



Research Article

Fallibility, Infallibility or Tolerance: Reflections on Theoretical Foundations of Religious Tolerance

Mohammad Hossein Mozaffari¹

Received: 23/04/2021

Accepted: 05/11/2021

Abstract

The theory of fallibility (*takhtī'a*) in theology and the principles of jurisprudence, if properly understood, can make a significant contribution to prevent violent extremism. Although religious tolerance is considered a modern discourse, this article argues that Muslim theologians had laid down the theoretical foundations of religious tolerance in the eighth century by advancing the theory of fallibility in Islamic theology. Through the fallibility theory, Muslim theologians have concluded that an individual should be excused or rewarded by God even though his/her dogma is false. This would yield an epistemic ground for coexistence among followers of different religions and denominations. Yet, distortions or misapplications of the fallibility theory in the past several decades have led to the emergence of violent extremism across the Muslim world. While revisiting the theory of fallibility in theology and the principles of jurisprudence and by deploying textual analysis in historical contexts, this paper argues that Muslim theologians had laid down the theoretical foundations of religious tolerance on epistemic principles. I conclude that revisiting the theory of fallibility can play a crucial role in preventing violent extremism inside and outside the Muslim world.

Keywords

Fallibility (*takhtī'a*), infallibility (*taṣwīb*), religious tolerance, peaceful coexistence.

1. Researcher at Human Rights Studies, Head of Peace and Dialogue Center, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. ravagh1393@gmail.com.

* Mozaffari, M. H. (2022). Fallibility, Infallibility or Tolerance: Reflections on Theoretical Foundations of Religious Tolerance. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp. 62-88. Doi: 10.22081/jpt.2021.60750.1839

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

تخطئه، تصویب یا تلورانس؟ تأملاتی در مبانی نظری شکیبایی دینی

محمدحسین مظفری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۳

چکیده

بحث تخطئه و تصویب از مسائل مترقی علم کلام و اصول فقه است. هرچند موضوع شکیبایی دینی گفتمان دوره مدرن است، متکلمان مسلمان در قرن دوم هجری با این نظریه مبانی نظری شکیبایی مذهبی را در علم کلام و اصول فقه تبیین کرده بودند. متکلمان مسلمان با درانداختن بحث تخطئه و تصویب به این نتیجه رسیدند که می‌توان به‌رغم اعتقاد به باطل بودن یک عقیده، صاحب آن را مأجور یا معذور دانست. در این صورت، همزیستی پیروان ادیان مختلف بر مبانی معرفتی استوار می‌شود. با این حال، رواج تفسیری سطحی از این نظریه در دهه‌های اخیر سبب گسترش خشونت‌ورزی در جهان اسلام شده است. این مقاله با روش تحلیل تاریخی و بازخوانی مبانی کلامی و اصولی مسئله نشان می‌دهد که متکلمان مسلمان موضوع شکیبایی دینی را بر مبانی معرفتی در علم کلام استوار ساخته بودند. نویسنده نتیجه می‌گیرد بازخوانی نظریه تخطئه می‌تواند نقش مهمی در مقابله با خشونت‌های فزاینده‌ای ایفا کند که در دهه‌های اخیر در بخش‌های مختلف جهان اسلام گسترش یافته است.

کلیدواژه‌ها

تخطئه، تصویب، تکفیر، شکیبایی دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز.

۱. پژوهشگر مطالعات حقوق بشر، رئیس مرکز صلح و گفتگو، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

ravagh1393@gmail.com

* مظفری، محمدحسین. (۱۴۰۱). تخطئه، تصویب یا تلورانس؟ تأملاتی در مبانی نظری شکیبایی دینی. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۶۲-۸۸.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60750.1839



تخطئه و تصویب از مسائل مشترک میان علم کلام و اصول فقه است. تخطئه در علم کلام به معنای نسبت دادن خطا به فردی است که در اصول دین و مسائل عقلی دین به نتایج باطلی رسیده و در علم اصول فقه به معنای نسبت دادن خطا به مجتهدی است که در تلاش برای کشف احکام شرعی دین به حکم واقعی دست نیافته است. در مقابل تخطئه، قول به تصویب قرار دارد که رأی هر مجتهدی را صائب می‌داند. هر چند بحث شکیبایی دینی از مسائلی است که در غرب در دوره مدرن مطرح شده است، اما متکلمان مسلمان در قرون نخستین اسلامی با درانداختن بحث تخطئه، مبانی معرفتی شکیبایی دینی را تبیین کردند. این نظریه، مبانی نظری شکیبایی مذهبی را تبیین می‌کند؛ زیرا اگر پیرو رویکرد تصویب باشیم، مجتهد را در رأیش مصاب دانسته و اگر قول به تخطئه را صائب بدانیم، او را در صورت خطا و عدم نیل به حکم واقعی معذور می‌دانیم.

آیا می‌توان مبانی معرفتی همزیستی پیروان ادیان و مذاهب در جوامع اسلامی را بر بحث تخطئه استوار کرد؟ در صورت ایجابی بودن پاسخ، چگونه می‌توان با بازخوانی دکتترین تخطئه، نقش مثبت آن را در اعتلای شکیبایی دینی و تقویت همزیستی پیروان ادیان مختلف تقویت کرد؟ نویسنده می‌خواهد با رویکرد میان‌رشته‌ای از منظر فلسفه سیاست، علم کلام و اصول فقه این موضوع را مطالعه کرده و با روش تحلیلی با پرسش‌های بالا مواجه شود. در قسمت نخست نسبت تخطئه با شکیبایی دینی را بررسی و در قسمت دوم با بازخوانی دکتترین تخطئه، مبانی نظری شکیبایی دینی را تبیین خواهیم کرد.

۱. نسبت نظریه تخطئه با شکیبایی دینی

در گفتمان رایج در فلسفه سیاسی در سنت غربی، دگرپذیری و پلورالیزم مذهبی در پرتو نسبیست اخلاقی و عدم یقین معرفت دینی دنبال می‌شود. در این قسمت، درباره نسبت نظریه تخطئه با شکیبایی دینی بحث کرده و خواهیم دید متکلمان مسلمان در قرون نخستین اسلامی با درانداختن بحث تخطئه و تصویب مبانی معرفتی، دگرپذیری را بر مبانی معرفتی استوار کرده بودند. نظریه تخطئه ابتدا در علم کلام مطرح شد و از علم





کلام به اصول فقه راه یافت. علمای اصول معمولاً نظریه تخطئه و تصویب را در بحث اجتهاد و تقلید و نیز در بحث اجزا بررسی کرده و مدلل می‌دارند که بحث تخطئه و تصویب در اصول عقاید و احکام شرعی جریان دارد. حال آنکه شکیبایی دینی در روایت رایج در فلسفه سیاسی و سنت غربی، جنبه مصلحت‌سنجی دارد و در سده‌های اخیر مطرح شده است. آنچه از سوی اصولیان و متکلمان مسلمان در باب معذوریت جاهل قاصر و مستضعفان فکری پیروان ادیان دیگر ذکر شده است (رک: دادجو، ۱۳۹۴، صص ۱۱۱-۱۱۲)، در قرن بیستم توسط کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴)، از متکلمان یسوعی مطرح شده است. وی از پیروان ادیان غیر مسیحی با عنوان «مسیحیان گمنام» یاد کرده و نظریه نجات آنان را در انداخته است (See: Rahner, 1986).

۱-۱. مبانی نظری شکیبایی دینی

از نظر معنای لغوی، شکیبایی در واقع تحمل امری ناخوشایند است. شکیبایی به معنای بی‌تفاوتی در خصوص مسائل کم‌اهمیت یا نوعی روشنفکرمانی درباره مسائل اختلافی نیست، بلکه متضمن یک تصمیم برای عدم کار بست زور برای اجبار دیگران است. در نتیجه، بردباری صرفاً تحمل اختلافات اجتناب‌ناپذیر نیست (See: Carson, 2012, p. 48). شکیبایی به صورتی نیز اطلاق می‌شود که شخص اعتقاد دارد کار بست اجبار و زور ممکن است، اما هزینه آن بسیار سنگین است. با این حال، تحمل رفتار دیگری با تلاش برای تغییر ذهنیت او منافات ندارد؛ چنانچه این امر بر اقناع عقلانی یا حتی بر تأثیرات عاطفی استوار شده باشد و نه بر تهدیدات آشکار یا شستشوی مغزی هوشمندانه (See: Carson, 2012, p. 48).

در مباحثات اخلاقی و فلسفی گاه مسئله شکیبایی به نسبت حقیقت مرتبط می‌شود؛ زیرا در جایی که درباره حقوق، فضائل و تکالیف اختلاف نظر وجود دارد، این اعتقاد وجود دارد که تحمل مخالفان تنها با نسبت اخلاقی ممکن خواهد شد. حتی در میان شماری از فیلسوفان مسیحی این باور رواج دارد که شکیبایی دینی تنها می‌تواند بر عدم تیقن نسبت به حقیقت استوار گردد و هر اندازه فردی نسبت به امور اعتقادی خود یقین

کمتری داشته باشد، نسبت به مخالفان خود شکیباتر خواهد بود (Craig, 2008, p. 13). طرفداران نظریه نسبیت ادعا می‌کنند که دل‌نگران مسئله بردباری هستند و بسیاری از آنان به این دلیل از نسبیت حمایت می‌کنند که از جنبه نظری، زمینه را برای اندیشه بردباری فراهم می‌سازد. آنان استدلال می‌کنند شخصی که موضوعی را مهم می‌شمرد و بدان اعتقاد دارد، نسبت بدان تعصب می‌ورزد و مخالفان خود را گمراه می‌شمارد. حال آنکه مسائلی از قبیل ارزش‌های اخلاقی و عقاید مذهبی که به‌عنوان امور مطلق به شمار می‌روند، در واقع بستگی به شرایط و خصوصیات افراد یا جوامع دارند؛ درحالی‌که در واقع و نفس‌الامر هیچ موضوعی به‌عنوان حقیقت یا ارزش وجود ندارد (نک: بشیریه، ۱۳۷۰، ص ۱۳۲).

در دهه‌های اخیر، فلسفه و علوم اجتماعی تحت تأثیرات زبان‌بار نظریه نسبیت قرار گرفته‌اند. یکی از نتایج نظریه نسبیت این است که چون شناخت بشری از واقعیت نمی‌تواند مطلق باشد، پس اعتقاد یقینی هم معنا ندارد و بردباری مذهبی نتیجه عدم تیقن و مستلزم احترام به عقاید مذهبی دیگران است. چنین برداشتی از بردباری مذهبی با تعالیم تمامی ادیان مخالفت دارد؛ زیرا طبق این نظریه، مبنای بردباری مذهبی خطاپذیری معرفت بشری است که امکان اسناد حقیقت مطلق را به ادیان مختلف منتفی می‌سازد (Williams, 1996, p. 20). آیا نسبیت حقیقت، شرط شکیبایی دینی است و آیا ایمان دینداران و اعتقاد جازم آنان موجب نابردباری با پیروان سایر ادیان و عقاید است؟ چنانچه کسی بگوید شکیبایی دینی نتیجه قابل‌اعتماد نبودن دانش بشری و خطاپذیری معرفت اوست، او در واقع شکیبایی دینی را با بی‌تفاوتی و ولنگاری یکسان دانسته است. اگر فردی به اعتقادات دین خود باور یقینی نداشته باشد، دیگر شکیبایی نسبت به مخالفان معنا ندارد. در آیین دانش‌آموختگی دانشگاه‌ها، یکی از دانش‌آموختگان اظهار داشت:

آن‌ها به ما می‌گویند این نوعی زندقه است، اگر برتری برخی از ارزش‌ها را مطرح کنید، تعصب است، چنانچه به داوری اخلاقی باور داشته باشید. بردگی است، اگر جز نظر خود را بپذیرید. در زندگی امروز ما، آزادی این است که خود را برای هر





ارزشی که دوست دارید و می‌پسندید، وقف کنید؛ تنها به این شرط که به حقانیت

آن اعتقاد نداشته باشید (Bellah; Madsen; Tipton, 1992, pp. 43-44).

هنگامی که دربارهٔ دین سخن می‌گوییم، پیروان نظریهٔ نسبیّت می‌گویند که اعتقادات دینی در واقع و نفس‌الامر، نه باطل‌اند و نه حقیقت. وقتی هیچ چیزی به‌عنوان حقیقت یا ارزش وجود ندارد، نابدباری معنا ندارد و نباید از اینکه مردم پیرو ادیان و عقاید مختلفی هستند، نگران باشیم؛ زیرا ورای این امور نسبی، حقیقتی مطلق وجود ندارد که اعتقاد یا عمل طبق آن، ضرورت داشته باشد (Newman, 1978, pp. 193-195). وقتی حق و باطلی وجود ندارد یا حق و باطل ارزشی همسان دارند، دیگر شکیبایی چه معنایی دارد؟ با توجه به این استدلال، باید بگوییم که پیروان این نظریه، نه تنها مدافع اندیشهٔ بردباری نیستند، بلکه مخالف آن به شمار می‌روند؛ بدان جهت که اگر این نظریه را بپذیریم، دیگر دلیلی وجود ندارد نسبت به پیروان این عقاید بردبار باشیم و به‌رغم باطل دانستن عقیده‌ای آن را تحمل کنیم، بلکه به علت آنکه هر یک از این عقاید با توجه به شرایط و نسبت به افراد و جوامع معین درست هستند، بایستی به تمامی این عقاید احترام بگذاریم، نه آنکه نسبت به آن‌ها شکیبایی بورزیم. بنابراین، اندیشهٔ بردباری مذهبی هرگز مبتنی بر نسبیّت حقیقت نبوده و طرفدار نظریهٔ نسبیّت نیز شخصی بردبار نیست، بلکه فرد ضعیف‌النفسی است؛ زیرا بردباری مذهبی در جایی مطرح می‌شود که شخص نسبت به اعتقادات مذهبی خود یقین دارد و باطل بودن عقاید طرف مقابل را نیز قطعی می‌داند؛ با این حال، نسبت به صاحب آن عقیده بردبار است (Newman, 1978, pp. 193-195). متکلمان مسلمان مبانی معرفتی شکیبایی دینی را بر تفکیک میان عقیده و صاحب عقیده استوار ساخته و با تخطئهٔ عقیده، صاحب آن را معذور دانسته بودند. بردباری نسبت به صاحب یک عقیده، مستلزم احترام به عقیدهٔ او نیست.

۱-۲. نظریهٔ تخطئه و شکیبایی دینی

مصلحان اجتماعی در قرن هفدهم میلادی، شکیبایی دینی را به‌عنوان یک اصل ضروری برای برقراری صلح و همزیستی پیروان مذاهب مختلف در اروپا درانداختند.

بردباری مذهبی از نظر آنان، به عنوان پاسخی به منازعات مذهبی شناخته شده بود. مطابق این دیدگاه، متعلق این فضیلت اخلاقی امری است که فرد نسبت به آن نگرش منفی دارد، اما به خاطر مصلحتی با آن مدارا کرده و آن را تحمل می‌کند. هر چند امروزه مفهوم شکیبایی دینی و بردباری مذهبی با دیگرگونی‌هایی همراه شده و از مفهوم لغوی و تاریخی خود فاصله گرفته است، اما تبیین مبانی فلسفی و کلامی آن همچنان با دشواری‌هایی همراه است. از سویی، این نظریه در برابر انحصارگرایی دینی قرار دارد که نجات و رهایی بشر را تنها در پیروی از یک دین معین می‌داند. شکیبایی دینی در روایت رایج فلسفه سیاسی، در برابر ادعای حقانیت انحصاری ادیان قرار دارد که تنها راه نجات و رستگاری بشر را در پیروی از دین حق می‌داند. چنانکه از نظر تاریخی، شکیبایی دینی به عنوان بدیلی برای جنگ‌ها و منازعات مذهبی اروپا مطرح شده بود تا دولت‌های مسیحی کاتولیک و پروتستان به خاطر مصالح سیاسی، مخالفان مذهبی خود را تحمل کنند.



در الهیات سنتی، ایمان به مسیحیت شرط ضروری برای نجات تلقی شده است. بعضی از متکلمان مسیحی با درانداختن نظریه «مسیحیان گمنام» از امکان نجات غیرمسیحیان سخن گفته‌اند. کارل رانر در بحث «مسیحیان گمنام» استدلال کرده است کسانی که هرگز پیام انجیل و بشارت مسیح را نشنیده‌اند، ممکن است از طریق مسیح نجات پیدا کنند (Kilby; Rahner, 2004, p. 116). استدلال این است که با توجه به فضل عام باری تعالی، باید راه نجاتی برای کسانی که در شناخت بشارت عیسوی تقصیری نداشته‌اند، وجود داشته باشد. کارل رانر می‌خواهد با کاربست مفاهیم و روش‌های سنتی الهیات کلیسا، راهی برای شناسایی ایمان غیرمسیحیان جستجو کند تا آنان را در قلمرو ایمان مسیحی جای دهد. وی در تبیین روابط مسیحیت با ادیان غیرمسیحی می‌گوید که «دین مسیح، فردی را که به دین دیگری تعلق دارد صرفاً غیرمسیحی نمی‌داند، بلکه او را «مسیحی گمنام» می‌داند (Kilby; Rahner, 2004, p. 116).

نظریه پردازی برای مسیحیان گمنام در شرایطی صورت می‌گیرد که بخش مهمی از جوامع غربی، از کلیسا و ایمان مسیحی جدا شده‌اند. حال آنکه رسالت کلیسا، اعلان



بشارت نجات به تمامی انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها است و با دعوی اینکه نجات به صورت انحصاری از طریق کلیسا و توسط مسیح تحقق می‌بخشد، این رسالت الهی نسبت به بیشتر مردمان ناکام مانده است. در شرایطی که بخش مهمی از جمعیت مسیحی دنیای غرب از کلیسا و باورهای دینی رویگردان شده است، آیا می‌توان مسیحیت را به‌عنوان حقیقت مطلق و عیسی مسیح را نجات‌دهندهٔ مطلق دانست و هم‌زمان راهی برای نجات آنان از روزنهٔ ادیان دیگر فرض کرد؟ کارل رانر در نظریهٔ «مسیحی گمنام» می‌خواهد از ایمان ضمنی و ناخودآگاه مردمانی سخن بگوید که بشارت عیسوی را نشنیده‌اند یا به علت عدم اقتناع وجدانی از آن رویگردان شده‌اند.

واکاوی سنت اسلامی در باب همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان مختلف، تنها در مراجعه به منابع دینی اعم از کتاب و سنت خلاصه نمی‌شود. برای مطالعهٔ این سنت دینی می‌توان علاوه بر ژرفکاوی در منابع اولیهٔ اسلامی، به دکترین و نظریات کلامی، اصولی، تفسیری و فقهی مراجعه کرد. بررسی منابع ثانویه از قبیل نظریات علمای کلام و اصول فقه نشان می‌دهد که آنان چه برداشت‌هایی از منابع اولیهٔ فقه اسلامی داشتند و آن اصول و مبانی را چگونه تبیین و اجرا کردند. از این رو، لازم است مبانی نظری رفتار مسالمت‌جویانهٔ مسلمانان با پیروان سایر ادیان از این منظر مورد مطالعه قرار گیرد و امکان کاربرست آن‌ها برای مقابله با ستیزه‌جویی بررسی شود و بازخوانی نظریهٔ تخطئه با این هدف انجام می‌شود.

مصطفی روزگار اعتقاد دارد به‌منظور بررسی نگرش مسلمانان نسبت به پیروان ادیان دیگر باید به برخی از اصول اسلامی مراجعه و میزان کارایی آن‌ها را در جوامع اسلامی مطالعه کرد (Ruzgar, 2005, pp. 159-160). وی با ذکر اصل ممنوعیت اجبار در امر دین، به آیات متعدد قرآن کریم اشاره کرده است که در آن‌ها بر آزادی دینی و زندگی مسالمت‌جویانهٔ مسلمانان تأکید شده است. سپس با اشاره به منشور مدینه، آن را بنیایی برای ایجاد جامعه‌ای چنددینی می‌داند. این اصول نظری و سیرهٔ عملی، مبانی دینی همزیستی مسلمانان را در دوره‌های مختلف تاریخی فراهم کرد. چنانکه می‌دانیم، در دورهٔ میانه نیز مسیحیان و یهودیان در امپراتوری عثمانی از حقوق و

آزادی‌های دینی برخوردار بودند (Ruzgar, 2005, pp. 161-162).

در ادامه این مقاله خواهیم دید که این سیاست مدارای دینی، بر مبانی کلامی و فقهی استوار شده بود و نه آنکه صرفاً از مصلحت‌جویی و عملگرایی حاکمان سرچشمه گرفته باشد. از این رو، در دنیای پر آشوب عصر ما بار دیگر می‌توان با کاربست اصل تخطئه و روزآمدسازی اجرای آن در مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی و مذهبی، مبانی دینی دگرپذیری را تبیین کرد؛ به نحوی که باب تعصب و فرقه‌گرایی را مسدود و زمینه گسترش فرهنگ بردباری مذهبی و شکیبایی دینی را فراهم آورد. بر این اساس، به‌رغم باطل بودن عقیده شخص، ممکن است صاحب آن عقیده باطل را معذور و مأجور بداند. در این صورت، شکیبایی یا ناشکیبایی دینی نتیجه قطعی اجرای نظریه تخطئه یا عدم اجرای آن است. در ادامه این مقاله خواهیم دید که طبق نظریه تخطئه نمی‌توان جاهل قاصر را به سبب باور به عقیده باطل تکفیر کرد و احکام رایج در باب کفار را بر او جاری دانست. حال آنکه، عدم اجرای نظریه تخطئه سرانجام به تکفیر صاحبان عقاید باطل و مأثوم‌دانستن آنان منتهی می‌شود و پیامدهای هولناکی بر آن مترتب خواهد شد. خشونت‌های فراگیری که در دهه‌های اخیر در جهان اسلام گسترش یافته است، بر این مبانی نظری استوار شده است.

۱-۳. نظریه تخطئه، خشونت و ستیهندگی

هر چند اجرای نظریه تخطئه نسبت به دیگران می‌تواند موجب گسترش فرهنگ بردباری مذهبی شود، اما اگر افرادی بخواهند این نظریه را نسبت به خود اجرا کنند و با این استدلال که در صورت خطای در اجتهاد معذور خواهد بود، جسورانه بر جواز قتل نظامیان و غیرنظامیان فتوا دهد، نتیجه عکس خواهد داد. هدف از بازخوانی نظریه تخطئه، بررسی امکان کاربست آن برای مقابله با خشونت‌های فزاینده و آن دسته از منازعات مذهبی است که در حال حاضر بر بخش مهمی از جهان اسلام سایه افکنده است.

نظریه تخطئه به روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله مستند شده است که از طریق عمرو بن





عاص و ابوهریره نقل شده است: «للمصیب اجران و للمخطئى اجر واحد، اگر مجتهدی اجتهاد کند، در صورت اصابت دو اجر دارد و در صورت خطا یک اجر». از آنجا که این روایت خبر واحد است، علمای اهل سنت گفته‌اند که شهرت، ضعف سند آن را جبران کرده است. چنانکه با توجه به اختلاف عبارات آن ادعا شده است که تواتر معنوی دارد. از این رو، برخی از متکلمان اهل سنت با استناد به همین روایت، منازعات میان اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را توجیه کرده‌اند. از آنجا که اعتقاد دارند که قول و فعل و تقریر هر یک از اصحاب حجت است، در این صورت، منازعات و جنگ‌های میان آنان چگونه توجیه می‌شود و چنانچه اصحاب آن حضرت آرا و عقاید متناقض داشته باشند، چه باید کرد؟

ابن حجر در فتح الباری در شرح صحیح بخاری گفته است که مطابق حدیث صحیح، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام فرمود: «یا علی لا یجُبُّکَ إِلَّا مؤمِنٌ و لا یُبْغِضُکَ إِلَّا منافقٌ». وی در ادامه در تبیین این روایت از قرطبی صاحب کتاب المفهم نقل کرده است که در خصوص جنگ‌هایی که میان صحابه اتفاق افتاده است حکم به نفاق آنان نمی‌شود، بلکه وضعیت آن‌ها مشابه وضع مجتهدان است که در صورت اصابت به واقع دو اجر دارد و در صورت خطا یک اجر. چنانکه در سوره حجرات هر دو طرفی که خصومت را از حد گذرانده و با یکدیگر به جنگ و قتال پرداخته‌اند، به‌عنوان مؤمن توصیف کرده است. بنابراین، صرف جنگ و قتال، آنان را از قلمرو ایمان خارج نکرده و به نفاق متلبس نمی‌شوند (العسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶۰).^۱ وی در ادامه گفته است که اهل سنت بر این موضوع اتفاق نظر دارند که به سبب جنگ‌هایی که میان صحابه اتفاق افتاده است، نمی‌توان بر آنان طعن وارد ساخت؛ زیرا این وقایع بر اساس اجتهاد روی داده است و خداوند از مخطی در اجتهاد در گذشته، بلکه یک اجر برای او مقرر داشته است. اما مصیب در آن دو اجر دارد (رک: کندو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۱۴۰۰-۱۴۰۴).

۱. أما عن الحدیث فقال فی (المفهم): «وأما الحروب الواقعة بین الصحابة، فإن وقع من بعضهم لبعض بغض فإن ذلك من غیر هذه الجهة بل للأمر الطارئ الذى اقتضى المخالفة، ولذلك لم يحکم بعضهم على بعض بالنفاق، وإنما كان حالهم فى ذلك حال المجتهدين فى الأحكام والله أعلم (العسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶۰).

طریقه اهل سنت بر این امر مستقر شده است که درباره وقایعی که میان صحابه واقع شده است، آنان معذور هستند؛ زیرا این صحابه، یا مجتهد مصیب هستند یا مجتهد مخطی. بدیهی است اهل سنت اعتقاد ندارند که تمامی صحابه از ارتکاب کبائر و صغائر معصوم هستند، بلکه بر این باورند که سوابق و فضائل آنها موجب مغفرت آنان می شود (رک: العبدلی، ۱۴۱۹ق، صص ۳۲۶-۳۲۷).

در منابع روایی نیز بابی تحت عنوان پاداش قاضی در صورت صائب یا خطابودن رأی وی آمده است. برای مثال، صحیح بخاری باب (اجر الحاكم اذا اجتهد فأصاب أو اخطأ) گشوده است و در شرح آن گفته است این حدیث از بریده با الفاظ متفاوتی نقل شده است. خطابی در معالم السنن گفته است مأجور بودن مجتهد در صورتی است که اهلیت اجتهاد را دارا باشد و مجتهد است که در صورت خطابودن رأیش مأجور است. اما منظور از مأجور بودن این نیست که بر خطا اجر دارد، بلکه اثم از او برداشته می شود (رک: الآمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۱۸۷).

۷۱



نظر

تخطئه، تصویب یا تنویر؟ تاملاتی در سبانی نظری شکیبایی دینی

عموم اهل سنت کوشیده اند با استناد به روایت للمصیب اجران و للمخطئی اجر واحد، مخاصمات و منازعات میان اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را توجیه کنند. درحالی که شماری از آنها تأویل برخی از آیات راجع به عرش و رؤیت را بر نمی تابند و متأولان را به تأییم یا تکفیر نسبت می دهند، به استناد این روایت یا با توسل به دکترین تخطئه و تصویب به سادگی از کنار حوادث هولناک و خونین صدر اسلام درمی گذرند. در این صورت نظریه تخطئه و تصویب نه تنها نمی تواند برای شکیبایی دینی و همزیستی میان جوامع انسانی مفید افتد، بلکه تنوری بسیار خطرناکی است که هرگونه خشونت را توجیه می کند و در سایه آن می توان کشتار بی رحمانه هزاران انسان بی گناه را توجیه کرد.

حقیقت آن است که روایتی به این مضمون در باب قضاوت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در بسیاری از کتاب های حدیثی اهل سنت نقل شده است و پیروان امامیه نیز مضمون آن را تلقی به قبول کرده اند. برای مثال، سنن ابن ماجه فصلی با عنوان (باب الحاكم یجتهد فیصیب الحق) گشوده است (ابن ماجه، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۹۲). چنانکه دیدیم بخاری نیز در



صحیح فصلی با عنوان (باب اجر الحاکم اذا اجتهد فأصاب أو اخطأ) در انداخته بود و در صحیح مسلم نیز بابی با همین عنوان موجود است. بنابراین، اصل این روایت در باب قضاوت است و چنانچه تعمیم آن به مباحثات کلامی و اصولی و فقهی پذیرفته شود، توجیه حوادث خونبار تاریخ صدر اسلام با استناد به تئوری تخطئه و تصویب نتایج هولناکی دارد. امروزه، بسیاری از گروه‌های ستیهنده و تروریستی با استناد به فتاوی مدعیان اجتهاد، بلاد اسلامی را ویران و نظامیان و غیرنظامیان را قتل عام می‌کنند و این مهم، ما را به بازخوانی تئوری تخطئه فرامی‌خواند.

۲. نظریه تخطئه و شکیبایی دینی

مصلحان اجتماعی در قرن هفدهم میلادی شکیبایی دینی را به‌عنوان یک اصل ضروری برای برقراری صلح و امنیت اجتماعی و همزیستی پیروان مذاهب مختلف در اروپا در انداختند. بردباری مذهبی از نظر آنان به‌عنوان برترین فضیلت اخلاقی و پاسخی به منازعات مذهبی شناخته شده بود. در این قسمت مشاهده خواهیم کرد که در جهان اسلام مباحثات کلامی درباره شکیبایی دینی به قرن دوم هجری باز می‌گردد؛ زیرا اجتهاد در مسائل شرعی فرعی را برای اهل علم جایز دانسته و در صورت خطای مجتهد یا حاکم، او را معذور دانسته‌اند. با این حال، تعارضات چشمگیری در مواضع کلامی و اصولی اشاعره با نظریه علمای معتزلی و امامیه (عدلیه) در باب تخطئه و تصویب مشاهده می‌شود. پیروان مکتب اشعری تخطئه در فروع دین و احکام شریعت را می‌پذیرند و تخطئه در اصول اعتقادی را مردود می‌دانند؛ حال آنکه عدلیه میان اصول و فروع دین قائل به تمایز نیستند. آنچه برای بحث ما اهمیت دارد، بررسی پیامدهای این نظریات کلامی یا اصولی برای زیست اجتماعی است.

۲-۱. شکیبایی دینی: نفی تأثیم و تکفیر

با زوال خلافت اموی و به قدرت رسیدن خلافت عباسی در سال ۱۳۲ هجری، زمینه برای شکل‌گیری جنبش‌های فکری و کلامی فراهم بود. وضعیت سیاسی و اجتماعی

دوران خلافت عباسی و گاه ضعف و فتور آن در بروز مکاتب فکری و مباحثات کلامی تأثیر داشت. جرجی زیدان در این باره گفته است که دوران طلایی عباسیان همانا در روزگار خلفای نخستین بود که مملکت اسلامی توسعه یافت و بر قسمت اعظم دنیای آن روز دست یافت (زیدان، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۱۴). با لغو منع کتابت حدیث، دانشمندان مسلمان به تدوین حدیث و فقه و تفسیر پرداختند و کتاب‌های علمی و فلسفی به زبان عربی ترجمه شد (زیدان، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۵۵). معتزله از جریان‌های اصلی کلامی در جهان اسلام بود که در چنان فضایی ظهور کرد و در مخالفت با اهل حدیث، عقل را منزلت بخشید.

در منابع مختلف کلامی و اصولی آمده است که جاحظ و عنبری باور دارند که مخالفان دین اسلام اعم از دهریه و یهود و نصاری به شرط نداشتن عناد معذور هستند. عبدالله بن الحسن العنبری (۱۰۰-۱۶۸ق) از فقیهان عقل‌گرای قرن دوم هجری است. هرچند آثار عنبری در دسترس ما قرار ندارد، اما اندیشه‌های وی در آثار متأخر حفظ شده است. آنچه درباره نظریه تصویب به وی منسوب است، در همین آثار یافت شده است. عبارت منسوب به عنبری در کتاب المعتمد فی اصول الفقه به این شرح نقل شده است: «عبیدالله بن الحسن العنبری گفته است مجتهدان در اصول از اهل قبله مانند موحد و مشبه و عدلیه و قدریه مصیب هستند» (ابوالحسن البصری، ۱۹۶۴م، ص ۴۱۸). با وجود آنکه در آرای نقل شده از عنبری اختلاف دیده می‌شود، دیگر اصولیان و متکلمان اعم از معتزلی و اشعری در صدد توجیه این گفته عنبری برآمده‌اند. علمای معتزلی تفاوتی میان مسائل کلامی و اصولی و فقهی قائل نشده و به تصویب در اصول و فروع اعتقاد دارند: «جاحظ و عنبری در اصول دین قائل به تصویب مجتهدان هستند، یعنی - در صورت خطا - گناهکار نیستند، نه اینکه - واقع - با اعتقاد انطباق دارد، اما در احکام شرعی اختلاف دارند (القرافی، ۲۰۰۴م، ص ۳۴۴).

اگر تصویب را به نفی تأییم معنا کنیم، با نظریه علمای امامیه تفاوتی ندارد. شیخ طوسی در کتاب العدة فی أصول الفقه گفته است که همه متکلمان فرقه حقه از متقدمان و متأخران، بر این امر اتفاق نظر دارند که اصحاب رأی صحیح و صواب یک گروه بیشتر





نیستند و باقی بر خطا هستند (رک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۷۲۴-۷۲۵). در نتیجه، شیخ طوسی تصویب مشهور را در اصول دین مردود و تخطئه را هم در اصول دین و هم در فروع فقهی و احکام شرعی جاری دانسته است. ثمره اجرای تخطئه در اصول دین این خواهد بود که چنانچه فردی در اعتقادات دینی به خطا رفته باشد، از نظر مخطئه معذور بوده و نزد پروردگار معاقب نخواهد بود. در نتیجه، چنانچه فردی عناد نداشته باشد و از سر خطا به امر باطلی اعتقاد یافته باشد، به علت این خطای اعتقادی معاقب نخواهد بود.

موسوی زنجانی سخن عنبری را به زیبایی تبیین کرده و گفته است وی از کسانی نبوده که متفطن این معنا نشود که وجود و عدم وجود خالق تفاوتی ندارد، بلکه به نظر می‌رسد وی با ملاحظه تفاوت استعداد فطری و اکتسابی افراد و علم به اینکه خداوند هر فرد را به قدر استعداد او تکلیف کرده است، چنان مطلبی را گفته است. پس اصل مسئله به موضوع نفی اثم و معذوریت بازمی‌گردد و جاحظ هم از وی تبعیت کرده و شیخ بهایی از علمای امامیه نیز در شرح اربعین بر آن اذعان دارد (رک: الموسوی الزنجانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۹۴-۹۵).

شاید از این مطالب برداشت شود که جاحظ و عنبری حتی در میان متکلمان معتزلی جایگاه منحصر به فردی دارند و به همین علت، بسیاری از متکلمان و اصولیان در دوره‌های بعد کوشیدند نظریات عقلانی آن دو را توجیه کنند. هرچند تمامی اصولیان قائل به تخطئه هستند و عقیده جاحظ و عنبری را خلاف اجماع می‌دانند، قاضی عیاض از داود بن علی اصفهانی، امام مذهب ظاهری مشابیه سخن عنبری را نقل کرده است (رک: شوکانی، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۶۳). از جمله کسانی که سخن عنبری را تأویل کرده‌اند، امام بخاری در کتاب کشف‌الأسرار است که سخن وی در تصویب را به آن دسته از مسائل کلامی محدود می‌داند که انکار آن‌ها مستلزم کفر نخواهد بود (رک: محمدآمین ال‌اندونسی، ۲۰۱۳م، ص ۱۱۸). با این حال، ابن سمعانی پس از نقل تأویل‌هایی از قول عنبری مبنی بر اینکه مثبت قدر خداوند را تعظیم و نافی قدر تنزیه او کرده است، می‌گوید این سخن مستلزم تصویب اجتهاد یهود و نصاری و سایر کفار در عقاید باطل آنان است (رک: شوکانی، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۶۲). حال آنکه امام‌الحرمین جوینی (۴۷۸-۴۱۹ ق) در قول منسوب به

عبداللہ عنبری تشکیک کرده و تصویب مجتهدان را به مسائل درون دینی محدود دانسته است. جوینی در بحث اجتهاد کتاب التلخیص به نظریه عنبری اشاره و تصویب را به وی نسبت داده است. البته جوینی تأکید دارد که در روایات نقل شده از گفته منسوب به عنبری اختلاف دیده می شود (الجوینی، ۱۹۸۷م، ص ۲۶).

آنچه از بیان اصولیان و متکلمان امامی، معتزلی و اشعری درباره توجیه ادعای عنبری و جاحظ استفاده می شود این است که اگر خطای در اعتقاد را مستلزم اثم ندانیم و در صورت نداشتن عناد، فرد را در خطای در باور غلط و اعتقاد باطل معذور بدانیم، شکیبایی دینی معنا خواهد داشت. چنانچه قلمرو تخطئه را به مسائل اعتقادی اعم از قطعی و ظنی تعمیم دهیم، شکیبایی دینی مسلمان و غیرمسلمان را شامل خواهد شد؛ ولی اگر دامنه شمول تخطئه را به احکام فرعی و اصول ظنی محدود بدانیم، دامنه دگرپذیری نیز به همان نسبت محدود خواهد شد.



۲-۲. ناشکیبایی دینی: تأثیم و تکفیر

بسیاری از اشاعره فرد مخطی در مسائل ضروری اصول عقاید و امور شرعی را گناهکار دانسته و منکر ضروری دین اعم از اصول و فروع فقهی را کافر می دانند. اما مسائل ظنی اصول و فقه محل اجتهاد بوده و در امور ظنی گناهی بر شخص مترتب نیست؛ اعم از اینکه مجتهد را مصیب بدانیم یا مخطی. غزالی در کتاب المستصفی بحث اجتهاد را در چند محور مطرح کرده است: تأثیم، تخطئه، تصویب، وجوب تقلید بر عامی و تحریم تقلید بر مجتهد. وی در بحث تأثیم اعتقاد دارد که خطا و اثم ملازم هستند و نفی خطا به معنای نفی گناه است. سپس امور نظری را به قطعی و ظنی تقسیم کرده و دامنه تخطئه را در امور ظنی دانسته و شخص مخطی در قطعیات را گناهکار می داند. امور قطعی را به سه دسته کلامی، اصولی و فقهی تقسیم کرده و شخص مخطی در امور عقلی محض را نیز گناهکار می داند (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰، ج ۴، ص ۳۵).

غزالی با پیروی از مکتب اشعری، تصویب در فروع یعنی احکام شریعت را



می‌پذیرد، ولی تصویب در اصول اعتقادی را مردود می‌داند. وی با اشاره به نظریهٔ بعضی از علمای معتزلی می‌گوید جاحظ و عنبری فرقی میان مسائل کلامی و اصولی و فقهی قائل نشده و به تصویب در اصول و فروع اعتقاد دارند. آنان مخالفان دین اسلام اعم از دهریه و یهود و نصرانی را به شرط نداشتن عناد معذور می‌دانند. به باور آن دو، کسانی که از درک واقع عاجز هستند، فقط در صورتی گناهکار محسوب می‌شوند که از سر عناد انکار بورزند (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰، ج ۴، ص ۳۵).

در ادامهٔ بحث، غزالی به نظریهٔ عنبری اشاره کرده است که در اصول و فروع قائل به تصویب است و می‌گوید دیدگاه عنبری حتی از دیدگاه جاحظ بدتر است؛ زیرا جاحظ فقط شخص مخطی را معذور می‌دانست، حال آنکه عنبری حتی در امور عقلی قائل به تصویب است؛ در صورتی که متعلق احکام عقلی اموری واقعی هستند و ممکن نیست که امور عینی تابع ذهن انسان شوند، ولی در مسائل فقهی شرعی ممکن است امری بر زید حلال و بر بکر حرام باشد؛ زیرا احکام شرعی اموری اعتباری هستند (رک: الآمدی، ۱۴۰۲ ق. ج ۴، ص ۱۸۷). وی نظریهٔ عنبری را از مذهب سوفسطایی بدتر دانسته و می‌گوید آن‌ها حقایق اشیا را انکار می‌کنند، ولی عنبری واقع را تابع اعتقاد قرار داده است تا جایی که حتی سایر معتزلیان هم مسلک وی کوشیده‌اند نظر او را تأویل و توجیه کنند. به تعبیر غزالی، معتزلیان در توجیه نظریهٔ عنبری گفته‌اند منظور وی از تصویب در مسائل عقلی آن دسته از مسائل کلامی از قبیل مسئلهٔ رؤیت و خلق اعمال است که انکار آن‌ها مستلزم کفر نخواهد بود (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰، ج ۴، ص ۳۵).

شوکانی از قول ابن دقیق العید (ابوالفتح، محمد بن علی قوصی، ۶۲۵ ق) نقل کرده است که سخن آن دو را در عقاید قطعی باطل خوانده و در عقاید غیرقطعی به تأییم حکم کرده است.^۱ وی گفته است در تکفیر چنین فردی اختلاف نظر وجود دارد. اما از اشعری در

۱. شگفت آنکه شوکانی باب اجتهاد را به مسائل غیردینی گسترش داده و مجتهد در آن‌ها را گناهکار ندانسته است: إذا لم تكن المسئلة دينية، كما في تركب الأجسام من ثمانية أجزاء و انحصار اللفظ في المفرد و المؤلف، قالوا فليس المخطئ فيها بآثم و لا المصيب فيها بمأجور، إذ هذه وما يشابهها يجرى مجرى الاختلاف في كون مكة أكبر من المدينة أو أصغر منها (رک: الشوکانی، ۱۹۹۸ م، ص ۷۴).

این خصوص دو قول نقل شده و اینکه اشعری در پایان عمر خود از قول به تکفیر رجوع کرده بود. چنانکه امام‌الحرمین و ابن‌القشیری ترک تکفیر را اختیار کرده‌اند (نک: الشوکانی، ۲۰۰۰م، صص ۷۴۲-۷۴۳). غزالی نیز در کتاب فیصل‌الفرقة بین‌الاسلام و الزندقة تأکید دارد که شایسته نیست شخصی که اعتقاد طرف مقابل را درست نمی‌داند، او را تکفیر کند، هر چند می‌تواند بگوید که وی گمراه است یا این امر بدعت است؛ زیرا در نظر وی از طریق درست یا از روش سلف صالح خارج شده است، اما نباید او را تکفیر کند (الغزالی الطوسی، ۱۹۹۳م، ص ۶۳).

از نظر بسیاری از علمای اهل سنت، آن دسته از اصول دین که اموری واقعی و قطعی هستند، از قلمرو اجتهاد بیرون‌اند و در امور غیرقطعی اعتقادی فقط یکی از مجتهدان مصیب خواهد بود. اما در فروع دین که اموری اعتباری هستند، هر مجتهدی مصیب است. ابن‌ابی‌یعلی (۴۵۱ / ۵۲۶) از فقهای حنبلی به‌طور کلی بحث تخطئه و تصویب را در امور قطعی از قبیل اصول عقاید و ضروریات دین جاری نمی‌داند. وی تصویب در اصول دین را مردود دانسته و به همین علت گفته است که احمد حنبل در مواردی معتقدان به خلق قرآن و منکران رؤیت را تکفیر کرده است. در نتیجه، از نظر وی اصل تخطئه تنها در قلمرو فروع و احکام شرعی ظنی جاری می‌شود (الفراء الحنبلی، ۲۰۰۹م، ج ۲، ص ۴۱۶).

خلاصه آنکه، اشاعره اعتقاد دارند که مجتهد در مسائل شرعی فرعی که حکم قاطعی درباره آن وجود ندارد، مخطی است؛ حال آنکه بسیاری از معتزلیان فرقی میان مسائل کلامی و فقهی قائل نشده‌اند؛ برای مثال، مریسی تصویب را در کلام و اصول و فقه باطل و خطای در آن‌ها را گناه دانسته است (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰م، ج ۴، صص ۳۰-۳۳). تفتازانی نیز در کتاب عقاید گفته است که مجتهد در عقلیات و در شریعات اصلی و فرعی ممکن است مصیب یا مخطی باشد. کمال‌الدین (۸۲۲ - ۹۰۶ق) از فقهای شافعی در شرح کتاب عقاید تفتازانی قول به تصویب را به بسیاری از علمای اشاعره و معتزله نسبت داده است (ابن‌ابی‌شریف، ۱۹۷۱م، ص ۵۳۹). کمال‌الدین محمد در شرح این عبارت تفتازانی می‌گوید که منظور از امور عقلی همان مسائل اعتقادی از قبیل حدوث عالم و





وجود پروردگار و صفات او است. حکم خطا در مسائل اعتقادی با خطا در امور شرعی فرعی متفاوت است؛ زیرا مخطی در امور شرعی فرعی مأجور است اما در اصول اعتقادی گناهکار و کافر است (رک: ابن‌ابی‌شریف، ۱۹۷۱م، صص ۵۳۹-۵۴۰).

موسوی زنجانی ضمن اشاره به کلام عبری مبنی بر تصویب در امور عقلی و فروع فقهی ادعا کرده است که در برابر مصوبه، گروهی از مخطئه در اصول دین قائل به استلزام میان خطا و اثم شده‌اند و گروه دیگر این ملازمه را به فروع دین هم تعمیم داده‌اند (الموسوی الزنجانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۴). آنچه در این بحث اهمیت دارد، ثمره بحث تخطئه یا تصویب است. اگر خطا را با اثم ملازم بدانیم، تفاوت مهمی میان دیدگاه اشاعره و معتزله وجود ندارد، اما در ادامه خواهیم دید که براساس نظریه تفکیک، تفاوت معناداری میان تخطئه اشعری و عدلیه وجود دارد.

۲-۳. ناشکیبایی با ناشکیبایان: تأثیم در دماء و اعراض

مباحث قبلی این نکته را بر ما مبرهن ساخت که دکترین تخطئه فقط در شرایط معینی می‌تواند در تبیین مبانی نظری شکیبایی دینی مؤثر باشد. از طرفی، عدم تبیین صحیح این بحث کلامی و اصولی در طول تاریخ پیامدهای زیانباری برای جوامع اسلامی داشته است. کاربرد دکترین تخطئه برای توجیه وقایع مهمی در تاریخ صدر اسلام این نظریه را با چالش‌های مختلفی مواجه کرده و متکلمان اهل سنت و تدوین‌کنندگان این نظریه را با تناقضات حل‌ناشدنی روبه‌رو ساخته است. از قضیه مالک بن نویره گرفته تا جنگ‌های جمل و صفین و قیام عاشورا از جمله حوادث مهم تاریخ اسلام هستند که تعارضات و نارسایی‌های این نظریه کلامی و نتایج خطرناک و غیرقابل قبول آن را آشکار ساخته‌اند. از این رو، من در ادامه این نوشتار می‌خواهم دکترین تخطئه را از طلسم خطرناک این تناقضات تاریخی و کلامی و اصولی رهانیده و روشی بدیع برای کاربرد درست آن نشان دهم.

آخوند خراسانی از علمای اصولی متأخر نیز مانند شیخ طوسی گفته است که به

اجماع متکلمان مسلمان، تخطئه در مسائل کلامی و اعتقادی جاری است (الخراسانی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۶۸).^۱ در نتیجه، از نظر این دسته از علمای اصول چنانچه فردی عناد نداشته باشد و از سر خطا به امر باطلی اعتقاد یافته باشد، به علت این خطای اعتقادی معذب و معاقب نخواهد بود. از سویی، آیت‌الله بروجردی در بحث الفاظ و مسئله اجزاء، تخطئه و تصویب را از منظر تاریخی مورد بحث قرار داده است. وی می‌گوید هر چند در میان فقیهان و اصولیان شهرت یافته است که نظریه تصویب به اجماع باطل است، اما چنین شهرتی نباید شخص را بفریبید؛ زیرا چنانچه به تاریخ مسئله تخطئه و تصویب مراجعه شود، به خوبی واضح خواهد شد که این مسئله از مسائل کلامی و عقلی است، یعنی مسئله شرعی نیست تا اجماع در آن حجیت داشته باشد؛ اجماع در این مسئله، اجماع متکلمان امامیه است و نه اجماع فقیهان و محدثان که یکی از ادله شرعی است. اختلاف نظر در این مسئله از نزاع درباره احوال اصحاب رسول الله ﷺ نشئت گرفته است مبنی بر اینکه آیا تمامی اصحاب آن حضرت از هرگونه خطا و فسق مبرا هستند؟ (منتظری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۱).

آیت‌الله بروجردی آنگاه به کلام شیخ طوسی در کتاب العدة استناد کرده است؛ مبنی بر اینکه همه متکلمان فرقه حقه بر این امر اتفاق نظر دارند که اصحاب رأی صحیح و صواب یک گروه بیشتر نیستند و باقی بر خطا هستند. به نظر آیت‌الله بروجردی کلام شیخ طوسی شاهد بر آن است که اجماع در مسئله بطلان تصویب، اجماع متکلمان از حیث کلامی است و نه اجماع فقیهان و محدثان؛ زیرا تصویب یک مسئله کلامی و عقلی است و نه از مسائل شرعی فقهی (منتظری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۱).

نویسنده در این مقاله با بازخوانی نظریه تخطئه در میان قدما، نظر بشر مریسی (۱۳۸- ۲۱۹ق) از متکلمان معتزلی بغداد و سید مرتضی علم‌الهدی (۴۳۶-۳۵۵ق) از علمای امامیه را در انسجام کامل با مبانی نظری عدلیه یافته است که خطای اجتهادی در مسائل

۱. اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكماً يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى. وقال مخالفونا بالتصويب (الخراسانی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۶۸).





راجع به دماء و اعراض را از سایر موضوعات تفکیک کرده‌اند. به همین علت است که آیت‌الله بروجردی در ادعای اجماع صاحب کفایه مناقشه کرده بود و حتی بزرگان اشاعره مانند امام‌الحرمین و ابن‌القشیری تکفیر را نپذیرفته و اشعری و غزالی نیز از قول به تکفیر رجوع کرده بودند. بنابراین، ادعای اجماع عدلیه در خصوص تخطئه در امور شرعی را نباید به فتوا در امور مهمی از قبیل اعراض و نفوس و اموال تعمیم داد و قول به تأثیم و عدم معذوریت می‌تواند مانع از صدور فتاوی‌ایی شود که سفک دماء را به امری عادی تبدیل کرده است. بشر مریسی گفته بود: «اگر مجتهد اشتباه کند، استحقاق عقاب دارد» (القرافی، ۲۰۰۴م، ص ۳۴۴). با توجه به اینکه عدلیه در خصوص تخطئه در اصول و فروع اجماع دارند، باید نظر بشر مریسی مبنی بر ملازمه میان خطا و عقاب را بر خطا در موضوعات مهمی مانند نفوس و اعراض و اموال حمل کرد:

پس چنانچه اشتباه کند، مقصر است و اگر به سبب تقصیر او خون مسلمانی ریخته شود، گناهکار است (..); زیرا خون مسلمانان محترم است. پس اگر کسی با اجتهاد خون آنان را بریزد، او گناهکار است و معذور نیست (الضویحی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹۶).^۱

این نظر بشر مریسی در خصوص خطای در اجتهاد و ملازمه میان خطا با اثم و عقاب، با نظر علمای امامیه در خصوص حوادث خونبار صدر اسلام هماهنگی کامل دارد. سید مرتضی در الذریعة الی اصول الشریعة به این تفکیک اشاره کرده و نه تنها خطا در مسائل مربوط به دماء و اعراض را معذور ندانسته، حتی تفسیق و برائت از وی را واجب دانسته است:

اختلاف نظر در جایی است که خطای وی بزرگ باشد؛ مانند اختلاف آنان در دماء و فروج و اموال و چنانچه بعضی به ریختن خون و اباحه مال و فرج حکم کنند، این اشتباه، خطای بزرگی است و اگر کسی مرتکب چنین اشتباهی شود،

۱. فاذا اخطأ ذلک کان من تقصیره، فاذا کان تقصیره سبباً فی سفک دم امرء مسلم، کان مأثوماً (..). فان دماء المسلمین محقونة فمن سفکها بالأجتهاد فهو مأثوم غیر معذور (القرافی، ۲۰۰۴م، ص ۳۴۴).

وضع کسی را دارد که به ریختن خون محترم اقدام کند یا مالی را به ناحق گرفته و به غیر مستحق بدهد؛ امری که سبب تفسیق او شده و برائت از وی واجب می‌شود (رک: المرتضی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۶۲).^۱

افزون بر این، شماری از علمای شیعه در حجیت خبر واحد نیز میان مسائل راجع به دماء و اعراض و سایر فروع فقهی تمایز قائل شده و حجیت خبر واحد را در این امور نپذیرفته‌اند (رک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۵). از آنجا که روایت «للمصیب اجران و للمخطئ اجر واحد»، راجع به معذوریت مجتهد در صورت خطا در اجتهاد خبر واحد است، یکی از مصادیق آن خواهد بود و در نتیجه بحث معذوریت شامل خطا در مسائل مربوط به دماء و اعراض و اموال نمی‌شود. بر اساس نظریه تفکیک که بن‌مایه‌های آن را در نظرات عدلیه مشاهده کردیم و در نظریات امامیه دربارهٔ حوادث صدر اسلام مشهود است، تمایز میان دماء و سایر فروع فقهی اهمیت بسیاری دارد و می‌تواند نقش مهمی در مبارزه با خشونت ستیهنده داشته باشد. نتایج هولناک صدور فتاوی‌ای تکفیری و اقدامات ستیزه‌جویانه ناشی از آن‌ها سبب شده است در اصلاحات قانونی برخی از کشورهای اسلامی به این امر توجه شود؛ برای مثال، ممنوعیت تکفیر در اصل ششم قانون اساسی جدید تونس تبلور یافته و تأکید شده است که «دولت خود را به ممنوعیت و مبارزه با توسل به تکفیر و تحریک به خشونت و نفرت متعهد می‌داند» (Tunisia's Constitution of 2014, Article 6).

نتیجه‌گیری

در حالی که اندیشهٔ شکیبایی دینی در فلسفهٔ سیاسی غرب در قرن هفدهم میلادی مطرح شده بود و متألهان کاتولیک در قرن بیستم از «مسیحیان گمنام» سخن گفته‌اند، متکلمان

۱. الحق ممکن التدارک، لأن الله تعالى قد نصب عليه دليلاً يعرف به، فقد اختلفوا فيما لو كان خطأ لكان كبيراً نحو اختلافهم في الدماء والفروج والاموال، وقضى بعضهم بإراقة الدم وإباحة المال والفروج، فلو كان فيهم من قد أخطأ، لم يجز أن يكون خطأه إلا كبيراً فلو كان فيهم من قد أخطأ، لم يجز أن يكون خطأه إلا كبيراً ويكون سبيله سبيل من ابتداء إراقة دم محرم أو أخذ مالا بغير حق، فأعطاه من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه (نک: المرتضی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۶۲).





مسلمان اصل تخطئه و تصویب را در قرن دوم هجری (هشتم میلادی) مطرح کرده بودند. اعتقاد به تخطئه در اصول دین به معنای آن است که هر چند شخص اعتقاد دیگری را باطل می‌انگارد، اما او را در پیروی از آن اعتقاد باطل معذور دانسته و او را گناهکار و مستحق عقاب نمی‌داند. در این صورت، مدارای با دیگری تنها جنبه مصلحت‌اندیشی ندارد و مطابق با مبانی اعتقادی خود، دیگری را در تبعیت از آن اعتقاد معذور می‌داند. در نتیجه، اصل تخطئه چه در علم کلام و مسائل عقلی و چه در اصول فقه و مسائل شرعی، مبانی نظری دگرپذیری را تبیین و امکان به‌رسمیت‌شناختن دیدگاه‌های مختلف را فراهم می‌سازد. چنانکه ثمره عدم اجرای اصل تخطئه در اصول دین، دگرناپذیری و ناشکیبایی خواهد بود و مطابق آن، چنانچه فردی در اعتقادات دینی به خطا رفته باشد، معذور نبوده و از نظر آن‌ها آثم و گناهکار و نزد پروردگار معاقب است. از سوی دیگر، اجرای نظریه تخطئه و تصویب در زمینه خشونت‌های ستهنده عصر ما می‌تواند کشتار بی‌رحمانه بی‌گناهان را توجیه کند.

نویسنده در این مقاله با بازخوانی دکترین تخطئه و تمایز میان مسائل مهمی مانند اعراض و دماء و سایر فروع فقهی، کاربست نظریه تخطئه و معذوریت مجتهد را محدود کرده است. هر چند اصولیان متأخر قول به تخطئه را در میان عدلیه اجماعی دانسته‌اند، اما تخطئه مبتنی بر تفکیک یادشده به صراحت در آثار قدمای عدلیه مشهود است. از این رو، عدلیه با اجرای نظریه تخطئه و تصویب در اصول و فروع دین، مبانی نظری شکیبایی دینی را به درستی درانداخته و جاهل قاصر را در اعتقاد باطل خود معذور دانسته‌اند و در مقابل، با اجرای نظریه تخطئه و معذوریت در مسائل مربوط به دماء و اعراض و اموال مخالفت کرده‌اند. همان‌طور که حوادث خونبار تاریخ صدر اسلام را نمی‌توان با ساده‌سازی نظریه تخطئه توجیه کرد، بازخوانی نظریه تخطئه و تصویب می‌تواند ریشه‌های فکری خشونت‌های ستهنده عصر حاضر را خشکانده و مانع از صدور فتاوی فتنه‌انگیزی شود که در دهه‌های اخیر خشونت و ستیزه‌جویی را در سراسر جهان اسلام گسترانده است.

فهرست منابع

۱. ابن ماجه، محمد بن يزيد الربيعي القزويني. (۱۹۹۶م). سنن ابن ماجه (بشرح الأمام ابى الحسن الحنفى المعروف بالسندى، ج ۳). بيروت: دار المعرفة.
۲. ابن أبى شريف، كمال الدين محمد. (۱۹۷۱م). الفرائد فى حل شرح العقائد (حاشية ابن أبى شريف على شرح العقائد للفتازانى) بيروت: دار الكتب العلمية.
۳. أبو الحسين، محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى. (۱۹۶۴م). المعتمد فى أصول الفقه. دمشق: المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية.
۴. أبى يعلى، محمد بن الحسين الفراء الحنبلى. (۲۰۰۹ م). العدة فى أصول الفقه (ج ۲) بيروت: دار الكتب العلمية.
۵. آل عبدلى، شيخ عبدالله بن سعدى الغامدى. (۱۴۱۹ق). عقيدة الموحدين و الرد على الضلال و المبتدعين. الطائف: مكتبة الطرفين.
۶. الآمدى، أبو الحسن. (۱۴۰۲ ق). الإحكام فى أصول الأحكام (ج ۴)، بيروت - دمشق: المكتب الإسلامى.
۷. بشيريه، حسين (۱۳۷۰). پيش درآمدى بر تاريخ اندیشه تساهل سياسى. مجله دانشكده حقوق و علوم سياسى، ۲۶(۲)، صص ۱۱۹-۱۵۲.
۸. الجوينى، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف. (۱۹۸۷م). الاجتهاد من كتاب التلخيص لإمام الحرمين. دمشق: الدار الشامية.
۹. الخراسانى (الآخوند)، الشيخ محمد كاظم. (۱۴۳۱ق). كفاية الاصول. قم: موسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث.
۱۰. دادجو، يدالله. (۱۳۹۴). معذوريت يا استحقاق پاداش پيروان جاهل قاصر اديان ديگر. اندیشه نوين دينى، ۱۱(۴۳)، صص ۱۱۱-۱۲۸.
۱۱. زيدان، جرجى. (۱۳۷۲). تاريخ تمدن اسلام (مترجم: على جواهر كلام، ج ۴). تهران: انتشارات امير كبير.





۱۲. الشوکانی، محمد بن علی بن محمد. (۲۰۰۰م). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. بيروت: دار ابن كثير.
۱۳. الضويحي، علي بن سعد بن صالح. (۱۴۲۱ق). آراء المعتزلة الأصولية دراسة و تقويما. الرياض: مكتبة الرشد.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). العدة في اصول الفقه (ج ۱، ۲). قم: انتشارات تيزهوش.
۱۵. العسقلاني، حافظ احمد بن علي بن حجر. (۱۳۷۹ق). فتح الباري بشرح صحيح البخاري (ج ۱). بيروت: دار المعرفة.
۱۶. الغزالي الطوسي، أبي حامد محمد بن محمد. (۱۹۹۳م). فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة. بيروت: دار الفكر.
۱۷. الغزالي الطوسي، أبي حامد محمد بن محمد. (۲۰۱۰م). المستصفى من علم الأصول (ج ۴). بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۸. القرافي، الامام احمد شهاب الدين احمد بن ادريس. (۲۰۰۴م). شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول. بيروت: دار الفكر.
۱۹. كندو، محمد اسحاق. (۱۴۰۴ق). منهج ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتاب فتح الباري (ج ۱). الرياض: مكتبة الرشد.
۲۰. محمد أمين الإندونيسي، عبدالرؤوف. (۲۰۱۳م). الاجتهاد: تأثره وتأثيره في فقهی المقاصد و الواقع. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۱. المرتضى، السيد الشريف علي بن الحسين. (۱۳۹۸). الذريعة الى اصول الشريعة (ج ۲). مشهد: آستان قدس.
۲۲. منتظري، حسينعلي. (۱۴۱۵ق). نهاية الاصول (تقاريرات درس حاج آقا حسين بروجردی). قم: نشر تفكر.
۲۳. الموسوي الزنجاني، السيد محمد. (بی تا). التنفيذ لأحكام التقليد (ج ۱). بی جا.

24. Bellah, R. N., Sullivan, W. M., Tipton, S., Swidler, A., Madsen, R. (1992). *The Good Society*. United States: Vintage Books.
25. Carson, D. (2012). *The Intolerance of Tolerance*. Cambridge & Michigan (Eerdmans Publishing Company).
26. Craig, Williams Lane. (2008). *Is Uncertainty a Sound Foundation for Religious Toleration?* In: *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn* (James Kraft and David Basinger Eds.), USA & UK (Ashgate).
27. Kilby, Karen; Rahner, Karl. (2004). *Theology and Philosophy*. London (Routledge).
28. Newman, Jay. (1978). *The Idea of Religious Toleranc*. American Philosophical Quarterly (Vol. 15, No. 3).
29. Rahner, Karl. 1986. Karl Rahner in *Dialogue: Conversations and Interviews 1965–1982*. Edited by Paul Imhof and Hubert Biallowons. New York. (Crossroad).
30. Ruzgar, Mustafa. (2005). *Islam and Deep Religious Pluralism*. In: *Deep Religious Pluralism* (David Ray Griffin Ed.), Westminster (John Knox Press).
31. Tunisia's Constitution of 2014, Available at: https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf
32. Williams, Bernard. (1996). Toleration: An Impossible Virtue? In: *Toleration: An Elusive Virtue* (Heyd, David ed.), Princeton (Princeton University Press).



References

1. Abi Ya'ala, M. (2009). *Al-Idat fi Usul al-Fiqh*. (vol. 2) Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
2. Abu al-Hussein, M. (1964). *Al-Mutamad fi Usul al-Fiqh*. Damascus: Al-Ma'ahad al-Ilmi al-Feransi le al-Dirasat al-Arabiyah.
3. Al-Abdali, Sh. A. (1419 AH). *Aqidah al-Muwahedin va al-Rad ala al-Zilal va al-Mubtada'in*. Al-Ta'if: Maktabah al-Tarafain. [In Arabic]
4. Al-Amedi, A. (1402 AH). *Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam*. (vol. 4), Beirut - Damascus: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
5. Al-Asqalani, H. (1379 AH). *Fath al-Bari be Sharh Sahih al-Bukhari*. (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
6. Al-Dawaihi, A. (1421 AH). *Ara' al-Mutazilah al-Usuliyah Dirasah va Taqwi-ma*. Riyadh: Maktabat al-Rushd. [In Arabic]
7. Al-Ghazali Al-Tusi, A. (1993). *Fesal al-Tafraqah bain al-Islam va Al-Zandaqa*. Beirut: Dar al-Fikr.
8. Al-Ghazali Al-Tusi, A. (2010). *Al-Mustasfi min Ilm al-Usul*. (Vol. 4). Beirut: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah.
9. Al-Jawini, A. (1987). *Ijtihad min Kitab al-Takhlis le Imam al-Haramain*. Damascus: Al-Dar Al-Shamiya.
10. Al-Khorasani (Akhund), Sh. M. K. (1431 AH). *Kifayah al-Usul*. Qom: Mu'asisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
11. Al-Murtada, S. SH. (1398 AP). *Al-Dari'ah ila al-Usul al-Shari'ah* (vol. 2). Mashhad: Astan Quds. [In Persian]
12. Al-Musawi Al-Zanjani, S. M. (n.d.). *Al-Tanqiz le Ahkam al-Taqlid*. (vol. 1).
13. Al-Qarafi, A. (2004). *Sharh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsoul fi al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr.



14. Bashirieh, H. (1370 AP). An Introduction to the History of the Thought of Political Tolerance. *Journal of the Faculty of Law and Political Science*, 26(2), pp. 119-152. [In Persian]
15. Bellah, R. N., Sullivan, W. M., Tipton, S., Swidler, A., Madsen, R. (1992). *The Good Society*. United States: Vintage Books.
16. Bernard, W. (1996). *Toleration: An Impossible Virtue? In: Toleration: An Elusive Virtue* (Heyd, D, Ed.), Princeton (Princeton University Press).
17. Carson, D. (2012). *The Intolerance of Tolerance*. Cambridge & Michigan (Eerdmans Publishing Company).
18. Craig, W. L. (2008). *Is Uncertainty a Sound Foundation for Religious Toleration? In: Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn* (James Kraft and David Basinger Eds.), USA & UK (Ashgate).
19. Dadjo, Y. (1394 AP). Disability or entitlement to reward ignorant followers of other religions. *Modern Religious Thought*, 11(43), pp. 111-128. [In Persian]
20. Ibn Abi Sharif, K. (1971). *Al-Faraid fi Halle Sharh al-Aqa'id*. (Hashiyah Ibn Abi Sharif Ala Sharh al-Aqa'id le al-Taftazani). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
21. Ibn Majeh, M. (1996). *Sunan Ibn Majeh*. (be Sharh al-Imam Abi Al-Hassan Al-Hanafi, known as Sanadi, vol. 3). Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
22. Kendo, M. E. (1404 AH). *Manhaj Ibn Hijr al-Asqalani fi al-Aqidh min Khilal Kitab Fath al-Bari*. (vol. 1). Riyadh: Maktabah al-Rushd. [In Arabic]
23. Kilby, K., & Rahner, K. (2004). *Theology and Philosophy*. London (Routledge).
24. Mohammad Amin al-Ondonisi, A. (2013). *Ijtihad: Tathirah va Tathirah fi Fiqhi al-Maqasid va al-Waqi*. Beirut: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah.
25. Montazeri, H. A. (1415 AH). *Nahayah al-Usul*. (lectures of Haj Hussein Boroujerdi). Qom: Tafakor Publications. [In Arabic]



AV

نظر:

تخطئه، تصویب یا تلواریس؟ تاملاتی در مبانی نظری شکلیابی دینی

26. Newman, J. (1978). The Idea of Religious Tolerance. *American Philosophical Quarterly* (Vol. 15, No. 3).
27. Rahner, K. 1986. *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews 1965–1982*. (Imhof, P., & Biallowons, H, Ed.). New York. (Crossroad).
28. Ruzgar, M. (2005). *Islam and Deep Religious Pluralism*. In: *Deep Religious Pluralism* (Ray Griffin, D, Ed.), Westminster (John Knox Press).
29. Shokani, M. (2000). *Irshad al-Fahoul ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Usul*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
30. *Tunisia's Constitution of 2014*, from: https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf
31. Tusi, M. (1417 AH). *Al-Idah fi Usul al-Fiqh*. (vols. 1, 2). Qom: Tiz Housh Publications. [In Arabic]
32. Zidane, G. (1372 AP). *History of Islamic Civilization*. (Kalam, A. J. Trans. vol. 4). Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]

