

The epistemological outcomes of the model of “Abd – Moula” in the osol e feqh and passing them through Sadrai’s approach¹

Doi: 10.22034/jrj.2020.54538.1710

Aflatoon Sadeqi

Department of Theology, Payam Noor University, Yazd, Iran; a_sadeghi@pnu.ac.ir

Receiving Date: 2019-06-15

Approval Date: 2020-05-27

**Justārḥā-ye
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.6, No. 20
Fall 2020

7

Abstract

Nowadays, natural scientists try to look at the hidden faces of nature and natural phenomena in the beam of models. On the other hand, the function of models plays a very important role in understanding concepts, knowledge and religious beliefs, as well as interpreting religious stories and rituals. One of the allegories that has been expressed in Islamic theology and especially in jurisprudence and the principles of jurisprudence, as the manifestation of man’s relationship with God, is the allegory of “Moula-Abd” Which can be considered as a model for the image of God and man in this relationship. The use of this model has certain foundations and epistemological outcomes.

1. **Sadeqi** .A (2020); “ The epistemological outcomes of the model of “Abd - Moula” in the osol e feqh and passing them through Sadrai’s approach”; *Jostar_ Hay Fiqhi va Usuli*; Vol: 6 ; No: 20 ; Page: 7 -32 ; Doi: 10.22034/jrj.2019.54538.1710

One of the most important foundations of the Moula-Abd model is the perception of the personal God of mankind. Other outcome of the Moula-Abd model is the explanation of a true fact by a non-real thing. On the other hand, accepting this model involves the negation of human authority. In addition, the outcome of using this model as a proof is to go beyond the application of models that epistemologically are not accepted. Also, the other outcome of model of the “Moula-Abd” is the masculine perception of God.

Now, how can we take a step further in completing the more detailed and precise image of God and man in this model? How can we pass from these epistemic outcomes? This research, using a descriptive-analytical method, seeks to explain these outcomes and claims that with the Transcendental Wisdom approach, we can cross the above-mentioned outcomes to use the Moula-Abd model.

Keyword: Outcomes, epistemological, model, Abd, Moula, Osol e feqh, Sadrai’s approach.

لوازم معرفت‌شناختی مدل «عبد-مولا» در اصول فقه و گذر از آن با رویکردی صدرایی^۱

افلاطون صادقی^۲

چکیده

امروزه دانشمندان علوم طبیعی می‌کوشند تا چهره پنهان طبیعت و پدیده‌های طبیعی را در پرتوی مدل‌ها نظاره کنند. از سوی دیگر، در ادراک مفاهیم، معرفت و باورهای دینی و همچنین در تفسیر داستان‌ها و شعائر دینی، مدل‌ها نقش بسیار زیادی ایفا می‌کنند. یکی از تمثیل‌های مطرح در کلام اسلامی و به‌ویژه در فقه و اصول فقه، به‌عنوان رابطه انسان با خدا و نمود تصور و تصویر خدا و انسان، تمثیل «عبد-مولا» است. استفاده از این مدل دارای مبانی و لوازم معرفت‌شناختی خاصی است. از مهم‌ترین مبانی مدل «عبد-مولا»، تصوّر خدای متشخص انسان‌وار است. از دیگر لوازم این مدل، تبیین یک امر حقیقی از طریق امری اعتباری است. لازمه دیگر، سلب اختیار انسان است. به‌علاوه، استفاده از این مدل به‌عنوان برهان، فراتر رفتن از کاربرد مدل‌هاست که از حیث معرفت‌شناسی پذیرفتنی نیست. همچنین لازمه دیگر مدل «عبد-مولا» برای تبیین امر الهی، تلقی ذکوریت برای خداوند است.

حال چگونه می‌توان در تکمیل رویکرد کامل‌تر و دقیق‌تر به تصور خداوند و انسان در این مدل، گام برداشت؟ چگونه می‌توان از این لوازم معرفتی گذر کرد؟ جستار حاضر در

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۷

۲. دانشیار رشته فلسفه تطبیقی گروه الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور یزد-ایران: a_sadeghi@pnu.ac.ir

صدد تبیین این لوازم و این ادعاست که با رویکرد حکمت متعالیه، به‌ویژه اصول تشکیک وجود، حرکت جوهری و ربط علت و معلول، می‌توان از لوازم دخیل مدل «عبد- مولا» گذر کرد.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناختی، مدل عبد- مولا، اصول‌فقه، رویکرد صدرایی.

مقدمه

بر اساس رویکرد جدید فلسفه علم و معرفت‌شناسی، مدل^۱ قادر است نظریه‌ها را تبیین کند و تصور و تصویرهایی از جوانب آن و عناصر موجود در نظریه را آشکار سازد؛ به عبارت دیگر، مدل می‌تواند ما را به تصور و تصویر جوانب و عناصر نظریه‌ها نزدیک کرده، به تبیین نسبتاً واقعی‌تر نظریه‌ها پردازد. باید گفت که نقش مدل در نظریه‌های علمی و در معرفت بشری نقش استعاره در زبان است. براساس این، مدل را دستگاه منسجمی از مفاهیم آشنا تعریف کرده‌اند که همراه با استعاره قدرتمندی است که قدرت تبیین، تفهیم و تفسیر دارد (See: Barbour, 1990, 49). این قدرت تبیین، تفهیم و تفسیر، بیانگر این امر است که نقش مدل فراتر از استعاره زبانی است و در واقع، نوعی تصویرسازی از پردازش گرس است.

امروزه بعضی از فیزیکدانان از مدل‌های مکانیکی برای تبیین نظریه‌ها سود می‌برند. لرد کلوین^۲ برای اولین بار مدل توپ بیلیارد را برای تبیین حرکت گازها به کار برد و باعث پیشرفت زیادی در نظریه جنبش گازها شد. همین‌طور الیور لاج^۳ نظریه‌های نوین درباره الکتریسته را با اشاره به حرکت رشته‌هایی در اطراف قرقره‌ها نشان داد. دوئم (۱۹۱۶-۱۸۶۱م)، فیزیکدان و فیلسوف فرانسوی، معتقد است مدل‌های مکانیکی ابزارهای مفیدی برای تبیین نظریه‌ها هستند، اما باید در حد خودشان از آن‌ها انتظار داشت؛ بر این اساس، دوئم به نقد و بررسی رویکردهای موجود به مدل‌ها می‌پردازد (Duhem, 1954, 55-107، به نقل از: قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ۵۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۱۰

1. Model

2. Lord. Kelvin

3. Oliver. Lodge

حتی بعضی از اندیشمندان غربی معتقدند کاربرد مدل در همه علوم یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا علاوه بر علوم طبیعی، اندیشمندان و محققان علوم اجتماعی همواره در تحقیق خود در زندگی جمعی انسان‌ها و واقعیت‌های پیچیده، فزّار و انتزاعی اجتماعی، به تصاویر و تمثیل‌ها توسل جسته‌اند تا جامعه را بهتر معرفی کنند (رک: توسلی، ۱۳۶۹، ۱۴۳).

از طرف دیگر، متفکران معاصر دین‌دار غربی برای کارکرد مدل‌ها در ادراک مفاهیم، معرفت و باورهای دینی و همچنین در تفسیر داستان‌ها و شعائر دینی نقش بسیار زیادی قائل‌اند. انسان‌ها از طریق مدل‌ها به درک و تصور و تصویری از مفاهیم موجود در باورهای دینی دست یافته، بر اساس آن مفاهیم به تفسیر روایات و تجربه‌های دینی می‌پردازند. ایان باربور^۱ (۲۰۱۳-۱۹۲۳م) در خصوص رابطه خدا و انسان در فرهنگ مسیحی مدل‌های چهارگانه‌ای از خدا معرفی می‌کند که عبارت است از: مدل پادشاهی و رعایا، مدل ساعت‌ساز و ساعت، مدل من و تو یعنی شخصی با شخص دیگر و مدل فاعل و فعلش (Barbour, 1974, 157).

او همچنین علاوه بر طرح کارکرد مدل‌ها در حوزه علوم و معرفت دینی به تشریح آن در این زمینه پرداخته است. به نظر او نقش اصلی مدل‌ها در بسط نظریه‌هاست و از آنجا که مدل‌ها جنبه تمثیلی دارند، رابطه مدل‌ها و واقعیات، رابطه عینی نیست؛ به عبارتی دیگر، مدل‌ها همه واقعیت را بیان نمی‌کنند، بلکه بخشی از واقعیت را معرفی می‌کنند. باربور بر لزوم وحدت فهم مدل‌ها تأکید دارد (See: Barbour, 1974, 34).

البته باید گفت، با توجه به نگاه دقیق به تاریخ علوم و فلسفه و حتی معارف دینی، می‌توان ملاحظه کرد که در سیر آثار علمی پیشینیان، مدل‌ها نقش مهمی در تبیین نظریه و تصور و تصویر عناصر مطرح در آن، به‌ویژه عناصر انتزاعی‌تر، داشته‌اند. با این توضیح که در آثار گذشتگان این تمثیل‌ها و استعاره‌ها با عنوان مدل مطرح نمی‌شدند.

لوازم معرفت‌شناختی
مدل «عبد-مولا» در
اصول فقه و گذر از آن با
رویکردی صدرایی

۱۱

در فرهنگ اسلامی هم استفاده از مدل‌ها در تبیین مسائل دینی، فلسفی و به‌ویژه عرفانی، مسبوق به سابقه است. با توجه به آثار فلسفی و عرفانی و به‌طور کلی، آثار دینی در حوزه علوم اسلامی، استفاده از مدل‌های مختلف از جمله مدل نور در فلسفه اشراق، تابش نور در شیشه‌های مشبک برای تبیین تشکیک وجود در فلسفه ملاصدرا و مدل آئینه در فلسفه و عرفان برای تبیین صورت‌های ذهنی و ده‌ها مدل دیگر به وضوح قابل رؤیت است. شهید مطهری از متفکران اسلامی معاصر هم در حوزه دینی، مدل خاصی را برای تبیین نظریه جاودانگی و تغییرپذیری اسلام مطرح کرده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ۵۸). خلاصه هر چند واقع دین هیچ‌گاه به‌طور یک‌جا و به‌طور تمام با مدل‌ها بر ما مکشوف نمی‌شود، می‌توان گفت بدون مدل فهم کامل دین ممکن نیست. مدل‌ها دریچه‌هایی به سوی جهان واقعی گسترده دین هستند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ۵۸).

یکی از تمثیل‌هایی که در کلام اسلامی و به‌ویژه در فقه و اصول فقه برای نمود رابطه انسان با خدا مطرح است، تمثیل «عبد-مولا» است. این تمثیل از گذشته‌های بسیار دور در بحث‌های مختلف اصولی‌ها به شیوه‌های گوناگون استفاده شده است. با رویکردی جدید می‌توان این تمثیل را به عنوان مدلی در تبیین رابطه خدا با انسان و ایجاد تصویری از خدا و انسان تلقی نمود. علمای اصولی این تمثیل را به عنوان مبنای وجوب امر و حرمت نهی شارع می‌دانند. از طرف دیگر، آن‌ها استحقاق عقاب عبد را عصیان او نسبت به مولا می‌دانند که به نوعی هتک حرمت مولا و بی‌توجهی به حق مولا بر عبد به‌شمار می‌آید.

از آنجا که مدل در ایجاد نظریه و تصور و تصویر مفاهیم نقش اساسی دارند و از آنجا که این مدل نقش اساسی در مباحث فقهی ایفا می‌کند، اهمیت بررسی آن محرز و آشکار است.

پیشینه توجه به این مدل در فرهنگ اسلامی، نقدها و پاسخ‌هایی است که وجود دارد. در این زمینه، معمولاً غربی‌ها با طرح این موضوع در صدد نقد کلی دین اسلام هستند؛ برای نمونه، پاتریک منینگ می‌گوید: اسلام با پذیرش و قانونمند کردن برده‌داری، بیشتر در خدمت برده‌داری بوده است تا علیه آن (Manning, 1998, 28)

یا گوردن معتقد است اسلام با قانونمند کردن برده‌داری به رونق تجارت آن افزود (Gordon, 1989, 21)، اما منتقدان مسلمان با طرح نقدهایی در صدد توجیه آن برآمده‌اند. بسیاری از متفکران مسلمان در گذشته ضمن تأیید نظام برده‌داری، بر حقوق برده در اسلام تأکید زیادی نموده‌اند تا نشان دهند که اسلام به برده‌ها هم اهمیت داده است. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین در فصل «حقوق المملوک» صد حدیث مشهور برای توجیه برده‌ها گردآوری کرده تا به نوعی در توجیه وجود چنین نظامی به صاحبان برده درس اخلاق دهد (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۷، فصل حقوق المملوک).

امروزه متفکران معاصر اسلامی در صدد ارائه توجیحات قوی‌تری نسبت به غزالی هستند. بعضی بر این نکته تکیه دارند که اسلام از نظر اعتقادی، بیش از ادیان یهودی و مسیحی بردگی را نفی کرده و در صدد محدود ساختن این نهاد اجتماعی بوده است. به نظر علامه طباطبایی به سبب واقعیات جامعه صدر اسلام و نیز مسئله اسیران جنگی کافر، در قرآن و سنت و به تبع آن در فقه، بردگی که جنبه رسمی و نهادی داشت، یکسره نفی نشد، بلکه با تشریح احکامی درباره محدود کردن راه‌های برده گرفتن (استرقاق)، رعایت حقوق مشروع و انسانی بردگان و تأکید بر آزادسازی برده (عتق)، بردگی شکل مطلوب و انسانی به خود گرفت و در مسیر محدودیت و زوال افتاد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴-۱۳۹۰، ۳۴۶/۶).

موضع بعضی از متفکران دینی معاصر از این هم رادیکال‌تر است. سید احمد خان، مجدد اجتماعی هند، از این نظر دفاع می‌کند که در قرآن، گرفتن بردگان جدید منع شده است. بعضی دیگر مدعی‌اند که رسم بردگی از رسوم جاهلی بوده و اسلام تنها به ضرورت وقت با آن مدارا نموده و در عین حال بالقوه آن را لغو کرده است (see: Ameer Ali, 1935, 262).

بعضی دیگر اظهار می‌دارند، برده‌داری از مصادیق احکام امضایی تحمیلی اسلام است. به نظر آن‌ها احکام امضایی اسلام به دو قسم مطلوب و تحمیلی تقسیم می‌شود. احکام تحمیلی، مطلوب اسلام نیست، بلکه به دلیل شیوع عرفی و محذورات اجتماعی در ممنوعیت آن‌ها، مورد تأیید اسلام قرار گرفته‌اند. این احکام

مقید به رواج عرفی هستند و اگر در طول زمان متروک شوند، حکم شرعی آن‌ها متروک و تغییر می‌کند (محقق داماد، ۱۳۸۵، ۶).

بررسی این نقدها و پاسخ به آن‌ها مقالات و کتاب‌های بسیاری را به خود اختصاص داده و باب این مسئله همچنان گشوده است. موضع اصلی این تحقیق، طرح مبانی و لوازم معرفت‌شناختی استفاده از این مدل در آموزه‌های دینی و در پی آن، ارائه راه حل راه گذر از این پیامدهاست. در راستای این رویکرد، توجه به بعضی از این لوازم موضوع بحث و تحقیقی نویسندگان و اندیشمندان معاصر قرار گرفته است. شهید صدر، متفکر و اندیشمند اسلامی معاصر، ساختار عرفی و اعتباری این مدل را مورد کنکاش و بررسی قرار داده است (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۲۲۳). همچنین اخیراً بحث‌های مفصل‌تری در قالب پروژه پژوهشی، کتاب و مقاله ارائه شده است که نظر به عبور از این مدل با عناوین مختلف دارد (ر.ک: الهی خراسانی، ۱۳۹۵ و ۱۳۹۴، ۳۲-۹).

این تحقیق در صدد است تا با شیوه توصیفی - تحلیلی این مدل مهم فقهی را از حیث مبانی و لوازم معرفت‌شناختی بررسی کند و به تبیین رویکردی از ملاصدرا در حوزه رابطه علیت به عنوان یکی از راه‌های گذر از این مبانی بپردازد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰
پاییز ۱۳۹۹

۱۴

۱. کتاب‌شناسی مدل «عبد-مولا» در اصول فقه اسلامی

برای نشان دادن گستره مورد استفاده این مدل در دانش اصول فقه، مختصری از کتاب‌شناسی این مدل بیان می‌شود. گستره استفاده از این مدل از حیث زمانی شامل آثار اولیه اصول فقه متفکران و نویسندگان اسلامی اعم از شیعه و سنی تا زمان حاضر است و تا عصر حاضر، کمتر کتابی در این رشته یافت می‌شود که در آن، از این مدل ذکری نباشد و در جهت اثبات مطلبی از آن استفاده نکرده باشد. این مدل معمولاً در مبحث امر و نهی اکثر کتاب‌ها و در بحث اصول عملیه بسیاری از آن‌ها مورد توجه و استفاده قرار گرفته است.

بعد از شیخ مفید (۴۱۳هـ.ق) که معمولاً در تاریخ فقه و فقها از او به عنوان اصولی اولیه یاد می‌شود و از این مدل در اثر اصولی خود التذکره استفاده نکرده (شیخ مفید،

۱۴۱۴ق، ۳۲-۳۰)، سید مرتضی (۴۳۶هـ.ق) از شاگردان وی، بر خلاف رویکرد استاد، از جمله کسانی است که در اثر معروف اصولی خود الذریعة فی علم اصول الشریعة به طور بسیار گسترده این مدل را برای اثبات نظر خود به کار برده و در مواردی به نقد دلیل مخالف خود که از این مدل استفاده کرده، می پردازد (علم الهدی، ۱۳۶۶، ۵۹/۱، ۶۰، ۷۵، ۸۱، ۹۱، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۷۰، ۲۵۸، ۴۲۲، ۴۳۹، ۷۶۱/۲ و ۸۱۶).

شیخ طوسی (۴۶۰هـ.ق)، فقیه هم عصر سید مرتضی و شاگرد او، در العدة فی الأصول و محقق حلی (۶۷۶هـ.ق) در کتاب معارج الأصول این مدل را برای اثبات نظریه های خود به کار برده اند (رک: شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ۱۷۴-۱۷۲، ۵۱۱/۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۳، ۶۴-۶۷).

علامه حلی (۷۲۶هـ.ق)، زین الدین حسن (۱۰۱۱هـ.ق)، صاحب کتاب معالم الأصول، شیخ بهایی (۱۰۳۱هـ.ق)، شیخ انصاری (۱۲۸۱هـ.ق)، آخوند خراسانی (۱۳۲۸هـ.ق)، شیخ محمدرضا مظفر (۱۳۸۸هـ.ق)، شهید سید محمدباقر صدر (۱۴۰۰هـ.ق)، امام خمینی (۱۴۱۰هـ.ق) و نویسنده معاصر شیخ جعفر سبحانی از دیگر فقها و اصولیان امامیه هستند که همگی به فراخور بحث از این مدل به شیوه های مختلف استفاده کرده اند (رک: علامه حلی، ۱۴۰۴، ۱۰۰؛ زین الدین حسن، ۱۳۷۸، ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۵۲، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۴، ۱۲۱؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۱، ۱۱۴، ۱۲۱؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ۳۲/۱، ۴۰، ۴۱، ۴۸۳، ۲۰۳/۲، ۲۱۱، ۳۱۹، ۳۵۴/۳، ۳۶۰، ۴۰۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۶۳، ۸۳، ۲۶۰، ۲۶۸، ۳۶۱؛ مظفر، بی تا، ۶۲-۶۱، ۶۵، ۶۷، ۷۵، ۷۶، ۸۴، ۱۰۲، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۸۸؛ حیدری، ۱۳۷۶، ۸۰/۱، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۶۲، ۱۷۶-۱۶۹، ۲۵۴، ۴۵/۲، ۸۳، ۱۰۱، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹؛ امام خمینی، ۱۳۷۶، ۱۱۰/۱، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۹۱، ۲۶۱، ۳۳۴، ۱۹/۲، ۱۲۲، ۲۵۱، ۲۵۳، ۳۰۶، ۳۴۷، ۳۶۰، ۳۸۹، ۳۹۸؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۳).

به علاوه، استفاده از این مدل، خاص متفکران امامیه نیست، بلکه اندیشمندان و به ویژه اصولیان اهل سنت هم از آن استفاده کرده اند. جصاص (۳۷۰هـ.ق)، شیرازی (۴۷۶هـ.ق)، سرخسی (۴۹۰هـ.ق)، غزالی (۵۰۵هـ.ق)، فخر رازی (۶۰۶هـ.ق) و آمدی (۶۳۱هـ.ق) در آثار خود و به فراخور بحث های متعدد به مدل «مولا - عبد» اشاره کرده اند (رک: جصاص، ۱۴۰۵ق، ۱۰۰/۲، ۱۵۲؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱، ۹۴، ۱۹۳؛ غزالی، ۱۴۱۷ق، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۸؛ رازی، ۱۴۱۲ق، ۱/۱، ۱۵۰، ۵۳/۲، ۷۴، ۷۵، ۱۱۸؛ آمدی، ۱۴۰۲ق، ۲/۲، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۶۶).

لوازم معرفت شناختی
مدل «عبد-مولا» در
اصول فقه و گذر از آن با
رویکردی صدرایی

۲. جایگاه کاربرد مدل «عبد-مولا» در اصول فقه و اهمیت آن

در اکثر آثار اصولی‌ها، شاهد استفاده از مدل «مولا-عبد» در سه بحث اصولی یعنی بحث امر، نهی و بحث اصول عملیه، به‌ویژه برائت و احتیاط هستیم. در این بحث‌ها این مدل تحت سه عنوان «مولا-عبد»، «سید-عبد» «سید-غلام» به کار رفته است. این بحث در آثار کلامی اسلامی هم دیده می‌شود. سید مرتضی در کتاب الذریعه می‌گوید: «فذهب جمیع الفقهاء و طائفة من المتکلمین إلى أن الأمر یقضی ایجاب الفعل علی المأمور به ... دلیلهم، قولهم السید إذا أمر غلامه بفعل، عقل منه آلیجاب، و لذلك یوبخه العقلاء و یذمونه إذا خالفه» (علم‌الهدی، ۱۳۶۶، ۵۹/۱). به‌علاوه، صاحب معالم در بحث عام و خاص هم از این مدل استفاده کرده است (زین‌الدین حسن، ۱۳۷۸ق، ۱۰۴ و ۱۲۱). در این بحث‌ها این مدل گاهی به‌عنوان دلیل (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۶۶، ۵۹/۱؛ زین‌الدین حسن، ۱۳۷۸ق، ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۵۲)، گاهی به‌عنوان فرض (ر.ک: حیدری، ۱۳۷۶، ۱/۲۵۴) و گاهی هم به‌عنوان مثال (ر.ک: حیدری، ۱۳۷۶، ۲۴۷-۲۴۵) آورده شده است. استفاده از این مدل در اصول فقه، علاوه بر اینکه به‌عنوان یکی از دلایل اثبات وجوب امر و نهی و موارد مربوط به آن و دلیل اثبات برائت یا احتیاط، مهم است، از منظری دیگر هم اهمیت خاصی دارد و آن این است که می‌توان گفت، کاربرد این مدل در این مباحث، تمام مباحث فقهی را در بر می‌گیرد؛ زیرا تمام مباحث فقهی شامل احکام شرع و خداوند است که یا به صورت امر و یا به صورت نهی آورده شده است. به عبارت دیگر، از آنجا که تقریباً تمام مباحث فقهی یعنی استنباط احکام شرعی شامل اوامر و نواهی شارع بر اساس ادله اجتهادی و فقهاتی است، ملاحظه می‌شود که استفاده از این مدل نقشی اساسی در تمام مباحث فقهی پیدا می‌یابد. به بیانی دیگر، دانش اصول فقه بر اساس ساختار عبد و مولا، مسئله بنیادین حکم‌شناسی و دیگر مسائل تابع آن را پردازش کرده است و می‌توان گفت، فضای کلی اصول بر محور عبد و مولا می‌گردد (الهی‌خراسانی، ۱۳۹۴، ۱۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۱۶

۳. مبانی و لوازم معرفت‌شناختی کاربرد مدل «عبد-مولا»

مبانی و لوازم معرفت‌شناختی هر مدل، تعیین‌کننده نوع، ماهیت و حدود عناصری

است که در نظریه مبتنی بر آن مدل به کار رفته است. مهم‌ترین عناصر نظریهٔ وجوب امر و نهی بر اساس مدل «عبد-مولا» خداوند و انسان است؛ بنابراین، مبانی و لوازم معرفت‌شناختی این مدل، نوع، ماهیت و حدود تصور و تصویر خدا و انسان را مشخص می‌کند.

۱.۳. خدای متشخص انسان‌وار

یکی از مهم‌ترین مبانی رابطه انسان و خداوند بر اساس مدل «عبد-مولا»، تصور خدای متشخص انسان‌وار است؛ به عبارت دیگر، مبنا و لازمه این مدل پذیرش خدای متشخص انسان‌وار است.

امروزه در فلسفه دین و از سوی متفکران دین‌دار معاصر، به‌ویژه غربی، برای تصور و تصویر خدا اقسام مدل‌های کلی مطرح کرده‌اند که از کتب مقدس و آثار دینی اخذ شده است. خدای غیر متشخص، خدای متشخص انسان‌وار و خدای متشخص غیر انسان‌وار سه مدلی است که الاهی‌دانان و متفکران در صدد طرح و اثبات آن هستند (ر.ک: تالیافرو، ۱۳۸۲، ۲۸۲-۲۶۷). اکثر متفکران دین‌دار و فیلسوفان دین در غرب معتقدند که خدای ادیان الهی خدای متشخص انسان‌وار است. این نظر مخالف نظر اکثر فلاسفه متدین و متفکران دین‌دار است. این رویکرد حتی نظریه فلاسفه الهی را که خدا را متعالی از زمان می‌دانند، انکار خدای شخص‌وار انسانی تلقی کرده و آن را مخالف رویکرد ادیان می‌داند (ر.ک: تالیافرو، ۱۳۸۲، ۲۸۲-۲۶۷).

متشخص بودن به معنای متمایز بودن یکی از موجودات از سایر موجودات است؛ بنابراین، تشخص و عدم تشخص خداوند به زبان ساده این است که آیا خدا یکی از موجودات است یا خیر؟ اگر باشد، خدای متشخص است و الا خیر. خدای نامتشخص یعنی خدایی که نمی‌توان او را به عنوان یک موجود متمایز از سایر موجودات لحاظ کرد؛ مثلاً «خدا عین طبیعت است». خدای متشخص هم دو نوع تصور می‌شود. یکی خدای متشخص انسان‌وار که این خدا ویژگی‌های انسانی مثل مهربانی، خشنودی، خشم، اراده و... را دارد و دیگری خدای متشخص غیرانسان‌وار که خداوند در عین اینکه متشخص است ویژگی‌های انسانی را ندارد. مثل خدایی که تنها صفات فلسفی یعنی واجب‌الوجود، علت‌العلل، نامتناهی، فوق زمان و مکان

و ... را دارد (رک: ملکیان، ۱۳۸۴، ۱۴ به بعد).

حال، مسلم است که از مبانی مدل «عبد-مولا» تصور خدا به عنوان خدای متشخص انسان‌وار است؛ تصور پیوند و رابطه در این مدل، تصویری از رابطه و پیوند انسانی و شخصی است. توصیف خدا به عنوان شخص تنها وقتی امکان دارد که پیوندهای شخصی میان او و انسان تصور شود (رک: تیکلسون، ۱۳۸۲، ۲۵). در این مدل تصور این پیوند امری آشکار است. خدایی که مثل مولایی انسانی مملوکی چون عبد دارد و به او امر و نهی می‌کند، بر او خشم می‌گیرد و از او راضی می‌شود و ... و انسانی که همچون برده و بنده اوست و چون بردگان و بندگان باید مطیع اوامر او باشد و چون عصیان کند، عقلاً مذموم و مستحق عقاب است.

۲.۳. تبیین یک امر حقیقی از طریق امری اعتباری

از دیگر لوازم مدل «عبد-مولا» استفاده از امر اعتباری برای توجیه یک امر حقیقی و واقعی است؛ به عبارت دقیق‌تر، نه تنها خدا در استفاده از این مدل به عنوان شخص انسان‌وار تصور می‌شود، بلکه علاوه بر آن استفاده از مدل خدای متشخص انسان‌وار در رابطه‌ای اعتباری نیز تصویر می‌شود. رابطه مولا و عبد یک رابطه اعتباری و وضعی است. در میان متفکران و علمای گذشته ظاهراً سید مرتضی به این امر توجه کرده است. بعد از او در دیگر آثار معروف اصولی اشاره‌ای به آن دیده نمی‌شود. سید مرتضی در اینکه امر بر وجوب دلالت می‌کند، نظری خلاف سایر اصولیان دارد. او در کتاب الذریعه درصدد بیان این نظر و تبیین دلایل فقها و متکلمان بر این نظریه است. او ابتدا دلایل موافقان را به دو قسم اعتباری و سمعی تقسیم می‌کند. از نظر او برمی‌آید که مراد از اعتباری بودن دلایل اموری است قراردادی که برگرفته از عادات و آداب اجتماعی و عامی و زبان است (علم الهدی، ۱۳۶۶، ۶۰/۱). او سپس اولین دلیل اعتباری فقها بر دلالت امر بر وجوب را ارائه مدل «مولا-عبد» می‌داند: «فأولها قولهم: السيد إذا أمر غلامه بفعل، عقل منه الإيجاب، و لذلك يوبخه العقلاء، و يذمونه، إذا خالفه». او سپس به نقد آن می‌پردازد. به نظر سید مرتضی عقل و هیچ عاقلی عبد را به صرف مخالفت عبد از امر مولا مستحق عقاب نمی‌داند، بلکه

وجود شرایطی لازم است. از نظر سید مرتضی شرایط لازم برای استحقاق عقاب عبد متخلف، آگاهی او به عرف جامعه و عادات و رسوم موجود در فرهنگ جامعه و مولاست. به علاوه مصلحت عبد و نفی مفسده او در امر برای اطاعت ضروری لازم است (ر.ک: علم الهدی، ۱۳۶۶، ۱/۶۰-۵۵). بنابراین ملاحظه می شود که سید مرتضی این مدل را در حوزه تکلیف و جویی عبد تابع عرف می داند. البته شرط مصلحت و نفی مفسده، کاربرد آن را در رابطه خداوند و بنده توجیه می کند، اما این خود اولاً مدلی فراتر از مدل «عبد-مولا»ی عرفی می طلبد و ثانیاً سایر اصولیان این دلیل را با این شرط مطرح نکرده اند.

اخیراً این امر مورد توجه قرار گرفته و نظریه‌هایی در جهت اصلاح آن ارائه شده است. شهید صدر، متفکر و اندیشمند اسلامی معاصر، به این مسئله پرداخته و اعتبار را ساختاری عرفی می داند که در این مدل به عنوان مولویت مولای بشری نمود دارد. راه حل او توسعه حوزه اعتباری شخصیت مولای بشری به خداوند است و نهایتاً معتقد است در استفاده از این مدل باید به جای اصالت دادن به اعتبارات عرفی، بر رعایت حرمت مولا توسط عبد تاکید کرد (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ۲/۲۲۳). یادآوری این نکته بی فایده نیست که توسعه حوزه اعتباری آن را از اعتبار خارج نمی سازد. به علاوه رعایت حرمت مولا توسط عبد اصالت دادن به اعتبار عرفی دیگری است.

از طرف دیگر، نظریه‌ای مطرح شده که معتقد است از این مدل به عنوان پارادایم شخصیت‌گرایی که برخاسته از نظام عرفی، اجتماعی و زبانی عبد و مولاست، با تفکر قانونی می توان عبور کرد. در این نظریه، شارع را قانونگذار و بندگان را انسان‌هایی عاقل می داند که در صدد انجام قانون برای رسیدن به رشد و مصلحت‌های خود می باشند (ر.ک: الهی خراسانی، ۱۳۹۵). شاید بتوان گفت که این نظریه در صدد جایگزینی مدل قانون‌گذاری بشری به جای مدل «عبد - مولا» است. این رویکرد مشکلات متعدد استفاده از مدل مولا-عبد را حل می کند، اما به نظر می رسد چندان پای را از حوزه اعتباری و وضعی فراتر ننهاده است. به هر حال، از مدل عبد-مولا تصویر و تصور خدای متشخص انسان‌وار در حوزه‌ای اعتباری برداشت می شود.

۳.۳. تصور انسان بدون اختیار و حق مخالفت

از لوازم معرفتی مدل «عبد - مولا» نوع تصور انسان در این مدل است. در این مدل در مقابل خداوند به عنوان مولا و سید، انسان به عنوان بنده و غلام تصور می شود. بر اساس این رابطه، این مدل به عنوان دلیل دلالت امر بر وجوب تلقی می شود. در تبیین اصولی ها چون بنده و غلام به طور قطع بدون هیچ اختیاری موظف و مکلف به تبعیت از امر مولا است، امر بر وجوب دلالت می کند؛ به عبارت دیگر، اصولی ها در تبیین نظریه وجوب امر با ارائه مدل فوق بر این مسئله تأکید دارند که عقل حکم می کند که عبد حق مخالفت با درخواست مولا را ندارد. از نظر آن ها مبنای جواز و استحقاق عقاب عبد اختیار کردن عمل یا روشی غیر از امر و نهی مولا است. اصلاً محور این مدل در اثبات وجوب امر این نکته است. بنابراین، لازمه پذیرش این مدل سلب اختیار انسان است و اگر احکام الهی را شامل امر و نهی بدانیم جایی برای اختیار در انجام احکام شرعی باقی نمی ماند. در این صورت، با ارتباطی که بین معارف اسلامی وجود دارد، لوازم منفی کلامی و اعتقادی بسیاری در پی دارد.

۴.۳. تلقی ذکوریت برای خداوند

از نقدهایی که به طور کلی در فلسفه دین نسبت به ادیانی چون مسیحیت و یهودیت و اسلام می شود، رویکرد این ادیان به مخاطبان خود با نگرشی مذکر مآبانه است. از این منظر، امروزه طرفداران حقوق زن، به ویژه فمینیست ها، ادیان الهی را مورد نقد قرار می دهند. از طرفی، این نقد در حوزه فقهی هم مطرح است که فقها در طرح مسائل مربوط به احکام و مثال ها معمولاً رویکرد مذکر مآبانه دارند. معمولاً مبنای این نقدها استفاده از زبان های مکتوب و شفاهی است که در کتب مقدس و آثار متفکران دینی به کار رفته است. حتی در بیان از خداوند و بیان خداوند در آثار مقدس و متفکران دینی از صیغه های مذکر استفاده می شود. البته به این نقدها پاسخ هایی هم داده شده است که در جای خود جالب توجه است.

از لوازم استفاده از مدل «عبد - مولا» در اصول فقه، ایجاد تصویری مردانه است که برای انسان از خدا پیدا می شود. آنچه از زبان عربی در طرح این مدل به کار رفته

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۲۰

و آنچه در اصول همیشه مدّ نظر گوینده و شنونده است و آنچه در عرف برده‌داری متداول است، همگی دلالتی واضح و روشن دارد که در این باره در طرفی که مولا قرار دارد، تصور مذکر اگر نگوییم انحصار دارد، باید گفت غالب و اکثری است. مسلماً انتقال این تصور به خداوند به عنوان شارع و حکم‌کننده شرع، نه تنها دور از ذهن نیست بلکه امری عادی است.

۵.۳. فراتر رفتن از کاربرد «مدل» در تلقی مدل «عبد-مولا» به عنوان برهان

اگر بیان رابطه عبد - مولا در آثار متفکران اسلامی را استعاره از رابطه خداوند و انسان و به عنوان مدلی تلقی کنیم که امروزه مطرح است، نمی‌توان آن را به عنوان برهان و استدلال در اثبات امری آورد؛ اما همان‌طور که اشاره شد بعضی از اصولی‌ها مدل «عبد-مولا» را به عنوان دلیل و برهان بر وجوب امر و سایر اصول به کار برده‌اند. سید مرتضی دلیل فقها و متکلمان بر وجوب امر را رابطه عبد و مولا می‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۶۶، ۵۹). صاحب معالم بارها همین دلیل را بر وجوب امر و اثبات مواردی دیگر آورده است (ر.ک: زین‌الدین حسن، ۱۳۷۸ق، ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۵۲، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۴، ۱۲۱). همین‌طور کاربرد این مدل به عنوان دلیل در سایر آثار اصولی‌ها هم مشاهده می‌شود.

لازمهٔ کاربرد این مدل به عنوان برهان فراتر رفتن از کاربرد مدل‌هاست و از حیث معرفت‌شناسی قابل پذیرش نیست. اصلاً مدل را نمی‌توان به عنوان برهان ارائه کرد و ارائه آن نوعی فراتر رفتن از حوزه وظیفه الگو و مدل است. امروزه هنگام بحث از مدل‌ها در فلسفه علم بر این امر تأکید می‌شود که مدل‌ها نه تنها دلیلی بر اثبات یک حقیقت نیستند، بلکه تنها به پاره‌ای از واقعیت اشاره دارند؛ حتی به نظر بعضی مدل‌ها هر چند در منطق فهم نظری، عنصری اجتناب‌ناپذیرند، توان کشف واقع را ندارند (See: Barbour, Ian, 1990, 184). به عبارت دیگر، باید توجه داشت که مدل‌ها همواره ناقص هستند؛ به این معنا که تمام حقیقت را به چنگ نمی‌آورند و تنها جوهی از آن را نشان می‌دهند (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ۷۰-۶۸). بنابراین، باید گفت استفاده از رابطه عبد و مولا به عنوان دلیل فراتر رفتن از محدوده کاربرد یک مدل است.

۴. گذر از لوازم معرفتی مدل «عبد-مولا» با رویکرد حکمت متعالیه

در یک نگاه کلی، کاربردهای مکاتب فلسفی در جهان اسلام، علاوه بر حل مشکلات فلسفه در زمان خود، مدل‌هایی برای یاری رساندن عالمان دینی در جهت فهم دقیق‌تر دین و نظریه‌های دینی به‌شمار می‌روند. زمانی مدل فلسفه مشاء، عالمان دینی را در فهم دین یاری می‌کرد و زمانی مدل حکمت اشراق به آن‌ها یاری می‌رساند. اکنون چندین قرن است که مدل حکمت متعالیه طیب دؤار است. این مدل فلسفی را بزرگ‌ترین مدلی می‌دانند که در عالم اسلام ظهور کرده و نسبت به مدل‌های قبل گامی به واقع دین نزدیک‌تر است. این مدل تعدادی از مسائل لاینحل از مدل‌های سابق را حل کرده است (رک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ۷۳ به بعد).

اینکه توانایی و توفیق مدل فلسفی حکمت متعالیه در جهت فهم دقیق‌تر دین اسلام تا چه حد است و تا چه حد در این زمینه موفق بوده است، نیاز به کاوش‌های بیشتری دارد که در جای خود باید به عمل آید؛ آنچه در اینجا مورد توجه است، استفاده از این مکتب و اصول و مبانی آن در تکمیل مدل «عبد-مولا» در جهت رویکرد کامل‌تر و دقیق‌تر به تصور خداوند و انسان در رابطه خدا با انسان است. ادعا این است که با رویکرد حکمت متعالیه می‌توان از لوازم استفاده از مدل «عبد-مولا» و بسیاری از نتایج منفی کاربرد این مدل گذر کرد. اصول و مبانی این مکتب که بیشتر در اینجا مد نظر است، اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و نگرش ملاصدرا به اصل علیت بر مبنای این مبانی فلسفی است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۲۲

۱.۴. اصالت وجود در حکمت متعالیه

اولین و مهم‌ترین اصل در حکمت متعالیه، اصل مبنایی «اصالت وجود» است. این اصل روح و اساس حکمت متعالیه است. تمام این نظام فلسفی و مسائل مطرح در آن بر مبنای اصالت وجود مبتنی است. در اهمیت آن می‌توان گفت که به نوعی فصل ممیز حکمت متعالیه از تمام نظام‌های فلسفی دیگر است. ملاصدرا رسیدن به این اصل را حاصل هدایت الهی می‌داند که باعث شده تا در اندیشه او تحولی رخ دهد و از پیروی نظر اعتباریت وجود به اصالت آن که نظریه‌ای اساسی است، تحول

یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۴۹/۱).

منظور از اصالت وجود، به معنای حقیقی، این است که تحقق اصلی و اصیل، در کل عالم هستی تنها از آن وجود است؛ به عبارت دیگر، تنها وجود، عین واقعیت و حقیقت است و غیر وجود، تابع این حقیقت می‌باشد. آنچه جهان خارج را پر کرده، حقیقت وجود است. غیر وجود عدم و ماهیت است. عدم یعنی نیستی در سایه وجود معنا پیدا می‌کند؛ اگر وجود نباشد حتی لفظ عدم هم بی‌معناست. ماهیات هم به تبع وجود معنا و مفهوم دارند، حقیقت ماهیات همان نفس وجود آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۳۹/۱-۳۸).

۲.۴. وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه

می‌توان گفت پس از اصالت وجود، «وحدت تشکیکی وجود» دومین مبنای اساسی حکمت متعالیه می‌باشد. از دیدگاه ملاصدرا هستی که جهان را پر کرده است، هر چند در جهان نمودهای متکثر دارد، در اصل و حقیقت، یکی و واحد است. این واحد به صورت تشکیکی در جهان هستی نمود دارد. وحدت تشکیکی وجود که تحت عنوان «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» هم مطرح می‌شود، مدعی است که عالم، هم دارای وحدت و هم دارای کثرت است؛ اما وحدت بخش و کثرت بخش عالم، «وجود» است؛ یعنی از یک طرف، یک حقیقت واحد یعنی وجود، بیشتر نیست و از طرف دیگر، همین وجود با مراتب مختلف، به صورت حقایق متعدد خارجی تحقق یافته است. این دیدگاه هم کثرت را در عالم، حقیقی می‌داند و هم وحدت را و به وحدت در عین کثرت قائل است؛ به عبارت دیگر، وجود دارای حقیقت واحدی است که این حقیقت واحد، دارای مراتب شدید و ضعیف، کمال و نقص و... است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۳۸/۲).

بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود، خداوند تبارک و تعالی بالاترین مرتبه وجود را داراست. در این مرتبه که تنها مرتبه‌ای است که از هر جهت بالفعل است و هیچ نقصی ندارد، تمام مراتب پایین‌تر حضور دارند و به‌طور کلی هر مرتبه از وجود

شامل تمام مراتب پایین‌تر می‌شود. در مقابل، همه موجودات عالم از نظر وجودی وابسته به خداوند هستند؛ به عبارت دیگر، عین ربط و ارتباط به اویند.

۳.۴. نگرش ملاصدرا به اصل علیت بر اساس مبانی حکمت متعالیه

علیت در ساحت وجودشناسی ملاصدرا که بر مبنای خاص حکمت متعالیه است، متفاوت با نظر پیشینیان می‌باشد. به نظر او آنچه در فرایند علیت تحقق می‌یابد «وجود» است. نزد ملاصدرا علت و معلول چیزی جز وجود نیست؛ زیرا ماهیت‌ها اصالتی در تحقق ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ۴۹). ملاصدرا بعد از بیان اینکه علت، «وجود» و معلول هم، «وجود» است و در فرایند جریان علیت، تنها «وجود» حاکم می‌باشد، معتقد است وجود معلول وجودی ربطی به شمار می‌رود؛ به عبارت دیگر، معلول عین الربط به علتش بوده و بدون علت نیست و نابود می‌گردد. با عنایت ویژه به معنای ربط در حکمت متعالیه، چنین دریافت می‌شود که تمام هویت معلول از آن علتش است و همو سایه‌اش را آن به آن بر وجود معلول می‌گستراند؛ به دیگر بیان، با اعتقاد به اصالت وجود، مدار جاعلیت و مجعولیت، وجود می‌باشد و هویت مجعول را چیزی جز وجود رقم نمی‌زند. بر همین اساس، علت در نسبتش با معلول، تنها وجود اعطا می‌کند و با این افاضه او را از حسیض عدم به عزیز وجود تعالی می‌دهد. از سویی، چون این اعطا هر آن از سوی علت تحقق می‌پذیرد، ربط و تعلق کامل معلول به علت را به نحو افزون‌تری تأکید می‌کند.

از طرف دیگر، از نظر صدرالمتألهین علت حقیقی که دارای وجود مستقل محض است، تنها خداوند می‌باشد و سایر علت‌ها نسبت به معلول خود دارای وجود مستقل می‌باشند. از این منظر است که در فلسفه ملاصدرا همه معلول‌های ممکن دارای وجودی رابط نسبت به حق تعالی هستند و این چیزی است که او در فلسفه خود با برهانی یقینی مبرهن می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۲۹/۱).

نتیجه‌ای که ملاصدرا از این مبانی - یعنی مبنا بودن وجود علت و معلول در فرایند علیت و وجود تعلق معلول به علت که عین تعلق به آن است - می‌گیرد، این است که

آنچه معلول نامیده می‌شود، هویت حقیقی جدا از هویت علتش ندارد، به طوری که بتوان برای علت و معلول دو هویت مستقل، حتی در اشارهٔ عقلی لحاظ کرد که یکی افاضه‌کننده و دیگری افاضه‌شده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ۴۹).

بنابراین، نکتهٔ مهم در تبیین صدرالمتألهین این است که در فرایند علّیت تنها یک موجود مستقل وجود دارد و آن هم وجود علت است. معلول وجودی مستقل از خود ندارد. این تبیینی است که ملاصدرا در جاهای مختلف از آثار متعدد خود، به ویژه در اسفار اربعه، آورده است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۲۱۹/۱ و ۴۱۴ و ۲۷۹/۲-۲۲۶ و ۲۷۰-۲۷۹ و ۳۰۱-۲۹۹، ۱۹/۳ و ۳۹۲-۳۹۱ و ۳۲۹/۶).

اگر معلول وجود مستقلی ندارد، پس آنچه در جهان هستی وجود دارد، وجود علت است. آیا این بدین معناست که معلول اصلاً تحقق نمی‌دارد؟ یعنی تحقق و همی و خیالی دارد یا اگر تحقق واقعی دارد، این تحقق چه نسبتی با وجود معلول خود دارد؟

از نظر ملاصدرا معلول وجود دارد، اما جلوه‌ای از علت و شأنی از شئون آن است. همان‌طور که تبیین گردید، معلول دارای وجود رابط است. وجود رابط وجودی تعلّقی و اضافی^۱ است. وجودی است که در یک جعل بسیط و نه جعل مرکب، آن‌طور که مشائیان می‌گویند، تحقق دارد. معلول با جعل بسیط، حقیقتی جدا از علتش و معنایی غیر از متعلق و تابع علت خود ندارد. علت هم معنایی جز متبوع و مفیض بودن ندارد که عین ذات و وجود آن است. پذیرش جعل بسیط در فرایند علیت مبنایی اساسی است. پذیرش جعل بسیط به این معناست که اصل علیّ و معلولی در استلزام طرفینی است. آن، حکایت از وحدت وجود ساری علت در معلول خود و وجود تعلّقی معلول به علت خود، می‌باشد. از این جهت، ملاصدرا معتقد است بازگشت علیت الهی، به تجلی و شأن است.

ملاصدرا بر اساس این رویکرد به علیت و بر اساس اینکه سلسلهٔ علل و معلول در جهان هستی متناهی است و این سلسله به ذاتی بسیط الحقیقه که بری از هر نوع

۱. اضافه اشراقی که برخلاف اضافهٔ مقولی طرفی در مقابل خود ندارد تا به آن اضافه شود، بلکه خود عین طرف خود می‌باشد.

کثرت، نقصان، قصور، امکان و هر امر زائد بر ذاتی است، نتیجه می‌گیرد که این وجود فیاض تنها حقیقت در جهان هستی و اصل و منشأ جمیع موجودات است که همگی تنها شئونات و اسما و صفات او هستند. اصل وجود و وجود اصلی، تنها اوست و باقی اطوار و تجلیات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ۵۰).

۴.۴. مدل «عبد-مولا» با توجه به مبانی و اصول حکمت متعالیه

با مبانی و اصول پیش گفته از ملاصدرا ملاحظه می‌شود که مدل «عبد-مولا» در پرتوی این اصول و مبانی، تصور و تصویری دیگر از خدا و انسان را به رخ می‌کشد؛ به عبارت دیگر، این مدل در پرتو نور وجود و اصالت آن و ارتباط خاص بین انسان و مولای حقیقی او، لوازم معرفتی بسیار متفاوتی را به نمایش می‌گذارند. هنگامی که این مدل در پرتو اصول صدرایی لحاظ گردد، ارتباط عبد و مولا نه تنها ارتباطی اعتباری نیست، بلکه ارتباط ماهیتی با ماهیت دیگر هم نمی‌باشد. ارتباط در حقیقت وجود است؛ یعنی ارتباطی که حقیقی‌تر از آن وجود ندارد. در پرتو این مبانی که حدّ ماهوی وجود ندارد، جایی برای حدّ جنسی نیست. تجلی شأن و کمالی که از حق تعالی در آب و گل آدم خیمه زده است، وجود مستقلی برای انسان باقی نمی‌گذارد تا خدایی متشخص و انسان‌وار نمود یابد. از طرفی، انسان در عین وابستگی به مولای حقیقی خود مجبور به انجام عملی نیست که اراده و اختیار لازمه وجودی چنین موجود وابسته به اراده و اختیار مطلق است.

به هر حال، اگر بخواهد مدل «عبد-مولا» به‌عنوان مدلی در اصول فقه مبنای وجوب امر و حرمت نهی قرار گیرد و بر اساس آن اصولی‌ها این مدل را به عنوان مبنای وجوب امر و حرمت نهی شارع بدانند، لازم است در پرتو نظریه‌ای تلقی شود که آن را در فرایندی تعالی دهد که از محدوده اعتبار، جنسیت، شخصیت و... بگذرد. به عبارت دیگر، در جریان مطالعات دینی، این نوع مدل‌ها خود در پرتو مدلی قرار گیرند که برای انسان تصور و تصویر عناصری دینی فراهم می‌کنند که به واقعیت و حقیقت نزدیک‌تر است. یکی از این مدل‌ها که می‌توان به عنوان مدلی کارآمد در این زمینه تلقی کرد، مدل حکمت متعالیه ملاصدرا است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۲۶

نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان شد، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. با رویکردهای جدید، مدل‌ها قادرند نظریه‌ها را تبیین کنند و تصور و تصویرهایی از جوانب آن و عناصر موجود در نظریه را برای ما فراهم نمایند؛ بنابراین، ارائه مدل «عبد-مولا» در فرهنگ اسلامی به‌ویژه در اصول فقه و کلام، در معرفی ارتباط انسان با خدا می‌تواند کارایی داشته باشد.

۲. این مدل همچون هر مدل دیگر از لوازم معرفت‌شناختی خاصی برخوردار است.

۳. از لوازم معرفت‌شناختی این مدل، برداشت خدای مشخص، خدای مشخص انسان‌وار، تبیین امر حقیقی از طریق امر اعتباری، تصور انسان بدون اختیار و حق مخالفت، مذکر تلقی کردن خداوند، فراتر رفتن از کاربرد مدل با تلقی آن به عنوان برهان و... است.

۴. کارایی این مدل وقتی است که در مدلی فراتر یا با رویکردی همراه گردد که از لوازم معرفت‌شناختی منفی آن درگذرد.

۵. با رویکرد حکمت متعالیه و مبانی آن چون اصالت وجود و وحدت وجود و رابطه خاص علیت از نظر ملاصدرا می‌توان از لوازم استفاده از مدل عبد-مولا و بسیاری از نتایج منفی کاربرد این مدل گذر کرد. اگر بخواهد مدل «عبد-مولا» به عنوان مدلی در اصول فقه مبنای وجوب امر و حرمت نهی قرار گیرد و بر اساس آن اصولی‌ها این مدل را به عنوان مبنای وجوب امر و حرمت نهی شارع بدانند لازم است در پرتو نظریه‌ای تلقی شود که آن را در فرایندی تعالی دهد که از محدوده اعتبار، جنسیت و... بگذرد. به عبارت دیگر، در جریان مطالعات دینی، این نوع مدل‌ها خود در پرتو مدلی قرار گیرد که برای انسان تصور و تصویر عناصری دینی فراهم می‌کند که به واقعیت و حقیقت نزدیک‌تر است. یکی از این مدل‌ها مدل حکمت متعالیه ملاصدراست.

۶. این مدل در پرتو نور وجود و اصالت آن و ارتباط خاص بین انسان و مولای حقیقی او لوازم معرفتی بسیار متفاوتی را به نمایش می‌گذارد. هنگامی که این مدل در

پرتو اصول صدرایی لحاظ گردد، ارتباط عبد و مولا نه تنها ارتباطی اعتباری نیست، ارتباط ماهیتی با ماهیت دیگر نیز نیست، بلکه ارتباط در حقیقت وجود است، یعنی ارتباطی که حقیقی تر از آن وجود ندارد. تجلی شأن و کمالی که از حق تعالی در آب و گل آدم خیمه زده است، وجود مستقلی برای انسان باقی نمی گذارد تا خدایی متشخص و انسان وار نمود یابد. از طرفی، انسان در عین وابستگی به مولای حقیقی خود مجبور به انجام عملی نیست که اراده و اختیار لازمه وجودی چنین موجود وابسته به اراده و اختیار مطلق است.

منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی. ۱۴۰۹ق. کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲. آمدی، سیف الدین. ۱۴۰۲ق. الإحکام فی اصول الأحکام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید. ۱۴۰۳ق. معارج الأصول. تدوین توسط محمدحسین رضوی. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴. الجصاص. ۱۴۰۴ق. الفصول فی الأصول. بی جا: بی نا.
۵. شیرازی، ابراهیم بن علی. ۱۴۰۶ق. اللمع فی اصول الفقه. بیروت: عالم الکتب.
۶. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین. ۱۹۸۱م. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۷. _____ . ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیه. چاپ دوم. تدوین توسط سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. غزالی، ابو حامد. ۱۴۱۷ق. المستصفی. تدوین توسط محمد عبد السلام عید الشافی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. _____ . ۱۳۸۷. احیاء علوم الدین. تدوین توسط محمد خوارزمی. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی.
۱۰. الهی خراسانی، علی. ۱۳۹۴. «بن نگره شخصیت گرایی در اصول فقه و هویت یابی نظریه حق الطاعة». جستارهای فقهی و اصولی (۱): ۹-۳۲.
۱۱. انصاری (دزفولی)، شیخ مرتضی. ۱۴۱۹ق. فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۲. تالیافرو، چارلز. ۱۳۸۲. فلسفه دین در قرن بیستم. رحمتی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۳. توسلی، غلامعباس. ۱۳۶۹. نظریه های جامعه شناسی. تهران: انتشارات سمت.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰
پاییز ۱۳۹۹

۱۴. حسینی، سیده زهرا، و فرامرز قراملکی. ۱۳۹۶. «خدا، از مفهوم تا مدل های معرفتی (تمایز و ارتباط مفهوم، تصور و تصویر خدا و نقش روش شناختی مدلهای در ادراک خدا)». فلسفه دین (۱۴): ۲۱-۴۸.
۱۵. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف. ۱۴۰۴ق. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۶. حیدری، علی نقی. ۱۳۷۶. **اصول الإستنباط**. تدوین توسط ترجمه و شرح علی محمدی. قم: انتشارات دارالفکر.
۱۷. رازی، فخرالدین. ۱۴۱۲ق. **المحصول فی علم الإصول**. تدوین توسط طه جابر فیاض علوانی. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۱۸. سبحانی، جعفر. ۱۳۷۶. **تهذیب الأصول**. دوم. قم: انتشارات دارالفکر.
۱۹. ——. ۱۳۸۷. **الوسیط فی اصول الفقه**. دوم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۰. سرخسی، ابوبکر. ۱۴۱۴ق. **اصول السرخسی (اصول الفقه عند المذاهب السنیة)**. تدوین توسط ابو الوفاء الافغانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن. ۱۴۱۷ق. **العدة فی أصول الفقه**. تدوین توسط محمدرضا انصاری. قم: انتشارات ستاره.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین. ۱۳۹۴. **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: بی نا.
۲۳. عاملی (شیخ بهایی)، بهاءالدین محمد بن حسین. ۱۳۸۱. **زبدة الأصول**. تدوین توسط فارس حسون کریم. بی جا: نشر مرصاد.
۲۴. عاملی، حسن بن زین الدین. ۱۳۷۸ق. **معالم الأصول**. تهران: مکتبه العلمیه الأسلامیه.
۲۵. علم الهدی، سیدمرتضی. ۱۳۶۶. **الذریعة إلى أصول الشریعة**. تدوین توسط ابوالقاسم گرجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. قائمی نیا، علیرضا. ۱۳۸۲. «نقش مدل ها در معرفت دینی». **مجله ذهن** ۱۵ و ۱۶ (۵۴): ۵۳-۸۱.
۲۷. محقق داماد، سیدمصطفی. ۱۳۸۵. **قواعد فقه: بخش مدنی (مالکیت - مسئولیت)**. چاپ سیزدهم. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۸. مظفر، محمدرضا. بی تا. **اصول الفقه**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. ۱۴۱۴ق. **التذکرة باصول الفقه**. بیروت: دار المفید.
۳۰. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۴. **مهتر ماندگار**. دوم. تهران: نگاه معاصر.
۳۱. نیکلسون، رینولد. ۱۳۸۲. **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**. دوم. با ترجمه

محمد رضا شفیعی. تهران: نشر سخن.
 ۳۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود. ۱۴۱۷ق. *بحوث فی علم الأصول*. قم: دایرة المعارف
 فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

منابع لاتین

1. Ameer, Ali. 1935. *The spirit of Islam*. London :N.P.
2. Barbour, Ian. 1974. *Myths, Models and Paradigms, the Nature of Scientific and Religious Language*. New York :Harper &Row Publisher Inc.
3. _____. 1990. *Religion in an age of Science*. Harper Sanfrancisco :N.D.
4. Duhem Pierre. 1954. *The Aim and Structure of physical Theory*. Tran by Philip p. Weiner. Princeton U.S.A :Princeton University press.
5. Gordon, Murray. 1989. *Slavery in the Arab World*. Originally published in French by Editions Robert Laffont ,S.A .Paris “. 1987. *New Amsterdam Press*. New York. 21
6. Manning, Patrick. 1990. ;Slavery and African Life “. *Occidental, Oriental, and African Slave Trades* Cambridge University Press 28

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰
 پاییز ۱۳۹۹

۳۰

Bibliography

1. ‘Alam al-Hudā, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1987/1366. *al-Dharī‘a ilā Uṣūl al-Sharī‘a*. Edited by Abū al-Qasim Gurjī. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān (Tehran University).
2. al-Āmidī, Sayf al-Dīn. 1980/1402. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
3. al-‘Āmilī, Bhā’ al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā’ī). 2002/1423. *Zubdat al-Uṣūl*. Edited by Faris al-Ḥassūn. Miṣṣād.
4. al-‘Āmilī, Ḥassan Ibn Zayn al-Dīn. 1958/1378. *Ma ‘ālim al-Dīn wa Mlāḍh al-Mujtahidīn*. Tehran: Maktabat al-‘Ilmiyyā al-Islāmīyya.
5. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1999/1419. *Farā’id al-Uṣūl (al-Rasā’il)*. Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī.

6. al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad. 1995/1413. *al-Muštāṣfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
7. al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad. 2008/1387. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Edited by Muḥammad Khārazmī. Qum: Mu’assisi-yi Farhangī va Ittīlā’ Risānī.
8. al-Hāshimī al-Shahrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 1996/1417. *Buḥūth fī ‘Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqīr al-Ṣadr)*. 3rd. Qum: Mu’assasat Dā’irat Ma’ārif al-Fiqh al-Islāmī.
9. al-Ḥaydarī, al-Sayyid ‘Alī Naqī. 1997/1376. *Uṣūl al-Isṭinbāṭ fī Uṣūl al-Fiqh wa Tārīkhīh bi Uslūb Jadīd*. Edited by ‘Alī Muḥammadī. Qum: Dār al-Fikr.
10. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 1986/1404. *Mabādī al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Maktab al-I’lām al-Islāmī.
11. al-Ḥillī, Ja’far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1985/1403. *Ma’ārij al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
12. al-Jaṣṣāṣ. 19883/1404. *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*.
13. al-Kurāsānī, Muḥammad Kāẓim (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1988/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
14. al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. n.d. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mu’assasat Ismā’īlīyān.
15. al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad. 1993/1414. *Uṣūl al-Sarakhsī (Uṣūl al-Fiqh ‘inda al-Maḍhāhib al-Sunnīyya)*. Edited by Abū al-Wafā’ al-Afghānī. Tehran: Intishārāt-i Danishgāh-i Tehran (Tehran University).
16. al-Shīrāzī, Ibrāhīm Ibn ‘Alī. 1985/1406. *al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
17. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja’far. 2008/1387. *al-Wasīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. 2nd. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣadiq.
18. —. 1997/1376. *Tahdhīb al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī)*. 2nd. Qum: Dār al-Fikr.
19. al-Ṭabāṭabā’ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-‘Allāma al-Ṭabāṭabā’ī). 1974/1394. *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur’ān*. Beirut.
20. al-Taymī al-Rāzī, Muḥammad Ibn ‘Umar (Fakhr al-Dīn al-Rāzī). 1991/1412. *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Edited by Ṭāhā Jābir Fayyādh al-‘Alwānī. Beirut: Mu’assasat al-Risāla.

21. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-'Udda fi Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Muḥammad Riḍā al-Anṣārī. Intishārāt-i Sitārih.
22. Ḥuseynī, Sayyidi Zahrā, and Farāmarz Qrāmalikī. 2017/1396. "Khudā, az Mafhūm tā Mudilhāy-i Ma'rifatī (Tmāyuz va Irtibāt-i Mafhūm, Taṣavvor va Taṣvīr-i Khudā va Naqsh-i Ravish Shinākhtī-yi Mudilhā dar Idrāk-i Khudā)." *Falsafi-yi Dīn* 21-48.
23. Ilāhī Khurāsānī, 'Alī. 2015/1394. "Bun Nigari-yi Shakhṣiyat Girāyyī dar Uṣūl-i Fiqh va Huvīyyat Yābī-i Naẓariyyi-yi Ḥaq al-Ṭā'a." *Juštārḥā-yi Fiqhī va Uṣūlī* 9-23.
24. Malikīyān, Muṣṭafā. 2005/1384. *Mihr-i Mandigār*. Tehran: Nigāh-i Mu'āšir.
25. Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Nu'mān, (al-Shaykh al-Mufīd). 1993/1414. *Taḥkīra bi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Mufīd.
26. Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 2006/1385. *Qava'id-i Fiqh*. 13th. Tehran: Markaz-i Nashr-i 'Ulūm-i Islāmī.
27. Nicholson, Reynald Alleyne. 2003/1382. *Taṣavvuf-i Islāmī va Rabiṭi-yi Insān va Khudā*. Translated by Muḥammad Riḍā Shafī'ī. Tehran: Nashr-i Sukhan.
28. Qā'imī nīyā, 'Alī Riḍā. n.d. "Naqsh-i Mudilhā dar Ma'rifat-i Dīnī." *Ṭihhn* (15&16): 53-81.
29. Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad (Ṣadr al-Mutāallihīn). 1981. *al-Hikmat al-Muta'ālī-yya fi al-Asfār al-Arba'a al-'Aqlī-yya*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
30. —. 1981/1360. *al-Shawāhid al-Rubūbīyya*. 2. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshfīyānī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
31. Taliaferro, Charles. 2003/1382. *Falsafi-yi Dīn dar Qarn-i Bīstūm*. Translated by Rahmatī. Tehran: Daftar-i Pazhūhish va Nashr-i Suhrivardī.
32. Tavassulī, Ghulām 'Abbās. 2017/1396. *Naẓariyyihā-yi Jāmi'i Shināsī*. Tehran: Intishārāt-i Samt.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۳۲