

“God as a supra-moral agent: Modern Traditionalism vs Traditional Modernism”

*Mirsaeid Mousavi Karimi**

DOI: 10.22096/hr.2025.2072264.1782

Received Date: 20/09/2025 - Accepted Date: 13/12/2025

Abstract

This article examines the methodology, implications, and requirements of two competing perspectives on the relationship between God and human morality and reason: the view of "God as a supra-moral/supra-rational agent," which the author defends and terms "Modern Traditionalism," and the view of "God as a moral/rational agent," referred to as "Traditional Modernism." The article demonstrates that, contrary to common belief, it is the second view that, by equating human rules and laws with divine commands, paves the way for fundamentalism and facilitates extremist, ISIS-like interpretations of religion. Furthermore, the article shows that the Traditional Modernism perspective aligns with pre-modern methodological approaches in at least two respects. Then, through three arguments, it is shown that a fundamentalist and ISIS-like approach to divine commands is the first consequence of this view; the generalization of the audience of divine commands and prohibitions - from the infallibles to all people at all times and places - is its second consequence; and the third consequence illustrates how Modern Traditionalism can resolve or dissolve the apparent contradictions between propositions expressing divine commands and those expressing human laws. The article concludes that the core tenet of Modern Traditionalism - namely, that the primary audience of revelation was the Prophet and the Infallibles (peace be upon them) - limits the potential for misuse of religion and offers a framework more consistent with modern rationality.

Keywords: Supra-moral; Supra-rational; Traditionalism; Modernism; Nafy-e Sabil (Denial of Domination); International Treaties; Implementation of Hudud.

* Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran.
Email: msaeid_karimi@yahoo.com



خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن» برابر «مدرن‌گرایی سنتی»

میرسعید موسوی کریمی*

DOI: 10.22096/hr.2025.2072264.1782

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲]

چکیده

در این مقاله، روش‌شناسی، پیامدها و لوازم دو دیدگاه رقیب درباره نسبت خداوند با اخلاق و عقل بشری بررسی می‌شود: دیدگاه «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی» که نویسنده از آن دفاع می‌کند و آن را «سنت‌گرایی مدرن» می‌نامد و دیدگاه «خداوند همچون کنشگری اخلاقی/عقلی» که «مدرن‌گرایی سنتی» نامیده می‌شود. در مقاله نشان داده می‌شود که برخلاف تصور رایج، این دیدگاه دوم است که با هم‌ارز دانستن قوانین و قواعد بشری با فرامین الهی، زمینه‌ساز بنیادگرایی است و راه را برای قرائت‌های افراطی داعش‌وار از دین هموار می‌کند. در ادامه، مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی، دست‌کم از دو جنبه با رویکردهای روش‌شناختی پیشامدرن همسان است. سپس با ارائه سه استدلال نشان داده می‌شود که رویکرد بنیادگرایانه و داعش‌وار به فرامین الهی، پیامد نخست این دیدگاه، و تعمیم مخاطب اوامر و نواهی الهی از معصومین به همه مردم در همه زمان‌ها و مکان‌ها، دومین پیامد آن است. در پیامد سوم نشان داده می‌شود که چگونه سنت‌گرایی مدرن می‌تواند ناسازگاری ظاهری میان گزاره‌های حاکی از فرامین الهی و گزاره‌های حاکی از احکام بشری را حل یا منحل کند. نتیجه پایانی مقاله این است که سنت‌گرایی مدرن مبنی بر اینکه مخاطبان اصلی وحی، پیامبر و معصومان(ع) بوده‌اند، امکان سوءاستفاده از دین را محدود می‌کند و چهارچوبی هماهنگ‌تر با عقلانیت مدرن ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: فرااخلاقی؛ فراعقلی؛ سنت‌گرایی؛ مدرن‌گرایی؛ نفی سبیل؛ معاهدات بین‌المللی؛ اقامه حدود.



۱. مقدمه

در مقاله این نگارنده با عنوان «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و نواهی الهی تابع قواعد و قوانین اخلاقی/عقلی بشری نیستند؟»^۱ در برابر دیدگاه «خداوند همچون کنشگری اخلاقی» از دیدگاه «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی»، دفاع شد. در آن مقاله تأکید شد که معنای فرااخلاقی/فراعقلانی این نیست که خرد بشری، «اساساً» نمی‌تواند افعال الهی، گزاره‌های وحیانی و نصوص دینی را درک کند یا اینکه قواعد اخلاقی/عقلی بشری با آنها ناسازگار است؛ بلکه به این معناست که ادعای درک «کامل و عینی» آنها در چهارچوب‌های خرد بشری نادرست است و اینکه مجاز نیستیم با معیارهای خرد و اخلاق بشری آنها را بسنجیم و در مقام ناسازگاری، رد کنیم. افزون بر این، پس از نقد استدلالی به نفع دیدگاه خداوند همچون کنشگری اخلاقی، چهار استدلال با عنوان «رابطه یک ربات هوشمند آگاه با انسان به مثابه سازنده آن»، «برهان فرااستقراء بدینانه»، «فرگشت داروینی و فرامین الهی» و «مزایای توضیحی بیشتر در قیاس با نظریه‌های رقیب» برای پشتیبانی از دیدگاه خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی صورت‌بندی و ارائه شد. در مقاله یادشده، شواهد درون‌دینی له و علیه دیدگاه مورد نظر نیز طرح و ارزیابی شد.

در این مقاله می‌خواهیم پیامدها، لوازم و نتایج دو دیدگاه رقیب، یعنی دیدگاه «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی/فراعقلی» در برابر دیدگاه «خداوند همچون کنشگری اخلاقی/عقلی» را بررسی کنیم. در نگاه نخست به نظر می‌رسد دیدگاه اول به گونه‌ای با دیدگاه سنت‌گرایان و بنیادگرایان افراطی یا آنچه امروزه به «نگاه داعش‌وار» مشهور شده، گره خورده است. اما در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که برخلاف انتظار، این دیدگاه دوم است که چهارچوب‌های عقلانی و اخلاقی مورد نیاز را برای بنیادگرایان افراطی و داعشی‌مسلمان فراهم می‌کند. اجازه دهید دیدگاه اول را که دیدگاه مختار این مقاله است، «سنت‌گرایی مدرن» و دیدگاه دوم را «مدرن‌گرایی سنتی» بنامیم. دلیل این نام‌گذاری در ادامه روشن خواهد شد. در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که وجه تسمیه بر این مبناست که نشان خواهیم داد دیدگاه مختار، چهارچوبی مدرن، و دیدگاه عقل/اخلاق‌گرا چهارچوبی پیشامدرن دارد.

۱. میرسعید موسوی کریمی، «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر و نواهی الهی تابع قواعد و قوانین اخلاقی/عقلی بشری نیستند؟» نشریه علمی-پژوهشی هستی و شناخت ۱۰، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۲): ۷-۴۴.

به بیانی دیگر، هدف مقاله این است که نشان دهیم دیدگاه سنت‌گرایی مدرن اجازه نمی‌دهد از متن مقدس بتوان توجیهی دینی برای کارهای خلاف عقل، خلاف اخلاق و خلاف حقوق بشر به دست آورد. در مقابل، این دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی است که راه را برای پذیرش و اجرای رویکرد داعش‌گونه به احکام دینی هموار می‌کند. در واقع، چنین مسیری برای آنانی باز می‌شود که جایگاه عقلی/اخلاقی احکام الهی را با جایگاه احکام و قواعد انسانی هم‌رتبه در نظر می‌گیرند؛ حال آنکه در دیدگاه مختار این مسیر بسته است. به عبارت دیگر، هم‌ارز دانستن چهارچوب‌های احکام الهی و بشری، هرچند با قیود اخلاقی و حقوقی، اتفاقاً راه را بر الهی کردن احکام بشری باز می‌کند، چنانکه از دل آن جریان‌هایی چون داعش، زاده می‌شود.

ساختار مقاله چنین است: نخست با بررسی چهارچوب‌های روش‌شناسانه مدرن‌گرایی سنتی در برابر سنت‌گرایی مدرن، نشان داده می‌شود که دیدگاه اول از دو جنبه با نگاه پیشامدرن همسان است: نخست از جنبه گسترش بی‌حد و مرز دامنه عقل و اخلاق بشری و دیگر از جنبه نقش محوری دادن به آموزه‌های عقلی صرف و تنظیم دیگر آموزه‌ها درون آن؛ بر همین اساس، دو دیدگاه یادشده، به ترتیبی که آمد، نام‌گذاری شده‌اند. در ادامه سه پیامد مدرن‌گرایی سنتی در برابر سنت‌گرایی مدرن توضیح داده می‌شود: پیامد نخست این است که رویکرد بنیادگرایانه و داعش‌وار، فرزند مدرن‌گرایی سنتی است. سه استدلال ذیل عناوین حجاب اجباری، قاعده نفی سبیل و معاهدات بین‌المللی و مشروعیت اقامه همه حدود در عصر غیبت، به‌منزله شواهد این ادعا صورت‌بندی می‌شود. سپس در پیامد دوم نشان داده می‌شود که بر پایه مدرن‌گرایی سنتی، مخاطب اوامر و نواهی الهی همه مردم در همه زمان‌ها و مکان‌ها بنا به فهم و برداشت خود از نصوص در چهارچوب‌های مورد پسند عقلی و اخلاقی‌شان است. پس از بیان اشکالات این دیدگاه و لوازم نپذیرفتنی آن، پیامد پذیرفتنی دیدگاه سنت‌گرایی مدرن بیان می‌شود که بر پایه آن، مخاطب همه اوامر و نواهی الهی اولاً و بالذات پیامبر(ص) و در مرتبه بعد ائمه معصومین (ع) هستند؛ مگر دلیلی خلاف آن وجود داشته باشد. در پایان نیز در قالب پیامد سوم دو دیدگاه، چگونگی حل ناسازگاری قوانین الهی با قوانین و قواعد حقوق بشری بر مبنای دیدگاه مختار به‌اختصار بیان می‌شود.

۲. چهارچوب‌های روش‌شناسانه مدرن‌گرایی سنتی در برابر سنت‌گرایی مدرن

برای آغاز و در گام نخست، باید دوباره به تفاوت بنیادین دو دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی و

سنت‌گرایی مدرن اشاره کنیم. بر پایه دیدگاه نخست، احکام دینی، تابع یا دست‌کم، سازگار با احکام و قواعد عقلی/اخلاقی (کشفی یا وضعی) بشری است؛ حال آنکه بر پایه دیدگاه دوم، که دیدگاه مختار است، قواعد و احکام دینی، فراعقلی/فرااخلاقی هستند. در این بخش می‌خواهیم نشان دهیم چهارچوب روش‌شناسانه دیدگاه نخست، دست‌کم از دو جنبه، چهارچوبی پیشامدرن و در مقابل، چهارچوب روش‌شناسانه دیدگاه دوم، چهارچوبی مدرن است. پس روشن می‌شود که چرا دیدگاه نخست را «مدرن‌گرایی سنتی» نامیده‌ایم؛ زیرا این دیدگاه هرچند ظاهراً به دستاوردهای مدرنیته نظر دارد، از چهارچوبی سنتی به آنها می‌نگرد؛ حال آنکه دیدگاه دوم «سنت‌گرایی مدرن» نامیده شده است، زیرا از منظری مدرن به سنت می‌نگرد.

۱-۲. جهت نخست: گستره دامنه قواعد و احکام عقلی و اخلاقی بشری

یکی از تفاوت‌های بنیادین روش‌شناسانه میان دو رویکرد پیشامدرن و مدرن، چگونگی و حد گسترش دامنه قواعد و احکام عقلی و اخلاقی بشری است. در رویکرد نخست با گسترش زیاد دامنه به همه حیطه‌ها، هرچند در مواردی با محتواهای عقلی و اخلاقی متفاوت، مواجهیم. از این رو، متدولوژی معرفت‌شناسانه مدرن‌گرایی سنتی، کاملاً پیشامدرن است. البته دست‌کم در سنت پیشامدرن اسلامی، عارفان یا شاعران در نکوهش عقل فراوان سخن گفته‌اند، اما نباید عباراتی چون «یکی از عقل می‌لاند یکی طامات می‌بافد» ما را گمراه کند. واقعیت این است که می‌توان شواهد فراوانی از هر دو سنت اسلامی و غربی پیشامدرن آورد که بر مبنای عقل و اخلاق بشری، نه تنها در مورد همه امور این جهانی حکم صادر کرده‌اند، بلکه برای خداوند در مورد احکام اخروی انسان‌ها نیز تعیین تکلیف کرده‌اند. این در حالی است که متفکران مدرنیته هم در مورد حیطه داورهای عقل و اخلاق و هم درباره توانمندی‌های آن بسیار محتاط سخن رانده و عمل کرده‌اند.

برای پرهیز از به درازا کشیدن سخن، از میان شواهد بسیار، به دو شاهد از متفکران برجسته غرب، که زادگاه پیشامدرنیته و مدرنیته است، بسنده می‌کنیم؛ یکی از این دو، دانته ایتالیایی، از برجسته‌ترین ادیبان و متفکران پیشامدرن و دیگری کانت آلمانی، از مهم‌ترین بنیان‌گذاران مدرنیته است. دانته در *کمندی الهی* بر مبنای معیارهای عقلانی بشری، به زعم

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن»... / موسوی کریمی ۱۱

خود جایگاه پیامبر (ص) و امام علی (ع) را در جهان دیگر، طبقه نهم دوزخ دانسته است.^۲ جالب است که او جایگاه ابن‌سینا را طبقه اول برزخ دانسته، آن هم به این علت که غسل تعمید نکرده است!^۳

در مقابل، دیدگاه کانت، از عقل‌گراترین فلاسفه و از بزرگ‌ترین آباء مدرنیته را در نظر بگیرد. بسیاری این عبارت وی^۴ را که در پاراگراف آغازین رساله^۵ «پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟» آمده است، از مهم‌ترین شعارهای مدرنیته می‌دانند: «در استفاده از فهم خود دلیر باش!»^۶ شاید کمتر سخنی در تاریخ فلسفه بتوان یافت که به اندازه این سخن گرفتار سوء تعبیر شده باشد. این سوء فهم، چنان پیش رفته است که برخی کانت را بنیان‌گذار الحاد مدرن دانسته‌اند.^۷ این در حالی است که کانت در پی آن بود که دین را برابر حملات ایده‌های تجربه‌گرایانه ایمن می‌کند. بر این مبنا، وی تصریح می‌کند که حیطة عقل را برای گسترش حیطة ایمان محدود کرده است: «بنابراین ناچار بودم دانش را انکار کنم تا برای ایمان جایی را باز کنم».^۸ اما چرا؟ زیرا به باور کانت، «جزمیت متافیزیک، یعنی پیش‌داوری اینکه بدون نقد خرد می‌توان در متافیزیک پیش رفت، سرچشمه اصلی همه بی‌ایمانی‌هایی است که با اخلاق در تعارض است».^۹ به عبارت دیگر، چشم تیزبین کانت دیده بود که لازمه گسترش عقل به حیطة ایمان، عقلانی‌ساختن توحش قرون وسطایی است. در واقع، کتاب *تقادی عقل محض* کانت که بنیان همه آثار نقادانه بعدی اوست با این هدف به نگارش درآمد که نشان دهد دامنه فرمان‌روایی خرد آدمی تا کجاست و نباید این دامنه را به حیطة‌هایی چون متافیزیک استعلایی و ایمان دینی گستراند.

انقلاب کوپرنیکی کانت فقط نشان‌دن ذهن فعال به جای ذهن منفعل نبود، بلکه نشان دادن

2. Dante, *Inferno* Canto 28: 31.

3. Dante, *Limbo*, Canto 5: 142.

4. Immanuel Kant, "Answering the Question: What Is Enlightenment?," (1784) available at: <https://archive.org/details/AnswerTheQuestionWhatIsEnlightenment/KantEnlightenmentDanielFidelFerrer2013/page/n1/mode/2up>

5. Kant, "Answering the Question: What Is Enlightenment?" "Have courage to use your own understanding!"

۶. این سوء فهم در میان برخی مخاطبان کانت در کشور ما بسیار رایج و شایع است. به نظر می‌رسد یکی از علل اصلی آن، مراجعه به آثار مترجمان و مفسران درجه‌چندم آثار کانت به جای مراجعه به آثار خود وی باشد.

7. Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, B xxx.

8. Kant. *Critique of Pure Reason*. Cambridge, B xxx.

جایگاه و حدود عقل نیز بود. مدرنیته به معنای خودبنیادی نامحدود عقل نیست؛ بلکه «در اندیشیدن دلیر باش»؛ یعنی شناخت حدود و توانایی‌های عقل از یک طرف و حدود و توانایی‌های ایمان از طرف دیگر و پرهیز از اختلاط این دو؛ به عبارت دیگر، تفاوت مدرن با پیشامدرن، نه در حاکمیت عقل که به شکل‌های مختلف همواره وجود داشته، بلکه در شناخت حدود و توانایی‌های عقل است. مدرنیته به معنای کنار گذاشتن خداوند و قرار دادن انسان در جایگاه او نیست؛ بلکه به این معناست که هیچ بشری حق ندارد برای خود جایگاهی خدایی فرض کند، زیرا به حیطة‌ای وارد می‌شود که بسیار فراتر از توانایی‌های معرفتی اوست. بر این پایه، دیدگاه مختار در چهارچوب مدرن قرار دارد، حال آنکه دیدگاه اخلاق‌گرا در چهارچوب پیشامدرن است و همین نکته، علت نام‌گذاری این دو دیدگاه، به «سنت‌گرایی مدرن» و «مدرن‌گرایی سنتی» است.

۲-۲. جهت دوم: نقش محوری آموزه‌های عقلی صرف و تنظیم دیگر آموزه‌ها درون آن

جنبه دومی که نشان‌گر پیشامدرن بودن روش‌شناسی در دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی است، محوریت آموزه‌های عقلی صرف (به‌ویژه آموزه‌های متافیزیکی) و تنظیم دیگر آموزه‌ها، هرچند با محتوایی متفاوت، درون آن آموزه‌هاست. توضیح اینکه تفکر مدرن با تفکر پیشامدرن در محتوا و رتبه‌بندی مسائل و موضوعات تا حدود زیادی یکسان است، اما این دو در روش، تفاوتی بزرگ با یکدیگر دارند. در جایگاه شاهد ادعای نخست، نگاه کنید به همسانی فراوان دو رویکرد مدرن و پیشامدرن در محتوای موضوعاتی چون عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، ایده‌الیزم و ماتریالیزم، واقع‌گرایی و ضد واقع‌گرایی، دوگانه‌انگاری و فیزیکیالیسم، کلی‌ها و جزئی‌ها، اخلاق و فرااخلاق و حتی در مورد رتبه‌بندی مسائل و موضوعات هم می‌توان گفت که هرچند پس از مدرنیته، معرفت‌شناسی در قیاس با دیگر شاخه‌های فلسفه اهمیت بیشتری یافت، اما امروزه دیگر چنین نیست. بیهوده نیست که آلفرد نورث وایتهد^۹ فلسفه غرب را حاشیه‌ای بر آراء افلاطون دانسته است.

اما اگر چنین است، تفاوت تفکر مدرن با پیشامدرن در چیست؟ می‌توان گفت که مهم‌ترین تفاوت، برخاسته از ناهمسانی در روش و روش‌شناسی آنهاست. در واقع، دو رکن اساسی مدرنیته، سکولاریسم و دموکراسی، روش‌اند، نه محتوا. همین‌طور، برخی از مهم‌ترین بندهای

9. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1978), 38.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن» ... / موسوی کریمی ۱۳

اعلامیه جهانی حقوق بشر، مقولاتی روش‌شناسانه‌اند. بیهوده نیست که یکی از مهم‌ترین آثاری که پایه‌گذار فلسفه مدرن است، نام‌گفتار در روش را بر خود دارد.^{۱۰} شایان ذکر است که هم متفکران بزرگ پیشامدرن (ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، آکویناس و ...) مسلط به علوم زمان خود بودند و هم بسیاری از متفکران مدرن (دکارت، بارکلی، کانت و ...) آنچه آنها را از یکدیگر متمایز کرده، رویکرد روش‌شناسانه آنهاست. در رویکرد پیشامدرن، نخست چهارچوب‌های آموزه‌های متافیزیکی برگزیده می‌شد، سپس، اخلاق، الهیات و سایر علوم، متناسب با آنها صورت‌بندی می‌شد.^{۱۱} می‌توان گفت رویکرد تقریباً همه فلاسفه و دانشمندان یونان باستان، ممالک اسلامی و اروپای قرون وسطی چنین بود و نگاهی اجمالی به آثار آن بزرگان این ادعا را تأیید می‌کند.^{۱۲}

اما رویکرد چیره در مدرنیته، صورت‌بندی چهارچوبی متافیزیکی متناسب با آموزه‌های دیگر علوم و معارف است. کانت کوشید متافیزیکی متناسب با معرفت ریاضی، تجربی و الهیات برپا کند؛ هگل، ابتدا تاریخ طبیعی و انسانی را بنیان کار خود قرار داد، سپس متافیزیکی متناسب با آن ساخت؛ هایدگر متافیزیکی مطابق با هستی و زندگی زمینی و واقعی انسان صورت‌بندی کرد؛ تقریباً همه فلاسفه تحلیلی به دنبال ساخت متافیزیکی و معرفت‌شناسی متناسب با علوم تجربی به‌ویژه فیزیک بوده و هستند؛ چارلز ساندرز پرس، بنیان‌گذار پراگماتیسم هم بر این باور بود که فلسفه باید در چهارچوبی نظام‌مند از علوم قرار گیرد.^{۱۳} البته باید توجه کرد که رابطه میان علوم و فلسفه، نه رابطه‌ای یک‌طرفه، بلکه رابطه‌ای دیالکتیکی است، با این حال در جهان مدرن، تأثیر علم، هنر و الهیات بر صورت‌بندی

۱۰. نام کامل کتاب دکارت چنین است:

Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences

۱۱. نگارنده بر این باور است که لاینحل ماندن توضیح بسیاری از آموزه‌های دینی برآمده از این رویکرد است؛ آموزه‌هایی چون چگونگی عمل خداوند در زمان، ویژگی‌های شخص‌وار خداوند، گفت‌وگوی انسان با خداوند و استجابات دعا، اختیار انسان و ضرورت علی، ربط حادث به قدیم، معاد جسمانی، چگونگی استفاده از نعمات در جهان دیگر در عین ثبوت موجودات مجرد و ...

۱۲. می‌توان گفت که ابوریحان بیرونی از اندک‌شمار استثناها بر این قاعده کلی است. تفاوت روش‌شناسی وی با روش‌شناسی ابن‌سینا را می‌توان در مکاتبات میان آن دو به صورت آشکار مشاهده کرد. سید حسین نصر و مهدی محقق، *ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا: الاسئلة والاجوبه، به انضمام پاسخهای دوباره ابوریحان و دفاع ابوسعید معصومی از ابن‌سینا* (تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۲).

۱۳. البته دیدگاه پرس (Charles Sanders Peirce) پیچیده‌تر از این عبارت ساده‌سازی شده است. برای مطالعه بیشتر: Robert Burch, "Charles Sanders Peirce," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Summer 2024 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/peirce/>>.

آموزه‌های فلسفی قابل قیاس با رویکرد پیشامدرن نیست.

تأمل در آنچه گفته شد، آشکارکننده دومیین سبب برای نام‌گذاری رویکرد عقل/اخلاق‌گرایان به مدرن‌گرایی سنتی و رویکرد مختار به سنت‌گرایی مدرن است. در رویکرد نخست، همانگونه که پیش‌تر توضیح آن گذشت، نخست دیدگاهی ویژه از متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق برمی‌گزینیم، سپس می‌کوشیم دین با آن سازش داده شود. هرچند در نگاه نخست به نظر می‌رسد این رویکرد در پی بهره‌مندی از آموزه‌های مدرنیته است، اما از مهم‌ترین ویژگی مدرنیته، یعنی روش‌شناسی آن بی‌بهره است و در واقع از چهارچوب دیدگاهی سنتی به مدرنیته می‌نگرد. حال آنکه در رویکرد دوم در چهارچوب روش‌شناسانه مدرن، نخست، ویژگی‌های آموزه‌های دینی پیش چشم قرار می‌گیرد، سپس الهیاتی فلسفی هماهنگ با آن ساخته می‌شود.^{۱۴}

برای توضیح نکات فوق، این دو آموزه را در نظر بگیرید: «تمام احکام دینی باید در چهارچوب عقل/اخلاق کشف/وضع‌شده بشری تفسیر یا کنار گذاشته شوند» و «اختیارات ولی فقیه کمی از اختیارات خدا کمتر است و ولی فقیه می‌تواند حتی توحید را هم تعطیل کند». در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این آموزه‌ها خاستگاهی سراسر متفاوت و حتی ناسازگار دارند؛ اما اندکی ژرف‌اندیشی نشان می‌دهد که هر دو آموزه از روشی یکسان پیروی کرده‌اند؛ نخست انتخاب چهارچوبی عقلی/اخلاقی، سپس ریختن آموزه‌های دینی درون آن. به بیانی دیگر، هرچند چهارچوب‌های عقلی انتخاب‌شده گوناگون‌اند، در روشی همانند به کار گرفته شده‌اند.

بنیاد مشترک روش‌شناسانه در اینجا، هم‌ارز دانستن چهارچوب‌های عقلی/اخلاقی احکام الهی با بشری است. چنین نیست که این بنیاد، راه را فقط بر بشری کردن احکام الهی هموار کند؛ بلکه بیش از آن، گشاینده راه برای الهی کردن احکام بشری است؛ همین، سبب‌ساز جریان‌هایی چون طالبان و داعش می‌شود. نظریه اخلاق‌گرا به گمان خود، درب اتاق عقلانیت و اخلاق را باز می‌کند تا بخشی از دین را وارد آن کند، اما در نمی‌یابد که با باز کردن این در، مقدار زیادی نیز از آنچه وی آن را هوای آلوده می‌داند، یعنی عقلانیت داعشی، همراه با آن وارد می‌شود. بنابراین، بهتر است این درب را یکسره بست و دین را خارج از این

۱۴. به گفته شیخ بهایی، «یا مکن با پیل‌بانان دوستی، یا بنا کن خانه‌ای در خورد پیل» (و سعدی: «دوستی با پیل‌بانان یا مکن، یا طلب کن خانه‌ای در خورد پیل»).

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن» / ... / موسوی کریمی ۱۵

چهارچوب قرار داد.^{۱۵}

این، همان کاری است که در طرف مقابل، دیدگاه سنت‌گرایی مدرن انجام می‌دهد؛ یعنی با بستن آب در همان سرچشمه،^{۱۶} سدی محکم میان جایگاه خدایی و جایگاه بشری، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل، می‌سازد و اجازه نمی‌دهد هیچ مقام بشری، جایگاه نظری یا عملی خود را خدایی یا نمایندگی وی بداند.^{۱۷} این دیدگاه، در مقابل رویکرد پیشامدرن، به‌درستی منطبق است با باورهای مدرن مبنی بر اینکه شکافی عمیق بین سطوح هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خداوند و انسان‌ها وجود دارد و عقل خطاپذیر آدمی را نرسد که بر جایگاهی خدایی تکیه زند.

اینک و با توجه به نکاتی که گفته شد در پی آن هستیم که در ادامه با تفصیل بیشتر نشان دهیم که چگونه استفاده از روش‌شناسی پیشامدرن در نهایت سبب می‌شود که اولاً، از دل دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی، پیامدهای دینی و حقوقی داعش‌وار زاییده شود؛ ثانیاً، دچار نسبیّت‌گرایی تام و تمام نسبت به اوامر و نواهی الهی شویم و سوم اینکه تعارضات فراوانی بین فرامین الهی و قواعد بشری ایجاد شود.

۳. پیامدهای مدرن‌گرایی سنتی در برابر سنت‌گرایی مدرن

گفتیم که بنا بر دیدگاه سنت‌گرایی مدرن، قواعد و احکام دینی، فراعقلی-فرااخلاقی هستند؛ حال آنکه بنا بر دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی، احکام دینی، تابع یا دست‌کم، سازگار با احکام و قواعد عقلی/اخلاقی (کشفی یا وضعی) بشری است. بر این مبنا و در ادامه به شکلی استدلالی به بررسی پیامدها، مزایا و معایب این دو دیدگاه می‌پردازیم.

۱-۳. پیامد نخست - رویکرد داعش‌وار، فرزند مدرن‌گرایی سنتی

پیامد نخست را با ارائه تعریفی شروع می‌کنیم: تاریخی بودن یک مقوله به معنای انکار جهان شمول بودن آن و وابستگی به زمان، مکان، فرهنگ، اجتماع، سیاست، اقتصاد و ... است.

۱۵. به فرموده سعدی، «ای سلیم آب ز سرچشمه ببند، که چو پر شد نتوان بستن جوی».

۱۶. باز به فرموده سعدی، «سر چشمه شاید گرفتن به بیل، چو پُر شد نشاید گذشتن به بیل».

۱۷. افزون بر این، ضمیمه کردن دیدگاه فوق با الهی بودن حق حیات، حق امنیت، حق آزادی، حق حکومت و همه حقوق بنیادی انسان‌ها، راه را بر هرگونه دخالت خداگونه انسان‌ها در امور می‌بندد. در مورد الهی بودن حق حیات، نگاه کنید به: میرسعید موسوی کریمی، «حیات، به‌مثابه حقی الهی، و نه بشری»، پژوهشنامه حقوق کیفری ۱۴، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۸ مقالات (دی ۱۴۰۲، دانشگاه گیلان): ۱۵۱-۱۶۹؛ و میرسعید موسوی کریمی، (۱۴۰۲) «حیات، حقی الهی یا بشری؟» دوفصلنامه حقوق بشر ۱۸، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۵ (بهار و تابستان ۱۴۰۲): ۷-۳۵.

نتیجه چنین تعریفی این است که هیچ معیار عینی، فراتاریخی، فرازمانی، فرامکانی، فراپارادایمی و ... برای ترجیح چهارچوب عقلی/اخلاقی بر چهارچوب عقلی/اخلاقی دیگر وجود ندارد. در مقابل، فراتاریخی بودن مقوله‌ای به معنای جهان‌شمول بودن آن و استقلال از معیارهای وابسته به زمان، مکان، فرهنگ، اجتماع، سیاست، اقتصاد و ... است. به بیانی دیگر، چنانچه مقوله‌ای تاریخی باشد، هر دو مؤلفه صدق (Truth) و توجیه (Justification) آن به مؤلفه‌های پارادایمی^{۱۸} وابسته خواهد بود که مقوله مورد نظر در آن شکل گرفته و پذیرفته شده است. حال آنکه لازمه فراتاریخی بودن مقوله‌ای این است که مؤلفه‌های صدق و توجیه آن، مطلق و مستقل از هر پارادایمی است؛ یعنی چنین مقوله‌ای در همه پارادایم‌ها صادق و موجه است. بر پایه این تعاریف و با حصری منطقی، انواع رابطه میان احکام دینی و احکام اخلاقی/حقوقی را می‌توان به چهار حالت زیر محدود کرد:

حالت اول: احکام دینی، هرچند عقلی و اخلاقی، اما فراتاریخی‌اند؛ احکام اخلاقی و حقوقی (احکام فعلی حقوق بشر) نیز فراتاریخی‌اند.

این حالت با اشکالات زیادی روبه‌روست. نخست اینکه در میان انواع مکاتب و اصول اخلاقی و حقوقی متنوع و گاه متعارض، کدام یک فراتاریخی است؛ احکام اخلاقی و حقوقی پذیرفته‌شده امروز مثلاً اروپائیان (قوانین حقوق بشر) یا مورد قبول شرقیان در گذشته یا ...؟ افزون بر این، دلیل چنین ادعایی چیست؟ با کدام معیار فرا پارادایمی می‌توان چنین گزینشی را انجام داد؟ انتخاب آن معیار چگونه انجام شده است و چرا باید آن را پذیرفت؟ بسیار دور از انتظار است که بتوان به این پرسش‌های اندیشه‌سوز به‌سادگی پاسخ‌هایی روشن و سراسر داد.

اشکال دوم اینکه از لوازم چنین دیدگاهی، غیراخلاقی بودن نه فقط بسیاری از احکام دینی

۱۸. واژه «پارادایم» با انتشار کتاب پر فروش ساختار انقلاب‌های علمی (*The Structure of Scientific Revolutions*) تامس کوهن (Kuhn 1970) به اصطلاحی بسیار رایج در حیطه‌های مختلف معرفتی تبدیل شد؛ هرچند خود تامس کوهن نیز تعریفی دقیق و روشن از پارادایم نداد و حتی برخی محققان در کتاب او ۲۱ معنای مختلف برای پارادایم یافته‌اند. Margaret Masterman, "The Nature of a Paradigm", in *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, eds. Imre Lakatos & Alan Musgrave (London: Cambridge University Press), 59-91.

با این حال، در تعریف کلی و نه‌چندان دقیق، پارادایم را می‌توان شبکه‌ای منسجم و درهم‌تنبیده از مفاهیم، پیش‌فرض‌های متافیزیکی، نظریه‌ها، روش‌های تحقیق، اصول موضوعه و معیارهایی برای ارزیابی در یک حوزه معرفتی دانست. برای بحث بیشتر درباره سابقه این موضوع و آرای تامس کوهن، نگاه کنید به: میرسعید موسوی کریمی، «عقلانیت، معرفت علمی و فلسفه علم تامس کوهن»، *فصلنامه ذهن* ۳، شماره ۱۰ (تابستان ۱۳۸۱): ۵۷-۸۸.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن» ... / موسوی کریمی ۱۷

در زمان صدور آنها، بلکه بسیاری از رفتارهای آدمیان در بخش عظیمی از جهان‌های پیشین و حتی زمان فعلی است؛ زیرا بسیاری یا دست‌کم بخش قابل توجهی از احکام دینی با احکام اخلاقی و حقوقی معاصر ناسازگارند. اگر هر دوی این احکام فراتاریخی باشند، برای رفع ناسازگاری درونی باید دین یا اخلاق را کنار گذاشت. گذشته از همه اینها، هر دو ادعای طرح‌شده در این حالت از منظر مدرن‌گرایی سنتی به شدت مناقشه‌برانگیز و نپذیرفتنی است؛ زیرا بر پایه خوانش رایج از این دیدگاه، احکام دینی تاریخی‌اند و باید آنها را در چهارچوب‌های عقلی و اخلاقی معاصر بازخوانی کرد.

حالت دوم: احکام دینی تاریخی هستند؛ اما احکام اخلاقی و حقوقی فراتاریخی هستند.

این حالت نیز اشکالات زیادی دارد. نخست اینکه معلوم نیست برخی احکام دین تاریخی‌اند یا همه آنها؛ در صورت اول با کدام معیار تمییزی و چگونه می‌توان بین احکام تاریخی و فراتاریخی دینی تمایز ایجاد کرد؟ در حالی که پس از صد سال تلاش می‌توان با اطمینان گفت که در حیطه علم، پروژه تعیین معیار تمییزی (Demarcation Criterion) بین گزاره‌های علمی و گزاره‌های غیرعلمی با شکست روبه‌رو شد،^{۱۹} چگونه می‌توان در حیطه‌ای بسیار مناقشه‌برانگیزتر، یعنی حیطه دین و معرفت دینی، چنین معیاری را به‌سادگی معرفی کرد؟

افزون بر این، چگونه می‌توان تاریخی بودن برخی احکام دینی را با روایت‌هایی چون «حلال محمد حلال ابدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرام ابدًا إلى يوم القيامة»^{۲۰} سازگار دانست؟ شاید پاسخ این باشد که منظور روایت این است که اجرای اصولی چون عدالت، مروت، احسان و نظایر آن ثابت است، اما با توجه به شرایط تاریخی، مصادیق آنها متغیر و متفاوت‌اند. اگر چنین باشد، می‌توان این پاسخ را تعمیم داد و مدعی شد که اصل انجام عبادت نیز ثابت است، اما با توجه به شرایط تاریخی، مصادیق آن متغیر است. بنابراین، مثلاً چنانچه روزه‌داری بر

۱۹. برای بحث تفصیلی در این باره نگاه کنید به:

Sven Ove Hansson, "Science and Pseudo-Science," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/pseudo-science/>; and Massimo Pigliucci, "Naturalistic Epistemology," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/pseudoscience-demarcation/>

۲۰. محمد بن یعقوب الکلینی الرازی، *الکافی*، جلد ۱، المحقق/المصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی (تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق)، ۵۸.

GDP کشوری اثر منفی بگذارد، می‌توان آن را کنار گذاشت و مثلاً ورزش صبحگاهی را جایگزین آن کرد! در این حالت با تحولات تاریخی، کل دین به تدریج کنار گذاشته می‌شود.

در صورت دوم، یعنی تاریخی بودن همه احکام دینی، پرسش متوجه احکام اخلاقی و حقوقی می‌شود: در میان انواع مکاتب و اصول اخلاقی و حقوقی متنوع و گاه متعارض، کدام یک فراتاریخی است؟ فرض می‌کنیم احکام حقوق بشر معاصر فراتاریخی‌اند. اما لازمه این حالت این است که احکام دینی حتی در زمان نزول آنها هم غیراخلاقی و ضد حقوق بشر بوده‌اند؛ زیرا تعمیم احکام حقوق بشر معاصر به همه ادوار تاریخی به این معناست که خداوند، پیامبر(ص)، ائمه(ع) و تقریباً همه مسلمانان (دانسته یا نادانسته) مرتکب امور غیراخلاقی/ضد حقوق بشری شده‌اند. احکامی مثل اعدام، برده‌داری، قصاص و حدود و تعزیرات، سنگسار، قطع دست، عدم تساوی مرد و زن در دیه، ارث و شهادت، تعدد زوجات و... همگی شواهدی بر این ادعا هستند. نتیجه‌گریزناپذیر این حالت برای مدرن‌گرای سنتی، کنار گذاشتن دین به دلیل غیراخلاقی/ضد حقوق بشری بودن آن است.

حالت سوم: احکام دینی فراتاریخی هستند؛ اما احکام اخلاقی و حقوقی، تاریخی هستند.

آشکار است که این حالت با دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی سازگار نیست، زیرا به دلیل ناسازگاری دست‌کم ظاهری احکام دینی با احکام اخلاقی و حقوقی یا باید احکام اخلاقی و حقوقی تاریخی را به نفع احکام دینی فراتاریخی کنار گذاشت یا باید احکام اخلاقی و حقوقی را متناسب با احکام دینی تفسیر و بازسازی کرد؛ حال آنکه هدف مدرن‌گرایان سنتی بازسازی احکام دینی در چهارچوب احکام اخلاقی و حقوقی معاصر است.

حالت چهارم (تها گزینه قابل قبول برای مدرن‌گرایی سنتی): احکام دینی، تاریخی‌اند؛ احکام اخلاقی و حقوقی هم تاریخی هستند.

این حالت نیز خالی از اشکال نیست. می‌توان گفت که دست‌کم یکی از اشکالات حالت قبلی در این حالت هم وجود دارد: آیا همه احکام دین و همه احکام اخلاقی و حقوقی تاریخی‌اند یا برخی؟ با این حال، به نظر می‌رسد که در بین چهار حالت گفته‌شده، این حالت، مقبول‌ترین آنها نزد مدرن‌گرایان سنتی باشد؛ زیرا هم با اشکالات کمتری روبه‌روست و هم انسجام و سازگاری درونی بیشتری دارد؛ افزون بر اینها می‌توان برای آن، پشتوانه‌های نظری هم یافت. برای نمونه در چهارچوب نظریه فرگشت داروینی، اصل بر این است که معنای زندگی نه تنها برای جوامع، بلکه برای هر شخص، منحصر به فرد است و در طول زمان تغییر

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن»... / موسوی کریمی ۱۹

می‌کند. در رویکرد داروینی، این اصل، جایگزین اصول اخلاقی انتزاعی و حقوقی ثابت و همه‌شمول جهانی می‌شود.

افزون بر اینها و مهم‌تر از همه، این حالت به‌ویژه در مورد نوع نگاه تاریخی به چیستی احکام دینی از پیش‌فرض‌ها و مبانی نظری مدرن‌گرایی سنتی است. بر پایه این رویکرد، احکام دینی مقولاتی تاریخی و زمینه‌مند (Contextual) هستند که در بسترهای خاص اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نازل یا صادر شده‌اند. پیش‌تر گفته شد که بر همین مبناست که مدرن‌گرایان سنتی به دنبال بازسازی احکام دینی در چهارچوب احکام اخلاقی و حقوقی معاصرند. اما نکته مهم این است که همین حالت مطلوب مدرن‌گرایان سنتی زمینه‌ساز ظهور و بروز احکام داعش‌وار شده و می‌شوند. برای نمونه، در ادامه و به‌صورت استدلالی، سه شاهد برای این ادعا ارائه می‌شود.

استدلال اول: حجاب اجباری

به باور بسیاری از فقها تردیدی نیست که بنابر آیات قرآن، حجاب بر زنان واجب است؛ اما آنچه بسیار مناقشه‌برانگیز است، جواز و میزان دخالت حکومت در اجرای این حکم و مشروعیت مجازات (حقوقی) افرادی است که از آن سرپیچی کنند. ظاهر امر چنین است که اخلاق‌گرایان یا همان مدرن‌گرایان سنتی، مخالف دخالت حکومت در این امر و هوادار آزادی پوشش برای زنان هستند، زیرا خلاف آن را ناسازگار با قواعد اخلاقی/حقوقی می‌دانند؛ اما در اینجا نشان می‌دهیم که پیش‌فرض نظری این گروه، یعنی این باور که احکام و فرامین الهی، و بنابراین، وجوب حجاب مبنایی اخلاقی/عقلی دارند، چگونه به نتیجه‌ای کاملاً خلاف انتظار آنها منجر می‌شود. صورت‌بندی استدلال چنین است:

مقدمه اول: بر مبنای آیات قرآن، مراعات حجاب شرعی، واجب و ترک آن، حرام است؛

مقدمه دوم: احکام و فرامین الهی در چهارچوب احکام اخلاقی-عقلی بشری قرار دارند؛

مقدمه سوم: بنابراین، وجوب حجاب و حرمت ترک آن، مبنایی اخلاقی-عقلی دارد؛ (از

مقدمه دوم)

مقدمه چهارم: هم احکام دینی و هم احکام اخلاقی/حقوقی، تاریخی هستند؛

(پیش‌فرض)

مقدمه پنجم: قواعد اخلاقی و حقوقی حاکم بر جوامع اسلامی متفاوت است با قواعد

حقوقی و اخلاقی حاکم بر جوامع غربی؛ (از مقدمه چهارم)

مقدمه ششم: از جمله قواعد اخلاقی و حقوقی حاکم بر جوامع اسلامی، اعمال مجازات‌های شرعی (حقوقی) است؛ (قاعده التّعزیر لکُلِّ مُحَرَّم)

مقدمه هفتم: اعمال مجازات‌های شرعی (حقوقی) برای تخلف از احکام دین در جوامع اسلامی، عقلی و اخلاقی است؛ (از مقدمات پنجم و ششم)

نتیجه: اعمال مجازات‌های شرعی (حقوقی) برای عدم مراعات حجاب، عقلی و اخلاقی است.

پرسش این است که مدرن‌گرایان سنتی، کدام یک از مقدمات فوق را می‌توانند انکار کنند. در واقع، هیچ‌کدام از این مقدمات با مبانی نظری و پیش‌فرض‌های آنان در تعارض نیست و با پذیرش مقدمات، گریزی از پذیرش نتیجه نیست؛ اما بر پایه سنت‌گرایی مدرن، بیشتر مقدمات استدلال فوق، به‌ویژه مقدمات دوم، سوم و چهارم و بنابراین، نتیجه به‌دست‌آمده، نادرست‌اند. در دیدگاه مختار، چون حیطة اوامر و نواهی الهی حیطة‌ای فراعقل و فرااخلاق بشری است، هیچ انسانی حق ندارد در چهارچوب‌های عقلی و اخلاقی خود حکمی به آن حیطة اضافه کند یا از آن بکاهد. بنابراین، پاسخ سنت‌گرای مدرن به استدلال فوق این است که چنانچه قرار بود برای عدم مراعات حجاب، مجازاتی توسط حکومت تعیین و اعمال شود، خدا و پیامبرش می‌بایست چنین کاری را تجویز می‌کردند. در غیر این صورت، آیا مدعی جواز چنین مجازاتی به‌راستی بر این باور است که خدا و پیامبرش نمی‌دانستند که برای عدم مراعات حجاب، باید مجازاتی تعیین شود.

عجیب‌تر این است که برای پاسخ به پرسش و اشکال فوق، ب‌غالباً چنین ادعا می‌شود درست است که در خود دین، مجازاتی مشخص در این مورد تعیین نشده، اما باید بین احکام فردی دین (مثل نماز) و احکام اجتماعی آن (مثل حجاب) تفکیک قائل شد. بر این مبنا قواعد اخلاقی و حقوقی حاکم بر این دو نوع حکم هم متفاوت‌اند. احکام فردی دین مربوط به حیطة خصوصی افراد و خارج از حیطة حکمرانی است. بنابراین، حکومت حق دخالت در آن و تعیین و اعمال مجازات در این حیطة را ندارد. با این حال، به ادعای آنان، «مصلحت» اجتماع اقتضای آن دارد که در حیطة احکام اجتماعی، مثل حجاب، حکومت حق مداخله و اعمال مجازات داشته باشد.

اما افزون بر ناتوانی در ارائه معیاری روشن برای تمایز بین احکام فردی و احکام اجتماعی دین، پیش‌فرض استدلال فوق، که میان بسیاری از مدرن‌گرایان سنتی و داعشی‌اندیشان

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن»... / موسوی کریمی ۲۱

مشترک است، همانی است که سنت‌گرای مدرن آن را از اساس، نادرست و مبتنی بر تصویری خطا از جایگاه و توانمندی خرد و اخلاق آدمی می‌داند. اعتراض سنت‌گرای مدرن این است که با کدام مجوز می‌توان در حیطه‌ای فراعقلی/فرااخلاقی دخالت کرد و با جعل اصطلاح من درآوردی «احکام اجتماعی» آن را به دین ضمیمه کرد. آیا به‌راستی خود خدا و پیامبرش نمی‌توانستند یا نمی‌دانستند که باید چنین کاری کنند؟! باز هم عجیب‌تر اینکه بر مبنای نصوص وارده، مراعات حجاب برای زنان غیرمسلمان واجب نیست؛ اما باز هم عقل‌گرایان و اخلاق‌گرایان با پیش کشیدن مصلحت اجتماع از این حکم واضح تخطی و زنان غیرمسلمان را نیز مشمول قانون مراعات حجاب کرده‌اند. باز هم باید گفت آیا خدا و پیامبرش عنصر مصلحت اجتماع را تشخیص نمی‌داند تا خود، چنین قانونی وضع کنند. بر مبنای سنت‌گرایی مدرن، نه تنها اجتهاد در برابر نص ممنوع است، بلکه و مهم‌تر اینکه هیچ‌کس مجاز به گسترش دامنه اجتهاد به حیطه نص نیست.

استدلال دوم: قاعده نفی سبیل و معاهدات بین‌المللی

با استناد به آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^{۲۱} و حدیثی که در آن از برتری اسلام سخن آمده است،^{۲۲} قاعده فقهی «نفی سبیل» صورت‌بندی شده است. روشن است که معنای آیه و روایت این نیست که کافران بر مؤمنان غلبه نکرده یا نمی‌کنند، زیرا چنین امری روی داده است؛ بلکه منظور این است که خداوند هیچ حکمی را وضع نکرده است که سبب تسلط کافران بر مؤمنان شود. بر این مبنا قاعده فقهی نفی سبیل، یعنی اینکه در دین نباید حکمی تشریح شود که باعث تسلط کافر بر مسلمان شود.

این قاعده که از پرکاربردترین و مهم‌ترین قواعد فقه است، حکمی ثانوی^{۲۳} است که به باور برخی فقها بر بسیاری از احکام اولی «حاکم» است؛^{۲۴} یعنی بر آنها مقدم است و حکم اولیه‌ای که

۲۱. السیدحسن الموسوی البجنوردی، *القواعد الفقهیه*، جلد ۱، محقق و گردآورنده: محمدحسین درایتی و مهدی مهریزی (قم: نشر الهادی، ۱۳۷۷)، ۱۸۷.

۲۲. از پیامبر اسلام (ص) حدیثی نقل کرده است که به حدیث «اعتلا» مشهور است: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يَغْلَى عَلَيْهِ وَ الْكُفْرُ يَمْتَرِلَةُ الْمُؤْتَى لَا يَخْجُبُونَ وَ لَا يَرْتُونَ»؛ اسلام برتری دارد و هیچ چیز بر آن برتری ندارد و کافران به منزله مرده‌اند؛ مانع از ارث دیگران نمی‌شوند و خودشان نیز ارث نمی‌برند. ابن‌بابویه محمدبن علی شیخ صدوق، *من لایحضره الفقیه*، جلد ۴، محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری (قم: دفتر انتشارات اسلامی ۱۴۱۳ق)، ۲۳۴.

۲۳. «احکام ثانوی» احکامی شرعی هستند که به علت ایجاد شرایطی خاص مانند اضطرار و غُسر و حرج، جایگزین احکام اولی نسبت به یک موضوع می‌شوند؛ مانند جواز خوردن گوشت مردار در حالت اضطرار که در وضعیت عادی حرام است.

۲۴. الشیخ مرتضی الأنصاری، *کتاب المکاسب*، جلد ۴ (قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۳۲ق)، ۱۴۲.

با آن منافات داشته باشد، باطل می‌شود. فقیهان در ابواب مختلف فقه از این قاعده استفاده کرده‌اند و با استناد به آن، به بطلان ازدواج زن مسلمان با مرد کافر، عدم جواز فروش یا بخشیدن برده مسلمان به کافر، عدم جواز سرپرستی کودک مسلمان توسط غیرمسلمان فتوا داده‌اند.^{۲۵}

به باور برخی فقیهان، قاعده نفی سبیل بر همه روابط فردی و اجتماعی مسلمانان و غیرمسلمانان حاکم است.^{۲۶} بر همین پایه، برخی کوشیده‌اند نشان دهند که عضویت کشوری مسلمان در بسیاری از معاهدات بین‌المللی (UN, NPT, FATF, ...) از مصادیق تسلط کافران بر مؤمنان است. در استدلال زیر نشان داده می‌شود که این حکم در چهارچوب دیدگاه عقل/اخلاق‌گرایانه مدرن‌گرایی سنتی قابل استنتاج و توضیح است:

مقدمه اول: بنا بر قاعده نفی سبیل، خداوند هیچ حکمی وضع نمی‌کند که سبب تسلط کافران بر مؤمنان شود؛

مقدمه دوم: هم احکام دینی و هم احکام اخلاقی/حقوقی، تاریخی هستند (پیش‌فرض)؛

مقدمه سوم: احکام و فرامین الهی در چهارچوب احکام حقوقی-اخلاقی-عقلی بشری است. (قواعد حقوقی-اخلاقی-عقلی حاکم بر روابط بین خداوند با انسان، همان قواعد حقوقی-اخلاقی-عقلی حاکم بر روابط بین انسان‌هاست) (از مقدمه دوم)؛

مقدمه چهارم: بنابراین، قاعده نفی سبیل بر روابط حقوقی بین انسان‌ها و دولت‌ها با یکدیگر حاکم است (از مقدمه سوم)؛

مقدمه پنجم: ازدواج زن مسلمان با مرد کافر، فروش برده مسلمان به کافر، سرپرستی کودک مسلمان توسط کافر، عضویت در بسیاری از معاهدات بین‌المللی (UN, NPT, FATF, ...) از مصادیق تسلط کافران بر مؤمنان است؛

نتیجه: همه موارد فوق نامشروع، غیراخلاقی و خلاف عقل است.

به نظر نمی‌رسد که مدرن‌گرایان سنتی گریزگاهی برای پرهیز از نتیجه فوق داشته باشند. درواقع، قرارداد احکام الهی در چهارچوب‌های حقوقی-اخلاقی-عقلی بشری و هم‌رتبه کردن احکام الهی با بشری لاجرم به نتایجی چون نتیجه فوق منجر می‌شود. در مقابل، پاسخ

۲۵. الشیخ محمد الفاضل اللکرانی، *القواعد الفقهية* (قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم السلام، ۱۳۸۳)، ۲۳۴-۲۵۲؛ و الموسوی البجنوردی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۷).

۲۶. عباسعلی عمید زنجانی، *قواعد فقه* (جلد سوم، بخش حقوق عمومی) (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۲)، ۲۴.

سنت‌گرای مدرن به استدلال فوق ساده و سراسر است: آیه و روایت مورد استناد، مربوط است به رابطه تشریحی بین خداوند با آدمیان، یعنی وضع قوانین و قواعد دینی توسط خداوند و استناد به آن بر روابط بین انسان‌ها (مقدمه دوم) اساساً نادرست است؛ زیرا احکام و فرامین الهی فراتر از چهارچوب احکام حقوقی-اخلاقی-عقلی بشری است.

استدلال سوم: جواز و مشروعیت اقامه حدود (در عصر غیبت)

إقامة حدود، جاری ساختن مجازات‌های معین شرعی بر مجرم به وسیله شخص دارای اهلیت است.^{۲۷} در مورد جواز و مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت سه دیدگاه وجود دارد. برخی فقها^{۲۸} با استناد به تعدادی از روایات، اجماع و دلیل عقلی، اجرای حدود شرعی در عصر غیبت امام معصوم (ع) توسط فقیه جامع‌الشرایط^{۲۹} را جایز دانسته‌اند. بر پایه دیدگاه دوم، موسوم به «نظریه تعطیل»، اقامه حدود از وظایف اختصاصی امام معصوم (ع) است و این امر به کسی غیر از معصوم (ع) یا منصوب از طرف او واگذار نشده است. بنابراین، اقامه حدود در عصر غیبت امام معصوم (ع) تعطیل است. مستند این دیدگاه هم برخی از روایات،^{۳۰} اجماع فقها^{۳۱} ادله عقلی^{۳۲} است. دیدگاه سوم، یعنی «نظریه توقف»، دیدگاه فقهایی است که درباره

۲۷. در تعداد گناهان و جرم‌هایی که با انجام دادن آنها حد شرعی ثابت می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد. از نظر بیشتر فقها جرائم حدی اینهاست: زنا، لواط، قذف، شرب خمر، سرقت، قطع طریق (راهزنی)، محاربه و ارتداد. جعفر بن حسن حلّی (محقق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، جلد ۱ و ۴ (قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق)، ۱۲۶؛ و زین‌الدین بن علی الشهید الثانی، *مسالك الأفهام إلى تفتیح شرائع الإسلام*، جلد ۱۵ (قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق)، ۵ و ۲۲.

۲۸. فقهایی مانند شیخ مفید (۱۴۱۰ق، ۸۱۰)؛ جمال‌الدین حسن بن یوسف حلّی (علامه)، *قواعد الأحکام*، جلد ۱ (قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق)، ۵۲۵؛ محمد بن مکی الشهید الاول، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، جلد ۲ (قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۸۵)، ۴۷؛ نورالدین علی بن حسین محقق ثانی (کرکی)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، جلد ۳ (قم: مؤسسه آل‌البیته، ۱۴۱۴ق)، ۴۸۹-۴۹۰؛ الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، جلد ۲۱ (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۶۲)، ۳۹۶؛ السید أبو القاسم الموسوی الخوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، جلد ۱ (قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۹۶)، ۲۲۴؛ و عبدالکریم موسوی اردبیلی، *فقه الحدود والتعزیرات*، جلد ۱ (قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید، ۱۴۲۷ق)، ۴-۷.

۲۹. فقیه جامع‌الشرایط، فرد عادل است که از روی دلایل تفصیلی، احکام شرعی را می‌داند. جمال‌الدین حسن بن یوسف علامه حلّی، *ارشاد الانهال إلى احکام الإیمان*، جلد ۱ (قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰)، ۳۵۳.

۳۰. مانند روایتی که از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: «لا یصلح الحکم ولا الحدود ولا الجمعه الا بامام»؛ یعنی، فقط امام معصوم (ع) صلاحیت حکم، اقامه حدود و نماز جمعه دارد. نعمان بن محمد تمیمی ابوحنیفه مغربی (قاضی)، *دعائم الإسلام*، جلد ۱ (قم: مؤسسه آل‌البیته، ۱۳۸۵ق)، ۱۸۲.

۳۱. ابی جعفر محمد بن منصور الس ابن‌ادریس الحلّی ابن‌زهرة، *کتاب السرائر*، جلد ۲ (قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق)، ۴۲۵؛ و السید حمزة بن علی بن زهرة الحلّی ابن‌زهرة، *غنية النزوع إلى علمی الأصول والفروع* (قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق)، ۲۵.

۳۲. جالب است که یکی از ادله عقلی این است که اساساً مخاطب اقامه حدود، ما افراد عادی نیستیم، بلکه پیشوای معصوم است. در این باره نگاه کنید به: ابی القاسم علی بن‌الحسین الموسوی سید مرتضی، *الشافی فی الامامه*، جلد ۱

اقامه حدود توقف کرده^{۳۳} فقط اجرای تعزیرات را برای جلوگیری از رواج فساد و جرم در جامعه مجاز شمرده‌اند.

در این میان، بسیاری از عقل/اخلاق‌گرایان، یعنی هواداران دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی، اجرای حدود شرعی در دوران معاصر را نادرست می‌دانند، زیرا به باورشان، بسیاری از حدود شرعی با قواعد و قوانین حقوق بشر امروزی ناسازگارند. این در حالی است که می‌توان نشان داد لازمه چهارچوب نظری مدرن‌گرایی سنتی، جواز و مشروعیت اقامه حدود در زمان معاصر است. برای توجیه این ادعا، باید توجه کرد که دیدگاه موافقان اقامه حدود در عصر غیبت مبتنی بر این اصل اساسی است که هدف از اقامه حدود شرعی، رعایت مصلحت عمومی، دفع فساد و جلوگیری از وقوع جرم و گناهان در جامعه است.^{۳۴} به باور این گروه، این اصل صرفاً به زمان حضور معصومین (ع) اختصاص ندارد و همان حکمتی که مقتضی تشریح حدود در زمان حضور معصومین (ع) بوده، در زمان غیبت هم وجود دارد و اقتضا می‌کند که حدود شرعی اقامه شود.^{۳۵} اندکی دقت در این اصل نشان می‌دهد که پیش‌فرض نظری آن با پیش‌فرض مدرن‌گرایان سنتی مشترک است: اینکه در چهارچوب خرد و اخلاق بشری می‌توان چپستی، درستی و غایت احکام الهی را سنجید و حکم به اجرا یا عدم اجرای آنها داد. استدلال بعدی بر همین مبنا صورت‌بندی شده است تا نشان دهد چرا لازمه دیدگاه عقل/اخلاق‌گرایان، یعنی مدرن‌گرایی سنتی، لزوم اقامه حدود در زمان غیبت است:

مقدمه اول: در چهارچوب‌های عقلی-اخلاقی-حقوقی مورد قبول جوامع مسلمان می‌توان چپستی و غایت احکام دینی را ارزیابی کرد و درباره چگونگی اجرای آنها تصمیم گرفت (پیش‌فرض):

مقدمه دوم: هم احکام دینی و هم احکام اخلاقی/حقوقی، تاریخی هستند (پیش‌فرض):

(تهران: مؤسسه انتشاراتی الصادق، ۱۳۱۰ق)، ۱۱۲؛ محمدبن‌الحسن طوسی (شیخ)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، جلد ۷ (بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۳ق)، ۴۰۶؛ امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، *مجمع‌البیان*، جلد ۷ (بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق)، ۲۱۹؛ قطب‌الدین سعیدبن‌هبة‌الله الراوندی، *فقه القرآن*، جلد ۲ (قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق)، ۳۷۲؛ و السیداحمد الخوانساری، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، جلد ۵ (تهران: مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ق)، ۴۱۱-۴۱۲.

۳۳. حلی (محقق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، ۱: ۳۱۲؛ و ابوالقاسم‌بن‌حسن میرزای قمی، *جامع الشتات فی اجوبه للسئالات*، جلد ۱ (تهران: کیهان، ۱۳۷۲)، ۳۹۵.

۳۴. محمدبن‌مکی‌الشهید الاول، *غایة المراد فی شرح نکت الإیضاد*، جلد ۱ (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴)، ۵۱۱.

۳۵. الجواهری، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ۲۱: ۳۹۶؛ و الخوئی، *مبانی تکملة المنهاج*، ۱: ۲۲۴.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن» ... / موسوی کریمی ۲۵

مقدمه سوم: قواعد و احکام اخلاقی و حقوقی حاکم بر جوامع مسلمانِ امروزی متفاوت است از قواعد حقوقی و اخلاقی حاکم بر سایر جوامع (از مقدمه دوم)؛

مقدمه چهارم: از جمله قواعد اخلاقی و حقوقی حاکم بر جوامع مسلمانِ امروزی، مشروعیت عقلی و اخلاقی اعمال مجازات‌های شرعی، اعم از منصوص و اجتهادی، است^{۳۶} (از مقدمات اول و سوم)؛

نتیجه (مدرن‌گرایی سنتی): اجرای تمام احکام دینی (حدود، دیات، تعزیرات و قصاص) در جوامع مسلمانِ امروزی و در عصر غیبت، مجاز و مشروع است.

به نظر می‌رسد بیشتر مدرن‌گرایان سنتی با این نتیجه مخالف باشند، اما مقدماتی که منجر به این نتیجه شده‌اند با هیچ‌کدام از باورهای مدرن‌گرایان سنتی ناسازگار نیستند. بنابراین، مخالفت مدرن‌گرایان سنتی وجهی ندارد. ممکن است مدرن‌گرایان سنتی ادعا کنند چون اجرای احکام الهی در مواردی باعث وهن دین می‌شود، می‌توان مانع اجرای آنها شد. اما باید توجه کرد که در این دیدگاه، اولاً، احکام دینی اموری تاریخی‌اند و ثانیاً، احکام الهی در چهارچوب خرد و عقل آدمیان قابل ارزیابی و بازسازی است. بنابراین، اگر در چهارچوبی، این احکام، خلاف قواعد اخلاقی و حقوقی باشند، در چهارچوبی دیگر می‌توانند کاملاً اخلاقی و سازگار با قواعد حقوقی باشند. در این صورت، چگونه می‌توان ادعا کرد که احکامی اخلاقی و حقوقی می‌تواند مایه وهن دین شود؟

همه اینها در حالی است که از منظر سنت‌گرایی مدرن، تشخیص چیستی، غایت و چگونگی اجرای احکام دینی فراتر از حدود توانایی‌های عقل نظری و عملی آدمیان است. بر این مبنا در زمان غیبت، احدی مجاز به اجرای چنین احکامی در حق دیگران نیست. به عبارت دیگر، اصل بر ممنوعیت اجرای اوامر و نواهی الهی در عصر غیبت است، مگر اینکه خلاف آن اثبات شود. بر همین قیاس، اجبار دیگران به اجرای این احکام اعم از فردی یا اجتماعی و اعمال مجازات برای تخلف از آن، غیرمجاز، نامشروع و ممنوع است.

این نکته شایسته توجه است که فرااخلاقی بودن احکام الهی، چنین لازمه‌ای را به دنبال ندارد که آنها را می‌توان در همه زمان‌ها و مکان‌ها اجرا کرد. برعکس، لازمه چنین نگاهی این است که این احکام صرفاً در شرایطی خاص قابلیت پیاده شدن را دارند. برای مثال، یکی از شرایط لازم برای اجرای این احکام، حضور معصوم است، زیرا بنا به پیش‌فرض،

۳۶. به‌ویژه با توجه به این دو قاعده: «التعزیر لکل مُحَرَّم» و «كُلُّ مَنْ فَعَلَ مُحَرَّمًا أَوْ تَرَكَ وَاجِبًا يُعَزَّرُ».

فقط اوست که به منبع فراعقل/فرااخلاق الهی متصل و به چستی، غایت و چگونگی اجرای احکام الهی آگاه است.^{۳۷} البته اگر اکثریت مردم اجرای احکام دینی را در جامعه‌ای تصویب کردند، لاجرم این احکام اجرا می‌شود، اما در غیر آن، نمی‌توان هیچ‌کس را ملزم به تبعیت از این احکام نمود. افزون بر این، حتی در این حالت نیز هیچ‌کس حق ندارد مدعی اجرای تمام و کمال احکام الهی به نمایندگی از خداوند یا اولیای او باشد. نتیجه اینکه در زمان غیبت، باید به حاکمیت عقلانی بشر عادی بدون استناد آن به دین بسنده کرد و تن داد.

۳-۲. پیامد دوم - مخاطب اوامر و نواهی الهی کیست؟

آنچه در قسمت پیشین آمد را می‌توان از منظری دیگر، پیامد دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی دانست. گفته شد که پیش‌فرض بنیادین دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی، توانایی سنجش و بازسازی اوامر و نواهی الهی در چهارچوب‌های عقلی/اخلاقی بشری است. پیامد سراسر چنین رویکردی آشکار است: مخاطب اوامر و نواهی الهی، همه مردم در همه زمان‌ها و مکان‌ها بنا به فهم و برداشت خودشان از نصوص در چهارچوب‌های مورد پسند عقلی و اخلاقی خودشان است؛ اما به علت تنوع چهارچوب‌ها لازمه چنین پیامدی نسبت‌گرایی تام و تمام نسبت به اوامر و نواهی الهی است. به عبارت دیگر، ممکن است در چهارچوبی اجرای حکمی، اخلاقی و ضروری و در چهارچوبی دیگر، غیراخلاقی و نامشروع شود. یک راه برای گریز از این نسبت‌گرایی، تفکیک اوامر و نواهی الهی به احکام فردی دین (مثل عبادیات) و احکام اجتماعی آن (مثل معاملات) و فراتاریخی دانستن گروه اول برخلاف گروه دوم است؛ اما همانگونه که پیش‌تر گفته شد، یافتن معیاری مناسب برای چنین تفکیکی امری قریب به محال است.

اما سنت‌گرایی مدرن با هیچ‌کدام از این مشکلات دست‌به‌گریبان نیست؛ زیرا پیامدش این است که مخاطب همه اوامر و نواهی الهی اولاً و بالذات پیامبر(ص) و در مرتبه بعد ائمه معصومین (ع) است؛ مگر اینکه دلیلی خلاف آن وجود داشته باشد. دلیل این ادعا چندان پوشیده نیست؛ معصومین به نوعی به منبع فراعقلی/فرااخلاقی صدور اوامر و نواهی الهی متصل‌اند فقط آنان هستند که شایستگی دریافت و ادراک تام و تمام چستی، غایت و چگونگی اجرای احکام الهی را دارند. بنابراین، برای تعمیم مخاطب اوامر و نواهی الهی به

۳۷. مثال دیگر، عدم امکان اجرای احکام الهی در جهانی است که وضعیت ملت-دولت (nation-state) بر آن حاکم است. بیهوده نیست که یکی از شرایط برای تحقق اهداف الهی در زمان ظهور، تشکیل حکومت واحد جهانی است.

دیگران باید دلیل داشت.^{۳۸}

بر همین سیاق و البته با مبنایی دیگر، علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۶ سوره «بقره» تأکید می‌کند در هر جای قرآن که تعبیر «الذین کفروا» و «الذین آمنوا» مطلق و بدون قرینه آمده است، مراد، کفار مکه و مسلمانان اولیه (سابقون اولون)، یعنی کفار و مسلمانان معاصر پیامبر (ص) است و تعمیم آنها به مصادیق دیگر، نیازمند قرینه است.^{۳۹} بر این پایه، مخاطب آیه «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ» پیامبر (ص) و معاصران او هستند و نمی‌توان مردم زمان‌ها و مکان‌های دیگر را مخاطب آنها دانست.

در اینجا نباید این گمان نادرست پدید آید که نتیجه دیدگاه سنت‌گرایی مدرن، لغو و بیهوده بودن فرامین الهی برای مردم است؛ زیرا درست است که مخاطب اوامر و نواهی الهی، ابتدا معصومین اند، اما در بسیاری موارد، به علت قرینه‌ای که آمده است در مرحله بعد، مردم نیز مخاطب واقع شده‌اند؛ مثلاً عبارت «كَمَا كَتَبَ عَلَيَّ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» که در ادامه آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» آمده است، قرینه است بر اینکه مخاطب «آمنوا» همه مؤمنین در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون هستند. افزون بر این، چگونگی مخاطب بسیاری از فرامین الهی توسط مخاطبان اصلی آنها (معصومین ع) از طریق سیره‌های عملی و نظری برای مردم تبیین شده است، بنابراین، فرض بیهوده بودن آنها نادرست است.

۳-۳. پیامد سوم- حل ناسازگاری قوانین الهی با قوانین بشری

دیدگاه‌های گوناگون درباره ماهیت اخلاقی/عقلی یا فرااخلاقی/فراعقلی بودن فرامین الهی زمانی اهمیت می‌یابند که به نظر رسد «ظاهراً» با قواعد و قوانین بشری ناسازگارند؛ زیرا در موارد توافق این دو، اخذ دیدگاه‌های متفاوت، اثر عملی چندانی ندارد. قید «ظاهراً» برای ناسازگاری از آن‌رو آمده است که بر پایه دیدگاه سنت‌گرایی مدرن، فرامین الهی با قواعد و قوانین بشری از دیدگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه اساساً هم‌سطح نیستند؛ بنابراین در اینجا ناسازگاری واقعی رخ نخواهد داد.

در هر حال در صورت ناسازگاری ظاهری چنین نیست که بتوان ظنون برگرفته از فرامین، قواعد و قوانین الهی و بشری را به‌سادگی با یکدیگر جمع و تفریق و رأی نهایی را استنتاج

۳۸. در پاورقی ۲۳ به اسامی برخی فقها و مفسران بزرگ شیعه اشاره کردیم که با این ادعا کاملاً موافق و همسو هستند.

۳۹. سید محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱ (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق)، ۵۵.

کرد؛^{۴۰} زیرا نکته نخست این است که در مقام معرفت‌شناسی، چنین جمع و تفریق ظنونی به شکلی هرچند ناخودآگاه و به‌ناچار رخ می‌دهد؛^{۴۱} ثانیاً، روابط معرفت‌شناختی میان گزاره‌های حاکی از فرامین الهی و احکام بشری در مقام ناسازگاری بسیار پیچیده است و نمی‌توان آنها را به صرف جمع و تفرق ساده‌ظنون فروکاست.

یکی از مؤلفه‌های بسیار مهم در این میان که غالباً نادیده گرفته شده، اعتبار منبع معرفت است. بحث گسترده در این باره خارج از حجم این مقاله است؛ اما با توجه به این نکات و به‌صورت بسیار فشرده، می‌توان چگونگی روابط معرفت‌شناختی بین گزاره‌های حاکی از فرامین الهی و گزاره‌های حاکی از احکام بشری را به شکل گفته‌شده در جدول زیر توضیح داد. شایان ذکر است که در اینجا منظور از قطعی (یا یقینی)، یقین عرفی معرفت‌شناسانه در برابر یقین ریاضی و یقین روش‌شناسانه است.

جدول ۱- چگونگی روابط معرفت‌شناختی میان گزاره‌های حاکی از فرامین الهی و گزاره‌های حاکی از احکام بشری

توضیح چرایی (با توجه به کیفیت منبع معرفت، روش کسب معرفت و درجه توجیه معرفت)	از منظر معرفت‌شناختی کدام گزینه مقدم است؟	احکام و گزاره‌های بشری (اعم از توصیفی، هنجاری، فقهی، اخلاقی و ...)	گزینه (۲)	گزاره‌ها، اوامر و نواهی و حیانی (قرآن و روایات) گزینه (۱)
منبع معرفتی برتر (خطاناپذیر)	(۱)	ظنی الصدق	ظنی الصدق	قطعی الصدور و قطعی الدلاله
منبع معرفتی برتر (خطاناپذیر)	(۱)	قطعی الصدق	ظنی الصدق	ظنی الدلاله
منبع معرفتی برتر (خطاناپذیر)	(۱)	ظنی الصدق	ظنی الصدق	قطعی الصدور و ظنی الدلاله

۴۰. در مورد توضیح گسترده این رویکرد، به‌ویژه نگاه کنید به: ابوالقاسم فنائی، دین در ترازوی اخلاق (تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۴).

۴۱. بر همین اساس به گفته مرحوم مطهری «اگر کسی فتوای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته، به‌طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری». مرتضی مطهری، ده گفتار (تهران: صدرا، ۱۳۸۲)، ۱۳۰.

درجه بالاتر توجیه	(۲)	قطعی الصدق	
احتمالاً، منبع معرفتی برتر	(۱)	ظنی الصدق	ظنی الصدور و قطعی الدلاله
درجه توجیه معرفتی یکسان	(۱) یا هم‌ارزند؟	قطعی الصدق	
درجه توجیه معرفتی یکسان	هم‌ارزند.	ظنی الصدق	ظنی الصدور و ظنی الدلاله
درجه توجیه معرفتی قوی‌تر	(۲)	قطعی الصدق	

۴. نتیجه

در مقاله نشان داده شد که در چهارچوب دیدگاه سنت‌گرایی مدرن نمی‌توان از متن مقدس توجیهی دینی برای کارهای خلاف عقل، اخلاق و حقوق بشر استخراج کرد. در مقابل، دیدگاه مدرن‌گرایی سنتی با هم‌ارز کردن احکام الهی با بشری راه را برای پذیرش و اجرای رویکرد داعش‌گونه به احکام دینی هموار می‌کند. برای توجیه این ادعا دلایلی بر پیشامدرن بودن روش‌شناسی مدرن‌گرایی سنتی، چگونگی برآمدن رویکرد بنیادگرایانه و داعش‌وار از دل این دیدگاه و پیامدهای نپذیرفتنی آن، ارائه شد. در پایان نیز چگونگی حل ناسازگاری قوانین الهی با قوانین و قواعد حقوق بشری بر مبنای دیدگاه مختار به اختصار بیان شد. برون‌شد مقاله را می‌توان در این دو گزاره بیان کرد که مدرن‌گرایی سنتی نه با محتوای سنت سازگار است (آن را تکه و پاره می‌کند)، نه با روش‌شناسی مدرنیته؛ حال آنکه سنت‌گرایی مدرن نوعی سنت‌گرایی انتقادی است که هم با محتوای سنت، هم با روش‌های حاکم در مدرنیته و هم با عقلانیت مدرن سازگار است.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

فنائی، ابوالقاسم. /اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹.

فنائی، ابوالقاسم. دین در ترازوی اخلاق. تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی. ده گفتار. تهران: صدرا، ۱۳۸۲.

موسوی کریمی، میرسعید. «حیات، به مثابه حقی الهی، و نه بشری»، پژوهشنامه حقوق کیفری ۱۴، شماره ۲ - شماره پیاپی ۲۸ مقالات (دانشگاه گیلان، دی ۱۴۰۲): ۱۶۹-۱۵۱.

<https://doi.org/10.22124/jol.2023.23277.2345>

موسوی کریمی، میرسعید. «حیات، حقی الهی یا بشری؟»، دوفصلنامه حقوق بشر ۱۸، پیاپی ۳۵، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۵ (بهار و تابستان ۱۴۰۲): ۷-۳۵.

<https://doi.org/10.22096/hr.2023.1971570.1520>

موسوی کریمی، میرسعید. «خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: چرا افعال، اوامر، و نواهی الهی تابع قواعد و قوانین اخلاقی/عقلی بشری نیستند؟»، دوفصلنامه علمی هستی و شناخت ۱۰، شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۲) ۷-۴۴.

<https://doi.org/10.22096/ek.2025.2070028.1598>

موسوی کریمی، میرسعید. «عقلانیت، معرفت علمی و فلسفه علم تامس کوهن»، فصلنامه ذهن ۳، شماره ۱۰ (تابستان ۱۳۸۱): ۵۷-۸۸.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن حسن. جامع الشتات فی اجوبه للسئالات. جلد ۱. تهران: کیهان، ۱۳۷۲.
نصر، سید حسین، و مهدی محقق. ابوریحان بیرونی و ابن سینا: الاسئلة والاجوبه، به انضمام پاسخهای دوباره ابوریحان و دفاع ابوسعید معصومی از ابن سینا. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

ب- منابع عربی:

ابن‌إدریس الحلّی، أبی جعفر محمد بن منصور. کتاب السرائر. جلد ۲. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.

ابن‌زهره، السید حمزة بن علی بن زهره الحلبي. غنية النزوع إلى علمی الأصول والفروع. قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت گرای مدرن» /... / موسوی کریمی ۳۱

- الأنصاري، الشيخ مرتضى. كتاب المكاسب. جلد ٤. قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٣٢ق.
- حلي (علامه)، جمال الدين حسن بن يوسف. ارشاد الازهان إلى أحكام الإيمان. جلد ١. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠.
- حلي (علامه)، جمال الدين حسن بن يوسف. قواعد الأحكام. جلد ١. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.
- حلي (محقق)، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. جلد ١ و ٤. قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٨ق.
- الخوانساري، السيد أحمد. جامع المدارك في شرح المختصر النافع. جلد ٥. تهران: مكتبة الصدوق، ١٤٠٥ق.
- الراوندي قطب الدين سعيد بن هبة الله. فقه القرآن. جلد ٢. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥ق.
- سيد مرتضى، أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي. الشافي في الامامه. جلد ١. تهران: مؤسسه انتشاراتي الصادق، ١٣١٠ق.
- الشهيد الاول، محمد بن مكي. الدروس الشرعية في فقه الاماميه. جلد ٢. قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ١٣٨٥.
- الشهيد الاول، محمد بن مكي. غايه المراد في شرح نكت الإرشاد. جلد ١. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٤ق.
- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. جلد ١٥. قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ١٤١٣ق.
- شيخ صدوق (ابن بابويه، محمد بن علي). من لا يحضره الفقيه. جلد ٤. محقق و مصحح: علي أكبر غفاري. قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٣ق.
- طباطبائي، سيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. جلد ١-٢. بيروت: مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ١٤١٧ق.
- طبرسي، امين الاسلام ابو علي فضل بن حسن. مجمع البيان. جلد ٧. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٥ق.
- طوسي (شيخ)، محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. جلد ٧. بيروت: دار احياء التراث، ١٤١٣ق.
- عميد زنجاني، عباس علي. قواعد فقه (جلد سوم، بخش حقوق عمومي). تهران: انتشارات سمت، ١٣٩٢.
- الفاضل النكراني، الشيخ محمد. القواعد الفقهية. قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، ١٣٨٣.

- الكلينى الرازى، محمد بن يعقوب. *الكافى*. جلد ١. المحقق / المصحح: على اكبر غفارى و محمد آخوندى. تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
- محقق ثانى (كركى)، نورالدين على بن حسين. *جامع المقاصد فى شرح القواعد*. جلد ٣. قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٤ق.
- مغربى (قاضى)، ابوحنيفه، نعمان بن محمد تميمى. *دعائم الإسلام*. جلد ١. قم: مؤسسه آل البيت، ١٣٨٥ق.
- مفيد، محمد بن محمد. *المقنعة*. قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
- موسوى اردبيلى، عبدالكريم. *فقه الحدود و التعزيرات*. جلد ١. قم: مؤسسه النشر لجامعة المفيد، ١٤٢٧ق.
- الموسوى البجنوردى، السيد حسن. *القواعد الفقهييه*. جلد ١. محقق / گردآورنده: محمد حسين درايى و مهدي مهريزى. قم: نشر الهادى، ١٣٧٧.
- الموسوى الخوئى، السيد أبو القاسم. *مبانى تكملة المنهاج*. جلد ١. قم: المطبعة العلميه، ١٣٩٦ق.
- النجفى الجواهرى، الشيخ محمد حسن. *جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام*. جلد ٢١. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٣٦٢.

ج- منابع لاتين:

- Burch, Robert. "Charles Sanders Peirce." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edited by Edward N. Zalta & Uri Nodelman. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/peirce/>>.
- Dante Alighieri. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, Edited and Translated by Robert M. Durling. Oxford: OUP, 1996.
- Descartes, René. *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences*. (1637). Available at: <https://archive.org/details/discourseonthem00descuoft/page/n3/mode/2up>
- Hansson, Sven Ove. "Science and Pseudo-Science." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), Edited by Edward N. Zalta & Uri Nodelman. forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/pseudo-science/>>.
- Kant, Immanuel. "Answering the Question: What Is Enlightenment?" (1784). available at: <https://archive.org/details/AnswerTheQuestionWhatIsEnlightenment/KantEnlightenmentDanielFidelFerrer2013/page/n1/mode/2up>
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

خداوند همچون کنشگری فرااخلاقی: «سنت‌گرایی مدرن» ... / موسوی کریمی ۳۳

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Masterman, Margaret. "The Nature of a Paradigm." in *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, Edited by Imre Lakatos & Alan Musgrave, 59-91. London: Cambridge University Press, 1970.

Pigliucci, Massimo. "Naturalistic Epistemology." *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (2025). <https://iep.utm.edu/pseudoscience-demarcation/>

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press, 1975.