Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 173-196
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250323.2117

Jurisprudential Pluralism as the Foundational Paradigm for the Development of Religious Pluralism

Jahangir Masoudi[1]

Submitted: 2026.05.16 Accepted: 2026.07.23

Abstract

Jurisprudential pluralism, as one of the most consequential theoretical achievements in the history of Islamic thought, raises a fundamental question: can this paradigm be extended beyond the domain of jurisprudence (*fiqh*) into the spheres of doctrine (*iʿtiqādāt*) and speculative theology (*kalām*)? Employing an analytical–comparative method, the present study examines the epistemological and theological foundations of the doctrines of juristic fallibility (*takhṭiʾa*, prevalent in the Imami tradition) and juristic infallibility (*taṣwīb*, the position affirming the correctness of every qualified mujtahid, prevalent in the Sunni tradition), and advances two principal arguments. First, jurisprudential pluralism—insofar as it is predicated upon the theory of *takhṭiʾa*—is rooted in the recognition that the jurist (*faqīh*) is liable to error notwithstanding the methodological rigor of his endeavor. Second, the rational grounds undergirding *takhṭiʾa*—among them the distinction between truth itself and the apprehension of truth, the principle of divine justice (the rational repugnance of punishment in the absence of prior declaration(*qubḥ al-ʿiqāb bilā bayān*)), the concept of authoritativeness (*ḥujjiyya*) as binding (*munajjiz*) and excusing (*muʿadhdhir*), and the fallibility of the non-infallible persons—are susceptible of extension to the doctrinal domain. The *taṣwīb* position, by contrast, lacks such capacity for extension on account of its relativist entailments and the rational impasses it generates—chief among them the conjunction of contradictories (*ijtimāʿ al-naqīḍayn*) and preference without a preponderating ground (*tarjīḥ bilā murajjiḥ*). The study's central finding is that, on the basis of the ethics of belief and a theistic ethics, the speculative theologian (*mutakallim*), no less than the jurist, having exhausted his epistemic capacity, is—in the event of unintentional error—excused (*maʿdhūr*) and in possession of an authoritative proof (*ḥujja*). This approach, while safeguarding the singular truth of religion, lays the groundwork for constructive dialogue and peaceful coexistence among the Islamic schools of thought in the contemporary age.

Keywords

jurisprudential pluralism, religious pluralism, juristic fallibility (*takhṭiʾa*); juristic infallibility (*taṣwīb*); ethics of belief

© The Author(s) 2026.

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (masoudi-g@um.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

In the field of religious and jurisprudential studies, one of the most significant epistemic challenges is the question of plurality in religious understanding. In the contemporary pluralistic world, a fundamental question arises: can a pluralistic approach be identified within the corpus of Muslim thinkers' views—one capable of extension to all domains of religious knowledge, particularly the spheres of doctrine (*iʿtiqādāt*) and speculative theology (*kalām*)? Raising this question, the present paper seeks, by examining the theories of *takhṭiʾa* (juristic fallibility) and *taṣwīb* (juristic infallibility) in the principles of jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*), to demonstrate that jurisprudential pluralism has deep roots in the Islamic tradition and can serve as a theoretical foundation for embracing religious pluralism in the domain of doctrine. The author's principal hypothesis is that for over a thousand years, Muslim jurists—both Shi'i and Sunni—have adhered to a view that may be termed "jurisprudential pluralism," and that this view, in its Shi'i model—namely, the theory of *takhṭiʾa*—is susceptible of extension to all religious knowledge, and in particular to the domain of doctrine and speculative theology.

1. Definition and Foundations of Jurisprudential Pluralism

Jurisprudential pluralism, in its more moderate form, signifies the acceptance of plurality in jurisprudential interpretations and the validation of divergent juristic endeavors (*ijtihādāt*)—this being the theory of *takhṭiʾa*. In its more extreme form, this concept holds that truth in jurisprudence may itself be plural, and that the differing opinions of mujtahids may all be simultaneously correct—this being the theory of *taṣwīb*. The foundations of jurisprudential pluralism may be examined along four principal axes: epistemological (the plurality of human understanding of religious texts and its connection to the ethics of belief), theological (its connection to divine justice, rational good and evil, and divine grace), foundational principles of jurisprudence (the possibility of multiple real rulings in *taṣwīb* or the validity of divergent apparent rulings in *takhṭiʾa*), and social (a response to Islamic societies' need for flexibility and a foundation for toleration and peaceful coexistence among the schools of thought).

2. The Theories of *Takhṭiʾa* and *Taṣwīb*

Within the Islamic jurisprudential tradition, two central theories have been advanced to account for disagreement among jurists. The theory of *takhṭiʾa*—the position of Shi'i jurists—rests on the conviction that for every eventuality there exists a single real ruling established by God, which the mujtahid endeavors to discover; this endeavor, however, may culminate in either error or correctness. The crucial point in this theory is that the jurist, in the event of error, is excused (*maʿdhūr*) and indeed meritorious (*maʾjūr*). Shi'i jurists have consistently maintained a distinction between "the Shari'a (religion)" and "the understanding of the Shari'a (religious knowledge)."

The theory of *taṣwīb*—the prevailing position among Sunnis—signifies the affirmation of the correctness of all mujtahids' juristic endeavors, in the sense that every mujtahid, in his *ijtihād*, attains the real ruling. Shi'i jurists, invoking the principle of the impossibility of the conjunction of contradictories (*ijtimāʿ al-naqīḍayn*) and the impossibility of preference without a preponderating ground (*tarjīḥ bilā murajjiḥ*), reject the theory of *taṣwīb*, maintaining that legal rulings are contingent upon real interests and harms (*al-maṣāliḥ wa-l-mafāsid*), not upon the opinion of the mujtahid.

3. The Possibility of Extending the Theory of *Takhṭiʾa* to the Domain of Doctrine

The author maintains that there is no reason for the theory of *takhṭiʾa* to remain confined to the domain of jurisprudence. The most important grounds for extension are that the arguments advanced by Shi'i jurists in establishing the theory of *takhṭiʾa* possess, by their very nature, the capacity for extension to the domain of doctrine. In the drama of *takhṭiʾa*, there are two principal actors: the jurist, or the human epistemic agent, and God, or the divine agent. The ethics of belief require that the epistemic agent, in every domain of knowledge, exert his utmost scholarly effort;

this is his epistemic duty. Should he fulfill his duty and yet fail to attain the truth, he is excused—indeed, meritorious. Divine ethics likewise require that God, being just, not impose upon human beings a burden heavier than their capacity, in accordance with the principle of the rational repugnance of punishment in the absence of prior declaration (*qubḥ al-ʿiqāb bilā bayān*). These two principles—the ethics of belief and divine ethics—operate equally in the domain of jurisprudence and in that of doctrine. The author supplements this discussion with the rational arguments underpinning the theory of *takhṭiʾa*: (1) the distinction between truth itself and the apprehension of truth—religious truth is one and absolute, yet human apprehension of it may be plural; (2) the foundation of divine justice—the principle of *qubḥ al-ʿiqāb bilā bayān* and the distinction between intentional and unintentional error justify the excusability of the erring mujtahid; (3) the concept of authoritativeness (*ḥujjiyya*)—an authoritative proof (*ḥujja*) in jurisprudence is defined as that which, when the mujtahid acts upon it, renders him excused and justified in that act, even if it does not correspond to reality; (4) the theory of infallibility (*ʿiṣma*)—in Shi'i thought, infallibility is established solely for the infallibles, while other human beings, including mujtahids, remain liable to error. This principle provides a rational justification for the excusability of the erring mujtahid, and the same logic obtains in the domain of doctrine.

4. An Examination of the Objections to Extension

Opponents of extension advance two principal arguments. First, the essential difference between rulings and doctrines: doctrinal principles are of the nature of veridical propositions (*al-qaḍāyā al-ḥaqīqiyya*), whereas jurisprudential rulings are of the nature of conventional constructions (*iʿtibāriyyāt*). In response, the author notes that jurisprudential rulings are likewise "conventional constructions corresponding to reality" (*iʿtibāriyyāt nafs al-amriyya*), which refer back to real interests and harms, and are therefore reality-oriented. Furthermore, the process of *takhṭiʾa* depends upon the principle of "epistemic duty," not upon whether the content of knowledge is conventional or veridical in nature. So long as the possibility of epistemic error in understanding persists, the theory of *takhṭiʾa* remains operative. Second, the difference in importance: doctrinal principles constitute the "roots of religion" (*uṣūl al-dīn*), while jurisprudential rulings constitute the "branches of religion" (*furūʿ al-dīn*), and error in doctrinal matters is more consequential. In response, the author argues that this consideration merely renders the criteria of inquiry more stringent; it does not render error impossible. Even under the most stringent standards, the human being remains fallible, and therefore divine justice requires that he be excused in the event of unintentional error.

Conclusion

The central problem of this study is the possibility of religious pluralism and its capacity for extension to all Islamic knowledge. The findings indicate that the answer to both pivotal questions is affirmative. Within the Islamic jurisprudential tradition, clear evidence exists for the acceptance of a form of pluralism in the guise of the theories of *takhṭiʾa* and *taṣwīb*. The most significant finding of the research, however, is the possibility of extending the theory of *takhṭiʾa* to the domain of doctrine—an extension grounded in robust epistemological foundations rooted in a profound appreciation of the limitations of human knowledge. The key point in this extension is the distinction between truth and the apprehension of truth: religious truth is one and absolute, yet a valid and justified apprehension of that truth may be plural. This subtle distinction opens the way for accepting plurality in understanding, without thereby culminating in relativism about reality and truth. This approach is not only theoretically coherent but can also serve to address many practical challenges in the contemporary Islamic world, inasmuch as the acceptance of the possibility of plurality in understanding doctrinal principles—while preserving the essential frameworks of religion—can facilitate constructive dialogue among the Islamic schools of thought and their peaceful coexistence, offering a middle path between absolute dogmatism and extreme relativism.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۱۷۳-۱۹۶
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.250323.2117

کثرت‌گرایی فقهی، الگوی پایه برای تأسیس و توسعه کثرت‌گرایی دینی

جهانگیر مسعودی[۱]

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۵/۰۱

چکیده

کثرت‌گرایی فقهی، به عنوان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظری در تاریخ اندیشه اسلامی، این پرسش اساسی را مطرح می‌سازد که آیا می‌توان این الگو را از قلمرو فقه به عرصه اعتقادات و کلام نیز تعمیم داد؟ این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی، ضمن بررسی مبانی معرفت‌شناختی و کلامی نظریات «تخطئه» (در سنت امامیه) و «تصویب» (در میان اهل سنت)، استدلال می‌کند که اولاً کثرت‌گرایی فقهی‌ای که مستند به نظریه تخطئه است، ریشه در پذیرش امکان خطای فقیه در عین تلاش روشمندِ وی دارد؛ ثانیاً دلایل عقلی نظریه تخطئه ـ از جمله تفکیک حقیقت از فهم حقیقت، اصل عدالت الهی (قبح عقاب بلا بیان)، حجیت به مثابه منجِّز و معذِّر، و خطاپذیری غیرمعصوم ـ قابلیت تعمیم به حوزه اعتقادات را دارند. در مقابل، دیدگاه تصویب به دلیل لوازم نسبی‌گرایانه و محذورات عقلی (مانند اجتماع نقیضین و ترجیح بلامرجح) ظرفیت تعمیم ندارد. یافته اصلی پژوهش گویای آن است که با تکیه بر اخلاق باور و اخلاق الهی، می‌توان به یک نوع کثرت‌گرایی اعتقادی و کلامی راه یافت و می‌توان قبول کرد، متکلم نیز همچون فقیه، پس از تلاش‌های روشمندانه و بَذل وُسع معرفتی خود به باورهایی موجه دست می‌یابد و در صورت خطای غیرعمدی معذور و دارای حجت است. این رویکرد، ضمن پاسداشت حقیقت واحد دینی و نیز نشان دادن الگوی قابل قبول برای کثرت‌گرایی دینی، زمینه‌ساز گفتگوی سازنده و همزیستی مسالمت‌آمیز میان مذاهب اسلامی و نیز ادیان مختلف در عصر حاضر می‌شود.

کلیدواژه‌ها

کثرت‌گرایی فقهی، کثرت‌گرایی دینی، نظریه تخطئه، نظریه تصویب، اخلاق باور

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
(masoudi-g@um.ac.ir)

مقدمه

در عرصه مطالعات دینی و فقهی، یکی از مهم‌ترین چالش‌های معرفتی مسئله تکثر و تنوع فهم‌های دینی است. این پژوهش در صدد است تا به یکی از حساس‌ترین و پیچیده‌ترین موضوعات در حوزه اندیشه اسلامی بپردازد: «امکان کثرت‌گرایی فقهی و گسترش آن به تمام قلمرو معرفت دینی، خاصه کلام و اعتقادات».

پرسش محوری این پژوهش بدین شرح است: آیا در تاریخ اندیشه اسلامی می‌توان رویکردی با ماهیتِ کثرت‌گرایانه یافت؟ و آیا این رویکرد قابلیت گسترش به تمامی عرصه‌های معرفت اسلامی را دارد؟ فرضیه و پاسخ نخستین این نوشتار به پرسش مزبور این است: بیش از هزار سال است که فقیهان مسلمان، اعم از شیعه و سنی، به رغم اختلافات فیمابین، به دیدگاهی اعتقاد می‌ورزند که می‌توان آن را کثرت‌گرایی فقهی نامید، و به اعتقاد ما در این نوشتار، دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ مزبور قابلیت تعمیم به تمام معارف دینی و به طور خاص به حوزه اعتقادات و کلام را دارد.

پدیده کثرت‌گرایی در ادیان ابراهیمی، به دلیل متن‌محور بودن[1] آنها، ریشه در تنوع فهم‌ها و برداشت‌های انسانی از متون مقدس دارد. در سنت اسلامی، این موضوع عملاً از دیرباز مورد توجه متفکران و فقیهان مسلمان بوده است و نظریه‌های «تخطئه» و «تصویب» دو رویکرد یا نظریه کلیدی هستند که می‌توانند مبنای نظری برای درک عمیق‌تر کثرت‌گرایی دینی در فقه اسلامی و فراتر از آن در اندیشه اسلامی به شمار آیند. نظریه تخطئه که عمدتاً در میان فقهای شیعه مطرح است، گویای این باور است که فقیه، با تمام تلاش صادقانه علمی و روشمند خود، ممکن است به برداشتی برسد که با واقعیتی که نزد خداوند است منطبق نباشد. این رویکرد، ضمن محترم شمردن تلاش عالمان دینی، امکان خطای آنان را پذیرفته و سرنوشت معرفت و عمل فقهی را با قبول این امکان طراحی می‌کند. در مقابل، نظریه تصویب که در میان فقهای اهل سنت رایج است، دیدگاهی افراطی‌تر است که برداشت فقهای مختلف را در صورتی که از چارچوب‌های روشمند و تعریف‌شده تبعیت کنند، صائب می‌داند. این دو نظریه، به رغم تفاوت‌های ظاهری، می‌توانند مبنای مشترکی برای درک کثرت‌گرایی فقهی باشند.

اهمیت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که در عصر کنونی فهم عمیق و منعطف از متون دینی می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های فکری و اجتماعی معاصر باشد. گسترش کثرت‌گرایی دینی نه تنها امکان گفتگوی نظری میان مذاهب و اندیشه‌های مختلف را فراهم می‌کند، بلکه زمینه‌ای برای تفاهم و همزیستی عملی آنان را نیز ممکن می‌سازد. محور اصلی پژوهش حاضر تحلیلِ امکان گسترش نظریه فقهی شیعه، یعنی دیدگاه تخطئه، از حوزه فقه به قلمرو کلام و اعتقادات است. برای این منظور، در پی آن هستیم تا با واکاوی دقیق مبانی معرفت‌شناختی این نظریه، چارچوبی نظری برای درک گسترده‌تر کثرت‌گرایی دینی ارائه دهیم. ساختار کلی پژوهش بر تشریح چند محور اساسی استوار است:

۱. مفهوم کثرت‌گرایی فقهی و مبانی آن؛
۲. نظریه‌های تخطئه و تصویب به عنوان نظریه‌های پشتیبانِ کثرت‌گرایی فقهی؛
۳. امکان گسترش و تعمیمِ کثرت‌گرایی مزبور به حوزه کلام و اعتقادات بر محوریت دیدگاه تخطئه؛
۴. بررسی مهم‌ترین نقدهایی که بر دیدگاه تعمیم وارد شده است.

۱. کثرت‌گرایی فقهی: تعریف و مبانی

کثرت‌گرایی فقهی یکی از مباحث مهم و چالش‌برانگیز در تاریخ اندیشه اسلامی است که ارتباط تنگاتنگی با نظریه تخطئه و تصویب دارد. این مفهوم به طور کلی به معنای پذیرش تعدد و تکثر در برداشت‌های فقهی و اعتبار بخشیدن به اجتهادات مختلف است. برای درک عمیق‌تر این موضوع، لازم است ابتدا به تعریف و مبانی آن بپردازیم.

۱-۱. تعریف کثرت‌گرایی فقهی

کثرت‌گرایی فقهی در اصطلاح به معنای پذیرش این دیدگاه است که در مسائل فقهی می‌تواند بیش از یک نظرِ «معتبر»[۲] وجود داشته باشد. این نظریه در صورت افراطی‌تر آن معتقد است که حقیقت در فقه می‌تواند متکثر باشد و نظرات مختلف مجتهدین می‌تواند همگی به صورت همزمان «صحیح»[۳] باشند. دیدگاه یادشده در تعریف کثرت‌گرایی فقهی با مفهوم و ایده «تخطئه» و «تصویب» در اصول فقه ارتباط نزدیکی دارد.

۱-۲. مبانی کثرت‌گرایی فقهی

مبانی کثرت‌گرایی فقهی را می‌توان در چند محور اصلی بررسی کرد:

الف. مبانی معرفت‌شناختی: از لحاظ معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی فقهی دست‌کم بر این اصل استوار است که فهم انسان از متون دینی می‌تواند متکثر باشد. دانش فقه مانند سایر معارف اسلامی بر اساس خوانش از متون مقدس شکل می‌گیرد و به تعبیر امروزی‌ها متن‌محور است و لذا سرنوشت آن با مبانی هرمنوتیکی و تفسیری فقیه گره خورده است. مبانی هرمنوتیکی و تفسیری بخش مهمی از مبانی معرفت‌شناختی فقیه را در فرایند بلند استنباط احکام تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، روشن است که کثرت‌گرایی فقهی با بحث نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی ارتباط وثیق دارد و برخی از قرائت‌های رادیکال از این نظریه به ویژه در قالب نظریه تصویب به کثرت‌گرایی هستی‌شناختی منتهی می‌شوند.

علاوه بر نکته یادشده، در سطور آینده خواهیم دید که کثرت‌گرایی فقهی با موضوعی به نام اخلاق باور و معرفت گره خورده است که با توسع، آن را نیز یکی از مبانی معرفت‌شناختی بحث در نظر خواهیم آورد.

ب. مبانی کلامی: از منظر کلامی، کثرت‌گرایی فقهی را با مباحث اعتقادی مهمی چون بحث عدالت الهی، مسئله حسن و قبح عقلی و نیز مسئله لطف الهی ارتباط می‌دهند. به عنوان نمونه برخی از محققان از نسبت میان نظریه حسن و قبح شرعی در اشاعره و نظریه تصویب سخن گفته‌اند (محقق داماد ۱۳۸۸) و برخی دیگر از پیوند نظریه تخطئه با اصل عدالت الهی و این که اقتضای رحمت و لطف الهی این است که همه تلاش‌های مجتهدان در فهم احکام را معتبر بدانیم. در قسمت‌های بعد به تفصیل بیشتر از این مبانی سخن خواهیم گفت.

ج. مبانی اصولی: از دیدگاه اصول فقه، کثرت‌گرایی فقهی بر پایه امکان تعدد حکم واقعی (در نظریه تصویب) و یا اعتبار احکام ظاهری مختلف (در نظریه تخطئه) استوار است. واقعی یا ظاهری بودن احکام مزبور یکی از مهم‌ترین مناقشات مطرح در این عرصه است. همین طور این که کثرت در حکم در چه مرحله یا قلمروی اتفاق می‌افتد؟ در مرحله اقتضا یا انشا حکم الهی؟ مرحله فعلیت یا تنجز حکم یا در قلمرو منطقة الفراغ که حکمی از طرف شارع وجود ندارد؟ این دسته از مباحث اصولی، مواردی است که به ایده تصویب یا تخطئه قالب‌های متفاوتی می‌بخشد (نک. آب‌سواران ۱۳۹۴).

د. مبانی اجتماعی: از منظر اجتماعی، کثرت‌گرایی فقهی پاسخی به نیاز جوامع اسلامی برای انعطاف‌پذیری در احکام و تطبیق آنها با شرایط مختلف است. بهعلاوه این رویکرد می‌تواند به همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف اسلامی کمک شایان نماید. این سخن مبتنی بر ارتباط وثیقی است که میان مفهوم کثرت‌گرایی[۴] با مفهوم تساهل یا همان رواداری[۵] وجود دارد. تساهل و همزیستی مسالمت‌آمیز در کنار ناهمکیشان دینی یا مذهبی به طور طبیعی در بستر نگاه کثرت‌گرایانه و پذیرش رسمی آن به سهولت انجام می‌گیرد اما در بستر دیدگاه‌های انحصارگرایانه[۶] همراه با دشواری‌های نظری و عملی بسیاری است.

۱-۳. دلایل و مستندات کثرت‌گرایی فقهی

طرفداران کثرت‌گرایی فقهی برای اثبات دیدگاه خود به دلایل مختلفی استناد می‌کنند:

- روایات و احادیث متعدد که بر اعتبار اجتهاد و پذیرش اختلاف نظر در میان علمای دین دلالت دارند، مانند روایت معروف نبوی (ص) مبنی بر این که «اختلاف أمتی رحمة» و موارد دیگر.
- سیره عملی صحابه و تابعین در پذیرش اختلاف نظرات فقهی.
- اجماع علمای اسلام بر جواز اختلاف در فروع فقهی.
- دلایل عقلی.
- نیاز و ضرورت عملی در جامعه اسلامی.

در این بخش، یعنی در بیان ادله کثرت‌گرایی فقهی، به همین مختصر اکتفا و در بخش‌های بعد، به‌ویژه در بخش تعمیم، به نحو تفصیلی به دلایل خاصِ عقلی در پشتیبانی از کثرت‌گرایی فقهی خواهیم پرداخت، زیرا آنچه می‌تواند مبنایی برای سریان نظریه فقهی به حوزه اعتقادات باشد دلایل عقلی آن است.

۲. نظریه تخطئه و تصویب

نظریه تخطئه یا تصویب از مباحث مهم و بنیادین در علم اصول فقه است که پس از انقطاع وحی و در قرن دوم هجری مطرح شد. این دو نظریه به عنوان یکی از مباحث کلیدی در تبیین ماهیت اجتهاد و چگونگی دستیابی به احکام شرعی، نقش مهمی در شکل‌گیری مکاتب مختلف فقهی داشته‌اند.

۱-۲. نظریه تخطئه (دیدگاه فقهای شیعه)

فقهای شیعه به طور کلی قائل به نظریه تخطئه هستند. در اصطلاح اصولی، تخطئه به این معناست که برای هر واقعه یک حکم واقعیِ ثابت از جانب خداوند وجود دارد که مجتهد در تلاش برای کشف آن است و ممکن است در این راه به خطا برود یا به صواب برسد (نک. محقق داماد ۱۳۸۸؛ آخوند خراسانی ۱۴۰۹، ۴۶۸—۴۶۹؛ واعظ الحسینی ۱۴۲۰، ۴۴۴).

عموماً تأکید می‌شود که تمامی علما و فقهای شیعه از متقدمان تا معاصران با اعلام مخالفت خویش با نظریه تصویبِ اهل تسنن، در واقع خود را اهل تخطئه معرفی کرده‌اند. محقق داماد (۱۳۸۸) معتقد است که این مسئله تا زمان شیخ طوسی بسیار جدی مورد بحث و بررسی علمای شیعه قرار گرفته و در دوره متأخر بحث از آن کم‌رنگ شده، گویی از موارد مفروغ‌عنه تلقی می‌گردد که نیازی به بحث و یادآوری نسبت به آن نیست. او توضیح می‌دهد که

از نظر فقهای شیعه میان شریعت (دین) و فهم شریعت (معرفت دینی) همواره فاصله‌ای وجود دارد، در حالی که گویا در نظریه تصویب این مرزگذاری رعایت نمی‌شود (محقق داماد ۱۳۸۸).

یکی از نکات مهم در تطور نظریه تخطئه این است که فقهای شیعه در نسخه‌های نخستین نظریه، بیشتر تأکیدشان بر خطاپذیری فقیه و در عین حال اعتبار استنباط فقهی او و معذور بودنش در خطای پدید آمده است، اما در مراحل بعد، یعنی دست‌کم در دوره شیخ انصاری و سپس صاحب کفایه، نظریه تخطئه در صدد احراز دستاورد بالاتری از اعتبار و معذوریت برای فقیه است؛ بدین معنا که فقیه نه تنها معذور است بلکه مَثوب و مأجور هم هست. آنان در این جهت به مفاهیمی چون مصلحت سلوکیه و مصلحت تسهیلیه متوسل می‌شوند که به اعتقاد برخی صاحب‌نظران می‌توان آن را نظریه تصویب شیعه نام‌گذاری کرد (نک. هوشنگی ۱۳۸۹؛ گرجی ۱۳۹۳).

۲-۲. دیدگاه اهل سنت (تصویب)

در میان اهل سنت دیدگاه شایع تصویب است. تصویب در اصطلاح، به معنای صحیح دانستن اجتهادِ همه مجتهدین است، به این معنا که هر مجتهدی در اجتهاد خود به حکم واقعی دست می‌یابد (نک. غزالی بی‌تا، ۴: ۴۸—۵۰). البته مصوِّبه، دامنهٔ صواب‌انگاری آرا و اقوال مجتهدان را به امور ظنی و اجتهادی شرعی محدود کرده‌اند، یعنی اموری که مفاد امارات و اصول و خبر واحد است. پس به سادگی اموری که از احکام شرعی نیست یا مواردی که طرفینِ مخالفت، مجتهدِ واجد صلاحیت نیستند، از دایرهٔ بحث خارج می‌شوند. همچنین در امور قطعی مانند اصل وجوب نماز، روزه و زکات، و حرمت ربا و سرقت که با دلیل قطعی مانند تواتر ثابت شده‌اند، یا موارد منصوص که دلایل قطع‌آوری بر آنها وجود دارد، اصل تصویب جاری نمی‌شود (هوشنگی ۱۳۸۹).

معمولاً دیدگاه مصوبه را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

الف. دیدگاه اشاعره که معتقدند در موارد ظنی که نص صریحی وجود ندارد، حکم تابع ظن مجتهد است و هر آنچه مجتهد به آن برسد، همان حکم خداست (نک. محقق داماد ۱۳۸۸؛ آب‌سواران ۱۳۹۴).

ب. دیدگاه معتزله که بر این باورند در هر واقعه حکم معینی بر پایه مصلحت یا مفسده واقعی وجود دارد، اما در صورتی که دلایل فقیه، اعم از اماره‌ها و اصول به حکم دیگری منتهی شود، برای آن فقیه مصلحت و به تبع آن حکمی از طرف خداوند حادث می‌شود. در واقع اشاعره می‌گویند، در جایی که اماره و بیانی از شارع وجود ندارد حکمی هم از طرف خدا نیست و حکم برای فقیه مربوطه همان است که اجتهاد و دلایل (امارات) او بدان راه می‌برد، اما معتزله می‌گویند، حکم الهی در تمام موضوعات وجود دارد، اما در صورتی که اماره و اجتهاد مجتهد بر خلاف حکم واقعی الهی راه برد، در این صورت حکم واقعی بر مبنای دلیل و اماره او تغییر می‌کند (محقق داماد ۱۳۸۸؛ آب‌سواران ۱۳۹۴).

۳. امکان تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات

همان طور که گفته شد، شالوده اصلی دیدگاه کثرت‌گرایی فقهی در جهان اسلام را دو نظریه تصویب و تخطئه تشکیل می‌دهد، لذا برای بررسی امکان تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات، باید امکان تعمیم دو نظریه تخطئه و تصویب را در قلمرو اعتقادات مورد بررسی قرار داد. برای ورود به بحث درباره قابلیت تعمیم نظریه تخطئه و تصویب از حوزه فقه به حوزه کلام و اعتقادات، ابتدا باید به این نکته توجه داشت که این دو نظریه در اصل برای

توجیه اختلاف نظر فقها در استنباط احکام شرعی طراحی شده‌اند. نظریه تخطئه بر این باور است که حکم واقعی واحد است و مجتهد در تلاش برای کشف آن ممکن است به خطا یا صواب برسد، در حالی که نظریه تصویب معتقد است هر آنچه مجتهد به آن می‌رسد صحیح است.

اما سؤال مهم این است: آیا می‌توان این دو نظریه را که در حوزه فقه شکل گرفته‌اند، به حوزه کلام و اعتقادات نیز تعمیم داد؟ این پرسش از آن جهت جدیت می‌یابد که علی الظاهر ماهیت مباحث کلامی و اعتقادی با مباحث فقهی متفاوت است. مباحث اعتقادی عموماً با امور واقعی و حقایق ثابت سروکار دارند، در حالی که فقه با احکام فقهی سروکار دارد که اموری اعتباری هستند و می‌توانند تابع شرایط و اعتبارات مختلف و نیز تحت تأثیر مقتضیات زمان و مکان باشند. در این میان، شیعه و اهل سنت رویکردهای متفاوتی به مسئله تعمیم داشته‌اند که بررسی آن می‌تواند به درک بهتر ما از ماهیت معرفت دینی و حدود و ثغور اجتهاد در حوزه عقاید کمک کند. مطالعه این رویکردها همچنین می‌تواند راهگشای فهم بهتر چالش‌های معرفت‌شناختی در حوزه دین‌پژوهی معاصر باشد.

اما پیش از پرداختن به دیدگاه موافقان و مخالفان دیدگاه تعمیم لازم است تأکید کنیم که این نوشتار تنها امکان تعمیم را بر اساس نظریه تخطئه دنبال می‌کند. دلیل این امر نقدهای جدی‌ای است که بر نظریه تصویب فقهی مطرح شده است که به اعتقاد نگارنده نقدهای واردی است و باعث می‌شود مسیر برای تعمیم نظریه مزبور به حوزه اعتقادات نیز موضوعاً منتفی شود. لذا در این فراز، در وهله نخست به نقدهای مزبور اشارات مختصری خواهیم داشت و سپس به بررسی تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات، بر مبنای نظریه تخطئه خواهیم پرداخت.

۴. نقدهای فقهای شیعه بر نظریه تصویب و دلایل ترجیح نظریه تخطئه

ادعای فقهای شیعه این است که نظریه تخطئه از استحکام نظری و انسجام درونی بیشتری برخوردار است و از سوی دیگر، نظریه تصویبِ اهل سنت با چالش‌هایی جدی روبه‌رو است. نظریه تصویب اگرچه در ظاهر راه‌حلی برای مسئله اختلاف آرا ارائه می‌دهد، اما به قیمت پذیرش تکثر حقیقت و نسبیت در احکام شرعی تمام می‌شود. غیر از بحث نسبی‌گرایی، مهم‌ترین نقدهای فقهای شیعه بر نظریه تصویب (و ترجیح نظریه تخطئه نسبت به آن) به شرح زیر است:

۱. بحث امتناع اجتماع نقیضین؛ بر اساس اصل امتناع اجتماع نقیضین، دو حکم متناقض نمی‌توانند همزمان درست باشند. فقهای شیعه از این اصل برای نقد نظریه تصویب استفاده کرده‌اند، زیرا اگر دو مجتهد در یک موضوع واحد به دو حکم متناقض برسند، طبق نظریه تصویب باید هر دو حکم صحیح باشد که این امر مستلزم اجتماع نقیضین است.

۲. قاعده استحاله ترجیح بلا مرجح نیز یکی دیگر از مبانی عقلی مهم در محیط بحث مزبور است. بر اساس نظریه تصویب، اگر همه اجتهادات صحیح باشند، ترجیح یک نظر بر نظر دیگر نیازمند مرجح است. در صورت نبود مرجح، ترجیح یک نظر بر نظر دیگر ترجیح بلا مرجح خواهد بود که عقلاً محال است. از این رو، باید یک حکم واقعی وجود داشته باشد که معیار سنجش صحت و خطای اجتهادات قرار گیرد.

۳. تابعیت احکام الهی از مصالح و مفاسد واقعی. عموماً در تشریح اصل علیت در احکام شرعی بیان می‌شود که فقهای شیعه معتقدند احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند که در واقعیت وجود دارند و تابع نظر مجتهد نیستند و هر جا مصلحتِ لازم‌التحصیل یا مفسده لازم‌الاجتنابی وجود دارد حکم شرعی نیز وجود

دارد و نیز تأکید می‌کنند که مصالح و مفاسدِ یادشده را می‌توان با عقل درک کرد و این مهم یکی از بنیادی‌ترین مباحث اصول فقه شیعه است (علیدوست ۱۳۸۵).

این سه دلیل نه تنها مبنای عقلی محکمی برای نظریه تخطئه فراهم می‌آورند، بلکه نشان می‌دهند که پذیرش نظریه تصویب با اشکالات منطقی و عقلی جدی مواجه است. بدین لحاظ فقهای شیعه با تکیه بر مبانی عقلی یادشده، به همراه ادله نقلی، نظریه تخطئه را به عنوان دیدگاه صحیح در باب اجتهاد پذیرفته‌اند و معتقدند در هر مسئله تنها یک حکم واقعی وجود دارد که مجتهد باید تلاش کند به آن دست یابد.

به نظر می‌رسد دریچه اصلی برای تعمیم کثرت‌گرایی فقهی به حوزه اعتقادات از طریق دلایل این نظریه است. اگر دلایل مزبور قابل تعمیم به حوزه کلام باشند، نظریه را نیز می‌توان تعمیم داد. در غیر این صورت، مسیر تعمیم مسدود است. در ضمن، در قسمت دلایل اشاره کردیم، باید تمرکز خود را بر دلایل عقلی بگذاریم و تعمیم‌پذیری آنها را مورد آزمون قرار دهیم، به همین دلیل، در ادامه تنها به کنکاش در دلایل عقلی نظریه بسنده می‌کنیم.

۵. دلایل عقلی فقهای شیعه در توجیه نظریه تخطئه

فقهای شیعه با رویکردی چندجانبه به تبیین و توجیه نظریه تخطئه پرداخته‌اند. در یک نگاه جامع، می‌توان استدلال‌های عقلی آنان در توجیه نظریه تخطئه را در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد که به نظر می‌رسد، مهم‌ترین آنها دلایل یا مبانی کلامی و معرفت‌شناختی است.

۵-۱. تفکیک میان حقیقت و فهم حقیقت

یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی مطرح در این مبحث، اعتقاد فقهای شیعه به حقیقت واحد فقهی، در عین قبول برداشت‌ها و فهم‌های مختلف از آن حقیقت است. به اعتقاد آنان باید میان حقیقت شرعی و الهی و استنباط فقها از آن حقیقت تفاوت قائل شد. آنان معمولاً با استفاده از دو اصطلاح «حکم واقعی» و «حکم ظاهری» به این تفکیک اشاره می‌کنند (نک. انصاری ۱۴۱۹، ۱۰؛ مظفر ۱۳۷۰، ۶).

حکم واقعی یا همان حکم شرعی، حکمی است که در لوح محفوظ و در ساحت علم الهی وجود دارد و مورد نظر شارع است، اما حکم ظاهری، حکمی است که مجتهد با استفاده از ادله و امارات به آن دست می‌یابد. این تفکیک، یکی از ارکان اصلی نظریه تخطئه است. در این نظریه، برای هر واقعه، یک حکم واقعی وجود دارد، اما مجتهد ممکن است به دلیل محدودیت‌های معرفتی، به حکم ظاهری متفاوتی دست یابد. این تمایز، امکان خطا در اجتهاد را قبول می‌کند، بدون آن که اصل وجود حقیقت واحد را زیر سؤال ببرد.

محقق داماد (۱۳۸۸) با اشاره به همین مبنا تأکید می‌کند که باید میان حقیقت دینی که امری واحد و مطلق است، با فهم انسان از آن حقیقت که می‌تواند متکثر و نسبی باشد، تفکیک قائل شد. این تفکیک راه را برای پذیرش تکثر در فهم، بدون لغزش به نسبی‌گرایی مطلق، خاصه در ناحیه حقیقت باز می‌کند.

۵-۲. مبنای عدالت الهی در توجیه نظریه تخطئه

مبنای دوم، اعتقاد کلامی فقهای شیعه به اصل رکین عدل الهی است. عدالت الهی یکی از اصول بنیادین در مذهب تشیع است که نقش محوری در توجیه نظریه تخطئه ایفا می‌کند و پشتوانه نظری قدرتمندی برای توجیه معذوریت

مجتهد مخطئ فراهم می‌آورد و چارچوب منسجمی برای حل تعارض میان اعتقاد به وجود حقیقت واحد و پذیرش تکثر در فهم دینی ارائه می‌دهد.

در این میان، اصل «قبح عقاب بلا بیان» که یکی از مهم‌ترین لوازم و مصادیق عدالت الهی بر مبنای حسن و قبح عقلی به شمار می‌آید، در توجیه نظریه تخطئه کاربرد اساسی دارد. بر اساس این اصل، مؤاخذه و مجازات بدون اتمام حجت و بیانِ روشن، امری ناشایست است و با عدالت خداوند سازگاری ندارد. با پذیرش این اصل، مجتهدی که با تمام توان خود در جستجوی حقیقت است اما به دلیل محدودیت‌های معرفتی (بخوانید محدودیت بیان) به خطا می‌رود، نزد خداوند معذور خواهد بود. در واقع یکی از جلوه‌های عدالت الهی، تناسب مسئولیت با امکانات معرفتی بشر است. خداوندِ عادل هر کس را تنها به اندازه توان و امکانات معرفتی‌اش مسئول می‌داند. از آنجا که معرفت انسان محدود است و امکان خطای ناخواسته در آن وجود دارد، مؤاخذه او به دلیل خطای غیرعمدی با عدالت الهی سازگار نیست. علاوه بر این، حکمت الهی اقتضا می‌کند که تفاوت در استعدادها و توانایی‌های معرفتی انسان‌ها نیز به رسمیت شناخته شود. افراد مختلف با توجه به شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و توانایی‌های ذهنیِ متفاوت، دارای مراتب مختلفی از توان معرفتی هستند. عدالت الهی ایجاب می‌کند که هر کس متناسب با این توانایی‌ها مورد ارزیابی و بازخواست قرار گیرد. بر این اساس، اگرچه حقیقت در عالم واقع یکی است، اما دستیابی به آن برای همه افراد به یک میزان ممکن نیست. این دیدگاه که با اصل عدالت الهی سازگاری کامل دارد، توجیه مناسبی برای معذوریت مجتهد خطاکار فراهم می‌آورد.

اصل عدالت و قبح عقاب بلابیان در مبحث تخطئه لوازم و پیامدهای دیگری نیز به همراه می‌آورد. یکی از این توابع تمایز میان خطای عمدی و غیرعمدی است. عدالت الهی ایجاب می‌کند که میان خطای عمدی و غیرعمدی تفاوت قائل شویم. کسی که با وجود آگاهی از حقیقت، آن را انکار می‌کند، با فردی که تمام تلاش خود را برای رسیدن به حقیقت انجام داده اما به دلیل محدودیت‌های معرفتی به خطا رفته است، یکسان نیست. این تمایز بنیادین در اندیشه اسلامی، یکی از پایه‌های اصلی توجیه معذوریت مجتهد خطاکار در نظریه تخطئه است. بر این اساس، می‌توان مخالفان با حقیقت را به سه دسته تقسیم کرد:

۱. کسانی که به حقیقت رسیده‌اند اما آن را انکار می‌کنند (معاندان).
۲. کسانی که تلاش کرده‌اند اما به حقیقت نرسیده‌اند (مخالفان معذور).
۳. کسانی که به حقیقت نرسیده‌اند زیرا اصلاً تلاشی برای شناخت حقیقت نکرده‌اند (مخالفان غیرمعذور).

از منظر عدالت الهی، گروه اول قطعاً سزاوار مجازات هستند، اما دسته دوم مسلماً معذورند، زیرا آنچه توان داشته‌اند گذارده‌اند ولی به حقیقت نرسیده‌اند، از این رو بر اساس قبح تکلیف بما لا یطاق و قبح عقاب بلا بیان از دایره مجازات بیرون می‌روند. در مورد دسته سوم نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد.

۵-۳. مفهوم حجیت یکی از مفاهیم بنیادین در توجیه نظریه تخطئه

حجیت یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه اصولی شیعه است که نقش بنیادینی در توجیه نظریه تخطئه ایفا می‌کند. این مفهوم که به معنای اعتبار و سندیت دلیل در مقام استنباط حکم شرعی است، پیوند عمیقی با مبانی کلامی و معرفت‌شناختی دارد و محور مهمی در استدلال‌های نظریه تخطئه محسوب می‌شود. همچنین مفهوم یادشده، پل

ارتباطی تعیین‌کننده‌ای میان مباحث اصولی و کلامی است و نقش مهمی در انسجام نظریه تخطئه و تعمیم آن ایفا می‌کند. برای مثال، ارتباط میان حجیت و عدالت الهی، در توجیه معذوریت مجتهد خطاکار نقش اساسی دارد. بر اساس اصل عدالت الهی، مجتهدی که با استناد به ادله معتبر (حجت) به نتیجه‌ای رسیده اما این نتیجه با واقع مطابقت ندارد، معذور است. این تعامل میان حجیت و عدالت الهی، یکی از پایه‌های اصلی نظریه تخطئه است، از این رو برخی بزرگانِ فقه شیعه، حُجت در فقه را به آنچه مُنَجِّز و معذر باشد تعریف کرده‌اند (اصفهانی ۱۳۷۴، ۲: ۵).

در مجموع، درک صحیح از مفهوم حجیت و نقش آن در نظریه تخطئه، نه تنها برای فهم دقیق این نظریه ضروری است، بلکه راهی برای حل بسیاری از چالش‌های معرفت‌شناختی در فقه و اصول فراهم می‌آورد. بعداً خواهیم دید که مفهوم یادشده در داستان تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات نیز نقش محوری دارد.

۴-۵. نظریه عصمت و نقش آن در تبیین معذوریت مجتهد مخطئ

چالش اساسی در نظریه تخطئه، توجیه معذوریت مجتهد خطاکار است؛ چگونه می‌توان از یک سو بر وجود حقیقت واحد تأکید کرد و از سوی دیگر، مجتهدی را که به این حقیقت نرسیده، معذور دانست؟ اصل عصمت پاسخی روشن به این پرسش ارائه می‌دهد. در اندیشه شیعه، عصمت به معنای مصونیت مطلق از خطا، تنها برای معصومین (ع) ثابت است. سایر انسان‌ها و از جمله مجتهدان، حتی با وجود تلاش علمی صادقانه، به دلیل فقدان عصمت، در معرض خطا قرار دارند. این تفاوت بنیادین، توجیهی منطقی برای معذوریت مجتهد مخطئ ارائه می‌دهد، زیرا اصل عصمت در عین حال که معیار قطعی برای تشخیص حق از باطل فراهم می‌کند، مانع از تکفیر و تفسیق مجتهدان خطاکار می‌شود.

آنچه تا این فراز بررسی شد دیدگاه کثرت‌گرایانه فقهای شیعه بر مبنای نظریه تخطئه بود و دلایل یا مبانی آنان در تأیید نظریه مزبور، و آنچه در پیش رو داریم دلایل این نوشتار در امکان تعمیم دیدگاه یادشده به حوزه اعتقادات است.[۷]

۶. دلایل تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات

مهم‌ترین دلیل ما بر این تعمیم این است که دلایل ارائه شده توسط فقهای شیعه در اثبات نظریه تخطئه به نحوی طراحی شده‌اند که به صرافت طبع خود و بدون هیچ گونه افزودنی، ظرفیت تعمیم به حوزه اعتقادات را دارند. فقهای یادشده بدون آن که خود بدانند، دلایل اثبات و قبول این نظریه در فقه را به نحوی طراحی کرده‌اند که بدون مانع جدی قابل سریان به حوزه اعتقادات هم می‌باشند. برای فهم این معنا، یک بار دیگر نگاهی به نقشه راه آنان در اثبات نظریه تخطئه و دلایل ارائه شده می‌اندازیم.

در داستان تخطئه دو بازیگر اصلی وجود دارند که به ایفای نقش می‌پردازند؛ نخست فقیه یا فاعل شناسای انسانی است که در جستجوی حقیقت فقهی است، یعنی در جستجوی حکم الهی که در لوح محفوظ قرار دارد. اخلاق پژوهش یا آنچه معرفت‌شناسان مدرن آن را اخلاق باور[۸] می‌خوانند، اقتضا می‌کند که فقیه مربوطه، نهایت تلاش علمی و پژوهشی خود را مبذول کند و از هر چه در توان دارد در مسیر استنباط حکم الهی دریغ و مضایقه نکند. این مطلب، وظیفه اخلاقی اوست که اگر به طور کامل و دقیق بدان عمل کند، حتی اگر به حقیقت شرعی و الهی هم

دست نیابد، باز هم در این تلاش معذور و بلکه مأجور است، زیرا به آنچه تکلیف و وظیفه معرفتی‌اش بوده عمل کرده است و معذوریت و پاداش برای کسی است که به وظیفه معرفتی خود در سقف توانش عمل کرده باشد. خاصه آن که دایره اخلاق، دایره اختیارات و مقدورات بشر است و آنچه مقدور و در اختیار فاعل شناسا و اخلاقی است، نه دستیابی قطعی به حقیقت، که انجام تلاش‌های درخور و بایسته در رسیدن به حقیقت است. و مفروض ما این است که فقیه مورد بحث به وظیفه معرفتی خود عمل کرده است، پس معذور و بلکه مثوب است، حتی اگر به واقع نرسیده باشد.

اما در سوی دیگر قضیه، در داستان فقهی تخطئه، خدا یا همان فاعل الهی قرار گرفته است که تعاملات خود را با بندگان و مخلوقاتش بر مبنای صفت عادل بودنش تنظیم می‌کند و او نیز در این داستان تابع اخلاق الهی خود است. در داستان اخلاق الهی، اصل عدالت حرف اول و آخر را می‌زند و همین اصل است که نتایجی چون قبح تکلیف بما لایطاق و یا قبح عقاب بلابیان و معذوریت فقیه پس از انجام وظیفه معرفتی‌اش را اقتضا می‌کند. اگر در چارچوب اخلاق الهی به این ماجرا نگاه کنیم، قبح عقاب بلابیان و یا قبح تکلیف بمالایطاق، نه الزام و تکلیفی از بیرون بر ذات الهی، که اقتضای صفت عدالت الهی است. او چون به اقتضای ذاتش عادل است، بر انسان‌هایی که توانایی‌شان محدود است بار سنگین‌تر از توانشان تحمیل نمی‌کند. همین طور است در قبح عقاب بلابیان.

اکنون می‌توان این سؤال اساسی را مطرح نمود؛ آیا گفته‌های فوق فقط در قلمرو فقه و احکام عملیه صادق است یا می‌توان از همین تبیین و دلایل در حوزه معرفت اعتقادی نیز سخن گفت؟

به نظر می‌رسد، آنچه از اخلاق باور و اخلاق الهی در پشتیبانی و تبیین نظریه تخطئه بیان کردیم، به طور کامل در سرزمین اعتقادات نیز جاری و ساری است. دلیل این ادعا بسیار روشن است؛ نه اخلاق باور، اخلاقی است که محدود به معرفت فقهی است و نه اخلاق الهی اخلاقی است که محدود به قلمرو خاصی از اراده‌ها و آفرینش‌های الهی اوست.

اخلاق باور اقتضا می‌کند که انسان در هر حوزه معرفتی بر اساس دلیل و بینه مناسب، باور و عمل کند و اخلاق الهی نیز اقتضا می‌کند که در هیچ ناحیه از نواحی معرفتی، باری بیشتر از توان انسان‌ها بر آنها تحمیل نکند و انتظاراتی بیش از آنچه در توان آنهاست از آنها نداشته باشد و این دو نکتهٔ مهم به یکسان در قلمرو فقه و اعتقادات جاری است.

سایر نکات پشتیبان و مکمل در تبیین نظریه تخطئه نیز به یکسان در هر دو ناحیه احکام و اعتقادات جاری است. به عنوان مثال، تأکید فقیهان بر یکتا بودن حقیقت شرعی با تأکید متکلمان بر یکتا بودن حقیقت اعتقادی در تناظر قرار می‌گیرد. این سخن که فقیه، حکم شرعی واقعیِ الهی را می‌جوید، اما آنچه نصیبش می‌شود حکم فقهی ظاهری است، با این سخن که متکلم، حقیقت اعتقادی و کلامی را می‌جوید لیکن دستاورد او در تلاش کلامی‌اش فهم خود از آن حقیقت است، در تناظر قرار می‌گیرد.

همین طور مهم‌ترین نکته راهبردی در نظریه تخطئه نیز در هر دو محیط فقهی و کلامی به یکسان جاری است؛ یعنی مسئله احتمال خطا؛ هم فقیه و هم متکلم، ممکن است بعد از تلاش‌های علمی و پژوهشی خود به فهم نادرستی از حکم الهی یا اعتقاد دینیِ درست دست یابند. هیچ کس نمی‌تواند احتمال خطای متکلم را نفی کند، همان طور که نمی‌توان احتمال خطای فقیه را نفی کرد. دقت شود که این سخن به معنای نفی اصول اعتقادی ثابت و مشترک میان

همه علمای اسلام نیست. سخن در اینجا بر سر فهم و درکِ خطا از حتی اعتقادات مشترک و ثابت است؛ اعتقاداتی ثابت و مشترک چون مسئله توحید یا معاد که میان تمامی علمای اسلامی مورد وفاق است، اما فهم عالمان و گروه‌های مختلف اسلامی از این اصول اعتقادی مشترک چندان مختلف است که گاهی به تکفیر برخی از آنان توسط گروه دیگر می‌انجامد.

بنابراین آنچه میان فقیه و متکلم از اشتراکات اساسی محسوب می‌شود، اشتراک آنها در احتمال خطا در فهم دینی است. مبنای عصمت نیز که یکی از مبانی پشتیبان در تأیید نظریه تخطئه به شمار می‌آمد، بر همین معنا تأکید دوچندان می‌گذارد. بر اساس این مبنا، تنها اولیای معصوم هستند که فهمی تضمین شده و مصون از خطا در فهم حقایق دینی دارند و سایر اندیشمندان مسلمان در معرض خطا در معرفت و یا خطا در فهم هستند.

بدین سان، اگر بر اساس نگاه تعمیمی به نظریه تخطئه نگاه کنیم، سؤال کانونی در دیدگاه تخطئه این خواهد بود:

با توجه به این که حقیقت دینی (کلامی یا فقهی) واحد است، اگر عالم دینی (متکلم یا فقیه) به وظیفه معرفتی خود عمل کند، یعنی آنچه در توان و وسع دارد بذل نماید، آیا احتمال ندارد بعد از آن همه تلاش و جِد و جَهد، به خطای معرفتی (فقهی یا کلامی) برسد و حکم الهی یا حقیقت اعتقادی را نادرست درک کند؟ و اگر پاسخ این سؤال مثبت است، حکم این عالم دینی (فقیه یا متکلم) چیست؟ حکم باور او چیست؟

نظریه تخطئه به سؤال مزبور پاسخ صریح می‌دهد، لیکن در قلمرو فقه. نظریه مزبور می‌گوید، عالم مزبور (فقیه) حتی در صورتِ خطا کردن و نرسیدن به واقع، معذور است و دارای حجت دینی بر اعتقاد و عمل به باور خود. در مراحل پیشرفته‌تر از نظریه تخطئه، حتی فقیه خطاکار مأجور و مثوب تلقی می‌شود.

اکنون زمان آن فرا رسیده که بپرسیم: چرا همین پاسخ در حوزه اعتقادات درست نباشد؟ کدام یکی از ملاک‌ها و مقدماتی که در فرایند تبیین و استدلال بر قبول نظریه تخطئه در حوزه فقه بیان شد، در قلمرو اعتقادات و کلام جاری نیست که بر اساس آن، پاسخِ ما به سؤال مزبور منفی باشد؟ به اعتقاد ما در این نوشتار تمام شرایط و مراحل و مقدمات یادشده به یکسان در دو حوزه جاری است و تفاوتی از این جهت میان این دو سرزمین وجود ندارد، بنابراین می‌توان به روشنی نظریه تخطئه را در سرزمین اعتقادات و کلام نیز جاری دانست.

ناگفته نماند که می‌توان با تتبع در آرای پیشینیان، تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات را در دیدگاه برخی از عالمان امامیه رصد کرد، کسانی چون میرزای قمی و صاحب *مناهج* که معتقد بودند فرد فاسدالاعتقاد در صورت عدم تقصیر و بذل وسع و عدم عناد در اعتقاد نادرست خود معذور است (نک. بروجردی عبده ۱۳۴۱، ۱۷۸).

به اعتقاد نگارنده، بارقه‌ای از این دیدگاه را می‌توان در میان آرای برخی متأخران از جمله آیت‌الله جوادی آملی نیز مشاهده کرد. ایشان در برخی آثار خود چون *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* درباره معتبر بودن اطمینان‌های عقلاییِ حاصل از علوم تجربی و فلسفی دیدگاهی را طرح می‌کنند که دربردارنده هسته مرکزی نظریه تخطئه در حوزه واقعیات و امور عقلی است (جوادی آملی ۱۳۹۸، ۷۱).

همین دیدگاه در برخی عالمان اهل تسنن، از جمله در دیدگاه‌های جاحظ، نیز قابل مشاهده است. مشهور این است که جاحظ قائل به تعمیم نظریه تصویب در حوزه اعتقادات بوده است، اما بعد از مشاهده نصوص او و توضیحاتی که غزالی در توجیه دیدگاه جاحظ ارائه می‌دهد، معلوم می‌شود که این دیدگاه بیشتر با تعمیمِ نظریه تخطئه

به حوزه اعتقادات تناسب دارد تا تعمیم نظریه تصویب (نک. غزالی بی‌تا، ۴: ۳۴، ۳۸). از او چنین نقل شده است که چنانچه غیرمسلمانان، از قبیل یهود و نصارا و حتی دهریان، از درک حقیقت ناتوان باشند یا به دلیل ناآگاهی از وجوب تفکر، اساساً درباره اصول عقاید تأمل نکرده باشند، گناهکار نیستند، زیرا خداوند انسان را در حد توانش مکلف کرده است (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۴، ۳۸).

۷. بررسی نقدهای مخالفان تعمیم

اما اگر زمینه برای تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات و پذیرش کثرت‌گرایی اعتقادی به معنایی که بیان شد تا این حد مهیاست پس چرا تاکنون عالمان شیعه به چنین تعمیمی مبادرت نکرده‌اند و به دیدگاه تخطئه به عنوان یک نظریه فقهی در محدوده احکام شرعی اکتفا کرده‌اند؟

با تتبع در آثار مخالفان تعمیم می‌توان به یک نکته و دلیل کانونی در این جهت رسید؛ از نظر مخالفان دیدگاه تعمیم، اساساً اصول اعتقادی و احکام فقهی با یکدیگر متفاوتند و این تفاوت اساسی مانع ترشح و سریان احکام معرفتی آنها به یکدیگر می‌شود. اما این تفاوت در چیست؟

سخن مخالفان به دو تفاوت مهم اشاره دارد؛ نخست تفاوت اصول اعتقادی و احکام فقهی در ماهیت و دوم در میزان اهمیت.

۷-۱. تفاوت ماهوی میان احکام و اعتقادات

از نظر آنان اولاً، ماهیت اصول اعتقادی و احکام فقهی با یکدیگر متفاوت است. اصول اعتقادی، که مورد بحث دانش کلام‌اند، از جنس قضایای حقیقی هستند در حالی که احکام فقهی از جنس اعتباریات‌اند. به تعبیر امروزی یکی از جنس دانش (واقعیت) است و دیگری از جنس ارزش. اعتباریات همان طور که از نام آنها پیداست، اعتباری هستند و بنابراین تابع فاعل اعتبارکننده، اما حقایق و واقعیت‌ها تابع هیچ اعتباری نیستند و مستقل از هر گونه اعتبارکننده ای در عالم واقع وجود دارند. پس به همین دلیل اگرچه نظریه تخطئه می‌تواند به یک نوع کثرت‌گرایی فقهی بینجامد، اما در کلام و اعتقادات چنین زمینه‌ای اساساً وجود ندارد، چون حوزه کلام حوزه واقعیات است و نه اعتباریات.

در پاسخ به مطلب یادشده می‌توان دو نکته اساسی بیان کرد:

نکته اول. درست است که احکام فقهی از جنس اعتباریات هستند، لیکن به تعبیر معروف میان علمای شیعه، از جمله مخالفان تعمیم، این اعتبارات، اعتبارات نفس‌الامری هستند که سرانجام به مصالح و مفاسد واقعی بر می‌گردند، یعنی امور و ملاک‌هایی واقعی که باعث گردیده، شارع مقدس به تشریع یک حکم مبادرت کند و از نظر برخی علمای شیعه، حتی اختیار تشریع حکم را به پیامبر خود تفویض نکند (نک. سبحانی ۱۴۲۱، ۶۱۰؛ صافی گلپایگانی ۱۳۹۱، ۹۹—۱۰۱)، زیرا تشریع حکم بیش از آن که تابع اعتبار شارع باشد، تابع مصلحت و مفسده واقعی است. بر این اساس، احکام دینی و فقهی نیز واقعیت مدار می‌شوند و از حیطه اعتباریات محض که به اعتبار و دلبخواهِ اعتبارکننده متکثر و مختلف می‌شوند، بیرون می‌روند. حتی شخصیتی چون علامه طباطبایی که جزو نظریه‌پردازان اعتباریات در حوزه احکام و اخلاق است، برای اجتناب از خطر نسبی‌گرایی، اعتبارات مورد بحث در اخلاق و تعالیم دینی را از جنس اعتبارات نفس‌الامری و مبتنی بر واقعیات می‌داند (نک. طباطبایی ۱۳۸۷، ۳۷؛ جوادی ۱۳۷۴). علامه تصریح می‌کند که نظام عالم یک نظام اعتباری نیست بلکه مبتنی بر واقعیت است (ترکاشوند

و میرسپاه ۱۳۸۹).

نشانهٔ این سخن نیز آن برداشت معروف و متعارفی است که همه فقهای شیعه، یعنی طرفداران نظریه تخطئه بر آن اتفاق دارند و آن این است که حکم شرعی در لوح محفوظ و در خزانه علم باری تعالی واحد است و در آن کثرتی وجود ندارد. در واقع آن حکم دائر مدار یک امر واقعی ثابت و لایتغیر است، از این رو تکثر و تغیری در آن راه نمی‌یابد. و این همان چیزی است که نظریه تخطئه را از نظریه تصویب فقهی در نزد اهل تسنن ممتاز می‌سازد.

نکته دوم. مطلب بعد این که، حتی اگر ماهیت احکام فقهی با اصول اعتقادی متفاوت باشد، لیکن این تفاوت، خللی در تعمیم و اجرای دیدگاه تخطئه در حوزه اعتقادات وارد نمی‌کند زیرا دلایلی که بر اثبات نظریه تخطئه ارائه گردیده و مورد قبول مخالفان تعمیم است، اجرای این دیدگاه را دائر مدارِ کلیدواژه معرفت و امکانِ خطای معرفتی قرار داده‌اند و نه چیز دیگری.

برای ایضاح مطلب مزبور لازم است به طراحی نظریه تخطئه و نقطه کانونی در استدلال پشتیبان آن نگاه مجددی بیندازیم؛ ادعای مطرح‌شده در نظریه تخطئه این است که عالم دینی (فقیه) در فرایند فهم و شناخت دینی خود ممکن است دچار خطای معرفتی شود و این احتمال خطا واقعیتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. با وجود این احتمال، بلکه بالاتر، در صورتی که خطای معرفتی در مسیر استنباط عملاً و واقعاً اتفاق بیفتد، آیا فقیه یادشده هیچ نوع دستاورد دینی نخواهد داشت؟

نظریه تخطئه می‌خواهد به این سؤال و نگرانی پاسخ مناسب و درخور دهد. نظریه مزبور می‌خواهد بگوید عالمان دینی، اگر به وظیفه معرفتی خود عمل کنند، در هر صورت برنده این میدان هستند، حتی اگر تلاش‌های آنان به خطای معرفتی منتهی شود. علت این ظفرمندی یک نکته کلیدی است؛ چون انسان‌ها تنها مکلف به وظیفه‌اند و نه نتیجه. اگر آنان به وظیفه معرفتی خود عمل کنند، هر نتیجه‌ای که از تلاش روشمندانه و مسئولانه آنها حاصل آید، برای آنها موفقیت و پیروزی محسوب می‌شود.

همان گونه که مشاهده می‌کنیم، اساساً نظریه تخطئه یک داستان معرفت‌شناختی-اخلاقی بر مدارِ انجام یک وظیفه معرفتی است، و این که موضوع و محتوای این معرفت حکم اعتباری فقهی باشد یا یک گزاره واقعی اعتقادی، نقشی در تحقق داستان تخطئه ایفا نمی‌کند. البته اگر فقهای شیعه مانند فقهای اهل تسنن قائل به نظریه تصویب بودند، ماجرا فرق می‌کرد، زیرا داستان نظریه تصویب بیشتر یک داستان هستی‌شناختی است (که دائر مدار امر واقع است) تا معرفت‌شناختی، و تفاوت قضایای فقهی و کلامی می‌تواند در عدم تسری نظریه تصویب به حوزه اعتقادات نقشی اساسی ایفا کند.

بر اساس نظریه تصویب، فهم و برداشت فقیه باعث یک اتفاق هستی‌شناختی در عالم واقع (لوح محفوظ) می‌شود؛ بر اساس تصویب اشعری حکم واقعی در حق فقیه مربوطه به وجود می‌آید و بر اساس تصویب معتزلی، حکم قبلی محو و حکم جدید جعل می‌شود. با این توضیحات، اگر فقیه شیعه نیز قائل به تصویب فقهی بود می‌توانست استدلال کند که قضایای فقهی یا همان حقایق تشریعی هویتی اعتباری دارند و شارع مقدس می‌تواند اعتبار خود در عالم واقع را در مورد هر فقیهی تغییر دهد اما این سخن در مورد حقایق اعتقادی صادق نیست چون آنها واقعیت‌هایی عینی و تکوینی در جهان خارجند که غیر قابل تغییرند. لیکن روشن است که فقیه شیعی قائل به دیدگاه تصویب نیست و نمی‌تواند از این استدلال علیه تعمیم در نظریه تخطئه استفاده کند.

جالب است به یاد آوریم که فقیه شیعه چون ماهیت هستی‌شناختی نظریه تصویب را می‌داند، از همین منظر به نقد و نفی آن می‌پردازد زیرا معتقد است که نظریه تصویب منجر به اختلاف واقعی در عالم هستی و سرانجام تناقض در واقعیات می‌شود، در حالی که اگر احکام شرعی از جنس اعتباریات محض بودند، آنگاه اعتبارات متناقض یا متضاد از طرف شارع در مورد مکلفین مختلف اشکالی نداشت و جالب‌تر از مطلب فوق آن چیزی است که از دلایل طرفداران تصویب در نفی تصویب در اعتقادات نقل شده است. طرفداران تصویب چون غزالی معتقدند خداوند حکم واقعی شرعی را بر اساس دیدگاه فقیه مربوطه تغییر می‌دهد، زیرا در نظر آنان، احکام فقهی هویتی اعتباری و جعلی از طرف خداوند دارند، اما این ماجرا درباره اعتقادات نمی‌تواند جاری باشد، چون اعتقادات ناظر به حقایق واقعی در جهان خارج هستند و آنها تابع واقعیات خارجی هستند و نه بالعکس، از این رو تعمیم تصویب به اعتقادات منجر به تناقضِ محال می‌گردد (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۸—۳۹).

پس همان طور که مشاهده می‌کنیم، داستان تخطئه با داستان تصویب دو داستان متمایز هستند. برای نظریه تصویب تفاوت بنیادینی که میان احکام اعتباری و اصول اعتقادی وجود دارد اهمیت و ارزش دارد، چون او در قلمرو احکام فقهی به واقع به هویت تغییرپذیر و تکثیرپذیر احکام و اعتبارات شارع نظر دارد، اما این تفاوت برای نظریه تخطئه اهمیتی ندارد چون نظریه تخطئه اولاً در ساحت واقعیت، هویت احکام فقهی را اعتباری محض و تغییرپذیر نمی‌داند و ثانیاً او از ساحت واقعیت عبور کرده و در ساحت معرفت به دنبال نقطه کامیابی فقیه می‌گردد. در پایانِ این نکته می‌توان وضعیت تعمیمِ نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات و یگانگی میان فقه و کلام در قبول نظریه تخطئه را چنین تلخیص نمود:

ماجرا در نظریه تخطئه از این قرار است که فاعل شناسای دینی (فقیه یا متکلم)، به کمک روش‌ها و ابزارهای معرفتی معتبر در حوزه کار خود (فقه یا کلام / احکام یا اعتقادات)، به تحقیق و پژوهش می‌پردازد. احکام فقهی، نتیجه اراده‌های تشریعی باری تعالی هستند و واقعیت‌های اعتقادی نتیجه وجود یا اراده‌های تکوینی باری تعالی. از نظر عالم شیعی، هر دوی این موارد حقایقی ثابت و عینی هستند، یا در ظرف عالم خارج یا در ظرف علم باری تعالی (لوح محفوظ).

عالم دینی یا همان فاعل شناسای یادشده (فقیه یا متکلم)، در صدد شناخت امر تکوینی یا امر تشریعی است و در این مسیر، با وجود رعایت معیارها و استانداردهای تعریف شده، ممکن است به خطای معرفتی منتهی شود. سؤال مرکزی در دیدگاه تخطئه این است: اگر عالم دینی یادشده بعد از رعایت همه شرایط معهود به خطای معرفتی رسید، آیا در این خطای معرفتی معذور و حجت‌مند است یا خیر؟ و علاوه بر معذوریت، آیا او بعد از خطایش، هیچ نوع دستاورد دینی دیگری ندارد؟

بر اساس آنچه بررسی کردیم، نظریه تخطئه با اتکا بر اصل عدل الهی و نیز با اعتماد بر اخلاق باور، شخص مزبور را واجد حجت و معذور و بلکه مثوب می‌داند.

۷-۲. تفاوت میان احکام و اعتقادات به لحاظ اهمیت

در میان مشهورترین دلایل مخالفان برای رد نظریه تعمیم، دومین دلیل، استناد به وزن و اهمیت اصول اعتقادی در برابر احکام فقهی است، همان چیزی که باعث می‌گردد دسته اول را اصول دین و دسته دوم را فروع دین بنامیم.

مخالفان تعمیم به یکی از روشن‌ترین نکات در تمایز میان اعتقادات کلامی و احکام فقهی متوسل می‌شوند و معتقدند که این تفاوت می‌تواند مبنایی برای قبول نظریه تخطئه در حوزه احکام و عدم قبول آن در حوزه اعتقادات باشد. بدیهی است که اهمیتِ بیشترِ اصول اعتقادی باعث می‌گردد که شارع مقدس در حوزه اعتقادات با سخت‌گیری بیشتری عمل کند و چه بسا مجوزها و تسهیلاتی که در حوزه احکام فقهی قائل می‌شود، در حوزه اعتقادات قائل نباشد. به همین دلیل است که عالمان مسلمان برای اشاره به این تفاوت میان اصول اعتقادی و احکام فرعی، در اصول دین، اصطلاح «حق و باطل» را به کار می‌برند که اصطلاحی با بار معنایی سنگین‌تری است، در حالی که در فروع دین، اصطلاح سبک‌تری با عنوان «صواب و خطا» به کار برده می‌شود. همانان با توجه به این تفاوت، از تمایز میان کفر اعتقادی و کفر عملی یاد می‌کنند که اولی مذموم‌تر از دومی است.

به اعتقاد نگارنده اصل این سخن، سخن درستی است و اهمیت اصول اعتقادی نسبت به فروع فقهی می‌تواند مبنای سخت‌گیری بیشتر شارع مقدس تلقی گردد، لیکن این مطلب هیچ گونه مانعیتی برای تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات به وجود نمی‌آورد. نهایت تأثیر این سخن این خواهد بود که متعاطی معرفت دینی لازم است در حوزه اعتقادات با قبول استانداردهای سخت‌گیرانه‌تر و با جدیت و تلاش بیشتری در جستجوی حقیقت دینی برآید، ولی در صورتی که تلاش‌های او با ملاحظه همین شرایط سخت‌گیرانه به خطا منجر شد تکلیف چیست؟ در اینجاست که نظریه تخطئه، بر مبنای عدالت الهی و اقتضائات اخلاق باور، پیش‌بینی این شرایط را کرده است. بر اساس نظریه تخطئه، اگر متکلم مورد بحث، صادقانه و مسئولانه به وظایف معرفتیِ خود عمل کند، (که قطعاً وظیفه دشوارتری نسبت به وظیفه معرفتی او در حوزه فقه است)، اما در عمل به خطای معرفتی منتهی شود، او به تکلیف معرفتی خود عمل کرده است و از اینجا به بعد، داستانِ وظیفه الهی بر اساس اخلاق الهی تعیین‌کننده وضعیت اوست. آنچه این مقاله بر آن پای می‌فشارد این است که مبانی و دلایل پشتیبان برای نظریه تخطئه، نمی‌تواند فرقی در این جهت میان فقیه خطاکار و متکلم خطاکار بگذارد. حکم تخطئه به یکسان درباره هر دو جاری است.

به اعتقاد ما، مخالفان اگر اصرار بر نظریه خود دارند، تنها یک راه برای ممانعت از تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات دارند؛ آن راه این است که ادعا کنند، متکلم یادشده، در صورت اِعمال استانداردهای سخت‌گیرانه پژوهش، هرگز به خطا نمی‌رود یا هرگز نباید به خطا برود؛ و آن کس که به خطا رفته کسی است که به وظیفه معرفتی خود عمل نکرده است. شبیه به این ادعا را در آثار برخی عالمان اهل تسنن می‌یابیم. نمونه آنها غزالی است که در کتاب *المستصفی من علم الأصول* بخشی تحت عنوان «تأثیم المخطی فی الاجتهاد» می‌نگارد و در آنجا مدعی می‌شود که در مباحث کلامی، یعنی عقلیات محضه انسان خطاکار گناهکار است (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۰). او در نقد دیدگاه جاحظ تأکید می‌کند که در حوزه کلام و اعتقادات، رسیدن به حقیقت، «تکلیف مالایطاق» نیست و هر کس به حقیقت نرسد، کوتاهی کرده و خود مقصر است. این موضع نشان می‌دهد که از نظر او مسئولیت رسیدن به حق متوجه مکلف است و به هیچ وجه خطاکار اعتقادی عذری ندارد (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۵—۳۷).

آری چنین ادعایی دست‌کم از طرف کسانی چون غزالی وجود دارد، لیکن هیچ یک از دستگاه‌های معرفتی دنیای قدیم و جدید از این ادعا پشتیبانی نمی‌کنند و هیچ قاعده‌ای از اخلاق معرفت و باور نیز چنین تکلیفی را بر عهده فاعل شناسا قرار نمی‌دهند. دلیل این امر یک نکته کاملاً بدیهی است؛ اگر حتی قبول کنیم که می‌توان روش‌ها و فرایندهای تحقیق و تعاطی حقیقت را خالی از خطا تعریف کرد، لیکن هیچ کس نمی‌تواند نقش عاملِ انسانی را در

به‌کارگیری این روش‌ها و فرایندها نادیده گیرد. شک نیست که این فاعل شناسا یک فاعل شناسای انسانی است که به دلیل انسان بودنش احتمال خطا در عملگری معرفتی او وجود دارد. بگذریم از این که فرایندها و روش‌های یادشده نیز همگی کشفیات یا اختراعات همین انسان خطاپذیر هستند که داستان خطاپذیری معرفت را دوچندان و مضاعف می‌کنند.

بدین سان هیچ کس نمی‌تواند احتمال خطای فاعل شناسای انسانی را در داستان معرفت به صفر برساند و هیچ دستگاه معرفت‌شناسانه نیز چنین ادعایی را نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. در ضمن به یاد داشته باشیم که پیشینیان ما در تبیین مبانی نظریه تخطئه، در قالب اصل عصمت معصومین و خطاپذیر دانستنِ دیگران، به‌درستی و به‌خوبی به همین نکته معرفت‌شناختی اشاره و تصریح کرده‌اند.

۸. نکته تکمیلی در تأیید دیدگاه تعمیم

اما در مقابل مخالفت‌هایی که با نظریه تعمیم مطرح شد، در سیره و سلوک شیعیان قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد پیشوایان معصوم شیعه (ع)، و نیز بزرگان امامیه به تأسی از معصومین، رفتارهایی مطابق دیدگاه تخطئه در حوزه اعتقادات داشته‌اند. مهم‌ترین این قراین نحوه برخورد با مخالفان اعتقادی است که به طریق اِنی نشان می‌دهد فضای تعامل شیعیان با مخالفان اعتقادی خود مشحون و اشباع‌شده از گفتمان تخطئه است.

شرح این نکته بدین قرار است: اگر کسی نظریه تخطئه را در حوزه اعتقادات جاری نداند، ناچار است بالمآل به تکفیر مخالفان اعتقادی ملتزم شود. زیرا همان طور که مخالفان تعمیم می‌گویند، اهمیت اصول اعتقادی در حدی است که باعث شده ادبیات مورد استفاده در این حوزه با ادبیات به کار گرفته‌شده در حوزه فقه کاملاً متفاوت باشد. در حوزه فقه سخن از خطا و صواب است، حال آن که در حوزه اعتقادات سخن از حق و باطل است، که اصطلاحاتی با بار سنگین‌تر هستند. اقتضای آن سبک‌وزنی در فقه و این گران‌وزنی در اعتقادات آن است که خطاکار فقهی معذور و بخشودنی تلقی شود، لیکن در اعتقادات خیر. زیرا خطای اعتقادی فاعل مورد نظر را از وادی حق خارج و او را وارد اردوگاه باطل و کُفر می‌کند. خطاکار اعتقادی بر این روال کسی است که به انکار حق پرداخته و لذا شایسته تکفیر است.

لیکن تعامل شیعه با مخالفان اعتقادی بر خلاف استلزام منطقیِ فوق است. در دیدگاه شیعه استفاده از ادبیات تکفیر بسیار محدود بوده و تنها در جایی تجویز می‌شود که شخص مزبور به حق رسیده است و آن را می‌داند؛ اما معاندانه به انکار آن می‌پردازد. به این مطلب، جابری اربابی در مقاله «تکفیر در روایات شیعه؛ حقیقت یا تهمت؟!» به‌خوبی پرداخته و در جمع‌بندی از گروه خانواده روایاتی که در زمینه تکفیر در کتب روایی شیعه وجود دارد، به‌ویژه در مجموعه روایی *اصول کافی*، نتیجه می‌گیرد که عنصر علم و جحود در تکفیر به معنای مورد بحث بسیار نقش کلیدی و تعیین‌کننده‌ای دارد. لذا مخالف اعتقادی‌ای که خطا کرده و از روی علم و آگاهی به جحد و عناد نپرداخته، از منظر تعالیم اهل‌بیت (ع) معذور است (جابری اربابی ۱۳۹۶). در همین راستاست که محقق داماد (۱۳۸۸)، به نقل از جاحظ، مخالفان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. معاندین آگاه: کسانی که به حق رسیده‌اند؛ اما بر خلاف اعتقاد قلبی خود عمل می‌کنند.
۲. مجتهدین مخطئ: کسانی که اندیشه کرده‌اند؛ اما به حق نرسیده‌اند.

۳. جاهلین: کسانی که اصلاً به وظیفه تفکر آشنا نبوده‌اند.

این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که نمی‌توان با همه مخالفان به یک شیوه برخورد کرد. برخورد با معاندین که عامدانه حقیقت را انکار می‌کنند، متفاوت از برخورد با کسانی است که صادقانه در جستجوی حقیقت هستند اما به دلایلی به خطا رفته‌اند. در این تقسیم، تکفیر یا برخورد سخت تنها با مخالفانی تجویز می‌شود که می‌دانند حقیقت چیست، اما بر خلاف اعتقاد و معرفت خود عمل می‌کنند. آنچه در این داستان داور و تعیین‌کننده است همان اخلاق باوری است که پیش از این از آن سخن گفتیم. اخلاق باور عمل کسی را که به باوری رسیده اما بر اساس عناد و نفاق بر خلاف دیدگاه خود عمل کرده و انکار حق می‌کند تقبیح کرده و او را مستوجب تکفیر و برخورد سخت می‌شمارد. در واقع آنچه در مفهوم تکفیر ملاک اصلی شمرده می‌شود، کلیدواژه آگاهی و جحد معاندانه با حق است و نه خطای فکری و معرفتی. آگاهی نسبت به حق و انکار معاندانه آن ملاک حقیقی تکفیر به شمار می‌آید، لیکن ناآگاهی و خطا کردن، در صورتی که فاعل شناسای مزبور به وظیفه معرفتی خود عمل کرده باشد، همواره ملاک حجیت و اعتبار و بخشودگی و معذوریت و حتی بالاتر، ملاکی برای مأجور و مثوب بودن است.

خلاصه این که رفتار و سلوک شیعیان در برخورد با مخالفان اعتقادی نشان می‌دهد که آنان در عمل و رفتار، به معذوریت خطاکارِ اعتقادی باور داشته‌اند و لذا در یک فضای اشباع‌شده از نظریه تخطئه، تعاملات خود را بر اساس احترام به مخالفان اعتقادی و گفتگو و حسن تعامل تنظیم می‌کردند.

در پایان باید به این نکته مهم نیز اشاره کنم که منطق بحث در این مقاله با آنچه در معرفت‌شناسی مدرن[۹] مطرح است، قرابت بسیار دارد و نگارنده در مقاله‌ای دیگر نشان داده که در تعریف استاندارد و متعارف از شناخت به عنوان باور صادق موجه[۱۰]، آنچه می‌تواند مبنا و محورِ کثرت‌گرایی مورد قبول ما باشد عنصر توجیه[۱۱] است، و نه عنصر صدق[۱۲]، و این مهم تفاوت میانِ دیدگاه کثرت‌گرایانه در این نوشتار با دیدگاه کسانی چون جان هیک یا برخی از روشنفکران اسلامی در مسیر او را معلوم می‌کند.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این پژوهش امکان کثرت‌گرایی دینی و قابلیت گسترش آن به تمامی معارف اسلامی است. پژوهش با طرح این پرسش محوری آغاز می‌شود که آیا می‌توان در مجموعه دیدگاه‌های اسلامی متفکران مسلمان رویکردی کثرت‌گرایانه یافت؟ و آیا این رویکرد قابلیت گسترش به عرصه‌های دیگر معرفت دینی را دارد؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که پاسخ به هر دو پرسش مثبت است. در سنت فقهی اسلام، شواهد روشنی از پذیرش نوعی کثرت‌گرایی وجود دارد که در قالب نظریه‌های تخطئه و تصویب تجلی یافته است. همچنین، این کثرت‌گرایی، با شرایط و ملاحظاتی، قابل تعمیم به حوزه اعتقادات نیز هست.

نظریه تخطئه، که عمدتاً در میان فقهای شیعه رواج دارد، بر این باور بنیادین استوار است که برای هر مسئله‌ای یک حکم واقعی از جانب خداوند وجود دارد. فقیه در مقام اجتهاد تلاش می‌کند تا به این حکم واقعی دست یابد، اما این تلاش ممکن است به کشف حکم واقعی منجر نشود. نکته مهم در این نظریه آن است که اگر فقیه تمام تلاش روشمند و علمی خود را به کار گیرد، هرچند که به خطا رود، معذور و حتی مأجور است. این رویکرد ضمن حفظ اعتبار تلاش علمی مجتهد، راه را برای بازاندیشی و گشودگی در برابر دیدگاه‌های رقیب باز می‌گذارد.

در مقابل، نظریه تصویب که بیشتر در میان فقهای اهل‌سنت، به‌ویژه اشاعره، رواج دارد، دیدگاه متفاوتی را مطرح می‌کند. طبق این نظریه، آنچه مجتهد پس از تلاش علمی خود بدان دست می‌یابد همان حکم خداست. این رویکرد اگرچه در ظاهر با نظریه تخطئه متفاوت است، اما هر دو نظریه در نهایت راهی برای پذیرش تنوع و تکثر در فهم دینی فراهم می‌آورند.

از نظر فقهای شیعه نظریه تخطئه بر نظریه تصویب ارجحیت دارد. زیرا نشان می‌دهد که در سنت اسلامی امکان پذیرش تنوع در فهم و برداشت از دین وجود دارد، بی آن که این تنوع به معنای نسبی‌گرایی مطلق یا انکار وجود حقیقت باشد. این دستاورد نظری می‌تواند مبنایی برای گفتگوی سازنده میان مذاهب مختلف اسلامی باشد و بدون گرفتار شدن در تناقض‌هایی که نظریه تصویب بدان مبتلاست، راهی برای حل بسیاری از چالش‌های فکری معاصر در جهان اسلام بیابد.

امکان تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات مهم‌ترین یافته پژوهشی ما در این مقاله است. این امکان بر پایه مبانی معرفت‌شناختیِ استواری شکل گرفته که ریشه در درک عمیق از محدودیت‌های معرفت انسانی دارد. معرفت دینی انسان، چه در حوزه فقه و چه در حوزه اعتقادات، ذاتاً محدود و متأثر از شرایط و محدودیت‌های درونی و بیرونی اوست. محدودیت‌های درونی ناظر به اقتضائات ذاتی انسان در کسب معرفت و شناخت است و محدودیت‌های بیرونی ناظر به عوامل زمانی، مکانی، فرهنگی و تاریخی است که آدمیان را احاطه کرده‌اند.

اصل حجیت و معذوریت، که در نظریه تخطئه فقهی مطرح است، می‌تواند با در نظر گرفتن ملاحظاتی سخت‌گیرانه‌تر به حوزه اعتقادات نیز تسری یابد. طبق این اصل، اگر مجتهد تمام تلاش روشمند خود را در فهم حقیقت به کار گیرد، نتیجه اجتهادش برای او و پیروانش حجیت دارد، حتی اگر با واقع مطابق نباشد. این اصل معرفت‌شناختی می‌تواند در حوزه اعتقادات نیز جاری باشد، البته با حساسیت و دقت بیشتر، زیرا خطا در این حوزه پیامدهای جدی‌تری دارد. نکته کلیدی در این تعمیم، تفکیک میان حقیقت و فهم حقیقت است. حقیقت دینی امری واحد و مطلق است، اما فهم انسان از این حقیقت می‌تواند متکثر باشد. این تفکیک ظریف، اما مهم، راه را برای پذیرش تکثر در فهم باز می‌کند، بدون آن که به نسبی‌گرایی در ناحیه حقیقت بینجامد. به این ترتیب، می‌توان ضمن حفظ اعتقاد به وجود حقیقت مطلق، تنوع در فهم و برداشتِ دارای حجیت را به رسمیت شناخت. این رویکرد نه تنها از لحاظ نظری منسجم است، بلکه می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های عملی در جهان اسلام باشد. پذیرش امکان تکثر در فهم اصول اعتقادی، ضمن حفظ چارچوب‌های اصلی دین، می‌تواند به گفتگوی سازنده میان مذاهب مختلف و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنها کمک کند. این نگاه متوازن می‌تواند راهی میانه بین جزم‌اندیشی مطلق و نسبی‌گرایی افراطی باشد.

ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که تعمیم نظریه تخطئه از حوزه فقه به حوزه اعتقادات، اگرچه امکان‌پذیر است، اما نیازمند رعایت احتیاط‌ها و محدودیت‌های خاصی است. خطا در عرصه عقاید می‌تواند پیامدهای بسیار جدی‌تری نسبت به خطا در احکام فقهی داشته باشد، زیرا مستقیماً با اصول اساسی دین و ایمان فرد ارتباط دارد. این تفاوت در اصطلاح‌شناسی سنتی نیز منعکس شده است. در حوزه اعتقادات از مفاهیم «حق و باطل» سخن می‌گوییم، در حالی که در فقه از «صواب و خطا» بحث می‌کنیم. این تفاوت در تعبیر نشان‌دهنده حساسیت و اهمیت بیشتر مباحث اعتقادی است.

مسئله معذوریت در حوزه اعتقادات نیز پیچیدگی‌های خاص خود را دارد. تفکیک میان خطای عمدی و غیرعمدی در این حوزه بسیار حیاتی است. معذوریت تنها شامل کسانی می‌شود که با تلاش صادقانه و روشمند در پی کشف حقیقت بوده‌اند، اما به خطا رفته‌اند. این معذوریت به هیچ وجه شامل کسانی نمی‌شود که آگاهانه حقیقت را انکار یا در جستجوی آن کوتاهی می‌کنند. به عبارت دیگر، باید میان انکار عامدانه حقیقت یا تساهل و کوتاهی در انجام وظیفه معرفتی، با خطای ناشی از محدودیت‌های معرفتی تمایز قائل شد.

در ضمن باید مرز ظریف میان کثرت‌گرایی معقول و نسبی‌گرایی مطلق را به‌دقت حفظ کرد. هدف از پذیرش تکثر در فهم هرگز نباید به معنای انکار وجود حقیقت یا اعتبار بخشیدن به همه دیدگاه‌ها تلقی شود.

این ملاحظات و محدودیت‌ها نشان می‌دهند که تعمیم نظریه تخطئه به حوزه اعتقادات، اگرچه ممکن و مفید است، اما نیازمند دقت و ظرافت خاصی است تا ضمن گشودن راه برای گفتگو و تفاهم، اصول و چارچوب‌های اساسی دین محفوظ بماند. این دستاوردها می‌توانند راهگشای بسیاری از چالش‌های فکری و اجتماعی در جهان اسلام معاصر باشند. پذیرش امکان تکثر در فهم، بدون افتادن در دام نسبی‌گرایی، می‌تواند به گفتگوی سازنده میان مذاهب مختلف کمک کند و زمینه را برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فراهم آورد.

به اعتقاد نگارنده، یکی از مهم‌ترین الهامات دیدگاه کثرت‌گرایانهٔ مزبور آن چیزی است که از روح نظریه تخطئه به دست می‌آید. قلب نظریه تخطئه پذیرش احتمال و امکان خطای عالِم دینی است. انسان دینی مانند هر انسان دیگر موجودی خطاپذیر است. او ممکن است حتی در فهم قطعی‌ترین اصول اعتقادیِ خود دچار خطای در فهم یا دست‌کم نقصان در فهم باشد. پذیرش این امکان و احتمال می‌تواند دریچه ورودش به نگاهی باشد که او را آماده گفتگو و برقراری یک تعامل اِستماعی با فهم‌ها و دیدگاه‌های دیگران کند و این چیزی است که در دنیای پیچیده کنونی سخت بدان نیازمندیم و تعالیم شریف قرآنی نیز ما را بدان فرامی‌خوانند.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسنده اعلام می‌کند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از طرح پژوهشی، پایان‌نامه یا رساله نیست.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

کتاب‌نامه

آب‌سواران، حسن. ۱۳۹۴. «واقعیت دیدگاه اصولیان اهل سنت در مسئله تصویب و ریشه‌های آن». *مطالعات اسلامی: فقه و اصول* ۴۷ (۲): ۹—۳۰.

آخوند خراسانی، محمدکاظم. ۱۴۰۹ ق. *کفایة الأصول*. مهر.

اصفهانی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*. ج ۲. مؤسسه سیدالشهداء.

انصاری، مرتضی. ۱۴۱۹ ق. *فرائد الأصول*. ج ۲. مجمع الفکر الإسلامی.

بروجردی عبده، محمد. ۱۳۴۱. *مبانی حقوق اسلامی*. انتشارات دانشگاه تهران.
ترکاشوند، احسان، و اکبر میرسپاه. ۱۳۸۹. «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی». *معرفت فلسفی* ۸ (۱): ۲۵—۵۴.
جابری اربابی، محمدعلی. ۱۳۹۶. «تکفیر در روایات شیعه؛ حقیقت یا تهمت؟». *معرفت* ۲۶ (۳): ۶۷—۸۲.
جوادی، محسن. ۱۳۷۴. «جاودانگی اصول اخلاقی». *معرفت* ۴ (۴): ۲۲—۲۶.
جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۸. *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. اسراء.
سبحانی، جعفر. ۱۴۲۱ ق. *مفاهیم القرآن*. به قلم جعفر الهادی. مؤسسه امام صادق.
صافی گلپایگانی، لطف‌الله. ۱۳۹۱. *سلسله مباحث امامت و مهدویت*. دفتر تنظیم و نشر آثار آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.
طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷. *مجموعه رسائل*. ج ۲. به کوشش سید هادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
علیدوست، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. «امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع». *حقوق اسلامی* ۲ (۸): ۳۹—۶۰.
غزالی، ابوحامد محمد. بی‌تا. *المستصفی من علم الأصول*. تحقیق حمزة بن زهیر حافظ. شرکة المدینة المنورة.
قدامه، عبدالله بن احمد. ۱۳۹۷. *روضة الناظر وجنة المناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. ج ۲. تقدیم و توضیح محمد إسماعیل. مؤسسه الریان.
گرجی، ابوالقاسم. ۱۳۹۳. «تصویب». در *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷. بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۸۸. «تخطئه و تصویب از نظر غزالی و اصولیین امامی». *جاویدان خرد* ۷ (۱۰): ۱۱۱—۱۳۰.
مظفر، محمدرضا. ۱۳۷۰. *أصول الفقه*. نشر اسماعیلیان.
واعظ الحسینی، محمد سرور. ۱۴۲۰ ق. *مصباح الأصول: تقریرات درس آیة اللّه الخوئی*. ج ۳. مؤسسه إحیاء آثار الإمام الخوئی.
هوشنگی، حسین. ۱۳۸۹. «تخطئه و تصویب». در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

Bibliography

Absavaran, Hassan. 2015. “The Reality of Sunni Usulites Views Regarding the Issue of Ratification (tasvīb) and Its Roots.” *Islamic Studies: Fiqh and Usul* 47 (2): 9–30. https://doi.org/10.22067/fiqh.v47i21.28801. [In Persian]
Alidoust, Abolqasem. 2006. “The Possibility of Understanding the Interests and Disinterests Intended by the Divine Legislator.” *Islamic Law* 2 (8): 39–60. [In Persian]
Ansari, Morteza. 1998. *Fara’id al-Usul*. Vol. 2. Majmaʿ al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
Boroujerdi ʿAbduh, Mohammad. 1962. *Foundations of Islamic Law*. University of Tehran Press. [In Persian]
Ghazali, Abu Hamid Muhammad al-. n.d. *Al-Mustasfa min ʿIlm al-Usul*. Edited by Hamzah ibn Zuhayr Hafiz. Sharika al-Madina al-Munawwara. [In Arabic]
Gorji, Abolqasem. 2014. “Juristic Infallibility (taṣwīb).” In *Encyclopedia of the World of Islam*, vol. 7, 345–48. EncyclopaediaIslamica Foundation. [In Persian]
Houshangi, Hossein. 2010. “Juristic Fallibility (takhṭi’a) and Infallibility (taṣwīb).” In *The Great Islamic Encyclopedia*, vol. 14, 512–15. Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
Isfahani, Mohammad Hossein. 1995. *Nihaya al-Diraya fi Sharh al-Kifaya*. Vol. 2. Mu’assisih-yi Sayyid al-Shuhada’. [In Arabic]
Jaberi Arbab, Mohammad Ali. 2017. “Takfir in Shiʿi Narrations: Truth or Accusation?” *Maʿrifat* 26 (3): 67–82. [In Persian]
Javadi Amoli, ʿAbdollah. 2019. The Status of Reason in the Geometry of Religious Knowledge. Isra’. [In Persian]
Javadi, Mohsen. 1995. “The Immortality of Moral Principles.” *Maʿrifat* 4 (4): 22–26. [In Persian]

Khurasani, Muhammad Kazim. 1988. *Kifaya al-Usul*. Mehr. [In Arabic]
Mohaqqeq Damad, Seyyed Mostafa. 2009. "Juristic Fallibility (takhṭiʾa) and Infallibility (taṣwīb) from the Perspective of al-Ghazali and Imami Usulis." *Sophia Perennis* 7 (10): 111–30. [In Persian]
Muzaffar, Muhammad Rida al-. 1991. *Usul al-Fiqh*. Nashr-i Ismaʿiliyan. [In Arabic]
Qudama, ʿAbdullah ibn Ahmad. 2018. *Rawda al-Nazir wa Junna al-Munazir fi Usul al-Fiqh ʿala Madhhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Vol. 2. Introduction and commentary by Muhammad Ismaʿil. Muʾassasat al-Rayyan. [In Arabic]
Safi Golpaygani, Lotfollah. 2012. *A Series of Discussions on Imamate and Mahdism*. Daftar-i Tanzim va Nashr-i Asar-i Ayatullah al-ʿUzma Safi Golpaygani. [In Persian]
Subhani, Jaʿfar. 2000. *The Concepts of al-Qurʾan*. Written by Jaʿfar al-Hadi. Muʾassisih-yi Imam Sadiq. [In Arabic]
Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008. *Collected Treatises*. Vol. 2. Edited by Seyyed Hadi Khosroshahi. Bustan-i Kitab. [In Persian]
Torkashvand, Ehsan, and Akbar Mirsepah. 2010. "A New Interpretation of Allāmah Ṭabāṭabāʾī's 'Conventionals' (Iʿtibāriyāt) by Comparing His Treatise on Conventionals with Al-Mīzān." *Maʿrifat Falsafi* 8 (1): 25–54. [In Persian]
Vaʿez al-Hosseini, Mohammad Sarvar. 1999. *Misbah al-Usul: Lectures of Ayatollah al-Khoei*. Vol. 3. Muʾassasa Ihyaʾ Athar al-Imam al-Khoei. [In Arabic]

یادداشت‌ها

[1] textual
[2] justified
[3] true
[4] pluralism
[5] tolerance
[6] exclusivism
[۷] جالب است بدانیم برخی اندک از عالمانِ اهل سنت به سریان نظریه تصویب در حوزه اعتقادات باور داشته‌اند. شخصیت معروفی که بدین دیدگاه معروف است عبیداللّه بن حسن عنبری از معتزلیان بصره در قرن دوم است که عالمان دینی را در آرای عقلی‌شان مصیب دانسته است (غزالی بی‌تا، ۴: ۳۸؛ قدامه ۱۳۹۷، ۲: ۳۵۱) این دیدگاه به جاحظ هم نسبت داده شده، ولی می‌توان نشان داد که دیدگاه جاحظ بیشتر به تعمیمِ نظریه تخطئه در حوزه اعتقادات شبیه است (نک. غزالی بی‌تا، ۴: ۳۴-۳۸).
[8] ethics of belief
[9] epistemology
[10] true justified belief
[11] justification
[12] true