

تحلیل پیامدها و لوازم منطقی نظریه جواز تعبد به ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی

حسن محمدزاده*

قربانعلی کریمزاده قراملکی**

چکیده

در «نظریه جواز تعبد به ادیان» کوشیده شده تا قطع اصولی را به عنوان یک معرفت مطلق و معتبر در تفسیر دین و مواجهه با ادیان و معارف متکثر، پیشنهاد و معرفی شود. هر چند در مورد قطع اصولی، مباحثی در علم اصول مطرح شده است، اما هرگز قطع اصولی به عنوان پیشنهادی برای مواجهه با ادیان و روش تفسیر دین از سوی متفکران فلسفه دین تنظیم و ارائه نشده بود، از این رو می‌توان نظریه حاضر را یک نظریه نو و جدیدی در «فلسفه دین» به‌شمار آورد. فرضیه نگارنده این است که نظریه مذکور دارای لوازم و پیامدهایی علمی و عملی باشد، از این رو می‌کوشد این نظریه را با روشی تحلیلی انتقادی ارزیابی کرده و آثار و پیامدهای آن را بیان کند. پرسش تحقیق این است که آثار و لوازم منطقی نظریه چیست و از این منظر چه نقدهایی بر آن وارد می‌شود؟ یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که نظریه تعبد مستلزم پیامدهای علمی و مخاطرات اجتماعی فراوانی از جمله: پلورالیسم دینی، نسبت معرفت، شکاکیت، و ممنوعیت امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد.

واژگان کلیدی

دین، مذهب، نظریه تعبد، قطع اصولی، مذهب احتمال، پیامدها، لوازم منطقی.

*. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. (نویسنده مسئول)
mohammadzadeh.h1367@gmail.com
g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

مقدمه

یکی از ویژگی‌های فطری و ذاتی بشر، حس مذهبی و گرایش به مسائل قدسی و آسمانی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۴ - ۳) انسان از بدو خلقت با مقوله دین آشنا بوده و آن را از درون می‌شناسد. (دورانت، ۱۳۷۰: ۱ / ۷۰) در طول تاریخ بشر، ادیان و برنامه‌های آسمانی متکثری که هدفشان شکوفاسازی استعدادهای درونی انسان و رساندن او به کمالات شایسته انسانی است، وجود داشته که خداوند متعال، متناسب با عقل و فهم مخاطب، به‌وسیله انبیای الهی ارائه کرده و او را به هدایت مطلوب خویش رهنمون ساخته‌اند. انسان در ادوار گذشته خود، با ادیانی بسیار ساده و در حد مفاهیم ابتدایی اخلاقی تا ادیان بسیار گسترده و عمیق معرفتی آشنا شده و پایه‌پای آنها زندگی و رشد کرده است. وجود ادیان و قرائت‌های مختلف از دین، گاهی انسان را با مشکل انتخاب روبه‌رو می‌کند. از این‌رو یکی از مسائل دین‌پژوهی که از دیرباز در بین محققان، متکلمان و اندیشمندان «فلسفه دین» مطرح بوده، مسئله حقانیت و نجات‌بخشی ادیان است. اینکه به کدامین دین باید متعبد و ملتزم بود، موضوع بحث و گفت‌وگوی دین‌پژوهان و محققان این عرصه فکری است.

سیدکمال حیدری، یکی از اندیشمندان و دانش‌آموختگان مکتب قم و نجف، معتقد است انسان توانایی دست‌یازیدن به حقیقت و واقعیت هستی و دین را ندارد و از این‌رو تحصیل یقین منطقی برایش امکان‌پذیر نیست. بنابراین هر شخصی در انتخاب دین، باید تابع دلیل خود باشد؛ خواه این دلیل مطابق با واقع باشد یا نباشد. پیشنهاد کمال حیدری در تفسیر دین و گزاره‌های دینی، مواجهه ظنی است. او معتقد است تنها انسان معصوم است که می‌تواند به واقعیت قضایا و لوح محفوظ دسترسی داشته باشد و از متن هستی خبر دهد؛ اما انسانی که با عالم وحی و لوح محفوظ آشنا نیست، نمی‌تواند حق و باطل را تشخیص دهد؛ در نتیجه، اعتبار و حقانیت دیگر ادیان را نفی کند و از حقانیت دین واحدی سخن بگوید. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹ م: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/7831>)

کمال حیدری مدافع یقین‌روان‌شناختی است که در علم اصول از آن به قطع اصولی تعبیر می‌شود و اعم از یقین منطقی و غیرمنطقی است؛ اما او نه‌تنها یقین منطقی را در معرفت دینی لازم نمی‌داند، که آن را به‌علت جدایی دین از فهم دینی و تحول معرفتی بشر، امری مُحال و ممتنع می‌شمارد. به‌زعم او انسانی که با تبعیت از دلیل خودمحور، دین یا معرفتی دینی را برگزیند، در روز قیامت نه‌تنها معذور است، که مأجور نیز خواهد بود. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/12/7062>) او ملاک صحت دلیل را اعتبار شخصی دانسته و مطابقت با عالم واقع را شرط دلیلیت دلیل نمی‌داند. از نظر او یک شخص داعشی، یا وهابی، یا کنفوسیوس، یا ملحد و یا قاتل امیرالمؤمنین علیه السلام و امام حسین علیه السلام به‌شرطی که دلیل داشته

باشد، مأجور بوده و بهشتی است! (آپارات، برنامه چهارسو، ۱۳۹۸: <https://www.aparat.com/v/dr2nQ>).
او اعتقاد خود را با عنوان «نظریه جواز تعبد به ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی» مطرح کرده است. با توجه به اینکه «نظریه تعبد» اولاً، با یک مبنای اصولی و الهیاتی مطرح شده، و ثانیاً، گستره آن محدود به ادیان الهی نمی‌شود و حتی شامل ادیان غیرالهی و ملاحظه نیز می‌گردد، یک نظریه جدید به‌شمار می‌رود و از این جهت در پیشینه نظریه و به تبع آن در پیشینه تحقیق حاضر، اثری مشاهده نمی‌شود. سؤال اصلی این پژوهش این است که چه آثار و پیامدهایی متوجه این نظریه می‌شود و لوازم منطقی آن کدام است. فرضیه نگارنده این است که نظریه تعبد دارای پیامدها و لوازم منطقی متعددی است که با وجود آنها صحت این نظریه و امکان پذیرش آن به‌شدت زیر سؤال می‌رود. جستار پیش رو با استفاده از اسناد مکتوب و غیرمکتوب، و با بهره‌گیری از روش انتقادی، به دنبال پاسخ به سؤال اصلی پژوهش و بیان پیامدهای فاسد نظریه است. برای نیل به هدف مذکور، ابتدا مبادی تصویری بحث حاضر تنقیح، و سپس آثار و پیامدهای نظریه در دو سطح کلی تبیین می‌شود و از این منظر به پرسش اصلی و سؤالات فرعی زیر پاسخ داده می‌شود:

الف) پیامدهای علمی نظریه تعبد چیست؟

ب) نظریه تعبد از نظر عملی چه لوازم فاسدی به دنبال دارد؟

مفهوم‌شناسی

به جهت تقدم مقام تصور بر تصدیق، پیش از بیان پیامدها و لوازم منطقی نظریه تعبد، ابتدا لازم است معنای دین و چیستی اصل نظریه روشن شود.

۱. دین

«دین» در لغت، به معنای آیین، شرع، قانون، و اطاعت و جزا آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۸ / ۱۱۴۱۷؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ ق: ۲ / ۳۱۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۳ / ۱۶۹) و در اصطلاح، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده است و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۴) این در حالی است که اندیشمندان غربی، دین^۱ را به گونه‌های مختلفی تعریف کرده و سخن واحدی در این مورد نگفته‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۱ / ۱۷۷) که از این منظر برخی شناخت و تعریف دین را جزء مسائل مشکل و پیچیده معرفی کرده‌اند (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۰۲).

۲. نظریه تعبد

سیدکمال حیدری با فرض دسترسی نداشتن انسان به واقع و جدایی معرفت دینی از حقیقت دین، «نظریه جواز تعبد» را با محوریت قطع اصولی به‌عنوان پیشنهاد تفسیر دین ارائه داد. مبنا بودن قطع اصولی در این نظریه، به این صورت است که او معتقد است انسان به‌دلیل عجز ادراکی و تحول معرفتی و تغییرات دائمی معرفت دینی، قادر به شناسایی واقع دین نیست. از این‌رو برای تفسیر دین، لازم است مواجهه ظنی و احتمال‌آلود داشته باشد. او می‌گوید: «هر شخصی که برای اعتقاد و باور خود دلیلی داشته باشد، باید بدان ملتزم بوده و متعبد باشد». مراد او از جواز تعبد، جواز بالمعنی الأعم، یعنی ضرورت و وجوب است. تنها شرط تعبد و التزام به باور از نظر او، داشتن دلیل است؛ دلیلی که باید نزد خود شخص، معتبر باشد و لازم نیست با واقعیت و نفس‌الامر اشیا مطابقت داشته باشد. او تکلیف به واقع را «تکلیف ما لایطاق» خوانده، می‌گوید: «شناخت عالم واقع تنها در انحصار اهل‌بیت عصمت و طهارت است و افراد غیرمعصوم به‌هیچ‌وجه، توانایی دسترسی به واقعیت گزاره‌ها و باورهای خود را ندارند». (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/12/7583>)

از این‌رو پایه و رکن اصلی نظریه تعبد، یقین روان‌شناختی و وجود دلیل معتبر در نزد خود شخص است. او وجود این دلیل را نه‌تنها مایه معذوریت، که اساساً مایه مأجوریت و بهشتی بودن انسان می‌داند. «داشتن دلیل»، «ضروری نبودن مطابقت دلیل با واقع» و «مردود بودن عمل غیرموافق با دلیل»، سه اصل اساسی نظریه تعبد است که همه از آثار قطع اصولی و جلوه‌های آن است و با تحلیل آن به دست می‌آید. مبنای این نظریه، حجیت مطلق قطع اصولی در همه ساحت‌های علمی و معرفتی بشر است. کمال الحیدری قطع اصولی را به‌عنوان یک مبنای معرفت‌شناختی کلی و فراگیر پذیرفته و معتقد است تنها روش ممکن در تفسیر دین و گزاره‌های دینی، آن است که انسان برخورد احتمالی با قضایا و باورهای متکثر پیش‌رو داشته باشد و با هیچ‌یک از باورها و اندیشه‌ها به‌صورت قطعی روبه‌رو نشود؛ یعنی حقانیت دیگر ادیان را نفی نکند و از حقانیت دین واحدی سخن نگوید. او همواره از نظریه تعبد با عنوان «تئوری احتمال» یاد می‌کند. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>)

پیامدها و لوازم منطقی نظریه

یکی از روش‌های ارزیابی و نقد یک نظریه، بیان پیامدها و لوازم منطقی آن است. اینک به بررسی و ارزیابی آثار علمی و عملی نظریه، و لوازم منطقی آن می‌پردازیم که با بطلان لوازم، خود نظریه نیز باطل و مخدوش خواهد بود.

۱. آثار و پیامدهای علمی

یکی از آثار و پیامدهای «نظریه تعبد» مربوط به پیامدهای علمی و معرفتی آن است. نگارنده می‌کوشد لوازم فاسد از حیث مباحث علمی و تئوری را بیان کند. از این رو به بررسی و بیان مهم‌ترین آثار و پیامدها، از جمله: «نسبیت معرفت»، «پلورالیسم دینی»، «شکاکیت و لا‌ادری‌گری» و بیان بخشی از «محدورهای تاریخی - کلامی» نظریه می‌پردازد:

یک. نسبیت معرفت

نخستین پیامد «نظریه تعبد» را می‌توان در نسبیت معرفتی ملاحظه کرد. ابتدا در مورد معنای نسبیت معرفت سخن گفته، سپس وجه استلزام آن را بیان می‌کنیم:

الف) چستی نسبیت معرفت

نسبیت معرفت به معنای فقدان معرفت مطلق و ثابت است که عصری بودن معرفت، از نتایج قطعی آن است. (مطهری، ۱۳۹۲: ۶ / ۱۷۷ - ۱۷۳؛ Stich, 1998: 2489 - 2490) معنای این سخن، آن است که هر کس، هر درکی که دارد، همان چیز واقعیت و حقیقت است (بیات، ۱۳۸۱: ۱۴۵؛ لگن هاوزن، ۱۳۸۴: ۳۵؛ Stich, 1998: 1517 - 1518) و حقیقتی جز این نیست.^۱

این نظریه را نخستین بار پروتاگوراس یونانی (۴۸۱ ق. م) مطرح کرد. پروتاگوراس به نسبیت معتقد بود؛ یعنی می‌گفت: «انسان معیار همه چیز است». سخن مشهور او که افلاطون در کتاب *ته‌ته تتوس*، صفحه ۱۵۲ نقل و نقد می‌کند، حاکی از چنین نگرشی از اوست. پروتاگوراس می‌گوید: «انسان مقیاس همه چیز است؛ مقیاس هستی چیزهایی که هستند و مقیاس نیستی چیزهایی که نیستند» (افلاطون، بی‌تا: ۳ / ۱۵۲) به طور مثال، اگر من احساس سرما می‌کنم، پس هوا واقعاً سرد است؛ ولی اگر من احساس سرما نکنم، هوا نیز سرد نیست. (بنایی، ۱۳۸۸: ۱ / ۸۵) این اندیشه، آشکارا به اومانیزم^۲ دامن می‌زند و طبق این نظر، یا واقعیت خارجی وجود ندارد یا دست‌یافتنی نیست و به تعداد انسان‌ها، معرفت‌های معتبر، بلکه حقیقت وجود خواهد داشت (هیگ، ۱۳۹۰: ۲۵۵؛ Craig, 1998: 7318 - 7319). بیشتر روایت‌های متأخر نسبی‌گرایی، از همین ویژگی برخوردارند. برای نمونه، در حوزه تفسیر متن، هرمنوتیک هایدگر و گادامر را می‌توان نوعی نسبی‌گرایی دانست؛ زیرا معتقدند هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد و ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما صحیح یا بهتر از تفسیرهای قبلی است. (سبحانی، ۱۳۹۰: ۵۴)

۱. افلاطون پس از نقل سخن پروتاگوراس و نسبیون می‌گوید: اینان در واقع معتقد بودند؛ هیچ چیز فی نفسه وجود ندارد. (ر. ک: افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ج ۳، ص ۱۵۲)

۲. Humanism.

ب) چرایی استلزام

چنان که بیان شد، اولین شاخصه نسبیت معرفت، انکار معرفت مطلق است. کمال حیدری با اینکه منکر واقعیت نیست، آن را دست نیافتنی می‌داند (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹ م: <https://alhaydari.com/fa/> 2019/01/8779) و با این سخن، به انکار عملی معرفت مطلق می‌پردازد. از این روست که می‌توان یکی از آثار «نظریه تعبد» را نسبیت معرفتی معرفی کرد. این پیامد، زمانی تقویت می‌شود که بدانیم در «نظریه تعبد» همه معرفت‌های هر چند متعارض، معتبر انگاشته می‌شود و این دقیقاً ادعای نسبیت و کسانی است که منکر معرفت مطلق بوده، همه معرفت‌های متکثر و در عرض هم را معتبر می‌پندارند. (Craig, 1998: 7318)

سیدکمال حیدری در مقام انکار چنین استلزامی می‌گوید:

باید عنایت داشت - برخلاف آنچه که برخی گمان می‌کنند - این نظریه چنان که به دلیل آن اجمالاً اشاره شد (ابتناء بر نظریه احتمال و حجت قطع)، نه به «شکاکیت» منجر می‌شود و نه به «نسبی‌گرایی» تن می‌دهد! (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>).

اما چنان که واضح است، تعبد زمانی ممکن می‌شود که معرفت و دلیل شخص، معتبر تلقی شود. علامه طباطبایی رحمته‌الله در نقد نسبیت معرفت و از زبان نسبیت‌چین می‌نویسد: «إن العلومَ نسبةً غیر ثابتة و الحقیقة بالنسبة إلی کلِّ باحثٍ ما دلَّت علیه حُجَّتُه»؛ یعنی نسبیت‌چین معتقدند علم و معرفت، نسبی و غیر ثابت است و حقیقت، نسبت به هر شخصی، همان چیزی است که دلیلش اقتضا می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹۱) این سخن علامه طباطبایی رحمته‌الله علاوه بر نقد نسبیت، نقدی بر نظریه کمال حیدری در ادعای دلیل محوری است که معتقد است هر کس هر دلیلی داشته باشد، معذور و مأجور است؛ یعنی اگر اینک علامه طباطبایی رحمته‌الله در قید حیات بود، ادعای کمال الحیدری را موافق نسبیت معرفت تفسیر، و آن را نقد می‌کرد.

لازمه نسبیت معرفت و اقتضای نظریه تعبد، این است که سخن مخالف نظریه نیز صحیح و معتبر باشد. آیا کمال حیدری چنین تلازمی را می‌پذیرند؟ اگر بگویند خیر، این برخلاف اقتضای طبع نظریه تعبد و نسبیت معرفت است، و اگر بگویند بله، معنایش این خواهد بود که نظریه تعبد، هم صحیح است و هم صحیح نیست، و این تناقضی آشکار خواهد بود.

دو. پلورالیسم دینی

از آثار و پیامدهای مهم «نظریه تعبد»، لزوم پذیرش پلورالیسم دینی و تکثرگرایی است. صاحب نظریه هرگونه ارتباط نظریه خود با پلورالیسم دینی را انکار می‌کند، اما با طرح آن در فضای اصولی و اسلامی،

بر تفکرات کثرت‌گرایانه دامن زده است. برای اثبات این قضیه، ابتدا به چیستی و سپس به چرایی مدعی حاضر و وجه استلزام آن پرداخت می‌شود.^۱

الف) چیستی پلورالیسم دینی

واژه «پلورالیسم» به معنای تکثر، چندگانگی و کثرت‌گرایی است. (بیات، ۱۳۸۱: ۱۴۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴ / ۲۴۹) این اصطلاح را با عنوان «پلورالیسم دینی»، در جهان مسیحیت و در دهه‌های اخیر، «جان هیک» (متولد ۱۹۲۲م) طرح و ترویج کرده است.^۲ جان هیک در دورانی که به عنوان کشیش در کلیسا خدمت می‌کرد، در اثر معاشرت با غیرمسیحیانی مثل مسلمانان، یهودیان و هندوها، به این نکته پی برد که میان ادیان مختلف وجوه اشتراک وجود دارد و این امر باعث شد او در اعتقاد انحصارگرایی خود که مسیحیت را تنها راه نجات و رستگاری انسان می‌دید، دچار تردید شود. او در روی‌گردانی از جزم‌گرایی و رویکرد به تنوع ادیان می‌گوید:

تا روزگاران اخیر، هر یک از ادیان مختلف عالم نسبت به ادیان دیگر در جهل مطلق به سر می‌برد. اگرچه جنبش‌های بزرگ، موجب تماس دو آیین، مخصوصاً اسلام و مسیحیت می‌شد، اما این امر عمدتاً مبتنی بر تعارض بوده تا بحث و گفت‌وگو، و به همین خاطر هیچ نوع شناخت عمیق و یا تفاهم‌آمیزی از جانب طرفداران یک دین، نسبت به دین دیگر به وجود نیاورد. (هیک، ۱۳۹۰: ۲۴۳)

او عامل اصلی انحصارگرایی را محدودنگری و عادت به سنت خاص قبیله‌ای و قومی، و پلورالیسم را نتیجه پژوهش علمی در سایر ادیان و عدول از جزم‌گرایی می‌داند. (همان، ۲۴۴) در واقع کثرت‌گرایی، در مقابل انحصارگرایی و شمول‌گرایی، یک نوع شیوه مواجهه با حقایق متعدد و کثرت ادیان بود که جان هیک طراحی و تبیین کرد. (الیاده، ۱۳۷۵: ۱ / ۲ / ۳۰۱)

کثرت‌گرایی دارای سوییجهای گوناگونی مانند کثرت‌گرایی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی است. (آشوری، ۱۳۸۹: ۲۵۸) کثرت‌گرایی علاوه بر عرصه‌های مذکور، دارای دو ساحت علم و عمل نیز می‌باشد؛ به این معنا که گاهی منظور از کثرت‌گرایی، کثرت‌گرایی عملی و گاهی کثرت‌گرایی نظری است. مبنای کثرت‌گرایی عملی، تمایل به زندگی مسالمت‌آمیز و به دور از خشونت است و مبنای کثرت‌گرایی نظری، احترام

۱. گفتنی است که پلورالیسم دینی به دلیل محوریت جان هیک در این نظریه، بر اساس نظریات او توضیح داده می‌شود.
۲. در مقابل، برخی معتقدند پیش از جان هیک، اندیشمندانی چون لسینگ، شلایر ماخر و امرسون، مسئله کثرت‌گرایی دینی را مطرح کرده بودند. در میان اندیشمندان اسلامی نیز گروه اخوان‌الصفا در مورد حقانیت مطلق ادیان معتقدند هیچ مذهب بدون عیبی وجود ندارد و حقیقت در همه ادیان موجود است (ر.ک: لگن‌هاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ص ۴۶: اخوان‌الصفا، رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، ج ۳، ص ۵۰۱).

به نظر مقابل و دوری از تعصب و به‌نوعی شک‌گرایی در بُعد معرفت‌شناسی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴ / ۲۵۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ۲۳ - ۲۰) سابقه دکترا در پلورالیزم دینی در ایران به کمتر از یک قرن اخیر برمی‌گردد که روشنفکرانی مانند کیوان قزوینی با قرائت جدید از نبوت، سخن از تعدد ادیان می‌راند و در مقابل، عالمانی همچون شیخ مجتبی قزوینی خراسانی به دفاع از دین اسلام می‌پرداختند. (کریم‌زاده قراملکی، ۱۳۸۱: ۲۰) پلورالیسم دینی خود، دارای سویه‌ها و قرائت‌های متعددی است که در ضمن مطالب آتی بدان می‌پردازیم.

ب) چرایی استلزام

اینکه چرا «نظریه تعبد» به پلورالیسم دینی منتهی می‌شود و وجه این استلزام چیست، پرسشی است که جواب آن را می‌توان در مطالب ذیل جست‌وجو کرد. برای این کار، وجوه اشتراک و افتراق این دو نظریه بیان می‌شود تا دلیل استلزام روشن‌تر شود.

۱. وجوه اشتراک «نظریه تعبد» با پلورالیزم دینی

وجوه اشتراک این دو نظریه را می‌توان در قرائت‌های گوناگون از پلورالیزم دینی یافت:

یک. پلورالیسم در صدق

یکی از ادعاهای جان هیک در پلورالیزم دینی، بهره‌مندی همه ادیان از حقانیت است (هیک، ۱۳۹۰: ۲۵۹) که این مدعا در «نظریه تعبد» نیز تأمین و اعتبار شده است؛ زیرا کمال الحیدری همه انسان‌ها و صاحبان ادیان را در صورت داشتن دلیل، معذور و علاوه بر آن، مأجور نیز می‌داند. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/12/7062>) همین مأجور دانستن شخص مخطی، «نظریه تعبد» را به پلورالیزم دینی به‌معنای صدق و حقانیت نزدیک، و بر قرابت این دو تأکید می‌کند؛ مگر اینکه او مأجوریت شخص مخطی را نه به‌جهت اینکه انسان، واقع یا بهره‌ای از واقعیت را داشته باشد، بلکه به‌جهت داشتن دلیل و سعی و تلاشش، یا به‌جهت تفضل الهی مطرح کند. اگر واژه مأجوریت در «نظریه تعبد» مطرح نمی‌شد و او تنها به امکان نجات اهل ادیان معتقد بود، چنین محذوری را در پی نداشت. با توجه به تأکید کمال حیدری بر اعتبار شخصی دلیل نزد شخص قاطع (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/12/7580>)، پلورالیسم صدق در این نظریه به‌معنای مطابقت دلیل با زعم و گمان خود شخص است.

دو. پلورالیسم نجات و رستگاری

آموزه نجات، دومین قرائت از پلورالیسم دینی و اثر مشترک این دو نظریه است. جان هیک همه ادیان را نجات‌بخش خوانده و همه انسان‌های دین‌دار را اهل رستگاری معرفی کرده است (هیک، ۱۳۹۰: ۲۶۴). این قرائت از پلورالیسم در «نظریه تعبد» نیز مشاهده می‌شود؛ زیرا حیدری همه انسان‌های دارای دلیل را

اهل نجات و رستگاری می‌داند (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/12/7062>). او با طرح «نظریه تعبد»، ملتزم به پلورالیزم دینی به معنای نجات شده است؛ یعنی انسان به هر کدام از ادیان عمل کند، هر چند مطابق با واقع هم نباشد، به شرط داشتن دلیل، معذور و مأجور است و جزء نجات‌یافتگان و رستگاران محسوب می‌شود. ناگفته نماند که در معارف اسلامی نیز امکان نجات‌یافتگی برخی از انسان‌هایی که جاهل قاصر بوده‌اند و حق بدان‌ها ابلاغ نشده، مطرح شده است؛ (طباطبایی، بی‌تا: ۴ / ۱۲۷) اما این نجات‌بخشی که در «نظریه تعبد» از آن سخن گفته می‌شود، غیر از آن است؛ زیرا در آن، صرف داشتن دلیل - به‌عنوان حق، نه تفضل - مایه نجات انسان‌ها معرفی شده است.

سه. پلورالیسم در عرصه معرفت‌شناسی

در این قرائت، وحدت دین در واقع حفظ شده و تعدد آن، معلول برداشت‌های گوناگون انسان‌ها معرفی شده است. (سبحانی، ۱۳۹۳: ۲ / ۳۲۱) ظاهراً کمال الحیدری با طرح «نظریه تعبد» کوشیده است با عاجزپنداری انسان‌های غیرمعصوم و اعلام استحاله دسترسی به واقع واحد، چنین پلورالیسمی را در سطح جامعه دینی مطرح و تقویت کند. در واقع نظریه تعبد در عین اعتراف به وجود واقعیت و وحدت آن، و از این سو اعتباربخشی به همه معرفت‌ها و دلایل، نظریه خود را مطرح کرده و از این جهت خود را به این قرائت از پلورالیسم دینی و تعدد قرائت‌ها نزدیک ساخته است؛ به‌خصوص که حیدری بر تحول معرفتی انسان در معرفت دینی تأکید می‌کند و فهم دینی را جدای از دین می‌پندارد و معتقد است این معارف، قرائت‌ها و روایت‌هایی از دین است، نه خود دین. (الحیدری، ۱۴۲۹ ق: ۹۳؛ همان، ۱۰۵ - ۱۰۴) جان هیک نیز میان واقعیت مطلق و ادراکات و تصورات انسان از این واقعیت واحد فرق نهاده است و با تأسی به چارچوب فلسفی «کانت» در «نظریه نومن و فنومن» کوشیده است آن را در قالب نظریه پلورالیسم دینی بسط و گسترش دهد. (هیک، ۱۳۹۰: ۲۶۶)

با توجه به این وجوه مشترک می‌توان گفت «نظریه تعبد» از این جهت که انسان‌ها و صاحبان ادیان را محق و اهل نجات دانسته و همه معرفت‌های هر چند متعارض را معتبر می‌شمارد، مستلزم پلورالیسم دینی است.

۲. وجوه افتراق دو نظریه

تفاوت‌های این دو نظریه را می‌توان در موارد ذیل یافت؛ تفاوت‌هایی که نه بر تفکیک این دو، بلکه بر تشدید تکثرگرایی دینی در «نظریه تعبد» تأکید می‌کند!

یک. مبنای اصولی نظریه

یکی از تفاوت‌های «نظریه تعبد» و «پلورالیسم دینی» مربوط به مبنای اصولی این نظریه می‌شود. در واقع کمال حیدری با «نظریه تعبد» و با معیاربخشی به تئوری احتمال و قطع اصولی (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>)، مبنای پلورالیسم دینی را استحکام،

و بدان مبنایی اصولی و الهیاتی بخشیده است! ناگفته نماند که قطع اصولی، نتیجه جداانگاری فهم دینی از دین است و به خودی خود مبنای مستقلى نیست؛ یعنی کمال الحیدری از این جهت قطع اصولی را مطرح کرده است که واقع را دست‌نیافتنی پنداشته است؛ این در حالی است که جان هیک نیز بر عدم دسترسی کامل به واقع و انکار حقیقت مطلق در میان ادیان تأکید می‌کند. (هیک، ۱۳۹۰: ۲۶۶) بنابراین می‌توان گفت مبانی این دو نظریه از این جهت نیز به هم نزدیک می‌شود.

دو. دسترسی و عدم دسترسی به واقع

حیدری می‌گوید: حق یکی است، اما نمی‌توان به آن رسید؛ (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹ م: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/7831>) اما جان هیک معتقد است با حق‌های متعدد و متکثری مواجه هستیم. در واقع جان هیک، منکر حقیقت مطلق در ادیان است و همه ادیان را برخوردار از بهره‌ای از حقیقت می‌داند و معتقد است می‌توان به بخشی - نه همه - از حقیقت دست یافت؛ (هیک، ۱۳۹۰: ۲۶۶) اما کمال الحیدری با اینکه به وجود حقیقت مطلق معتقد است، آن را از اساس دست‌نیافتنی می‌داند!

سه. گستره مدعا

یکی از تفاوت‌های مهم «نظریه تعبد» با پلورالیسم دینی، این است که گستره کثرت‌گرایی در «نظریه تعبد»، بسی فراتر از پلورالیسم دینی به قرائت جان هیک، مطرح شده است؛ زیرا کمال حیدری شخص مُلحد، کافر و قاتلان اهل بیت علیهم‌السلام را نیز به شرط داشتن دلیل، معذور، مأجور و اهل بهشت می‌داند! (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹ م: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/8779>؛ همان، ۲۰۱۸ م: <https://www.aparat.com/>؛ <https://alhaydari.com/fa/2018/0/6488>؛ آپارات، برنامه چهارسو، ۱۳۹۸: <https://www.aparat.com/v/dr2nQ>). در واقع او جان هیک‌تر از جان هیک، تفکر کثرت‌گرایی را از دایره دینی خود به فراتر از آن، یعنی ادیان غیرالهی و مکاتب بشری نیز گسترش داده و به این صورت افراد مُلحد را نیز مشمول نجات و رستگاری فرضی خود کرده است.^۱

سه. شکاکیت و لا‌ادری‌گری

یکی دیگر از آثار و پیامدهای علمی «نظریه تعبد»، شکاکیت است. زمانی که انسان در مواجهه با باورها و نحله‌های فکری متعدد، احتمال صحت همه افکار را بدهد و در برخورد با مسائل، مواجهه یقینی نداشته باشد، دچار شکاکیت و وسواس ذهنی می‌شود. با پذیرش «نظریه تعبد»، انسان هیچ‌گاه نخواهد توانست

۱. ناگفته روشن است که دلیل حیدری، اخص از مدعاست؛ زیرا دلیل او برای اثبات این مدعای فراگیر، اختصاص دسترسی معصومین به لوح محفوظ، و دسترسی نداشتن غیرمعصومین به لوح محفوظ است و دلایل نقلی، یعنی آیات قرآن و روایات اسلامی است؛ این در حالی است که در مکاتب بشری و ادیان غیرالهی، هیچ‌کدام از این ادله، حجت نیست.

به یقین برسد و به حاقّ دین دست یابد و تا عصر قیامت از داشتن کمالی به نام یقین محروم خواهد ماند! کمال حیدری امکان دسترسی به حاقّ دین را انکار می‌کند (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹ م: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/8779>) و معتقد است؛ اگر هم واقعیتی در کار باشد انسان نمی‌تواند تحصیل شناخت کند و آن را به دیگران انتقال دهد. لازمه شکاکیت، لادری‌گری و فقدان تشخیص حق از باطل است. شهید مطهری در مورد همراهی و ملازمت شکاکیت و لادری‌گری می‌گوید:

شک، شناخت نیست، «شاید هست»، «شاید نیست»، حرف لادری هاست، شناخت آن وقت شناخت است که شک در آن نباشد، اگر شک باشد لادری‌گری است لادری‌گری علمی، منکر آن است که علم، شناسایی نهایی واقعیت را فراهم کند. (مطهری، بی تا: ۲۳؛ پاپکین و دیگران، ۱۴۰۲ق: ۲۴۲)

نتیجه شک‌گرایی را باید از زبان خود کمال حیدری شنید؛ او به استناد روایتی می‌گوید:

العاملُ علي غير بصيرةٍ كالسائرِ علي غير الطريق لا يزيدُهُ سرعةُ المشي إلا بُعداً؛ (الحیدری، بی تا: ۷ - ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۴۳ / ح ۱)
حرکت بدون شناخت همانند حرکت کسی است که در مسیر اصلی حرکت نکند که سرعت حرکتش چیزی جز دوری از حقیقت را در پی نخواهد داشت.

چهار. محذوره‌های تاریخی - کلامی

«نظریه تعبد» علاوه بر پیامدهای فوق، محذوره‌های تاریخی و کلامی فراوانی را به دنبال دارد. برخی از این محذورها را می‌توان در زندگی علمی و عملی اهل‌بیت علیهم‌السلام مشاهده کرد؛ چه سیره و سبک زندگی اهل‌بیت علیهم‌السلام نافی حقانیت چنین نظریه‌ای است؛ به‌عنوان مثال، اگر هر دین و دلیلی معتبر است و صاحب چنین دین و دلیلی معذور و مأجور است، چرا امیرالمؤمنین علیه‌السلام و حضرت زهرا علیها‌السلام با جریان سقیفه و دلایل ایشان همراهی نکردند و آنها را معتبر ندانستند و اعتبار ریاست برای غاصبان حکومت اسلامی را به رسمیت نشناختند و از آنها هجرت می‌کردند؟ (بخاری، ۱۴۲۲ ق: ۵ / ح ۴۲۴۰؛ همان: ۴ / ح ۳۰۹۳) امام علی علیه‌السلام خود در حقانیت یکی از دو معرفت متعارض و متکثر می‌فرماید: «ما اختلفت دَعْوَتان إلا كانت إحداهما ضلالة؛ (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ح ۱۷۴) از دو دعوت، قطعاً یکی ضلالت و گمراهی است». این سیره در برخورد با اندیشه‌های متکثر، نشان می‌دهد که نمی‌توان همه معرفت‌های متقابل را معتبر دانست.^۱ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اندیشه و آیین بت‌پرستان را نه تنها نپذیرفت، بلکه برای آنها مهلت چهارماهه

۱. سخن امیرالمؤمنین علیه‌السلام در راستای فرمایش قرآن است که می‌فرماید: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ؛ بعد از حق، چه چیزی جز گمراهی وجود دارد؟» (یونس، ۳۲)

تعیین کرد (توبه / ۲؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۸۹۰) و با مسیحیان نجران نشین مباحثه کرد. (آل عمران / ۶۱) همچنین قرآن درباره کسانی که در مورد خدا محاجه می‌کنند، می‌فرماید: «حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً» (شوری / ۱۶) دلیلشان باطل و نپذیرفتنی است». لازمه پذیرش «نظریه تعبد»، حقانیت اهل سقیفه در غصب خلافت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است؛ چه ایشان نیز برای خود و آیین خود، دلیل داشتند و از حقانیت آن سخن می‌گفتند.

۲. آثار و پیامدهای عملی

دومین عرصه‌ای که باید آثار و پیامدهای «نظریه تعبد» را در آن پی‌گیری کرد، مربوط به پیامدهای عملی و آسیب‌های اجتماعی است. نظریه مذکور با بسیاری از احکام و دستورات دینی در تعارض خواهد بود و مهم‌ترین لوازم فاسد در ساحت مباحث عملی و اجتماعی را می‌توان در «ممنوعیت امر به معروف و نهی از منکر»، «منتفی شدن اصل ارتداد»، «تساهل و تُلرانس عمومی»، و «کُستت اجتماعی» خلاصه کرد.

یک. ممنوعیت امر به معروف و نهی از منکر

یکی از لوازم منطقی و پیامدهای «نظریه تعبد» که ظهور اجتماعی روشنی در سطح جامعه دارد، ممنوعیت امر به معروف و نهی از منکر است؛ چه مبنای این نظریه، تئوری احتمال و نداشتن جزم و قطع در مواجهه با عقاید متعدد و متکثر است. احتمالی بودن صحت اعتقاد کسی، به این معناست که ممکن است دیدگاه طرف مقابل صحیح باشد. بنابراین به صورت قطعی نمی‌توان گفت اعتقاد شما ناصواب است و باید نهی و ترک شود؛ چه هنوز منکر بودن آن معلوم و مشخص نیست! مهم‌ترین شرط و زمینه تحقق امر به معروف و نهی از منکر، پذیرش یک واقعیت ثابت و مطابق با واقع است که بدون وجود چنین اعتقاد و باوری، امکان نهی از اعتقاد شخصی وجود نخواهد داشت. لزوم امر به معروف و نهی از منکر با دلایل عقلی و نقلی متعددی جزء مسلمات اعتقادی و فقهی دین اسلام است که در ادامه به چند مورد از آن اشاره می‌شود:

الف) آیات قرآنی

آیات متعددی بر لزوم امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارند که تنها به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱. آیه ۱۰۴ آل عمران

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

قرآن کریم در این آیه به تشکیل دادن گروهی امر می‌کند که وظیفه و رسالتشان، امر به معروف و نهی از منکر است و این کار را مایه سعادت و رستگاری ایشان معرفی می‌کند. بدیهی است که بدون پذیرش خیر و منکر، امر به آن لغو و بیهوده است؛ زیرا امر به معروف و نهی از منکر، فرع بر وجود معروف

و منکر است؛ این در حالی است که «نظریه تعبد»، نافی معروف و منکر واقعی، مسلم و مشترک است؛ چه در این نظریه امکان تحصیل شناخت معروف و منکر، محال فرض شده است (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹ م: <https://alhaydari.com/fa/2019/01/8779>).

۲. آیه ۱۱۰ آل عمران

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

در این آیه علت اینکه ملت مسلمان بهترین امت‌ها معرفی شده، این است که اهل امر به معروف و نهی از منکرند. این مواجهه قرآن، علاوه بر تأیید آموزه «امر به معروف و نهی از منکر»، تأکیدی بر وجود معروف و منکر در سطح جامعه اسلامی و امکان شناخت آن می‌باشد؛ چه بدون شناخت معروف و منکر، دعوت و تبلیغ آن ممکن و میسر نمی‌شود.

۳. آیه ۷۱ توبه

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

آیه شریف، امر به معروف و نهی از منکر را از خصوصیات اهل ایمان و جامعه ایمانی می‌داند و بر لزوم تحقق آن، امر و به آن تشویق می‌کند. این آیه نیز می‌تواند مفاد و مؤدای «نظریه تعبد» را در امتناع دسترسی به واقع و استحاله شناخت و انتقال آن، ابطال کند.

۴. آیه ۳ عصر

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ

در سوره عصر، همه انسان‌ها اهل خسران معرفی، و سپس از این میان، چهار دسته استثنا شده‌اند: کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند و یکدیگر را به حق و استقامت در راه حق سفارش می‌کنند. زمانی مفاد این آیه می‌تواند صحیح باشد و بدان عمل کرد که حق ثابت و مسلمی میان اهل ایمان وجود داشته باشد و شناختنی و شناساندنی باشد.

ب) سیره عملی اولیای الهی

علاوه بر آیات یادشده، اصل «معروف‌محوری» و «منکرگریزی» را می‌توان در سبک و سیره عملی خاندان اهل‌البیت علیهم‌السلام نیز مشاهده کرد:

۱. جهاد حضرت زهرا علیها‌السلام

به شهادت تاریخ و منابع روایی فریقین، حضرت زهرا علیها‌السلام در دفاع از ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و اعتراض به

حاکمیت غاصبانه غیرمعصومین، جهاد بی‌نظیری از خود نشان داد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۶ / ۳۵۳، / ح ۲۲۴؛ همان: ۴۳ / ۱۵۶ / ح ۵). نمی‌توان قدرت تشخیص حق را تنها در حصار اهل عصمت پنداشت و امر به معروف و نهی از منکر را عمل اختصاصی ایشان تلقی کرد؛ چه اولاً، دعوت قرآن به این اصل یک دعوت عمومی است و انحصاری به اهل بیت علیهم‌السلام ندارد؛ ثانیاً، خود اهل بیت علیهم‌السلام و حضرت زهرا علیها‌السلام مردم را به لزوم شناخت و شناساندن ولیّ حق و دوری از ولایت طاغوت، امر و ترغیب می‌کردند. اگر شناخت معروف و در نتیجه امر به آن، کار محال و ممتنعی بود، نباید حضرت زهرا علیها‌السلام و دیگر اهل بیت عصمت و طهارت، مردم عادی را به کار محال، امر می‌کردند و از آنها تکلیف مالایطاق می‌خواستند!

۲. قیام امام حسین علیه‌السلام

حرکت امام حسین علیه‌السلام و اعتراض به خلافت موروثی یزید، روشن‌ترین نمونه تاریخی برای اصل معروف‌محوری و منکرگریزی انسان در سطح زندگی اجتماعی است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق: ۴ / ۸۹؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۹ ق: ۱۶) قیام امام حسین علیه‌السلام نشان می‌دهد معروفی وجود دارد و می‌توان آن را به صورت یقینی شناخت و نقطه مقابل معروف را نفی کرد. این در حالی است که «نظریه تعبد» منکر شناخت یقینی معروف و امکان تبلیغ آن است. ناگفته روشن است که این حرکت، تنها مخصوص امام معصوم نبود و افراد غیرمعصوم و حتی گنهکار نیز در این حرکت تاریخی، نقش ایفا کردند.

با توجه به همه موارد و مصادیق علمی و عینی امر به معروف و نهی از منکر می‌توان چنین نتیجه گرفت: یکی از پیامدهای «نظریه تعبد»، تقابل با اصلی به نام اصل «معروف‌محوری» و «منکرگریزی» است که علاوه بر تأکید بر لزوم شناخت معروف، بر نفی و ابطال منکر نیز دلالت می‌کند. این معنا موافق یقین منطقی، و مخالف «نظریه تعبد» است؛ چه کمال حیدری با تأکید بر مواجهه احتمال‌آلود با قضایا، هرگونه امکان رد سخن باطل را انکار می‌کند.

دو. منتفی شدن اصل ارتداد

از جمله آثار و پیامدهای «نظریه تعبد» منتفی شدن ارتداد است. ارتداد زمانی محقق می‌شود که یک نظر ثابت و مطابق با واقع وجود داشته باشد و علاوه بر آن، نفی اعتقاد طرف مقابل نیز ممکن باشد، تا خروج از دایره حقیقت معنا داشته باشد و بتوان اعتقاد طرف مقابل را ناصواب و کفر دانست؛ اما چنان که روشن است، در مؤدّای «نظریه تعبد» چنین ظرفیتی وجود ندارد. از این رو می‌توان یکی از لوازم این نظریه را تقابل با اصل ارتداد دانست؛ چنان که خود کمال حیدری در این باره می‌گوید:

باید افزود که یکی از آثار علمی و عملی این مبنای بسیار مهم، خشکاندن ریشه تکفیر،

آدم‌کشی، خون‌ریزی و توهین بین پیروان جمیع ادیان، مذاهب و مکاتب الهی و غیرالهی است. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>).

با اینکه روی سخن کمال الحیدری تکفیر است، با تنقیح مناط و معناشناسی صحیح ارتداد و تکفیر می‌توان آن دو را از جهاتی عین هم یافت؛ زیرا مرتد دانستن کسی به معنای اعلام خروج او از دایره ضروریات دین است؛ (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۸ / ۷۱؛ شهیدثانی، بی‌تا: ۹ / ۳۳۴) تکفیر نیز همین معنا را دارد و به معنای کافر شمردن و حکم به کفر شخصی به جهت انکار ضروریات دین است. ابن‌ادریس حلی در مورد تکفیر و تفسیق کسی می‌گوید: «اگر انسان به کسی نسبت فسق و کفر دهد، دو حالت دارد: اگر طرف مقابل، بر ظاهر اسلام و ایمان باشد، گوینده تأدیب و تعزیر می‌شود؛ اما اگر طرف مقابل، مستحق باشد، نسبت کفردهنده، تصدیق، تحسین و تشویق می‌شود».^۱ ظاهراً به جز اینکه ارتداد، فعل شخص کافر باشد (شهیدثانی، بی‌تا: ۹ / ۳۳۳) و تکفیر، فعل شخص مؤمن و حاکم اسلامی، تفاوتی بین این دو مفهوم وجود ندارد.

تذکر این نکته لازم است که تکفیر به معنای نسبت کفر دادن به شخص و خارج دانستن یک رفتار و یا باور، از دایره حقیقتی معلوم و مسلم است که قرآن در آیات متعددی بر آن صحّه می‌گذارد و از این جهت نمی‌توان اصل تکفیر و ارتداد را مذموم دانست.^۲ تکفیر منهی و مذموم زمانی است که اولاً، تبدیل به اصل اولی و ابتدایی شود؛ و ثانیاً، به صورت خودسرانه و افراطی و خارج از چارچوب‌های منطقی انجام شود؛^۳ کاری که گروه‌های تندرو، همچون وهابیت و داعش،^۴ و دیگر گروه‌های افراطی تاریخی مثل خوارج، انجام می‌دادند. (شهرستانی، بی‌تا: ۱ / ۱۲۲) مسئله قابل توجه این است که حیدری با طرح «نظریه تعبد»، میدان جولان را برای تکفیری‌های تندرو مثل داعش باز کرده و به

۱. إن قال له یا کافر ... فقد أحسن المكفر له و أجز بالشهادة بترك الإیمان. (ر. ک: ابن‌ادریس حلی، *السرائر الحاوی*

لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۳۰ - ۵۲۹)

۲. اقدام امام خمینی (ره) به اعلام ارتداد سلمان رشدی، به موجب توهین او بر پیامبر ﷺ و انکار ضروریات دین، یکی از این نمونه‌هاست. (ر. ک: خمینی، *صحیفه امام خمینی*، ج ۲۱، ص ۲۶۳)

۳. قرآن درباره کسانی که به هر بهانه‌ای دیگران را تکفیر می‌کنند، می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا تَبْتُغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ؛ (نساء / ۹۴) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که در راه خدا گام می‌زنید (و به سفری برای جهاد می‌روید)، تحقیق کنید! و به خاطر اینکه سرمایه ناپایدار دنیا (و غنایمی) به دست آورید، به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند، نگوئید: «مسلمان نیستی»؛ زیرا غنیمت‌های فراوانی (برای شما) نزد خداست».

۴. برای نمونه می‌توانید به فتوای تویجری از علمای معاصر وهابیت مراجعه کنید که در آن به جز وهابیت، همه مسلمانان را مشرک و کافر دانسته است. (ر. ک: تویجری، *غریبه الإسلام*، ج ۱، ص ۲۱۸ - ۲۱۶)

آنها پشتوانه معرفتی نیز بخشیده و احیاناً آنها را مأجور و بهستی هم فرض کرده است! او با شعار تقریب، دروازه تکفیر بی منطق را به روی مردم گشوده است. اگر شخص وهابی و داعش بگوید اقتضای دلیل من این است که شیعه کافر و مهدورالدم است، آیا می توان چنین اجازه ای به او داد و او را مأجور هم دانست؟!

ما به تبعیت از قرآن کریم، اصل اندیشه ارتداد و تکفیر را قبول می کنیم؛ هرچند اعتقادی به افراط در تکفیر با مبانی وهابی و غیرواقعی نداریم. فقها و متکلمین شیعه در طول تاریخ اسلام کوشیده اند با بیان فتاوا و اعلام تعزیر نسبت به تکفیرهای بی دلیل، مانع از عادی انگاری تکفیر و خروج از جایگاه حقیقی اش شوند و از این منظر در تعدیل تکفیر اهل قبله و تشویق به گفت و گو و منطق، کمک شایانی کرده اند. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۹۶) شهید ثانی در شرح عبارات شهید اول، نسبت کفر دادن به کسی را موجب تعزیر دانسته؛ اما در عین حال، با تأکید بر ضابطه تکفیر، حکم «ساب النبی» را قتل می داند (شهید ثانی، بی تا: ۹ / ۱۷۵؛ همان: ۱۹۴؛ همان: ۳۳۴).

ما معتقدیم بیان چارچوب در لسان قرآن از قضا نشانه واقع گرایی او و ردی بر تفکر تکثرگرایی است که از لوازم منطقی «نظریه تعبد» بود. در ادامه به چند مورد از این آیات اشاره می کنیم:

(الف) وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ؛ (مائده / ۴۴) هر کس خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند، کافر است.

(ب) وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ (بقره / ۲۱۷) کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، کردارهایشان در دنیا و آخرت تباہ می شود، و ایشان اهل آتش اند و در آن ماندگار خواهند بود.

(ج) وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ؛ (آل عمران / ۸۵) هر کس جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود.

(د) إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا؛ (نساء / ۱۵۱ - ۱۵۰) کسانی که به خدا و پیامبران کفر می ورزند، و می خواهند میان خدا و پیامبران او جدایی اندازند، و می گویند: «ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می کنیم» و می خواهند میان این [دو]، راهی برای خود اختیار کنند، آنان در حقیقت کافرند؛ و ما برای کافران عذابی خفت آور آماده کرده ایم.

آنچه در این آیات مشخص است، این است که اصل ارتداد و تکفیر^۱ کسانی که خارج از دایره دین اسلام حرکت کرده، مسلم انگاشته شده و قرآن کریم تأیید کرده است؛ اما با پذیرش «نظریه تعبد» دیگر کسی نمی‌تواند سخن از ارتداد کسی بگوید؛ مسئله‌ای که کمال حیدری نیز بدان معترف است (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸ م: <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>). جالب توجه است که خود او، منکر ضروریات دین را که به انکار توحید و رسالت منجر شود، مرتد دانسته و تکفیر کرده است. (الحیدری، ۱۴۳۴ ق: ۱۳۶ - ۱۳۵)

سه. تساهل و تُلرانس عمومی

یکی دیگر از پیامدهای «نظریه تعبد» را می‌توان در به وجود آمدن تساهل و تُلرانس^۲ اجتماعی جست‌وجو کرد. وقتی نظر همه آحاد جامعه که دارای اعتقاد و باورهای شخصی هستند، به رسمیت شناخته می‌شود و کسی حق تعرض و امر به معروف و نهی از منکر را ندارد، چنین رویگری به تساهل و تُلرانس مبتنی بر نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی منجر می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳ / ۴۰۱) که این خود می‌تواند نوعی بی‌اعتنایی اجتماعی را در پی داشته باشد. پر واضح است که این روحیه، مانع رشد فکری و رفتاری و مانع پویایی اجتماعی مردم در سطح کلان جامعه خواهد بود.

چهار. گسست اجتماعی و ضدهم‌گرایی

از دیگر آثار مهم اجتماعی «نظریه تعبد» می‌توان به گسست اجتماعی اشاره کرد. پیوند اجتماعی به‌وسیله رفتارها و باورهای مشترک رقم می‌خورد و می‌تواند در سطح جامعه انسانی وحدت کلمه ایجاد کند؛ اما وقتی همه قرائت‌ها به رسمیت شناخته شد و حقیقت واحد، انکار گردید و دست‌نیافتنی جلوه داده شد، دیگر اجتماعی با محوریت حق واحد شکل نخواهد گرفت. مهم‌ترین مخاطره اجتماعی «نظریه تعبد» این است که وحدت عمومی جامعه را با تأکید بر تفکرات اومانیستی و تقویت روحیه خودمحوری و باورهای شخصی، از بین می‌برد. نگارنده بر این باور است که انسان‌ها می‌توانند با التفات به «گرایش‌های فطری مشترک» و «اصول کلی شناخت»، از باورها و رفتارهای مشترکی برخوردار شوند و به حقایق هستی و قضایا دست یابند و با برخورد کریمانه و داعیانه در مسائل اختلافی، زندگی اجتماعی مشترک و مسالمت‌آمیزی در کنار هم داشته باشند؛ این در حالی است که «نظریه تعبد» بر کثرت باورها و تشتت انسان‌ها تأکید دارد و زیست هم‌گرایانه آنها را به شدت تهدید می‌کند.

۱. ناگفته روشن است که تشخیص اعتقادات کفرآلود کسی، یک کار فنی و تخصصی است که کشف، احراز شرایط، و اجرای حکم آن به عهده حاکم اسلامی است.

2. Tolerance.

نتیجه

با تحلیل نظریه تعبد، معلوم شد نظریه مذکور دارای آثار و پیامدهای متعددی است که با وجود آنها صحت نظریه و امکان پذیرش آن به شدت مخدوش می‌گردد؛ چه لازمه پذیرش این نظریه، تن دادن به نسبیت معرفت، پلورالیزم دینی، شکاکیت و لادری‌گری است که محذوره‌های کلامی فراوانی را به دنبال دارد. ممنوعیت امر به معروف و نهی از منکر، منتفی شدن اصل ارتداد، تُلرانس عمومی و گُسسست اجتماعی، از دیگر آثار و پیامدهای «نظریه تعبد» است که آن را دچار مشکلات علمی و عملی فراوانی می‌کند. با انتقاف «نظریه تعبد» باید گفت تعبد به ادیان، زمانی ممکن می‌شود که علم و یقینی در کار باشد؛ و به همین جهت است که قرآن کریم بت پرستان را از تعبد به دین آبا و اجداد خود، نهی، و آنها را مذمت می‌کند. ایشان با اینکه برای تعبد خود دلیل داشتند، دلیل یقینی و مناسب که حاکی از واقعیت‌های بیرونی باشد، در اعتقاد آنها وجود نداشت. از این رو قرآن می‌فرماید:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. (یونس / ۳۶)

ظن و گمان، هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد (و به حق نمی‌رساند)!

منابع و مآخذ

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

نهج البلاغه، ۱۳۶۸، محمد سیدرضی، ترجمه و شرح علی نقی فیض‌الاسلام اصفهانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فقیه.

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد، ۱۴۱۰ق، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۲.
۲. ابن شهر آشوب، محمد، ۱۳۷۹ ق، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق محمدحسین آشتیانی و هاشم رسولی، قم، نشر علامه.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، بی‌جا، دار الفکر.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چ ۳.
۵. إخوان الصفا، بی‌تا، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الإسلامیة.
۶. آشوری، داریوش، ۱۳۸۹، *دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی)*، تهران، مروارید چ ۱۹.
۷. افلاطون، بی‌تا، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، بی‌جا، خوارزمی.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، تحقیق محمدزهیر، بی‌جا، دار طوق النجاة.

۹. بنایی، مهدی، ۱۳۸۸، **تاریخ فلسفه غرب؛ از آغاز دوره یونان تا پایان قرون وسطی**، قم، انتشارات بین الملل المصطفی.
۱۰. بیات، عبدالرسول، ۱۳۸۱، **فرهنگ واژه‌ها**، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۱. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، ۱۴۰۲ق، **کلیات فلسفه**، ترجمه و اضافات سیدجلال‌الدین مجتوبی، بی‌جا، حکمت، چ ۳.
۱۲. توئیجری، حمود بن عبدالله، ۱۴۳۱ق، **غربة الإسلام**، تحقیق عبدالکریم بن حمود التویجری، ریاض، دار الصمیعی للنشر و التوزیع.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، **انتظار بشر از دین**، قم، اسراء، چ ۸.
۱۴. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۲۹ق، **لمعات الحسین** علیه السلام، مشهد، انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۵. الحیدری، سید کمال، ۱۴۲۹ق، **الثابت و المتغیر فی المعرفة الدینیة**، تقریر علی علی سید، قم، دار فراقده.
۱۶. الحیدری، سید کمال، ۱۴۳۴ق، **وسائل فقهیة**، بیروت، مؤسسة الهدی للطباعة و النشر.
۱۷. الحیدری، سید کمال، بی‌تا، **التربیة الروحیة**، قم، دار فراقده.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، **مسائل جدید کلامی و فلسفه دین**، ج ۳، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۳، **مسائل جدید کلامی و فلسفه دین**، ج ۱، قم، مرکز بین الملل ترجمه و نشر المصطفی چ ۲.
۲۰. خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۹، **صحیفه امام خمینی**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۵.
۲۱. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، **گفتنامه دهخدا**، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۲.
۲۲. دورانت، ویل، ۱۳۷۰، **تاریخ تمدن**، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۳.
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۶، **تحلیل و نقد پلورالیسم دینی**، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۴. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۵، **فروع ابدیت**، قم، بوستان کتاب، چ ۲۷.
۲۵. سبجانی، جعفر، ۱۳۹۰، **مسائل جدید کلامی**، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۳.
۲۶. سبجانی، جعفر، ۱۳۹۳، **مدخل مسائل جدید در علم کلام**، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۴.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی‌تا، **الملل و النحل**، بی‌جا، مؤسسه الحلبی.

۲۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی، بی تا، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، إشراف سید محمد کلانتر، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، شرح و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا چ ۴.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۲، *بداية الحكمة*، تحقیق علی شیروانی، قم، دار الفکر، چ ۴.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی جا، اسماعیلیان.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷ ق، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چ ۳.
۳۳. کریمزاده قراملکی، قربانعلی، ۱۳۸۱، *نهج البلاغه و پلورالیزم*، تبریز، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی تبریز.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ ۴.
۳۵. لکن هاوژن، محمد، ۱۳۸۴، *اسلام و کثرت گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه طه.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تحقیق سید ابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، بی جا، دار احیاء التراث، چ ۳.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *پرسش ها و پاسخ ها*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، چ ۶.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا، چ ۱۶.
۳۹. مطهری، مرتضی، بی تا، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا.
۴۰. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *المقنعة*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۴۱. هیک، جان، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی.
۴۲. الیاده، میرچا، ۱۳۷۴، *فرهنگ و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو.
۴۳. الیاده، میرچا، ۱۳۷۵، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

44. Craig, Edward, 1998, "Relativism", In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1. 0, London and New York, Routledge.

45. Stich, Stephen, 1998, "Cognitive Pluralism & Epistemic relativism", In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1. 0, London and New York, Routledge.

46. <https://www.aparat.com>

47. <http://alhaydari.com>؛ سایت شخصی کمال الحیدری؛