



The Theoretical and Practical Forces and Their Role in the Human Rights and Duties

Sajjad Qodrati* | Ahmad Deylami**

Received: 16/11/2018 | Accepted: 02/05/2019

Abstract

One of the intellectual foundations of the human sciences is its human dimension. In defining the normative system and the philosophy of value also, philosophical, verbal, and experimental anthropological findings are very determinative. In this article, which deals with part of this research program, the main question is: what is the role and effect of the theoretical and practical faculties of the rational soul, in the formation of the legal system of rights and human duties? The purpose of this article is to provide an answer to this question; on the one hand, it is linked to philosophical-theological studies, and on the other hand to the philosophy of value, and in particular to ethical and legal values. This review will inevitably be done in an analytical and comparative way. Given the widespread scope of this question, its territory is therefore limited to the view points of the three prominent theoreticians: *Nasir al-Din Tusi*, *Allamah Hilli*, and *Mulla Sadra*. A logical sequencedictates that, after the problem is firstly explained, its conceptual foundations should be explained, and then the reasons and the circumstances for basing each right and duty on the theoretical and practical faculties of the human soul are separately explained. The result of this study proves that without the the abovementioned faculties in the human soul, the legal system does of rights and responsibilities does not have an external referent and is not justifiable.



Keywords

Theoretical faculties, practical faculties, rights and duties, Nasir al-Din Tusi, Allamah Hilli, Mulla Sadra.

* PhD Student of Philosophy of Religion , Faculty of Divinity, Political Science and Law, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran | Qodrati2483@gmail.com

** Associate professor, Department of Private and Islamic Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran | (Corresponding Author) | deylami@qom.ac.ir

■ Qodrati, S. & Deylami, A. (2019). The Theoretical and Practical Forces and Their Role in the Human Rights and Duties. *Journal of Philosophical Theological Research*, 21(80), 143 -168. doi: 10.22091/jptr.2019.3582.1952.



Introduction

The dominant approach of this paper is theological anthropology. Such an anthropology regards and recognizes mankind as the object of God's act and creation, and reflects on him from various aspects in such a situation. The three-fold aspects of nature, cause(s), and circumstances of man in the formative and legal form the basis of God's formative and legal relationship with mankind. In addition to the formative and legal systems separately, the noblest Divine system must also dominate the circumstances of human formative existence and the Divine legal system devised for him. Theoretical and practical faculties are among the most influential elements in the human intellectual soul. On the other hand, the element of right and duty constitute the most fundamental elements of the Divine legal and normative system. The present paper seeks to bring to light the relation between the theoretical and practical faculties of the soul and the right and duty from the viewpoints of Nasir al-Din Tusi, Allama Hilli, and Mulla Sadra. Within the Twelver Shi'ite Islamic context, there have been several independent research studies on the human faculties of soul from the viewpoints of Shi'ite theologians and philosophers. Furthermore, there have been several general or specific studies regarding right and duty, although the background of rights-oriented studies within the Shi'ite Islamic paradigm is not as extensive as the vast spectrum of duty-oriented studies. However, it seems that there has not been any serious study on the relationship of the faculties of the human soul and his rights and duties. This research has been conducted in descriptive-analytical method.

Summary

The main question of this study concerns the effects of the theoretical and practical faculties of mankind on the legislative system of human rights and duties from the viewpoints of the three aforementioned philosophers and theologians. In other words, what efforts do the human formative findings in the context of theoretical and practical reason play in depicting the human legislative and normative system? To put it differently, based on which epistemological and behavioral anthropology has God decided the human system of right and duties? Based on the present study, the following findings have been gained: (1) according to the abovementioned theologians and philosophers, conceptions and explanations of the human theoretical and practical faculties are largely the definitions formulated by the peripatetic philosophers. (2), [2.1.] based on Avicenna's formulation and Nasir al-Din Tusi's commentary of Avicenna's views, the theoretical intellect or force has the responsibility of recognizing existence or non-existence, or in other words, the facts and categories of existence; and [2.2.] the intellect or theoretical faculty first extracts the general rules of good and evil and normative musts and must-nots based on ontological data, and then applies them to subcategories and

instances and executes them with the help of the faculty of choice and will , and motivational tools at hand. (3) Human rights are formed based on the main right that man possesses regarding reaching his goal and purpose; man's purpose and God's aim in creating him and the purpose of his life cannot be understood without having identified and appreciated the facts of the human existence and the world, . Without the existence of the practical faculty in man, it would not be possible to discover man's main right, the rights that follow from it, and the possibility of applying it to more detailed cases, and giving them practical effects. (4) Duties in private and civil modes of life are a means for achieving rights and without the existence of theoretical and practical faculties in man it would not be possible for man to identify, justify, and execute the duties. In other words, if the theoretical reason and the practical reason, each of which constitute an aspect or aspects of pure or comprehensive reason, would not have existed formatively in man, a legal system of rights and duties would have been impossible for man.. Therefore, according to a Divine anthropological perspective, man endowed with theoretical and practical forces with the aforementioned nature and capabilities has become the subject of a Divine normative legal system of rights and duties.

Main References

- Feinberg, J. (1980). The Nature and Value of Rights. in Feinberg, J. (1980). *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy: Essays in Social Philosophy*, 58-143.
- Hohfeld, W. N. (1917). Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*, 26(8), 710-770. doi: 10.2307/786270
- Waldron, J. (1996). Rights. in a *Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1992/ 1371AP). *Kashf al-Murad*. Qom: Daftar-i Nashr-i Islami.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1998/ 1377 AP). *NihayaT al-maram fi 'Ilm al-Kalam*. Qom: Mu'asssa-ieh Imam al-Şadiq.
- Lahiji, M. A. Razzaq, (2009/ 1388 AP). *Gowhar-i Morad*. Tehran: Sayeh.
- Shirazi, S. M. (Mullā Sadra). (2003/ 1381AP). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: (SIPR In) Publication.
- Shirazi, S. M. (Mullā Sadra). (2005/ 1384 AP). *Sharh-i Usul al-Kāfi (a commentary on Usual al-Kāfi)*. Muhammad Khwajuy (ed). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tusi, N. D. (1989/ 1389 AP). *Akhlaq-i Naseri*. Tehran: Farahani Publication.
- Tusi, N. D. (1986/ 1364 AP). *Tajrid al-I'tiqad*. Qom: Daftar-i Nashr-i Islami.



قوای نظری و عملی و نقش آنها در حق و تکلیف انسان

سجاد قدرتی* | احمد دیلمی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

چکیده

یکی از حلقه‌های اندیشه‌ای علوم انسانی ساحت انسان‌شناسانه آن است. در ترسیم نظام هنجاری و فلسفه ارزش نیز یافته‌های انسان‌شناسانه فلسفی، کلامی و تجربی بسیار تعیین‌کننده‌اند. در این مقاله که به بخشی از این برنامه پژوهشی می‌پردازد، پرسش اصلی این است که قوای نظری و عملی نفس ناطقه، چه نقش و تأثیری در شکل‌گیری نظام تشریعی حق‌ها و تکلیف‌های انسانی دارند؟ پاسخ به این پرسش، هدف این نوشتار است که از سویی به پژوهش‌های فلسفی-کلامی و از جانب دیگر به فلسفه ارزش و به ویژه ارزش‌های اخلاقی و حقوقی پیوند خورده است. این بررسی ناگزیر به شیوه تحلیلی و تطبیقی به انجام خواهد رسید و با توجه به دامنه گسترده این پرسش، لاجرم قلمرو آن به آرای سه صاحب‌نظر برجسته؛ یعنی خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی و ملاصدرا محدود می‌شود. ترتیب منطقی اقتضاء می‌کند که پس از طرح مسئله، نخست مبادی تصویری و تصدیقی آن تبیین شود و سپس چرایی و چگونگی ابتدای هر یک از حق و تکلیف بر قوای نظری و عملی نفس انسانی جداگانه شرح داده شود. حاصل این مطالعه ثابت می‌کند که بدون وجود قوای نظری و عملی در نفس انسانی نظام تشریعی حق و تکلیف مصداق ندارد و قابل توجیه نیست.

کلیدواژه‌ها

قوای نظری، قوای عملی، حق و تکلیف، خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی، ملاصدرا.

* دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه دین، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران. | qodrat248@gmail.com

** دانشیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول) | ahmad.deylami@gmail.com

□ قدرتی، سجاد؛ دیلمی، احمد. (۱۳۹۸). قوای نظری و عملی و نقش آنها در حق و تکلیف انسان. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱(۸۰)،

10.22091/jptr.2019.3582.1952 .۱۶۸.۱۴۳



۱. مقدمه

انسان‌شناسی دانشی است که در آن آدمی به مثابه فاعلی شناسا، خویش‌تر را به عنوان موضوع شناسایی مورد کندوکاو قرار می‌دهد. این گونه مطالعات با اهداف گوناگون و در نتیجه، از منظرها و با روش‌های متعددی صورت می‌گیرند و رایج‌ترین نوع آن انسان‌شناسی فرهنگی و تاریخی است و انسان‌شناسی زیستی و فلسفی نیز از جهت شیوع و گستردگی در پی آن می‌آیند.

رویکرد حاکم بر این نوشتار انسان‌شناسی کلامی است. این گونه انسان‌شناسی که با این عنوان و به حمل اولی چندان مرسوم نیست، - اگرچه به حمل شایع همواره وجود داشته است - انسان را به مثابه متعلق فعل خداوند و مخلوق او مورد مطالعه قرار می‌دهد و از ابعاد مختلف آن در چنین موقعیتی کنکاش می‌کند. ابعاد سه‌گانه چیستی، چرایی و چگونگی انسان در دو ساحت تکوین و تشریع، مبنای افعال و رابطه تکوینی و تشریعی خداوند با انسان است. از آنجا که تدبیر و حکمت الهی بر نظام احسن حاکم است، این نظام نه تنها بر هر یک از ساحت‌های تکوینی و تشریعی انسانی حکومت دارد، بلکه باید بر مناسبات وجود تکوینی انسان و نظام تشریعی الهی مقرر شده برای او نیز حاکم باشد؛ به‌طوری که این دو حوزه، نظام واحدی را تشکیل دهند. ساحت تکوینی وجود انسان از عناصر و مؤلفه‌های مختلفی تشکیل شده است. یکی از مجموعه عناصر بسیار تأثیرگذار در نفس ناطقه انسانی منظومه قوای نظری و عملی انسان است. از سوی دیگر، در هر نظام تشریعی هنجاری و از جمله در نظام تشریعی هنجاری الهی از مهم‌ترین مؤلفه‌های بنیادین، عناصر حق و تکلیف‌اند.

پرسش اصلی این است که در سنت کلامی و الهی چه مناسباتی بین قوای عملی و نظری انسان در ساحت تکوین از یک‌سو و حقوق و تکالیف انسانی از سوی دیگر، برقرار است. این پرسش را می‌توان «انسان‌شناسی کلامی حق و تکلیف» نیز نام نهاد. با توجه به گستردگی تاریخ اندیشه‌های کلامی شیعی، در این نوشتار تنها به بررسی و جست‌وجوی مقایسه‌ای آرای خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و ملاصدرا در این باب و به مقداری که مورد توجه هر یک بوده است، پرداخته می‌شود. از این‌رو، هدف این تحقیق به نوعی تبیین رابطه این بخش از شریعت که فعل تشریعی خداوند است با بخش مذکور از حقیقت خارجی وجود انسان از منظر عالمان و متکلمان مورد نظر است. انجام این مهم مستلزم این است که ابتدا مفاهیم پایه و مبانی بحث روشن شود و سپس به طور جداگانه رابطه قوای عملی و نظری نفس انسانی با حق و با تکلیف بررسی شود.

۲. ادبیات و مبانی بحث

در این مقاله چند واژه اساسی وجود دارد که لازم است به اجمال مورد شناسایی قرار گیرند:

۲. ۱. قوه نظری^۱

نفس ناطقه انسانی افزون بر قوای نباتی و حیوانی دارای قوای نظری و عملی ویژه است که عموماً از هر دو آنها به عنوان «عقل» یاد می‌شود که دارای دو نوع نظری و عملی است (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۵ ب، ص ۵۰۰).^۲ در ادبیات فلسفی کلامی علامه حلی از قوه نظری با عنوان «قوة عالمه» در برابر «قوة عامله» یاد شده است (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۳۱) و ملاصدرا افزون بر این عنوان، از آن به «قوة علمیه» و «قوة علامه» در مقابل «قوة عامله» و «عمّاله» یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۹۵). با وجود این، به دلیل گستردگی و تثبیت کاربرد، در این نوشتار از اصطلاح عقلی نظری و عملی نیز استفاده می‌شود. از نظر خواجه نصیرالدین طوسی و به پیروی از ابن سینا، قوه نظری و عملی دو صنف از یک نوع‌اند که اختلاف ذاتی با هم ندارند و از جوهر واحدی‌اند؛ یعنی خاستگاه هر دو، قوه نطقیه یا عقل و خرد محض است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۴۸) و تفاوت آن دو به اعتبارات هر یک در قیاس با ذات وجود مشترک است. او در ضمن معرفی علم اخلاق و بیان موضوع آن در تعریف قوه نظری می‌گوید:

و اما نفس انسانی را از میان نفوس حیوانات اختصاص به یک قوت است که آن را قوت نطق خوانند و آن، قوت ادراک بی آلت و تمییز میان مدرکات باشد. پس چون توجه او به معرفت حقایق موجودات و احاطت به اصناف معقولات بود، آن قوت را بدین اعتبار عقل نظری خوانند (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۷).

و در جای دیگر می‌گوید:

نفس را دو قوت است: یکی ادراک به ذات و دوم تحریک به آلات و هر یک از آن دو منشعب شود به دو شعبه: اما قوت ادراک: به قوت نظری و قوت عملی و اما قوت تحریک: به قوت دفع، یعنی غضبی و قوت جذب یعنی شهوی (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۹-۱۱۰).

در نظر علامه حلی، واژه «عقل» از باب اشتراک لفظی دارای دو کاربرد است: در مفهوم علمی (نظری)، جوهری است که به تناسب مراحل تکاملی چهارگانه‌اش (هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد). استعداد قبول معقولات را دارد (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۱۷۶-۱۷۷). ملاصدرا نیز عقل نظری را جزئی

1. theoretical force

۲. همچنین، نک: خواجه نصیر طوسی، ۱۴۱۳، ص ۶۳؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۱۷۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۳.

علمی از نفس انسانی می‌داند که از مبادی عالی به وسیله علوم و معارفی که خود هدف‌اند، منفعل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۸۷) و کمال قوه نظری را در برخورداری از علم مطابق واقع از اشیاء می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۵۹۹-۵۶۰، ۸۵، ۸۷). بر این اساس، در انسان‌شناسی تکوینی این صاحب‌نظران، انسان برخورداری از امکانات و ابزارهای معرفتی لازم برای شناسایی حقایق و معقولات هستی است و این شناسایی به وسیله قوه یا عقل نظری صورت می‌پذیرد که جنبه‌ای از شئون نفس ناطقه یا عاقله و خردمند انسانی است.

۲. قوه عملی^۱

ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیها، عقل عملی را این گونه تعریف می‌کند:

از قوای نفس، قوه‌ای است که نفس، جهت نیازش به تدبیر بدن از آن برخوردار است و این قوه، «عقل عملی» نامیده می‌شود. این قوه «باید» را در مورد امور انسانی جزئی که واجب است انجام شود، استنباط می‌کند، تا به این وسیله به أغراض اختیاری دست یابد. استنباط این واجب با کمک گرفتن از رأی کلی عقل نظری از مقدمات اولیه و مشهوره و تجربه محقق می‌شود تا عقل به کمک رأی کلی به امر جزئی انتقال پیدا کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲).

خواجه نصیر طوسی در شرح عبارت ابن سینا، می‌نویسد:

شروع در کار اختیاری انسان تنها با ادراک آن‌چه در هر باب شایسته انجام است، صورت می‌گیرد و این ادراک عبارت است از ادراک رأی کلی استنباط شده از مقدمات کلی اولیه، تجربه، مشهوره، یا ظنیه که عقل نظری به آن حکم می‌کند. عقل عملی، مقدمات نام‌برده را در به دست آوردن رأی کلی [عملی] به کار می‌برد؛ بدون آن که رأی کلی اختصاصی به جزئی خاصی داشته باشد. پس عقل عملی برای رسیدن به رأی کلی از عقل نظری کمک می‌گیرد. سپس عقل عملی با به کارگیری مقدمات جزئی یا حسی به رأی جزئی می‌رسد و طبق آن رفتار می‌کند و به این ترتیب به مقاصد خود در معاد و معاش دست پیدا می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۸-۵۷).

مراد خواجه نصیر طوسی از عمل اختیاری می‌تواند اعم از کار اختیاری اخلاقی به مفهوم اعم، یعنی در

«قلمرو اخلاق» یا کار اخلاقی در مفهوم خاص، یعنی «پسندیده» و به تعبیر برخی از اساتید، اعم از اختیاری تدبیری و کرداری یا اختیاری اخلاقی باشد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۹۶-۹۷).

طبق بیان محقق طوسی، انجام عمل اختیاری (اخلاقی) جز با ادراک ممکن نیست و این ادراک توسط عقل عملی صورت می‌گیرد و اگر کارهای انسان تابع قوای دیگر باشد، او به اغراض و غایات نوعی خود نمی‌رسد. خواجه طوسی به پیروی از ابن سینا، بر این باور است که عقل عملی برای انجام این فرایند دو کار انجام می‌دهد: یکی استنباط آرای کلی عملی از مقدمات نظری و دیگری انتقال از این آراء کلی به آراء جزئی و سپس برانگیخته شدن قوه عزم و اراده طبق این رأی جزئی و این امر در صورتی امکان دارد که عقل عملی به عنوان ملکه در وجود انسان مستقر شده و فضایل جای رذایل را گرفته باشند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷-۱۱۸).

از این رو، در انسان‌شناسی تکوینی خواجه طوسی، نفس ناطقه و خردمند انسانی در کنار برخورداری از امکان شناسایی هستی و هست و نیست‌ها، از گونه دیگری از شناسایی کلان و خرد ناظر بر آن چه باید انجام شود یا نباید انجام شود، نیز برخوردار است. این نوع معرفت، نرم‌افزارهای کلی و جزئی تصرف و خلق کارهای ارادی و اخلاقی را فراهم می‌سازد. این معرفت به حوزه فعلی و سازندگی شخصیت انسان تعلق دارد، در حالی که معرفت نظری، وجه علمی منفعل وجود انسان را ترسیم می‌کند. این برنامه اجرایی کلی و جزئی است که سرنوشت فرد، خانواده و جامعه را می‌سازد.

از نظر علامه حلی، عقل عملی یا قوه عامله به نحو اشتراک لفظی به قوه تمییزدهنده بین خوب و بد، به مقدماتی که می‌توان بر پایه آنها خوب و بد را استنباط کرد و به کار نیک و بد گفته می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۲۵).

در نظر ملاصدرا، عقل عملی همان قوه مدبره است؛ قوه تصمیم‌گیرنده بر اساس تدبیرات و تنظیمات قبلی، یعنی انسان امور مختلف موجود در حیطه عقلی خود را با عنایاتی ابتدا به طور کلی و بعد به طور جزئی لحاظ می‌کند و سپس مورد سنجش قرار می‌دهد و پس از سنجش و تفکر و استنباط از بین آنها، دسته‌ای از امور متناسب با برنامه را به صورت کلی و جزئی گزینش می‌کند. از این رو، «عقل عملی» گزینش‌گری، فاعلیت و تصمیم‌گیری دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۸۷) و این وجه تمایز عقل عملی از عقل نظری است، اما با وجود این ویژگی در عقل عملی، ملاصدرا تصریح می‌کند که عقل عملی همچنان عقل محض و صرف است و صرافت عقلی فرو کاسته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۸۲-۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷-۱۶۱).

به گفته برخی از اساتید، در اندیشه ملاصدرا عقل عملی در دو جهت تحول و تکامل یافت: یکی این که بین عقل عملی و نظری رابطه اتحادی وجود دارد، چنان‌که رابطه دیگر قوا و مراحل نفسانی و عقلانی چنین است، یعنی تمام مراحل طولی و عرضی حسی، خیالی و عقلی در قوه اجمالی و بسیط عقلی

متمرکزند و دوم این که عقل عملی با وجود آن که یکی از مراتب و شئون عقل است و ذاتاً مجرد است، ولی در مقام فعل به بدن و جسمانیات تعلق دارد و می تواند منشأ صدور فعل از بدن شود و از این حیث باید بین آن با نفس تفکیک کرد. عقل عملی می تواند به وسیله نفس و بدن، منشأ سلوک هایی در جهان طبیعت و ماورای طبیعت شود. این سلوک ها _ در اصطلاح _ به «اسفار چهارگانه» موسوم اند و عقل عملی به کمک عقل نظری و به وسیله نفس و بدن آنها را متحقق می کند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲-۱۶۳). زیرا، از نظر ملاصدرا، تجردی که به ماورای طبیعت تعلق دارد، می تواند از طبیعت و خلق شروع شده باشد، چنان که سفر نخست، از خلق به سوی حق و در سفر چهارم رسیدن به مقام فناء نهفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۸؛ ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۷۲).

ملاصدرا در بیانی دیگر مراحل چهارگانه عقل عملی را به این شرح توضیح می دهد: (۱) تهذیب ظاهر بر اساس قوانین شریعت و سُنن نبوی؛ (۲) تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات پست و ظلمانی و اندیشه های شیطانی؛ (۳) تنویر قلب با صور علمی و معارف حق و ایمانی؛ (۴) فنای نفس از خویش و برگرداندن نظر و توجه از غیر خدا به خداوند و کبرایی او (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳). از نظر ملاصدرا، حرکت ارادی مبادی مرتبی دارد که دورترین آنها از حرکت قوه خیال یا وهم در نفس حیوانی است که عقل عملی آن را به استخدام خود در می آورد و در پی آن قوه شوقیه قرار دارد که رئیس قوای محرکه و فاعله است؛ بعد از قوه شوقیه و پیش از قوه فاعله و بین این دو، قوه دیگری وجود دارد که مبدأ عزم و إجماع است و «اراده و کراهت» نامیده می شود؛ این قوه بعد از تردد نسبت به فعل یا ترک، تصمیم ساز است، در صورتی که مرجّحی برای یکی از آنها، نزد فاعل توانا بر هر کدام، وجود داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۳۴).

بنابراین، از حیث، مفهوم و ماهیت عقل عملی و کارکرد آن، تفاوت آشکاری در بین این اندیشمندان وجود ندارد؛ اگرچه ملاصدرا با توجه به مبانی خاص هستی شناسانه اش، به نوآوری هایی در نحوه وجود آن دست یافته است.

۲. هدف انسان^۱

یکی از مبانی تصویری این بحث آگاهی از چستی هدف انسان است؛ زیرا از جهت وجودشناختی، نقطه آغاز فرایند شکل گیری حقوق و در پی آن تکالیف انسان، هدف واقعی انسان است. از این رو، لازم است به اجمال دیدگاه متکلمان مورد نظر در این باره شناسایی شود.

حکمت الهی مقتضی این است که خداوند هدفی از افعال خود داشته باشد، لکن سود این هدف به انسان باز می‌گردد (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۵ الف، ص ۳۴۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۷۵). در نتیجه، هدف انسان باید تحقق بخشیدن هدف خداوند باشد. محقق طوسی هدف خلقت همه مخلوقات را کمال و هدف کمال انسان را «سعادت» می‌داند (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۱۳، ص ۴۴). او در توضیح می‌گوید:

چون انسان دارای دو قوه علمی و عملی است، دو نوع کمال هم دارد. کمال قوه علمی او شوق به ادراک معارف و رسیدن به علوم است تا به قدر توانایی بر مراتب موجودات احاطه و اطلاع یابد و پس از آن به معرفت مطلوب و حقیقی برسد و در پی آن به مقام توحید و بلکه اتحاد راه پیدا کند، تا دل او آرام و مطمئن شود و کمال قوه عملی در آن است که اولاً، در درون خویش افعال خود را با هم منظم، هماهنگ و سازگار گرداند تا در نتیجه، خلیقات او مرضی گردند و پس از آن به مرتبه کمال دیگران، یعنی تدبیر امور منازل و مدن می‌رسد تا همه با هم به سعادت جمع نائل گردند. پس وجه مشترک هدف دو قوه، کمال است. فرق غرض و کمال، نسبی است، یعنی غرض بالقوه و کمال بالفعل است. انسان کامل عالمی است به سان عالم کبیر که می‌توان آن را عالم صغیر نام نهاد؛ او در این موقعیت، خلیفه خدا در بین خلق، مقرب درگاه خداوند بدون حجاب و از دوستان خداوند، خواهد بود و این بالاترین رتبه و نهایی‌ترین سعادت است (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۱۳، ص ۳۵ - ۳۷).

علامه حلی، به پیروی از نص آیه ۵۶ سوره ذاریات، هدف انسان را عبادت و بندگی خداوند می‌داند (علامه حلی، ۱۹۸۲، ص ۸۹) و بر این باور است که انگیزه و غرض نهایی خداوند از خلقت انسان، رحمت، لطف و جود به بندگان بوده است و غرض از بندگی، تحصیل معرفت خداوند است (علامه حلی، ۱۴۱۸، ص ۴۲-۴۳). ملاصدرا در تفسیر و تطبیق فلسفی هدف مذکور آن را همان دست‌یابی به «عقل مستفاد» می‌داند که با رسیدن به آن انسان می‌تواند معقولات را مشاهده کند و به مفارقات متصل شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۷۳). به بیان دیگر، کمال قوه عملی رسیدن به عدالت و طهات و کمال قوه نظری علم به اشیاء است، آن چنان که در واقع، هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۵۵۹-۵۶۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۸۳۴-۸۳۹، ص ۸۴۲). رسیدن به این مرتبه مستلزم معرفت به خداوند و وارد شدن در سلک مهیمینان و رسیدن به بندگی ذاتی است که همان فنای در حق است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵). او هدف عبادت خداوند را رسیدن انسان به سعادت می‌داند که همانا مشاهده خداوند از طریق فانی شدن انسان‌ها از ذات خویش و باقی بودن آنها با ذات پروردگار است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۹۲)؛ این تقرب به خداوند حاصل نمی‌شود مگر با علم و نتیجه آن نیز علم خواهد بود، یعنی اول و آخر این راه علم است

(ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۳۸).^۱

به این ترتیب، از نگاه محقق طوسی، علامه حلّی و ملاصدرا هدف انسان محقق کردن غرض خداوند از خلقت اوست. خداوند از سرِ وجود، رحمت و محبت، او را با چنین غرضی آفرید. این غایت، ماهیتاً اخلاقی و معنوی است و در دو ساحت حکمت نظری و عملی محقق می‌شود. در صورت، فعلیت و کمال است و در حقیقت و گوهر، خلافت الهی و قرابت معنوی به اسماء و صفات الهی و مشاهده بدون حجاب جمال و جلال خداوندی.

۲.۴. حق

«حق»^۲ در لغت به مفهوم مطابقت و موافقت است. در حکمت نظری به ذات خداوند، «حق» گفته می‌شود، از آن‌رو که اشیاء را مطابق حکمت می‌آفریند و فعل خداوند حق است؛ زیرا مطابق مقتضای حکمت است. اعتقاد به اشیاء از آن رو حق است که مطابق با وضعیتی است که آن شیء در واقع، دارد. واژه «حقیقت» نیز گاهی به مفهوم ثبوت و تحقق و گاهی به معنای اعتقاد مطابق با واقع، یعنی «حق بودن»^۳ است و در حکمت عملی به فعل و قولی که از نظر مقدار، کیفیت و زمان به طور شایسته‌ای انجام شود، حق گفته می‌شود و گاهی نیز به مفهوم اخلاص، یکرنگی، عدم ریا و صداقت به کار می‌رود (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۱۲۵-۱۲۶) و گاهی نیز مراد از حق «سهم و نصیب» فرد است چنان که گفته می‌شود: «أَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» سهم هر کسی را به او بدهید». مراد از «حق الله» واجب و لازم و مقصود از «حق الناس» سزاوار بودن، یعنی «حق داشتن»^۴ است (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳۵؛ ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۴۹).^۵

مراد از حق در این نوشتار مفهوم تشریعی آن است که از جنس حکمت عملی است. شریعت اعم از اخلاق و حقوق است و فقه نیز جامع بین این دو است و از آنجا که «حق داشتن» همواره بر نوعی «حق بودن» بنیاد می‌شود، لازم است مفهوم اخلاقی و حقوقی حق روشن شود. به بیان دیگر، در اینجا، حق از منظر فلسفه ارزش، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. همچنین، نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۴۴، ۴۸۷؛ ج ۳، ص ۴۰۳؛ ج ۴، ص ۲۵۱، ۲۵۴ و ۲۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸-۱۲۷، ۱۳۸؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۷۲.

2. right

3. to be right

4. to have right

۵. همچنین، نک: ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۱۳؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۳.

در فلسفه ارزش، «حق» از جهات مختلف و از جمله از حیث منطقی و مفهوم‌شناسانه (see Hohfeld, 1913, pp. 16-59)،^۱ از جهت فلسفی و وجودشناسانه (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵-۲۶۰)، از حیث مؤلفه‌ها و شرایط اهلیت و شأنت استحقاق (نک: راسخ، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴-۲۵۸؛ Warren, 1997, pp. 3-23؛ پاکپور، ۱۳۹۱، ۲۰۲-۲۱۸) و همچنین انواع حق (نک: هارت، ۱۳۹۰، ص ۳۹۳-۳۹۴)، آثار حق، معرفت‌شناسی حق (see Waldron, 1984, pp. 7-15) و مناسبات حق با مفاهیم مرتبط و به‌ویژه با تکلیف و عدالت (نک: وکس، ۱۳۹۲، ص ۶۸-۹۲)، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این مختصر تنها به توضیح کوتاهی از مفهوم اخلاقی حقوقی حق و بیان برخی از انواع آن بسنده می‌شود.

در یک تقسیم کلان، حق‌های حقوقی و اخلاقی را می‌توان در دو گروه حق‌های عمومی و خصوصی جای داد. حق‌های خصوصی آنهایی هستند که اشخاص و شهروندان در رابطه بین خود نسبت به یکدیگر دارند و حق‌های عمومی آنهایی‌اند که شهروندان، یعنی مردم و دولت یا نمایندگان دولت، یعنی مقامات عمومی در برابر هم دارند. خاستگاه حق‌های خصوصی روابط مردم با مردم و خاستگاه حق‌های عمومی روابط مردم با دولت است (کانت، ۱۳۸۸، ص ۷۹، ۱۶۶-۲۱۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵). اگرچه قلمرو این بحث شامل هر دو نوع حق می‌شود، لکن جهت تسهیل در تبیین ادعا و محدودیت موجود در حجم نوشتار تأکید عمده بر حق‌های خصوصی و مدنی است؛ افزون بر مناقشاتی که در مورد مفهوم و ماهیت حق‌های عمومی وجود دارد.

اصولاً در منابع کلامی و از جمله در آثار متکلمان مورد نظر حق‌پژوهی تشریعی، چندان توسعه یافته نیست و از همین رو، جهت تکمیل بحث به تعاریف موجود در منابع فقهی و حقوقی اشاره می‌شود. رایج‌ترین مفهوم از حق‌های خصوصی و مدنی این است که «حق، نوعی سلطنت اعتباری بر عین، منفعت و یا شخص دیگر است»؛ به بیان دیگر، حق، سلطنتی است هرچند اعتباری که شخص بر یک مال و یا شخص دیگری پیدا می‌کند (بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳؛ نائینی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۰۶). در این مفهوم حق شامل مالکیت هم می‌شود. در مفهوم خاص، حق در مقابل مالکیت قرار می‌گیرد؛ با این تعریف که حق، سلطنت و سلطه ضعیفی است که شخص بر عین خارجی پیدا می‌کند. مانند حق حضانت (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۷۹؛ نائینی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۰۶؛ نائینی، ۱۴۲۳، ص ۹۲). گرچه مناقشاتی نسبت به میزان دقت و اتقان این تعریف وجود دارد، لکن جهت اختصار به همین مقدار بسنده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۴؛ محقق اصفهانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۱؛ حکیم، ۱۳۷۹، ص ۱۷-۱۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸). در این جا، مفهوم عامی از حق مراد است که

1 see Waldron, 1996, 575-585; Feinberg, 1980, pp. 143-158.

اگرچه شامل حق‌های مدنی نیز می‌شود؛ لکن بر مفهوم حق-آزادی نسبت به الزامات الهی و با دولتی تأکید دارد و عمدتاً با عنوان «إباحه» از آن یاد می‌شود.

۲. ۵. تکلیف

واژه «تکلیف»^۱ یکی از واژه‌های اساسی در نظام علمی هنجاری است. از این رو، لازم است به اختصار مورد شناسایی قرار گیرد. ریشه تکلیف از «کلف» به مفهوم مشقت و دشواری است و تکلیف در لغت به معنای حکم به فعل یا ترک فعل همراه با زحمت برای مخاطب است. در فرهنگ کلامی عبارت است از این که «شخصی که پیروی از او اصالتاً لازم است، چیزی، فعل یا ترک فعلی، را که مستلزم مشقت و زحمت برای مخاطب است، از او درخواست کند، به طوری که مخاطب از این درخواست مطلع شود (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۲۲). در این تعریف به وجود دو عنصر در ذات تکلیف، تأکید شده است: یکی زحمت و دشواری و دیگری ابلاغ و اعلام درخواست به مخاطب. بنا براین، مخاطب تکلیف تنها موجود مختار خواهد بود (علامه حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۷۳).

پرسش مهمی که با توجه به ویژگی مشقت‌بار تکلیف مطرح می‌شود این است که توجیه عقلی و اخلاقی ایجاد زحمت برای افراد چیست؟ این مسئله که از آن با عنوان «حُسن تکلیف» یاد می‌شود، مورد توجه متکلمان بوده است (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۵ الف، ص ۳۴۵؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۲؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۰). آنها غرض توجیهی تکلیف را پاداش و سعادت اُخروی می‌دانند (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۱۳، ص ۳۲۲-۳۲۳).

محقق طوسی جهت توجیه حُسن تکلیف و به بیان دیگر تبیین غرض تکلیف به یک دلیل فردی و یک دلیل اجتماعی اشاره می‌کند: دلیل اجتماعی و قهراً دنیوی این است بسیاری از انسان‌ها تنها از طریق امید به ثواب اُخروی، در دنیا به الزامات همبستگی اجتماعی و مدنی وفادار خواهند بود؛ یعنی تکالیف، سبب همکاری و همیاری و پیوند اجتماعی و مدنی و در نتیجه، عدالت اجتماعی می‌شوند و دلیل فردی و اُخروی این است که تکالیف راهی برای رسیدن به اهداف و مقامات معنوی است که در حقیقت، هدف از خلقت انسان و هدف انسان از زندگی است (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹-۳۲۴). ملاصدرا به عنوان یک اصل فراگیر مهم‌ترین اسرار شرایع الهی را ساختن انسان طبق واقعیت‌های جهان هستی، از یک سو و واقعیات وجود انسانی از سوی دیگر و

متناسب با الزامات زندگی اجتماعی، می‌داند؛ زیرا، نه تنها تشریع الهی هماهنگ با تکوین است، بلکه بر اساس اصول، قواعد و قانون طبیعت تدوین و تنظیم شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۸۳۱، ۳۲۳). او همچنین، نظام تکالیف در قالب امر و نهی‌های فردی و اجتماعی و در پی آن پاداش و کیفر را لازمه سعادت دنیوی و آخروی انسان می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۸۹).

شایان ذکر است که تکلیف در مفهوم خاص دارای ویژگی «الزام» و «ضرورت» است؛ یعنی مخاطب، ملزم به فعل یا ترک فعل می‌شود و از حیث تشریعی و قانونی، حق و آزادی انتخاب ندارد. برخلاف مفهوم «حق» که در آن نوعی امکان و آزادی انتخاب وجود دارد. بنا براین، از جهت منطقی و مفهومی نسبت بین حق و تکلیف، تقابل است و آن دو نسبت به موضوع واحد برای شخص واحد و از جهت واحد، قابل جمع نیستند و اگر گاهی به حق و تکلیف بودن فعل یا ترک فعل واحدی تصریح می‌شود، قطعاً باید مراد از جهات مختلف و یا نسبت به اشخاص متعدد باشد و گر نه این ادعا تناقض‌آمیز و خودستیز خواهد بود، ولی از حیث وجودشناختی و فلسفی، نوعی ملازمه بین آن دو برقرار است. رابطه بین دو شخص انسانی یا یک شخص انسانی و یک شخص غیر انسانی دارای اهلیت استحقاق، از یک سو، حق و سوی دیگر تکلیف است. بنا براین، محققان مذکور تقریباً نظر یکسانی نسبت به مفهوم تکلیف و چرایی آن دارند.

۳. قوای نظری و عملی و حقوق انسان

گفته شد که نفس انسانی از آن‌رو ناطقه و متمایز از نفوس مادون خود دانسته شد که واجد عقل جامع بین قوه نظری و عملی است، اما آیا این سرمایه تکوینی در دنیای تشریع در شکل‌گیری حقوق انسان‌ها نقش دارد؟ بهتر است پاسخ به این پرسش را در باب عقل نظری و عملی جداگانه جست‌وجو کنیم.

۳.۱. قوای نظری و حقوق انسان

در انسان‌شناسی تکوینی به برخورداری انسان از قوای نظری و به بیان مشهور عقل نظری اشاره شد. آدمی دارای یک دستگاه معرفتی است که به وسیله آن می‌تواند حقایق هستی و آن‌چه از جنس «هست» و «نیست» است را تشخیص دهد. مراتب این توانایی از مرحله عقل هیولانی، بالملکه و بالفعل عبور کرده و در حال اشتداد است تا در مرحله عقل بالمستفاد به نهایت خود برسد، اما نقشی که این قوه در شکل‌گیری حقوق انسان دارد و یا باید داشته باشد، چیست؟ خواجه طوسی تصریح می‌کند که بدون شناخت خیر و سعادت که هدف انسان از رسیدن به کمال است، اشتیاقی در او برای رسیدن به آنها پدید نمی‌آید و انسان بدون آن به خیر و سعادت دست نخواهد یافت (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۸۹، ص ۶۶). علامه حلی نیز شناسایی مصالح و مفاسد موجود در افعال را مقدمه حرکت برای رسیدن به غایات

انسانی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹-۳۲۲). ملا عبدالرزاق لاهیجی _ شاگرد ملاصدرا که علی‌الاصول راوی و شارح اندیشه‌های اوست _ در بحث از چرایی اختصاص انسان به نظام تشریعی حق و تکلیف و با ابتدای نظام کلان هنجاری انسان بر ساختار وجودی وی، دلیل اختصاص انسان به شریعت را وجود یک ویژگی عقلی در هستی او می‌داند. آن حقیقت عقلی، در عُرف متشرعان به «روح» و در فرهنگ حکیمان به «نفس ناطقه» شناخته می‌شود و دارای دو قوه نظری و عملی است (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۲۹-۳۲). مراد او از تکلیف در این جا، اعم از الزام، توصیه و إباحه است (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۶-۳۴۷). إباحه را می‌توان معادل حق و آزادی دانست و از همین رو، استدلال مذکور شامل حق نیز می‌شود. گونه دیگری از اناطه نظام حق و تکلیف بر ساختار هستی‌شناسانه قوای نفس ناطقه انسانی نیز در کلام او دیده می‌شود، مبنی بر این که وجود حق و تکلیف‌ها جهت تنظیم حکیمانه مناسبات بین قوای عقلی و قوای شهوانی ضروری است (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۳۵۳-۳۵۴). ملاصدرا خود در مورد الزامات دسترسی انسان به اصلی‌ترین حق خود، یعنی کمال و سعادت ملاقات خداوند، تصریح می‌کند که این امر میسر نخواهد شد، مگر پس از معرفت به انسان و معرفت به خداوند که تنها به مدد عقل نظری ممکن است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۸۳۴-۸۳۵). از این رو، از جهت وجود شناختی، وجود قوه نظری در انسان یکی از ارکان بنیاد حق‌هاست؛ زیرا هست و نیست‌های هستی‌شناسانه‌ای را که حق‌ها از آنها ناشی می‌شوند، شناسایی می‌کند. اما منشأ و مبنای اهلیت و شأنیت استحقاق چیست؟ و به بیان دیگر، کائنات بر چه اساس و علتی شایستگی تمتع و استیفای حق را پیدا می‌کند؟ آیا اصل بهره‌مندی از وجود _ هر چند وجود جمادی _ منشأ اهلیت استحقاق است؟ یا بهره‌مندی از حیات و زندگی، یا برخوردار از احساس و حرکت، یعنی زندگی حیوانی و یا داشتن نفس ناطقه انسانی که با قوه عقل نظری و عملی از نفوس دیگر متمایز می‌شود؟ و یا این که اصولاً هیچ یک از داشته‌ها و سرمایه‌های تکوینی در اهلیت استحقاق نقشی ندارند و موجودات و به‌طور مشخص، انسان‌ها تنها بر اساس اعمال اخلاقی‌ای که انجام می‌دهند و فضایل اخلاقی که کسب می‌کنند، شأنیت استحقاق پیدا می‌کنند؟

همه فروض مذکور قائلانی دارد، یا می‌تواند داشته باشد. لکن، به نظر می‌رسد که باید بین سطوح مختلف حقوق تمایز قائل شد؛ به این معنا که برای مثال، ملاک برخورداری از اهلیت حقوق حیوانی برخورداری از حیات حیوانی، یعنی احساس و حرکت است که مشترک بین انسان و حیوان است و ملاک برخورداری از حقوق ویژه انسانی بهره‌مندی از نفس ناطقه انسانی یعنی عقل است؛ زیرا وجه ممیزه انسان از غیر آن عقلانیت اوست و در درجه نخست بهره‌مندی از عقل نظری، با توجه به ابتناء و نیازمندی عقل عملی به عقل نظری است. از این رو، دست کم وجود قوه عقل نظری و در پی آن ابزارهای شناسایی هستی و هست و نیست‌های عالم، شرط لازم برای اهلیت استحقاق است، یعنی اگر قوه عقل نظری در وجود انسان نبود، آدمی شأنیت استحقاق حقوق ویژه انسانی را نداشت، حتی اگر از اهلیت

استحقاق حیوانی هم بهره‌مند می‌بود.

افزون بر این، هر موجودی یک حق اصلی و اساسی دارد و آن حق رسیدن به غایت و هدف خویش است، به پیروی از این حق محوری، استحقاق تمتع و استیفاء از همه حقوقی که لازمه تحقق آن حق اصلی هستند را نیز پیدا می‌کند و حتی استحقاق انجام الزامات و تکالیفی که ابزار و راه وصول به آن حق اصلی و حقوق فرعی ناشی از آن است را نیز می‌یابد. گفته شد که هدف انسان، تکامل عقلانی در دو بُعد عقل نظری و عقل عملی است. از این رو، حق تحقیق، اندیشیدن و در نتیجه باورمندی که راه تکامل در عقل نظری است، اصلی‌ترین حق در حوزه عقل نظری است و به تبع آن، حق انجام الزامات و تکالیفی که لازمه بهره‌مندی انسان از این حق مهم هستند نیز برای انسان محفوظ خواهد بود. برای مثال، اگر برای اندیشیدن، باید به اطلاعات و داده‌های اولیه دست یافت، انسان حق دست‌یابی و تلاش برای دست‌یابی به آنها را دارد.

۳. ۲. قوای عملی و حقوق انسان

بر اساس آن‌چه در مبحث قوه یا عقل عملی گذشت، این قوه دو کار انجام می‌دهد: یکی استنباط آرای کلی عملی از مقدمات نظری به کمک عقل نظری و دیگری انتقال از این آرای کلی به آرای جزئی و سپس برانگیختن قوه عزم و اراده بر اساس این رأی جزئی (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۷-۵۸). البته، این کارکرد عقل عملی در مرحله‌ای میسر می‌شود که این عقل به عنوان ملکه‌ای در وجود انسان مستقر شده و همچون فضیلتی، جایگزین رذایل شود (عابدی‌شاه‌رودی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷-۱۱۸). همچنین، قوه عملی این توانایی و امکان را دارد که مراحل چهارگانه تهذیب ظاهر، تهذیب باطن، تنویر قلب و فنای نفس از خویش را طی کند و انسان را از خویش رها کرده و به جایگاه قُرب پروردگار که هدف خداوند از خلقت او بوده است، برساند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۳۴). بر اساس آن‌چه گذشت، اصل این بیان، یعنی شناسایی حق‌های کلی و تطبیق آنها بر موارد خاص و در نهایت، به اجرا گذاشتن آنها با استفاده از ابزارهایی که در ساختمان وجودی انسان فراهم شده است، مورد قبول خواجه طوسی و علامه حلی نیز بوده است (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۷-۵۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۲۵).

این مختصات انسان‌شناسانه فلسفی و کلامی فراهم‌کننده عالی‌ترین شأنیت و اهلیت اخلاقی است، یعنی انسانی با این اوصاف، بر اساس همه فرضیه‌هایی که در مبحث قبل درباره اهلیت اخلاقی گفته شد، حتی بر اساس نظریه‌ای که شأنیت استحقاق را مبتنی بر انجام کردارهای نیک و برخورداری از فضایل اخلاقی می‌داند، از شأنیت استحقاق عالی‌ترین حقوق انسانی برخوردار می‌شود. انسان نه تنها - به‌طور نسبی - امکان شناسایی هست و نیست‌های هستی‌شناسانه را به مدد عقل نظری دارد، بلکه با استعانت

از عقل عملی این امکان را می‌یابد که در ساحت فعال و کنش‌گر وجود خویش، نه تنها نیک و بدهای هنجاری و اخلاقی را بشناسد و از این رهگذار استحقاقات خویش را در راستای رسیدن به کمال و سعادت دنیوی و اخروی دریابد، زمینه‌ها و ابزار اختیاری فعلیت این حقوق بالفعل را فراهم کند و سرانجام این استحقاقات و حقوق خویش را جهت رسیدن به آمال انسانی و معنوی خویش که غرض، معنا و هدف زندگی او هستند _ با استعانت از عقل عملی _ هنرمندانه، به اجرا بگذارد.

جهت توضیح این بیان مجمل، بهتر است با اشاره به مراتب و مراحل حق، به مطالعه این حقیقت پردازیم که حق، دست‌کم سه مرحله دارد: ۱) مرحله شأنیت و بالقوه که عموماً از آن به مرحله اهلیت تمتع از حق یاد می‌شود؛ ۲) مرحله فعلیت و برخورداری و استحقاق که در این مرحله حق خاصی برای شخص معین فعلیت پیدا می‌کند و شرایط فعلیت و استقرار آن محقق می‌شود؛ ۳) مرحله استیفاء و اجرای حق است؛ در این مرحله صاحب حق از آثار و ثمرات آن استفاده می‌کند و لوازم آن را به کار می‌بندد. وجود تکوینی قوه و عقل عملی در انسان در پی عقل نظری علت تامه اهلیت تمتع و ظرفیت بالقوه استحقاق را در انسان فراهم می‌کند، سپس عقل عملی بر بنیاد داده‌های هستی‌شناسانه عقل نظری، این اهلیت و امکان را شناسایی می‌کند و حکم به آن می‌کند، به دنبال آن و به دلیل برخورداری از امکان فعالیت، خلاقیت و کنش‌گری که در ذات عقل علمی وجود دارد، شرایط فعلیت این ظرفیت بالقوه را فراهم می‌سازد و سرانجام با استفاده از قوای فعاله و کارگزار جاذبه (شهویه) و دافعه (غضبیه) ای که در اختیار دارد، به اختیار و اراده خویش، آثار و مقتضیات این حقوق را به اجرا می‌گذارد و به این ترتیب مسیر تعالی یا انحطاط خویش را فراهم می‌سازد.

۴. قوای نظری و عملی و تکالیف انسان

توجیه تکلیف‌مندی انسان هم موهون برخورداری او از قوه نظری است و هم با وجود قوه عملی ارتباط تنگاتنگی دارد، لکن تفاوت در منطق این دخالت مقتضی بررسی جداگانه مناسبات تکلیف با این دو است.

۴.۱. قوای نظری و تکالیف انسان

گفته شد که حق اصلی انسان، رسیدن به هدف شایسته خویش و هدفمندی است و حقوق دیگر عمدتاً لوازم عقلی و منطقی این حق محوری‌اند. گونه دیگری از حق‌ها وجود دارند که مقارن و ملازم تکالیف‌اند که می‌توان از آنها به حق انجام وظیفه یاد کرد، اما از جهت فلسفی و وجودشناسانه، تکالیف‌ها چگونه پدید می‌آیند؟ هستی‌شناسی تکلیف‌ها نشان می‌دهد که تکالیف اگر چه فی حد نفسه

از حُسن ذاتی برخوردارند، ولی در ساختار کلان هنجارها، کارکردی به مثابه ابزار وصول به حق اصلی و حق‌های تبعی دارند. به بیان روشن‌تر، چون انسان حق دارد به غایت و هدف خویش، یعنی تعالی معنوی، کمال و سعادت دست یابد، پس باید مجموعه‌ای از تکالیف که رعایت آنها تنها راه وصول به هدف مذکور است را رعایت کند. این بیان گویای نوعی غایت‌گرایی است که به نظر می‌رسد در هر نظام هنجاری هدفمند و حکیمانه، گریزی از آن نیست و البته، با گونه‌ای از وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی نیز قابل جمع است (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۵ الف، ص ۳۴۶).^۱ خواجه طوسی بر این باور است که فرآیند علمی تحقق هنجارها از شناسایی جهان شروع و با شناسایی بدن انسان ادامه می‌یابد و به شناسایی نفس انسانی به پایان می‌رسد؛ زیرا باید ساخت نفس به پیروی از بدن و ساختن بدن بر اساس طبیعت صورت گیرد و از اسباب صحت نفس التزام به تکالیف علمی و عملی است (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰-۱۵۵). بنا براین، از منظر او، تکالیف بر بنیاد قوای نظری تأسیس می‌شوند.

حکما و متکلمان شرایطی را برای ارکان تکلیف بر شمرده‌اند: شرایط تکلیف‌کننده، شرایط فعل تکلیف کردن، شرایط متعلق تکلیف و شرایط مخاطب تکلیف، یعنی مکلف (نک: خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۲).^۲ با توجه به ماهیت انسان‌شناسانه این نوشتار، شرایط مخاطب تکلیف تناسب و دخالت بیشتری در این بحث دارد، از این‌رو، نقش قوای نظری در پیدایش و پایان تکلیف را بر پایه این شرایط، بررسی می‌کنیم.

به طور عمومی و کلی، فردی شائیت و اهلیت تکلیف دارد که اولاً، بر انجام مورد تکلیف توانایی داشته باشد؛ ثانیاً از توانایی تمیز تکلیف از غیر تکلیف برخوردار باشد؛ ثالثاً، نسبت به فراهم کردن ابزارها و مقدمات تکلیف توانا باشد و رابعاً، نسبت به لوازم و شرایط انجام تکلیف، آگاهی داشته باشد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۷۴-۲۷۵).^۳

با توجه به شرط‌های پیش‌گفته، می‌توان نقش قوای نظری و عملی را در شکل‌گیری تکالیف و ماهیت آنها مورد مطالعه قرار داد. شروط چهارگانه پیش‌گفته به دو شرط علم و قدرت باز می‌گردند. این شروط چنان که گفته شد، مربوط به فاعل‌اند، نه شرط‌های عینی راجع به فعل و حُسن فعلی. تأمین عناصر مربوط به قدرت که عبارت است از وجود قوه اختیار و اراده آزاد، توسط عقل عملی تأمین

۱. همچنین، نک: علامه حلی، ۱۹۸۲، ص ۴۳۵، ۸۷، ۱۳۶، ۳۸۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۸، ص ۳۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۱، ج ۴، ص ۳۶۶، ۲۸۵، ۳۵۱، ۳۶۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۹۳.

۲. همچنین، نک: علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۲۲؛ علامه حلی، ۱۹۸۲، ص ۱۳۴-۱۳۷؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ۱۱۸-۱۱۷؛ مظفر، بی‌تا، ص ۴۲-۴۳؛ خزازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۸.

۳. همچنین، نک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۷۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۸۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۳۶.

می‌شود و در بخش بعدی توضیح داده خواهد شد، اما تحقیق شرط شناسایی و تمیز تکلیف و آگاهی از الزامات و لوازم آن نیز بر اساس تعاریف پیش‌گفته از عقل نظری و عملی، در حوزه صلاحیت و کارکرد عقل عملی قرار می‌گیرد. آیا عقل نظری در شکل‌گیری و توجیه تکالیف هیچ مداخلیتی ندارد؟ در پاسخ باید گفت که قطعاً، بدون وجود قوه عقل نظری، هیچ تکلیفی شکل نخواهد گرفت و اگرچه عقل نظری شرط کافی برای این امر نیست، ولی بدون تردید، شرط لازم هست. در توضیح نقش‌ها و کارکردهای «عقل عملی» گفته شد که عقل عملی آراء و قواعد کلی هنجاری و عملی را بر پایه مقدمات هستی‌شناسانه ناظر به واقع که از جنس هست و نیست، هستند و عقل نظری آنها را ساخته و پرداخته کرده است، استنباط کرده و در مرحله بعد تطبیق بر موارد جزئی کرده و در سرانجام توسط قوای تحریکی خود آنها را به اجرا می‌گذارد. بنابراین، یافته‌های انسان‌شناسانه فلسفی و کلامی نشان می‌دهد که بشر در سبد سرمایه تکوینی خویش، قوای نظری لازم جهت پیدایش تکالیف را دارد. تکالیفی که بدون وجود آنها ساختمان ارزشی و هنجاری که خود دستگاهی است که به مدد آن بشر می‌تواند به غایت خویش برسد، شکل نمی‌گیرد.

۴.۲. قوای عملی و تکالیف انسان

با توجه به شرایط تکلیف که بر اساس موازین عقلی عدالت مقرر شده‌اند و عنایت به آن‌چه در بخش قبل در باب کارکرد عقل نظری از دیدگاه اندیشمندان مورد نظر، در این باب گفته شد، روشن شد که بخش اعظم فرآیند تکلیف به وسیله امکانات موجود در قوه عملی به سرانجام می‌رسد. اولاً، استنباط باید و نبایدهای کلی که قاعده‌های تکلیفی را تشکیل می‌دهند؛ ثانیاً، تطبیق این قواعد تکلیفی بر موارد فروع و مصادیق جزئی و پرونده‌های خاص؛ ثالثاً و پس از آن وجود قوه و امکان انتخاب و ترجیح طرف وفاداری یا سرکشی نسبت به آنها، یعنی برخورداری از قوه اختیار و استطاعت؛ رابعاً، ایجاد اشتیاق برای تحقق متعلق این تکالیف ترجیح بالفعل یک طرف و به اجرا در آوردن آن، به وسیله قوه عزم و اراده، با به کارگیری ابزارهای جاذبه و دافعه‌ای که در اختیار نفس قرار دارد، همه به وسیله ظرفیت‌ها، امکانات و قابلیت‌هایی صورت می‌گیرد که در حوزه قوه و عقل عملی استقرار یافته است.

بسیار بدیهی است که اگر این همه نرم‌افزارها و سخت‌افزارهای مناسب که امکان تکلیف‌مندی انسان را فراهم می‌کنند، تکویناً در انسان وجود نداشتند، هرگز نظام تکالیف انسانی به لحاظ فلسفی ممکن نبود و از جهت تشریعی، معنا نداشت و توجیه‌پذیر نبود و قواعد عدالت، آن را تجویز نمی‌کرد؛ در حالی که «بِالْعَدَلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» (احسان، ۱۴۰۵، ص ۱۰۳) و عدالت، شالوده نظام احسن تکوینی و تشریعی را سامان می‌دهد.

نظام تکالیف، مبنای نظام مسئولیت و پاداش و کیفر است و بدون نظام تکالیف، مسئولیت و در پی

آن پاداش و کیفر معنا و توجیه ندارد و در این صورت، نظام حُسن و قُبَح برچیده خواهد شد و خوب و بد یکسان خواهند بود و در چنین فرضی معنا و توجیه، یکسره از هستی رخت بر خواهند بست و این حقیقت به خوبی، مناسبات مستحکم نظام احسن تکوینی با نظام احسن تشریعی را روایت می‌کند که خود یکی از جنبه‌های اساسی کلیت نظام احسن در صُنْع خداوند است.

۵. نتیجه

پرسش اصلی این بود که از منظر حکما و متکلمان مورد نظر قوای نظری و عملی موجود در نفس ناطقه انسانی چه نقش و تأثیری در نظام تشریعی حقوق و تکالیف انسان دارند؟ و به بیان دیگر، یافته‌های انسان‌شناسانه تکوینی در حوزه قوای عقل نظری و عملی چه دخالتی در ترسیم نظام هنجاری و تشریعی دارند؟ و خداوند بر اساس چه انسان‌شناسی معرفتی و رفتاری، نظام حقوق و تکالیف انسان‌ها را مقرر کرده است؟

در نتیجه این پژوهش مختصر معلوم شد که اولاً، تصویر و تبیین متکلمان و حکمای منظور، از قوای نظری و عملی انسان عمدتاً، همان تعریفی است که حکمای مشائی از این قوا داشته‌اند؛ ثانیاً، بر اساس بیان ابن سینا و شرح محقق طوسی بر عبارات او، عقل یا قوه نظری در نفس آدمی وظیفه شناسایی هست و نیست‌ها و به عبارتی حقایق و مقولات هستی را بر عهده دارد و عقل یا قوه عملی در ابتدا بر پایه داده‌های هستی‌شناسانه عقل نظری قواعد کلی حسن و قبح و باید و نبایدهای هنجاری را استنباط می‌کند و سپس آنها را بر فروعات و مصادیق جزئی تطبیق کرده و با استفاده از قوه اختیار و اراده و ابزارهای تحریکی‌ای که در اختیار دارد آنها را به اجرا در می‌آورد؛ ثالثاً، حق‌های انسانی بر محور حق اصلی که انسان نسبت به رسیدن به هدف و غایت خویش دارد، شکل می‌گیرد و بدون شناسایی حقایق وجود انسان و جهان، هدفمندی انسان و ماهیت غرض خداوند از خلقت او و هدف انسان از زندگی درک نخواهند شد و بدون وجود قوه و عقل عملی در انسان امکان استنباط حق اصلی انسان و حقوق ناشی از آن و امکان تطبیق و تفریع آن بر موارد جزئی و ترتیب اثر دادن عملی به آنها وجود نخواهد داشت؛ رابعاً، تکلیف‌ها در زندگی شخصی و مدنی ابزار وصول به حق‌ها هستند و بدون وجود قوای نظری و عملی در وجود انسان، امکان شناسایی، توجیه و اجرای تکالیف برای انسان فراهم نخواهد بود، یعنی اگر عقل نظری و عقل عملی که هر یک جنبه‌ای از جنبه‌های عقل محض یا جامع‌اند، تکویناً در انسان وجود نداشت، نظام تشریعی حق و تکلیف برای انسان محال بود. از این‌رو، در انسان‌شناسی الهی، انسان بر خوردار از قوای نظری و عملی با ماهیت و کارکردهای پیش‌گفته، متعلق نظام تشریعی حق و تکلیف‌های هنجاری الهی قرار گرفته است.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- احسانی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی الآلی. قم: انتشارات سیدالشهداء.
- انصاری، محمد بن مکرم بن احمد (ابن منظور). (۱۳۷۵). لسان العرب. بیروت: دارصادر.
- بحر العلوم، سید محمد. (۱۳۶۲ق). بلغه الفقیه، تهران: مکتبه الصادق (ع).
- بحرانی، میثم بن علی (ابن میثم بحرانی). (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- پاکپور، علی. (۲۰۱۲). شأن اخلاقی در آثار آیت الله جوادی آملی. دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء، ۴(۳)، ۲۲۰-۲۲۲.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). حق و تکلیف. قم: مرکز نشر اسراء.
- حکیم سید محسن. (۱۳۷۹). نهج الفقاهه. قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی أصول الدین. تهران: دار الأسوه.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۴۱۹ق). نهاية المرام فی علم الکلام. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۹۸۲م). نهج الحق و کشف الصدق. بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۴۱۸ق). استقصاء النظر فی القضاء و القدر. مشهد: دار الإنباء الغیب.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۴۲۶ق). تسلیک النفس الی حظیره القدس. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- خرازی، سید محسن. (۱۳۶۷). بداية المعارف الالهية فی شرح عقاید الامامیه، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی). (۱۴۰۶ق). حاشیه المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راسخ، محمد. (۱۳۸۱). حق و مصلحت. تهران: طرح نو.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. (مصحح: صفوان عدنان داوودی). بیروت: دار الشامیه.
- موسوی خمینی، روح الله (امام خمینی). (۱۳۷۹). کتاب البیع. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد). (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی (ره).
- سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد). (۱۴۲۲ق). اللوامع الإلهية فی المباحث الکلامیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۴۰). رساله سه اصل. (تصحیح: سید حسین نصر). تهران: بی تا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶ و ۱۳۸۴). شرح أصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸). المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران و بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۱). العرشية. تهران: انتشارات مولی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتيح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۱). المبدأ والمعاد، (ج ۲). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). أسرار الآيات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث.
- شبیانی، مبارک بن محمد بن عبدالواحد (ابن اثیر جزری). (۱۳۶۷). النهاية فی غریب الحديث و الأثر. (تحقیق: طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی). قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۳). حاشیه کتاب مکاسب. قم: دارالمصطفی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. (محقق: احمد حسینی اشکوری). تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۶۹ و ۱۳۸۹). اخلاق ناصری. (تنقیح و تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری). تهران: خوارزمی و فراهانی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۴). آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها، مع المحاکمات. قم: نشر البلاغه.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۴۰۵). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۴۰۵). رسائل خواجه نصیر الدین طوسی. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- عابدی شاهرودی، علی. (۱۳۹۵). قانون اخلاق (بر پایه نقد عقل به عقل). قم: انتشارات طه.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). المصباح المنیر. قم: دار الهجرة.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۱). مقدمه علم حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). فلسفه حقوق. (ترجمه: منوچهر صانعی دژه‌بیدی). تهران: نقش و نگار.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۸). گوهر مراد. تهران: سایه.
- مظفر، محمد رضا. (بی تا). عقائد الامامیه. تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.
- نائینی، محمد حسین. (۱۴۲۴). تنبیه الامة و تنزیه الملة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- وکس، ریموند. (۱۳۹۲). فلسفه حقوق. (ترجمه: باقر انصاری و مسلم آقائی طوق). تهران: جاودانه.
- هارت، هربرت. (۱۳۹۰). مفهوم قانون. (ترجمه: محمد راسخ). تهران: نشر نی.

References

- Feinberg, J. (1980). The Nature and Value of Rights. in Feinberg, J. (1980). *Rights*,

Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy: Essays in Social Philosophy, 58-143.

- Hohfeld, W. N. (1917). Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*, 26(8), 710-770. doi: 10.2307/786270
- Waldron, J. (1984). *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, J. (1996). Rights. in a *Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Warren, M. A. (1997). *Moral Status, Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Clarendon Press.

References in Arabic / Persian

- Ahsai, M. (1405 AH). 'Awali al-Aali, vol. 4. Qom: Seyyedal-Shuhada Publications.
- Ansari, M. (1362 AP). *Balaghat al-Faqih*. Tehran: al-Sadiq Library.
- Avicenna (Ibn Sina). (1375 AP). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (remarks and admonitions). Qom: Allameh Publications.
- Bahrani, M. (Ibn Maytham Bahrani). (1406 AH). *Qawa'id al-Maram fi 'ilm al-Kalam*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Hakim, M. (1379 AP). *Nahj al-Faqahah*. Qom: 22 Bahman Publications.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1415 AH). *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din*. Tehran: Dar al-Aswad.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1418 AH). *Istiqsa' al-Nazar fi al-Qadha wa al-Qadr*. Mashhad: Dar al-Inba' al-Ghayb.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1982). *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq*. Beirut: Dar al-Ketal al-Lubnani.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1992/ 1371AP). *Kashf al-Murad*. Qom: Daftar-i Nashr-i Islami.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1998/ 1377 AP). *NihayaT al-maram fi 'Ilm al-Kalam*. Qom: Mu'asssa-ieh Imam al-Şadiq.
- Hilli, H. (Allamah Hilli). *Taslik al-Nafs ila Hazirat al-Quds*. Qom: al-Imam al-Sadiq Institute.
- Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Haqq va Taklif* (right and duty). Qom: Isra Publication Center.
- Kharazi, M. (1367 AP). *Bidayat al-Ma'arif al-Ilahiyyah fi Sharh 'Aqaid al-Imamiyyah*. Qom: Markaz-i Mudiriyat-i Howze-i Ilmiyyah.
- Khomeini, R. (1379 AP). *Ketab al-Bay'*. Qom: Mu'assasa-i Tanzim va Nashr-i Athar-i Imam Khomeini.
- Khorasani, M.K. (Akhund Khorasani). (1406 AH). *Hashiyat al-Makasib*. Tehran: Vezarat-i Farhang va Irshad-i Islami.
- Lahiji, M. A. Razzaq, (2009/ 1388 AP). *Gowhar-i Morad*. Tehran: Sayeh.
- Pakpur, A. (1391 AP). Sha'n-i Akhlaqi dar Athar-i Ayatollah Javadi Amoli (moral dignity in the works of Ayatollah Javadi Amoli). *Hikmat-e-Islami*. Year 5, no. 1, Autumn.

- Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Safwan Adnan Dawudi (ed.). Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Sayuri Hilli, M. (Fazel Miqdad). (1405 AH). *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications.
- Sayuri Hilli, M. (Fazel Miqdad). *Al-Lawami' al-Ilahiyyah fi al-Mabahith al-Kalamiyyah*. Qom: Daftar-i Tabligha-i Islami.
- Shaibani, M. (Ibn Athir Jazari). (1367 AP). *Al-Nihayat fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Research by Tahir Ahmad Zavi & Mahmoud Muhammad Tanahi. Qom: Esmailian.
- Shirazi, S. M. (Mullā Sadra). (2003/ 1381AP). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, vol. 2. Tehran: (SIPRIIn) Publication.
- Shirazi, S. M. (Mullā Sadra). (2005/ 1384 AP). *Sharh-i Usul al-Kafi (a commentary on Usual al-Kāfi)*. Muhammad Khwajuy (ed). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1340 AP). *Risala-i Se Asl* (three principle treatise). Compiled and edited by Seyed Hossein Nasr. Tehran: n.p.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1354 & 1381 AP). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Anjuman-i Hekmat va Falsafe-i Iran & SIPRIIn.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360 AP). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi Manahij al-Sulukiyyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jami'i lil Nashr.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360 AP). *Asrar al-Aayat*. Tehran: Anjuman-i Hekmat va Falsafe.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1361 AP). *Al-'Arshiyyah*. Tehran: Mowla Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1363 AP). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Mo'assasa-i Tahqiqat-i Farhangi.
- Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1378 AP). *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*. Tehran: SIPRIIn.
- Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'* (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 9. Beirut: Dar Ihya al-Turath.
- Tabatabai Yazdi, M.K. (1423 AH). *Hashiyat Kitab al-Makasib*. Qom: Dar al-Mostafa.
- Turaihi, F. D. (1375 AP). *Majma' al-Bahrain*. Research by Ahmad Hosseini Ashkvari. Tehran: Maktabat al-Mortazavieh.
- Tusi, N. D. (1374 AP). *Agaz va Anjam* (beginning and end) (with annotations). Tehran: Vezarat-i Farhang va Irshad-i Islami.
- Tusi, N. D. (1375 AP). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat, ma'a al-Muhakimat*, vol. 3. Qom: Balagha Publications.
- Tusi, N. D. (1989/ 1389 AP). *Akhlaq-i Naseri*. Tehran: Farahani Publication.
- Tusi, N. D. (1986/ 1364 AP). *Tajrid al-I'tiqad*. Qom: Daftar-i Nashr-i Islami.