



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

احمد دیلمی* | سجاد قدرتی**

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

چکیده

یکی از حلقه‌های اندیشه‌های 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 تشریحی 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 تشریحی حق و تکلیف مصداق ندارد و قابل توجیه نیست.

کلیدواژه‌ها

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

* دانشیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول) | ahmad.deylami@gmail.com
** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران | qodrati248@gmail.com

□ دیلمی، احمد؛ قدرتی، سجاد. (۱۳۹۸). قوای نظری و عملی و نقش آنها در حق و تکلیف انسان. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۶ (۸۰)، ۱۴۳-۱۶۸. 10.22091/jptr.2019.3582.1952



۱. مقدمه

انسان‌شناسی دانشی است که در آن آدمی به مثابه فاعلی شناسا، خویشتن را به‌عنوان 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 چندین 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 تشریح، مبنای افعال و رابطه تکوینی و تشریحی 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 تشریحی انسانی حکومت دارد، بلکه باید بر مناسبات وجود تکوینی انسان و نظام تشریحی الهی مقرر شده برای او نیز حاکم باشد؛ به طوری 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 تشریحی هنجاری و از جمله در نظام تشریحی 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 یک سو 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 این رو، هدف این تحقیق به نوعی تبیین رابطه این بخش از شریعت که فعل تشریحی 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 (خواججه 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 «عماله» 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 خواججه 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 خزرد 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 (خواججه 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 (خواججه 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 چهارگانه اش (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: خواججه نصیر طوسی، ۱۴۱۳، ص ۶۳؛ خواججه 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 برخوردار 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.

۲.۲. 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 اغراض 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 حسّی 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

1. practical force

«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 برخوردار 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 تمیزدهنده 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 حیطة عقلی خود را با عنایاتی ابتدا به‌طور کلی و بعد به‌طور 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 صرفاً عقلی فرو کاسته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۲-۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷-۱۶۱).

به گفته برخی از اساتید، در اندیشه ملاصدرا عقل عملی در دو جهت تحوّل 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 بسط عقلی

متمركزند 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 می‌تواند منشأ صدور فعل از بدن شود و از این حیث باید بین آن با نفس تفکیک کرد. عقل عملی می‌تواند به وسیله نفس و بدن، منشأ سلوک‌هایی در جهان طبیعت و ماورای طبیعت شود. لاین سلوک‌ها _ در اصطلاح _ به «اسفار چهارگانه» موسوم‌اند و عقل عملی به کمک عقل نظری و به وسیله نفس و بدن آنها را متحقق می‌کند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۲-۱۶۳). زیرا، از نظر ملاصدرا، تجردی که به ماورای طبیعت تعلق دارد، می‌تواند از طبیعت و خلق شروع شده باشد، چنان‌که 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 لاین شرح توضیح می‌دهد: (۱) تهذیب ظاهر بر اساس قوانین شریعت و سنن نبوی؛ (۲) تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات پست و ظلمانی و اندیشه‌های 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 کبریایی 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 می‌آورد 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 اجماع است و «اراده و کراهت» نامیده می‌شود؛ این قوه بعد از تردد نسبت به فعل یا ترک، تصمیم‌ساز است، در صورتی که مرجحی 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 خاصی شناسانه‌اش، به نوآوری‌هایی در نحوه وجود آن دست یافته است.

۲.۳. هدف انسان^۱

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

1. human aim

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 علمی در آن است که اولاً، در درون خویش افعال خود را با هم منظوم، هماهنگ و سازگار گرداند تا در نتیجه، خلیقات او مرضی گردند و پس از آن به مرتبهٔ اِکمال دیگران، یعنی تدبیر امور منازل و مُدن 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 به‌سان عالم کبیر که می‌توان آن را عالم صغیر نام نهاد؛ او در این موقعیت، خلیفهٔ 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 آیهٔ ۵۶ سورهٔ 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 قوهٔ عملی رسیدن به عدالت و طهات و کمال قوهٔ نظری علم به اشیاء است، آن‌چنان که در واقع، هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۵۵۹-۵۶۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۸۳۴-۸۳۹۸۴۲). رسیدن به این مرتبه مستلزم معرفت به خداوند و وارد شدن در سلک مُهیمینان 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 نتیجهٔ 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 جود، 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 آن‌رو 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 به‌طور شایسته‌ای انجام شود، حق گفته می‌شود و گاهی نیز به مفهوم اخلاص، یک‌رنگی، عدم ریا و صداقت به‌کار می‌رود (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۱۲۵-۱۲۶) و گاهی نیز مراد از حق «سهم و نصیب» فرد است چنان‌که گفته می‌شود: «أعطِ كلَّ ذی حقِّ حقَّه»، سهم هر کسی را به او بدهید». مراد از «حق اللّٰه» 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 تشریحی 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 see (Hohfeld, 1913, pp. 16-59)، از جهت فلسفی و وجودشناسانه (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵-۲۶۰)، از حیث مؤلفه‌ها و شرایط اهلیت و شأنیت 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 تشریحی، 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؛

1 see Waldron, 1996, 575-0585; Feinberg, 1980, pp. 143-158.

حکیم، ۱۳۷۹، ص ۱۸۰۱۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸). در این جا، مفهوم عامی از حق مراد است که اگرچه شامل حق های مدنی نیز می شود؛ لکن بر مفهوم حق-آزادی نسبت به الزامات الهی و یا دولتی تأکید دارد و عمدتاً با عنوان «اباحه» از آن یاد می شود.

۲. ۵. تکلیف

واژه «تکلیف» یکی از واژه های 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 مشقت بار تکلیف مطرح می شود این است که توجیه عقلی و اخلاقی ایجاد زحمت برای افراد چیست؟ این مسئله که از آن با عنوان «حُسن تکلیف» یاد می شود، 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 آخروی می دانند (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 می کند: دلیل اجتماعی و قهرماً دنیوی این است بسیاری از انسان ها تنها از طریق امید به ثواب آخروی، 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 می شوند و دلیل فردی و آخروی 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 مهم ترین 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 تشریح 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 تشریحی و قانونی، حق و آزادی انتخاب ندارد. بر خلاف 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 گرنه این ادعا تساقض آمیز 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 آن رو 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 تشریح 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 علی الاصول راوی و شارح اندیشه‌های اوست - در بحث از چرایی اختصاص انسان به نظام تشریحی 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 عرف مشرکان 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 اباحه است (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۶-۳۴۷). اباحه 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 حکمینه 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 می‌کنند؟ 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 فرض 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.

۲.۳. 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 تہذیب ظاهر، تہذیب 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 ۵۸۵۷؛ 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 فرضیاتی که در مبحث قبل درباره اهلیت اخلاقی گفته شد، حتی بر اساس نظریه‌ای که شأنیت استحقاق را مبتنی بر انجام کردارهای نیک و برخوردارگی 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 به 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 آخروی 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 تمّتع از حق یاد می‌شود؛ (۲) مرحله فعلیت و برخورداری و استحقاق که در این مرحله حقّ 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 تمّتع 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 مرهون 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 حقّ اصلی انسان، رسیدن به هدف شایسته خویش و هدفمندی است و حقوق دیگر عمدتاً لوازم عقلی و منطقی این حقّ محوری‌اند. گونه دیگری از حق‌ها وجود دارند که مقارن و ملازم تکالیف‌اند که می‌توان از آنها به حقّ انجام وظیفه یاد کرد، اما از جهت فلسفی و وجودشناسانه،

تکلیف‌ها 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 این رو، نقش قوای نظری در پیدایش و پایان تکلیف را بر پلده این شرایط، بررسی می‌کنیم.

به طور عمومی و کلی، فردی شأنیت 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 فاعل اند، نه شرط‌های عینی راجع به فعل و حُسن فعلی.

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 ۱۴۸-۱۴۵.

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.

تأمین عناصر مربوط به قدرت که عبارت است از وجود قوه اختیار و اراده آزاد، توسط عقل عملی تأمین می‌شود و در بخش بعدی توضیح داده خواهد شد، اما تحقیق شرط شناسایی و تمییز تکلیف و آگاهی از الزامات و لوازم آن نیز بر اساس تعاریف پیش گفته از عقل نظری و عملی، در حوزه صلاحیت و کارکرد عقل عملی قرار می‌گیرد. آیا عقل نظری در شکل‌گیری و توجیه تکالیف هیچ مداخلتی ندارد؟ در پاسخ باید گفت که قطعاً، بدون وجود قوه عقل نظری، هیچ تکلیفی شکل نخواهد گرفت و اگر چه 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 سبب 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.

۲.۴. 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 فروعات 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 تشریحی، معنا نداشت و توجیه‌پذیر نبود و قواعد عدالت، آن را تجویز نمی‌کرد؛ در حالی که «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» (احسان، ۱۴۰۵، ص ۱۰۳) و عدالت، شالوده نظام احسن تکوینی و تشریحی 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 قُبْح بر چیده 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 تشریحی 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 تشریحی 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 تشریحی 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، تکالیف‌ها 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 تشریحی حق و تکالیف برای انسان محال بود. از این‌رو، در انسان‌شناسی الهی، انسان برخوردار از قوای نظری و عملی با ماهیت و کارکردهای پیش‌گفته، متعلق نظام تشریحی حق و تکالیف‌های 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.
- بحرالعلوم، 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)، ۲۰۲۲۰-۲۰۲۲۲.
- 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 اصول الدین. تهران: دار الأسوه.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۴۱۹ق). نهج 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). اللواع الالهية فی المباحث الكلامیه. 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 صدر.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸). المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکاملية. تهران: بنیاد حکمت صدر.

- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران و بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۱). العرشية. تهران: انتشارات مولی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد، (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). النهدیة فی غریب الحدیث 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 المرتضویة.
- 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 الهجره.
- 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: Vezerat-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: (SIPRI) 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 & SIPRI.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360 AP). *Al-Shawahid al-Rububiyah 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-'Arshiyah*. 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: SIPRI.
- 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.

Archive of SID