

مطالعه تطور تاریخی تفسیر و فهم برخی آموزه‌های صلح‌آمیز قرآن کریم

فروغ پارسا*

مژگان کاوسی**

چکیده

قرآن کریم سرشار از آموزه‌های صلح‌آمیز و مهرگستر و دین اسلام از آغاز پیدایی منادی صلح و رحمت برای همه انسان‌ها بوده است. خداوند متعال در سراسر قرآن و شروع هر سوره با صفت رحمان و رحیم نام برده شده و احترام به کرامت انسانی و تنوع فرهنگی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و تشویق به همکاری و هم‌افزایی در شمار آموزه‌های پر بسامد این کتاب آسمانی است. در این میان آیاتی از قرآن کریم که همگان را به صلح و مدارا دعوت کرده در مناسبات اجتماعی حایز اهمیت ویژه‌ای هستند. این جستار با توجه به گستره معنایی صلح در دنیای معاصر به طور خاص تفاسیر مختلف از آیات مربوط به صلح (در برابر جنگ)، آزادی عقیده و آزادی بیان را در ادوار مختلف تاریخی بررسی نموده است.

مطالعه تطور تاریخی آراء مفسران ذیل آیات منتخب که بنابر ظاهر حاوی آموزه‌های مداراجویانه و صلح‌آمیز هستند، نشان می‌دهد شرایط تاریخی و سیاسی و پیش‌فرض‌های مفسر در فهم و تفسیر او از آیات نقش بسزایی داشته است. این مطالعه از سوی دیگر باین نتیجه رسیده که مفسران دوران معاصر در مقایسه با متقدمان بیش‌تر به مفاهیم صلح، آزادی، گفتگو و تعامل توجه و تمرکز کرده‌اند.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، phorough.parsa@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۵

کلیدواژگان: قرآن کریم، صلح، آزادی عقیده، آزادی بیان، مفسران متقدم، مفسران معاصر

۱. مقدمه

قرآن به مثابه اصیل ترین و موثق ترین مرجع اسلامی، در بردارنده تعالیم و رهنمودهای ارزشمندی برای همه ابعاد زندگی انسان است که البته جنبه های اجتماعی و حیات جمعی بشر در این میان بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. آموزه های اجتماعی و احکام مربوط بدان حتی مباحث اعتقادی و اخلاقی قرآن کریم را نیز تحت تأثیر قرار داده و بسامد پر شماری را به خود اختصاص داده چنان که گستره این آموزه ها، کوچکترین نهاد اجتماعی یعنی خانواده تا بزرگترین نهاد یعنی امت اسلامی را در بر گرفته است.^۱ آیات مربوط به ضرورت ارتباط همدلانه و اخلاق مدار با خویشاوندان (نحل: ۹۰، انعام: ۱۵۱، احقاف: ۱۵)، با افراد جامعه (مائده: ۱، نحل: ۹۱-۹۰، نساء: ۵۸)، با هم کیشان دینی (حجرات: ۱۰) و بالاخره تعامل مسالمت آمیز با تمام اقوام و نژادهای بشری (حجرات: ۱۳) که در آیات الهی بیان شده، در شمار مواردی هستند که صلح آمیز بودن روح و گوهر آموزه های قرآن را نشان می دهند. در واقع دین اسلام در سایه مدارا و صلح با دیگران موفق شد فرقه ها و گرایش های مختلف جامعه بدوی شبه جزیره عرب را زیر لوای توحید گرد آورد و تمدن قدرتمند اسلامی را بنیاد نماید.

اسلام، برخلاف تبلیغات گسترده ای که عمدتاً از سوی مسیحیت بیان شده^۲ (بروکلمان، ۱۹۴۹: ج ۱، ص ۸۰؛ مونتسکیو، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۶۷۱، مونتگمری وات، ۱۳۷۸: ص ۱۲۶-۱۲۵) دین جنگ و خشونت نیست. خداوند متعال در آغاز هر سوره، خود را با وصف رحمت و رحمانیت ستوده و پیام آورش را «رحمه للعالمین» (انبیاء: ۱۰۷) معرفی نموده است. قرآن نه تنها انسان ها را از قتال و خونریزی پرهیز می دهد: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء: ۳۳)، بلکه به صراحت اعلام کرده کشتن یک فرد به منزله نابود کردن همه مردم است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا أَحْيَا» (مائده: ۳۲). از سوی دیگر در موارد مختلفی همگان را از جنگ و خونریزی پرهیز می دهد و به صلح و سلم دعوت می نماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱) چنان که پس از مباحله با مسیحیان نجران تلاش می کند برای برقراری تعامل مثبت و هم گرایانه در روابط اجتماعی، توجه آنان را به توحید به مثابه اصل مشترک عقیدتی معطوف کند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا

اللَّهُ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۶۴) و نیز در اختلاف‌های فکری و فرقه‌ای، همگان را به اقامه برهان و گفت‌وگوی منطقی دعوت می‌نماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵) و در نهایت انسان‌ها را در پذیرش باورهای دینی، آزاد و مختار می‌گذارد «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶). افزون بر این تأکید و توجه به ارزش‌هایی چون عدالت، انفاق و احسان (نحل: ۹۰، حدید: ۲۵، بقره: ۱۹۵)، مدارا و نرم‌خویی (بقره: ۸۳، فرقان: ۶۳، طه: ۴۴)، بخشش و گذشت (اعراف: ۱۹۹)، همگی مروج و زمینه‌ساز فرهنگ صلح‌طلبی در جامعه انسانی است.

یکی از ابتدایی‌ترین مفاهیم صلح، نبود جنگ است ولی برای ایجاد صلح واقعی و پایدار باید عوامل دیگری را نیز مدنظر قرار داد. توجه به کرامت انسان‌ها، به رسمیت شناختن آزادی عقیده و بیان، حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات از طریق گفت‌وگو، مدارا و سعه صدر از جمله مفاهیمی است که به ایجاد و حفظ صلح واقعی بین افراد و گروه‌ها با افکار، عقاید و گرایش‌های مذهبی گوناگون تأثیر بسزایی دارد. بدین جهت برای مطالعه در حوزه صلح باید به این مفاهیم نیز توجه داشت. چنانکه قرآن کریم نیز همواره به این مؤلفه‌ها به مثابه عاملی مؤثر در برقراری صلح پایدار تمرکز و توجه کرده است.

از طرفی، مطالعه تاریخ تفسیر قرآن نشان می‌دهد، آیات الهی به گونه‌های مختلفی مورد فهم و تفسیر قرار گرفته‌اند. در واقع همان‌طور که نظریه پردازان هرمنوتیک مدرن مطرح کرده‌اند؛ فهم هرکس در شبکه‌ای از علایق، اهداف، نیازها و نهاده‌های وی پیچیده شده است. به عبارت دیگر هرگونه فهم و تفسیر تاریخ مند و زمانی است^۳؛ زیرا به وجهی محصور و متأثر از دنیای ذهن و زمینه وجودی و پیش ساختارهای فهم فرد است (واعظی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۵-۱۴۸). مطالعه آثار تفسیری مختلف نیز نشان می‌دهد؛ فهم اهل حدیث با فهم متکلمان معتزلی و نیز فهم فلاسفه متفاوت است و این تفاوت به افق تفسیری یعنی؛ پیش فهم‌ها و مقبولات مفسر باز می‌گردد. اگر این افق‌ها را به فضا تعبیر کنیم، فضای فهم اهل حدیث و اشاعره فضای استماع و تسلیم است. فضای فهم معتزله تعقل اعتزالی و فضای فهم عرفا؛ رنج غربت و بازگشت به باطن خویش و اتحاد با هستی است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ص ۲۵-۱۵؛ ۹۶-۹۵).

بر این اساس فهم مفسران از آموزه های صلح آمیز قرآن نیز از این قاعده مستثنی نیست و این آموزه ها تحت تأثیر شرایط سیاسی به گونه های متفاوت تفسیر و تبیین شده و پیش فرض های مفسر در فهم او از این آیات نقش بسزایی داشته است. این جستار در تلاش است، تطور تاریخی تفسیر و فهم برخی آموزه های صلح آمیز قرآن را بررسی نماید. نگارندگان بر موضوع صلح در برابر جنگ، آزادی عقیده و آزادی بیان به عنوان نمودهایی از آموزه های صلح آمیز تمرکز کرده اند و از بین آیاتی که دلالت بر موضوعات منتخب دارند، آیاتی که مفسران چالش بیشتری در فهم آن داشته اند، (۶۱ انفال، ۲۵۶ بقره و ۱۸ زمر) انتخاب و در تفاسیر مورد پیجویی قرار گرفته تا از این رهگذر تفاوت آراء مفسران در ادوار مختلف تاریخی روشن گردد.

۲. پیشینه پژوهش

نویسندگان با رویکردهای مختلف در زمینه صلح دست به تألیف زده اند. از جمله کتاب «اسلام و صلح جهانی» نویسنده سیدقطب. ترجمه سید هادی خسروشاهی؛ زین العابدین قربانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. ۱۳۷۴. چاپ ششم. مؤلف به بررسی ماهیت صلح در خانه، جامعه و جهان از منظر اسلام پرداخته و صلح جهانی و نظریه اسلام را تبیین می کند. «زندگی در صلح از دیدگاه قرآن» نویسنده نفیسه فقیهی مقدس تهران: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، انتشارات زمزم هدایت. ۱۳۹۰. چاپ اول. نگارنده در صدد است ظرفیت های اسلام در اصلاح جامعه بشری و دوری از نزاع را تبیین و راهکارهای قرآن در گسترش فرهنگ صلح و عدالت را معرفی نماید. «درآمدی تحلیلی بر جایگاه صلح و جنگ در قرآن و سیره نبوی(ص)» نویسنده امیر ذوقی تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) ۱۳۸۸. چاپ اول. مؤلف به دنبال اثبات اصل صلح و همزیستی در روابط بین الملل در دین اسلام است.

پژوهش هایی نیز در زمینه صلح در قرآن صورت گرفته است که بیشتر آنها صلح را به عنوان مفهومی در مقابل جنگ بررسی کرده و در صدد اثبات اصالت صلح و همزیستی در مناسبات اجتماعی از دیدگاه قرآن هستند. برای مثال رساله دکتری تحت عنوان نظریه «صلح جهانی از دیدگاه مذاهب فقهی» پدیدآور مریم بانو خیرخواه دفاع شده در رشته مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی دانشکده ادیان و مذاهب در سال ۱۳۹۷، با رویکردی تطبیقی اندیشه فقهای مذاهب اسلامی را درباره اصالت صلح یا اصالت جنگ از منظر اسلام بررسی کرده

است. همچنین «اصالت صلح در روابط بین الملل» از سیدجواد ورعی، «تحلیلی بر جنگ و صلح در قرآن» از محمدتقی رفعت نژاد و جواد زروندی، و «اسلام، اصالت صلح یا اصالت جنگ» از محمدعلی برزنونی عنوان مقالاتی است که با همین رویکرد اصالت صلح در اسلام را اثبات می‌کنند. اصغر افتخاری و حسین محمدی سیرت نیز صلح و سلم را از منظر زبان شناسی بررسی نموده‌اند. محیا پوریزدان پناه کرمانی و زهره اخوان مقدم در مقاله‌ی «عنوان رفع تعارض از آیات ناظر بر صلح و جنگ» آیه ۶۱ انفال را نیز به عنوان یکی از آیات ناظر بر صلح مورد بررسی قرار داده‌اند. اما نوآوری مقاله پیش رو بررسی تاریخ مند و زمانی فهم مفسران از برخی آیات مرتبط با آموزه‌های صلح‌آمیز است که تحقیقی پیرامون آن صورت نگرفته است. بویژه آن که در این مقاله، بحث آزادی عقیده و آزادی بیان نیز به مثابه نموده‌هایی از صلح در روابط بشری مورد مطالعه قرار گرفته است.

۳. مفهوم صلح

صلح واژه‌ای با ریشه عربی بوده که در زبان فارسی نیز وارد و استعمال شده است. راغب اصفهانی در بیشتر مواقع صلح را به از بین بردن نفرت از میان مردم مختص کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۴۸۹).

ابن منظور و فراهیدی نیز صلح را سازش بین افراد یک قوم و معادل سلم می‌دانند که برای مذکر و مؤنث یکسان استفاده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ص ۱۱۷). بنابراین سلم به معنی صلح و اسمی در برابر حرب و «إسْلام» به معنای دخول در صلح و خیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۴۲۳؛ صاحب، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۳۳۳).

بستانی نیز صلح را به معنای آشتی و اسمی می‌داند که از واژه مصالحه گرفته شده و در اصطلاح سیاسی به معنای پایان جنگ بر مبنای شروطی است که آنرا شروط الصلح می‌نامند (بستانی، ۱۳۷۵: ص ۵۵۷).

در تحلیل این تعاریف می‌توان گفت چنانچه درگیری بین افراد، فیزیکی و مسلحانه باشد، صلح به معنای پایان یافتن جنگ است و اگر درگیری و نزاع، غیرمسلحانه باشد، در این حالت صلح به معنای سازش بین افراد و از بین رفتن نفرت در میان گروه‌های متخاصم است.

لذا اولین و بدیهی‌ترین معنای صلح، فقدان جنگ و مبارزه مسلحانه است. بررسی وضعیت جوامع، از دیرباز تا دوران معاصر حاکی از این است که تا چه اندازه صلح و امنیت با خطر و تهدید جدی مواجه بوده و هست. از جنگ‌های قومی و قبیله‌ای در دوران گذشته تا فعالیت‌های تروریستی و حملات نظامی که با اهداف مختلف بوقوع می‌پیوندد، همگی ضمن از بین بردن امنیت و آرامش، باعث هدر رفتن بخش عظیمی از منابع مالی و انسانی شده و تبعات منفی بی‌شماری را از خود به جای می‌گذارد. زندگی در پرتو صلح و داشتن آرامش یکی از آمال‌های بشری و زمینه‌ساز بکارگیری استعدادها در جهت رشد و تعالی انسان است.

صلح در دنیای معاصر، صرفاً مفهومی در مقابل جنگ نیست. یوهان گالتونگ پدر مطالعات صلح به صلح مثبت و منفی اشاره می‌کند. او صلح مثبت را الگویی از همکاری و وفاق میان گروه‌های بزرگ انسانی می‌داند در حالی که صلح منفی عبارت است از عدم وجود یک خشونت سازمان یافته میان گروه‌ها و نژاد‌های قومی در یک ملت در حد یک جنگ داخلی (Galtung, 1968: p.847). در واقع برای رسیدن به سطح بالاتری از امنیت و آرامش در جامعه و ترغیب به برقراری روابط سازنده و مؤثر، علاوه بر پرهیز از جنگ، رعایت مؤلفه‌های دیگری نیز الزامی است. توجه به کرامت ذاتی انسان‌ها، به رسمیت شناختن حق آزادی عقیده و بیان توأم با احترام به حقوق اجتماعی افراد، حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات از طریق گفت‌وگو و مدارا همگی از جمله عواملی است که در ایجاد و حفظ صلح واقعی بین افراد و گروه‌های مختلف با عقاید و گرایش‌های مذهبی گوناگون نقش مهمی را ایفا می‌کند.

۴. آموزه‌های صلح‌آمیز در قرآن

قرآن بسیار پیش‌تر از جوامع مدرن امروزی به اهمیت صلح توجه داشته است و گزاره‌های قرآنی بسیاری، روابط صلح‌آمیز را تأیید و تبیین نموده‌اند. در احادیث وارد از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نیز روابط صلح‌آمیز مورد تأکید قرار گرفته و سیره‌ی این بزرگواران مشحون از نمونه‌هایی از صلح‌طلبی به ویژه با مخالفان است. چنانکه سید قطب بدرستی بیان کرده اسلام پیش از همه چیز، صلح و آرامش را از ضمیر و باطن انسان شروع می‌کند و به سوی سازش و آرامش خانه، صلح اجتماع و صلح جهانی پیش می‌رود (سید قطب، ۱۳۷۴: ص ۶۲).

۱.۴ دعوت به صلح

از دیدگاه قرآن کریم، صلح خود، ارزش و هدف است و نیز هدف از صلح، مصلحت‌گرایی نیست، بلکه خود صلح مصلحت است؛ زیرا با زندگی فطری انسانها سازگارتر است و در شرایط صلح، رشد و تعالی انسان و تفاهم برای رسیدن به توافقاتها و گرایش انسان‌ها به حق، امکان‌پذیرتر است. قرآن، وصول به اهداف خود را از طریق صلح نزدیک‌تر، آسان‌تر و معقول‌تر می‌داند. از این رو، بدان تأکید می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۱۴۳).

صلح به مثابه یک اصل کلی در مناسبات اجتماعی معرفی شده است و قرآن تنها به برقراری صلح بین مؤمنان اکتفا نکرده «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ» (حجرات: ۱۰)، بلکه در تعامل با غیرمسلمانان نیز همین رویکرد را دنبال می‌کند و می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱) و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست. یعنی به پیامبر(ص) فرمان می‌دهد پیشنهاد صلح طرف مقابل را بپذیرد:

سلم در کتب لغت به معنای صلح، ضد جنگ، اسلام و بری بودن از آفات ظاهری و باطنی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۲، ص ۲۸۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۲۶۶؛ فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۸۷). براساس این آیه اگر طرف مقابل تمایل به صلح داشت، مسلمانان هم وظیفه دارند متقابلاً از در دوستی و سلم وارد شوند و حتی اگر در هدف مخالفان، احتمال نیرنگ وجود داشته باشد، خداوند در آیه بعد «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِبَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۲) توصیه به اتکال و سپردن امور به خودش را می‌کند. از ظاهر این آیه استنباط می‌شود اسلام به دنبال جنگ و خشونت نیست و صلح اصالت دارد.

۱.۱.۴ دیدگاه مفسران درباره آیه ۶۱ انفال

خداوند متعال در آیه ۶۱ سوره انفال که می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» مسلمانان را تشویق به صلح و سلم نموده و از جنگ باز داشته است. مفسران در تفسیر آیه فوق دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی قائل به نسخ آیه فوق با آیات جهاد هستند و برخی دیگر بین حکم آیات صلح و جهاد منافاتی نمی‌بینند و هریک را موقوف به شرایط خاصی می‌دانند.

محمد بن جریر طبری (۳۱۰-۲۲۴ ه. ق.) از مفسران متقدم اهل سنت که وی را پدر علم تاریخ و تفسیر دانسته اند و ظاهری مذهب است در تفسیر این آیه می نویسد: «آیه خطاب به پیامبر (ص) می فرماید اگر از خیانت طرف مقابل می ترسی با رعایت مساوات اجازه جنگ با ایشان را داری و اگر آنها به مسالمت و ترک جنگ تمایل داشتند چه از راه قبول اسلام، چه با پرداخت جزیه و یا با آتش بس و معاهده و چیزهایی از این قبیل که از اسباب سلم و صلح است، تو نیز به آن تمایل نشان بده». طبری پس از نقل روایات نسخ، معتقد است که آیه مذکور منسوخ نیست. وی هدنه (آتش بس) و موادعه (آشتی و صلح) را از معانی سلم می داند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۲۴). براساس تفسیر وی ذیل آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۳) برای از بین رفتن فتنه که از نظر او شرک است، باید جنگید تا مشرکان تنها خدای واحد را پرستند و از عبادت بتان سرباز زنند (همان: ج ۲، ص ۱۱۳). بنابراین از نظر او مشرکان مشمول آیات صلح نمی شوند.

فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸-۶۷۸ ه. ق.) مفسر و فقیه شیعی سده ششم نیز در مجمع البیان صرفاً به مسئله نسخ آیه پرداخته و معتقد است آیه منسوخ نیست؛ زیرا این آیه درباره اهل کتاب و آیاتی که به عنوان نسخ کننده معرفی شده اند (توبه: ۵ و ۲۹) درباره بت پرستان است که در سال نهم در سوره براءت نازل گردید و پیامبر خدا بعد از آن با نصاری نجران مصالحه کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۵۳). بنابراین طبرسی هم همانند طبری مخاطب آیه صلح (انفال: ۶۱) را اهل کتاب می داند که از طریق پذیرش اسلام یا پرداخت جزیه، صلح با آنان مجاز خواهد بود و در صورت خیانت از طرف آنها جنگ با رعایت اصول و شرایط بلامانع است. وی در تبیین جهاد در آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» (بقره: ۱۹۳) همانند طبری، واژه فتنه را شرک معنا می کند و معتقد می شود که باید برای از میان رفتن شرک و پیروزی اسلام بر همه ادیان جنگید (همان، ج ۲، ص ۵۱۳).

فیض کاشانی (۱۰۹۰-۱۰۰۷ ق) مفسر شیعه قرن یازدهم که دیدگاه های عرفانی و حکمی قابل توجهی دارد در تفسیر صافی، پس از بیان مفردات به مسئله نسخ آیه پرداخته و با وجود اینکه وی ذیل آیه مذکور می نویسد: «اگر تمایل به صلح و ترک جنگ پیدا کردند تمایل نشان دهید و با آنان پیمان ببندید»، ولی در ادامه به نقل از قمی قائل به نسخ این آیه با آیه «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكُمُ أَعْمَالِكُمْ» (محمد: ۳۵) است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۳۱۲). فیض نیز فتنه را شرک معنا کرده است که باید تا

رفع آن جنگید(همان، ج ۱، ص ۲۲۹). بنابراین فیض نیز هم عقیده با طبری و طبرسی، صلح و تعامل با مشرکان را جایز نمی‌داند.

مطابق دیدگاه دانشمندان علوم قرآنی نمی‌توان قائل به نسخ آیه بود زیرا نسخ آیه زمانی محقق می‌شود که حکم آیه ظهور و استمرار در قانون داشته باشد و با نزول قانون بعدی آن حکم لغو شود ولی اگر حکم از ابتدا موقت باشد لغو آن حکم، نسخ محسوب نمی‌شود(صبحی صالح، ۱۴۱۳: ص ۲۶۷؛ معرفت، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۴۷). افزون بر این روایاتی که دال بر نسخ آیه مذکور دارند از نظر بررسی سند، خبر واحدند و خبر واحد در نسخ قرآن اعتبار و حجیت ندارد. در بررسی محتوایی، هریک از آیات بر شرایط خاصی انطباق دارند. سیر تشریح آیات صلح و قتال بیانگر آن است که این آیات به تناسب تغییر حال مسلمانان که از ضعف به سوی قدرت گام برمی‌داشتند، حکم به صورت تدریجی از حالی به حال دیگر دگرگون شده است که براساس قاعده نسخ ناپذیری احکام تدرج، آیات صلح غیرقابل نسخ هستند(پور یزدان پناه کرمانی؛ اخوان مقدم، ۱۳۹۷: ص ۵۵).

محمد عزه دروزه(۱۸۸۷-۱۹۸۴م) از مفسران معاصر طرفدار اصلاح اندیشه دینی و اهل فلسطین است که سور قرآن را براساس ترتیب نزول و با توجه به حوادث آن زمان تبیین و تفسیر کرده است. وی بر این باور است که قتال بین مسلمانان و مشرکان اعم از عرب و غیر عرب دفاعی و برای پیروزی بر ظلم و تجاوز و تحکیم آزادی دعوت به اسلام بوده است و وجود معاهدات مختلف بین پیامبر و مشرکان در مدینه دلیلی بر این مدعاست (دروزه، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۶۰). وی برای رفع تعارض آیات صلح و جهاد معتقد است آیات جهاد را باید در پرتو مبانی و اصولی که در قرآن بر آن تاکید شده فهمید. به عقیده او هرگاه آیات جهاد از جمله آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ سوره بقره را در پرتو این اصول بررسی کنیم در خواهیم یافت جهاد از نظر قرآن بر چند مبنا استوار است. نخست آن که؛ مسلمانان صرفاً ملزم به جنگ با کسانی هستند که علیه آنان اقدام به جنگ کرده اند و به هیچ وجه مجاز نیستند علیه کسانی که دشمن ایشان محسوب نمی‌شوند و علیه ایشان اقدام به جنگ نکرده اند دست به آغاز جنگ بزنند. دوم آن که؛ بر مسلمانان واجب است به محض پایان تجاوز و موضع خصومت آمیز دشمن، دست از جنگ بکشند. سوم؛ مسلمانان حق دارند در برابر دشمن متجاوز بدون هرگونه قید و شرط و مانعی اقدام به مقابله به مثل کنند و بر مسلمانان واجب است که با انفاق مال و دیگر تمهیدات با تمام قدرت و هوشیاری، آمادگی و توان نظامی خود را در برابر دشمن حفظ کنند. فتنه کفار در دین مسلمان و آزار ایشان و سلب

آزادی دعوت، علت و توجیه منطقی برای جنگ با کافرانی است که چنین اقداماتی را مرتکب می شوند (همان، ج ۶، ص ۳۲۹-۳۲۸). دروزه این اصول و مبانی را ملاک ارزیابی احادیث وارده درباره آیات جهاد قرار می دهد و از آن میان، آن دسته از احادیثی را که به هیچ وجه با مبانی مذکور سازگاری ندارند و در صحیحین نقل نشده اند، مخالف نص قرآن و مردود می شمارد و بر مبنای اصول و مبانی مذکور نتیجه می گیرد که جهاد دفاعی علیه دشمن متجاوز با هدف بازداشتن وی از تجاوز، تنها نوع مشروع جهاد در اسلام به شمار می رود و سخنان برخی از مفسران را که با استناد به روایات منسوب به بعضی از تابعین واژه فتنه را در آیه ۱۹۳ بقره، شرک معنا کرده و در نتیجه هدف از جهاد در اسلام را نابودی مشرکان و دین شرک دانسته اند مردود می شمارد و بر این باور است که چنین تفسیری از آیه مذکور با روح و مضمون آیاتی که این آیه در متن آن قرار دارد و همچنین با ادامه خود آیه سازگاری ندارد او تاکید می کند که علی رغم آن که واژه فتنه و مشتقات آن در قرآن با بسامد قابل توجه به معانی مختلفی به کار رفته هیچگاه به معنای شرک استعمال نشده است و در این آیه نیز فتنه به معنای تلاش مشرکان در اجبار مسلمانان به بازگشتن از اسلام است (همان: ج ۶، ص ۳۳۳).

سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶م) دانشمند مصری معاصر از دیگر مفسرانی است که بحث جنگ و صلح در قرآن را تبیین کرده است. سید قطب از مبارزان استقلال طلبی است که از سال ۱۹۵۱ به جمعیت اخوان المسلمین که حسن البنا آن را بنیان گذاری کرده بود پیوست و فعالانه در پیشبرد اهداف آن تلاش نمود (سید قطب، ۱۳۸۶: مقدمه، ج ۱، ص ۱۳). سید قطب همچون حسن البنا، دین را یک ایدئولوژی تمام عیار و حداکثری می دانست و تمامی مناسبات حاکم بر جامعه مدرن از نظر وی کاملاً با اسلام بیگانه است. سید قطب البته بر خلاف حسن البنا که اهداف خود را از طریق عمل سیاسی و اجتماعی و تلاش در تربیت جامعه تعقیب می کرد، رویکردی انقلابی داشت و همه امور را از منظری رادیکال و مبتنی بر تضاد و ستیز می نگریست (آرمین، ۱۳۹۶: ص ۱۹۱-۱۹۰). براساس این دیدگاه افراط گرایانه وی ذیل تفسیر آیه ۶۱ انفال با استناد به مرحله ای بودن نزول آیات تصریح می کند که حکم این آیه موقت بوده و با نزول سوره براءت (توبه) به پایان رسیده و حکم نهایی یعنی جنگ، صادر شده است. لذا از نظر قطب فرمان صلح با گروهی از کافران اعم از اینکه با مسلمانان پیمان داشته و یا نداشته باشند محدود به دوره خاصی بوده است. به عقیده وی صلح حدیبیه نیز از طرف پیامبر (ص) در همین محدوده زمانی صورت گرفته

است. حکم قطعی و نهایی که همان جنگ با آنان است در سوره براءت (توبه) تبیین شده است. از نظر قطب انسان‌ها یا در برابر اسلام محاربند که باید با آن‌ها جهاد کرد، یا مسلمانند که شریعت اسلام بر آنان حکم می‌راند و یا اهل ذمه هستند که جزیه پرداخت می‌کنند و بر عهدشان پایبندند (سید قطب، ۱۴۲۵: ج ۳، ص ۱۵۴۵). سید قطب معتقد است تنها کسانی که حقیقت دین را نمی‌شناسند و دچار شکست روحی و عقلی شده‌اند، با تأویل آیات به این نتیجه می‌رسند که جهاد در اسلام صرفاً یک امر دفاعی است (همان: ج ۳، ص ۱۵۴۶).

سید قطب تعریفی فراتر از شرک برای واژه فتنه ارائه می‌دهد. از نظر او فتنه؛ تجاوز به مقدس‌ترین چیز در زندگی انسانی است و به همین دلیل فتنه از قتل نفس و گرفتن روح و زندگی بدتر است. فتنه تهدید و اذیت و یا وضعیت فاسدی است که انسان را نیزگمراه و فاسد کند و از منهج خدا دور نماید و کفر و رویگردانی از اسلام را در نظر آنان زینت بخشد. به اعتقاد او نظام‌های شایعی که تعلیم دین را ممنوع می‌کنند و تعلیم الحاد را آزاد می‌گذارند و قوانینی وضع می‌نمایند که زنا و شرابخواری آزاد باشد و با وسایل مختلف این اعمال را در نظر مردم نیکو جلوه می‌دهند و در همان حال پیروی از فضیلت‌های منهج خدا را تقبیح می‌کنند مصداق فتنه است (همان، ج ۱، ص ۱۸۹). در دیدگاه قطب جهاد جزو ذات و طبیعت اسلام و لازمه نقش آن در زمین و اهداف بلندی است که خداوند برای آن مقرر فرموده است. این دین آمده است تا با شعار الوهیت خداوند، آزادی انسان را از عبودیت بشر اعلان کند و الوهیت خداوند چیزی جز انقلاب فراگیر و همه‌جانبه علیه صور مختلف حاکمیت بشر نیست (همان: ج ۳، ص ۱۴۳۳). با چنین دیدگاهی جنگ با تمام نظام‌های بشری بدلیل اینکه غاصب پادشاهی خداوند در زمین هستند مجاز خواهد بود. وی برای اهل کتاب و پیروان دین شرک تنها به شرطی حق حیات قائل است که با در هم شکسته شدن شوکت و اقتدار سیاسی شان تحت سلطه حکومت اسلامی درآیند و جزیه بدهند (همان، ج ۳، ص ۱۵۴۵). بنابراین از نظر سید قطب در تعامل با مشرکان و اهل کتاب تفاوتی وجود ندارد و هر دو از یک حکم تبعیت می‌کنند.

محمد حسین طباطبایی (۱۳۸۰-۱۲۸۱ش) مفسر و متأله شیعی معاصر ایرانی نیز در باره آموزه صلح در قرآن دیدگاه خاصی بیان کرده است. طباطبایی معتقد است؛ واژه «سلم» در آیه ۶۱ انفال، چه با فتحه و چه با کسره به معنای صلح است و اگر دشمن به صلح و روش مسالمت‌آمیز رغبت کرد، باید به آن تمایل نشان داد و در این امر به خدا توکل نمود. وی تعریفی از توکل ارائه می‌دهد و خیانت در حقوق همزیستی و روابط عمومی را از مصادیق

خدعه می داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۹، ص ۱۱۷). علامه طباطبایی نیز همچون فیض کاشانی معتقد است این آیه توسط آیه «... فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم...» (توبه: ۵) نسخ شده است و خود آیه هم خالی از اشاره به این معنا نیست که اعتبار حکم، تا مدتی است و همیشگی نیست (همان: ج ۹، ص ۱۳۱). علت دیدگاه علامه در مورد نسخ آیه ۶۱ انفال را باید در رویکرد وی نسبت به شرک جستجو نمود. به اعتقاد علامه طباطبایی توحید، شرک را بر نمی تابد و هدف اسلام؛ استقرار توحید و خضوع همگان در برابر حق و حذف شرک از روی زمین است (همان: ج ۲، ص ۱۳۱) از دید علامه فتنه در آیه ۱۹۳ بقره همان شرک است. البته نباید از نظر دور داشت که علامه معتقد است آیه دلالت بر این دارد که قبل از قتال باید مردم را دعوت کرد و اگر رد کردند دیگر خدا ولی ایشان نیست و قتال برای این انجام می گیرد که دین برای خدا شود (همان: ج ۲، ص ۶۲).

محمدجواد مغنیه^۴ (۱۴۰۰-۱۳۲۲ق) مفسر شیعی و اهل لبنان در تفسیر آیه ۶۱ انفال، صلح و سازش را امری واجب می داند، مگر این که دلایل قطعی بر مکر و حیلۀ طرف مقابل وجود داشته باشد. مغنیه که مؤلف دو اثر تفسیری با عنوان *الکاشف* و *المبین* است در شمار نو اندیشان دینی جهان اسلام تلقی می شود و از طرفداران اجتهاد نو و فقه روزآمد و تقریب مذاهب و وحدت اسلامی است. مغنیه معتقد است؛ مقصود از سلم در آیه، صلح با همه است، چه آنان که در حال جنگ هستند و چه آنان که نمی جنگند و منظور آیه صرفاً صلح با طرف های منازعه نیست (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۳، ص ۵۰۲). از نگاه مغنیه؛ صلح جویی از آموزه های قرآن و یک اصل بنیادی اسلام است و صرفاً به منظور حفظ جان، دفع تجاوزگران و از بین بردن کفر نسبت به خدا در اسلام جواز جنگ صادر می گردد. به اعتقاد او اجازه جنگ در اسلام برای تمایل مردم به دین حق و عدل است و جنگ به منظور به بردگی کشاندن ملت ها، غارت منابع آنها و مسلط شدن بر بازارهای آنها حرام است (همان، ج ۱، ص. ۲۹۷ - ۲۹۶).

مغنیه مراد از فتنه در آیه ۱۹۳ بقره را شرک تلقی می کند و معتقد است که عبارت «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» تعلیلی برای جواز قتل مشرکین است، زیرا گناه شرک زشت تر از گناه قتل است. او نظر عده ای که لفظ فتنه را در قرآن سخن چینی و نقل کلام می دانند، صحیح نمی داند. از نظر مغنیه اسلام تا زمان نابودی کامل کفر اجازه جهاد را صادر می کند و جهاد با هدف انتشار اسلام مشروط به اذن امام عادل است (همان: ج ۱، ص ۲۹۹).

محمد حسین فضل الله (۲۰۱۰-۱۹۳۵م) صاحب تفسیر من وحی القرآن در تفسیر آیه ۶۱ انفال می گوید در صورت تمایل به صلح از طریق معاهده و پیمان نباید آن را رد کرد بلکه باید آن را اجابت نمود (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۱۰، ص ۴۱۱). محمد حسین فضل الله در جای دیگر مشرکان را از این حکم مستثنی می کند:

مسئله میان مسلمانان و مشرکان و کفار، منازعه میان اشخاص و قبائل و گروه های متخاصم نیست تا در چارچوب مذاکره و معاهده حل و فصل شود، بلکه نزاعی در سطح رسالت خداوندی است که اراده کرده است حیات را بر قواعد متین حق و عدل استوار سازد، بنابراین وجود این رسالت در تضاد با کفری است که بر اساس تجاوز و طغیان و... عمل می کند. از این رو جنگ با شرک و مشرکان اجتناب ناپذیر است (همان، ج ۴، ص ۱۸۹).

محمد حسین فضل الله از مراجع تقلید شیعه در لبنان بود که دیدگاه های نو اندیشانه وی در بحث حقوق زنان و نیز حقوق اقلیتهای دینی مشهور است.

ناصر مکارم شیرازی (متولد ۱۳۰۵ شمسی) صاحب تفسیر نمونه نیز در تفسیر آیه مذکور به منظور رفع اتهام خشونت از اسلام، می نویسد:

هر چند مسلمانان موظف هستند از تمام توان و نیروی خویش استفاده کنند و بنیه نظامی خویش را بالا ببرند، ولی اگر دشمن دست دوستی به سوی آنان دراز کند، مسلمانان دست آنها را به گرمی می فشارند، و اگر آنها دعوت به صلح کنند، مسلمانان اصراری بر جنگ نخواهند داشت. این آیه شریفه جواب مناسبی است برای افراد لجوج و معاندی که اصرار دارند از اسلام یک چهره خشن و جنگ طلب معرفی کنند، زیرا اگر اسلام دین خشونت و شمشیر باشد هرگز دعوت به صلح نمی کند و دستی که به عنوان صلح دراز شده را با گرمی نمی فشارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۳۰۹).

مطالعه دیدگاه های مختلف تفسیری در سده های مختلف نشان می دهد؛ عموم مفسران از این آیه صلح و مسالمت را برداشت کرده اند الا این که در تعیین طرف مصالحه رویکردهای مختلفی داشته اند. بیشتر مفسران حکم مصالحه و سازش را نسبت به عموم موارد جاری می دانند و صرفاً مشرکان را از این قاعده مستثنی می کنند. برخی دایره شرک را گسترده کرده و اهل کتاب را نیز در شمار مشرکان قلمداد می کنند. مفسران متقدم بیشتر به ذکر مفردات و بیان روایات شأن نزول و نهایتاً بررسی مسئله نسخ یا عدم نسخ آیه

پرداخته اند در حالی که مفسران متأخر تحت تاثیر گفتمان رایج در دوران خود به ابتدایی یا دفاعی بودن جهاد و رفع اتهام خشونت از چهره اسلام توجه داشته اند. علاوه بر مفسران، فقها نیز دیدگاه های مختلفی درباره جهاد ابتدایی و دفاعی دارند. بیشتر فقیهان امامی و جوب جهاد ابتدایی و حتی مشروعیت آن را منوط به موافقت و اجازه امام معصوم یا نایب او می دانند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۳). برخی فقهای اهل سنت جهاد ابتدایی را در صورت وجود مصلحت اسلام و مسلمانان در آن — که حاکم، چه عادل چه فاسق، آن را تشخیص می دهد — واجب دانسته اند (ابن قدامه، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۶۷-۳۶۸) ولی در مجموع اکثر فقهای اسلام از مذاهب مختلف به جهاد ابتدایی فتوی نداده اند (بروجردی، ۱۳۹۶).

۲.۴ آزادی عقیده

آزادی عقیده به مثابه یکی از ابعاد صلح در دنیای معاصر بسیار مورد توجه قرار گرفته و از مصادیق حقوق بشر به شمار رفته است. در واقع امروزه، صلح مفهومی فراتر از عدم جنگ داشته و شامل کلیه مواردی است که رعایت آن جهت حفظ آرامش و برقراری روابط مؤثر و سازنده بین جوامع مختلف الزامی است. اعلامیه‌ی حقوق بشر اشعار می دارد:

هر کس حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و مذهب بهره مند گردد. این حق شامل آزادی تغییر مذهب یا باور و نیز آزادی اظهار مذهب یا باور به شکل آموزش، عمل به شعائر، نیایش و به جای آوردن آیین‌ها، چه به تنهایی و چه به صورت جمعی نیز می‌گردد (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۳۹۴: ماده ۱۸).

آزادی تفکر و اندیشه از مواردی است که در قرآن به رسمیت شناخته شده و در آیات بسیار زیادی انسان‌ها دعوت به تعقل و تفکر شده اند. این دعوت به اندیشیدن و بکارگیری عقل و خرد را می توان به نوبه خود مؤیدی بر آزادی و اختیار انسان برای قبول یا رد عقیده و مذهب تلقی کرد. در تعریف آزادی عقیده آورده‌اند: «آزادی عقیده فرصت دادن به شخص است تا بتواند تصمیم بگیرد و طبق تشخیص خود راه و جهتی را برگزیند. این آزادی دادن و فراهم کردن فرصت و مجبور نکردن دیگران برای برگزیدن دین و ایمان، آزادی عقیده است» (ایازی، ۱۳۹۵: ص ۱۴۱).

قرآن ضمن حفظ کرامت انسان و احترام به اندیشه و قوه تعقل او، هرگونه تحمیل عقیده و اجبار در پذیرش دین را نفی می‌کند. آزادی انسان‌ها در انتخاب یک دین خاص و یا آزادی در بیان نظرات عقیدتی، از عوامل موثر در حذف رفتارهای مبتنی بر خشونت و اجبار و برقراری روابط صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز در جامعه است. یکی از آیاتی که در زمینه آزادی انسان‌ها در انتخاب دین مورد استناد قرار می‌گیرد آیه ۲۵۶ بقره است که می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ...» در دین هیچ اجباری نیست. و راه از بیراهه بخوبی آشکار شده است.»

نفی اجبار در دین که قرآن به آن تصریح دارد عامل تضمین‌کننده و تحکیم‌بخش روابط دوستانه و صلح‌آمیز است. وقتی اجبار و زور در پذیرش یک عقیده‌ی خاص مطرح نباشد، به تبع آن نیازی به انجام رفتارهای خشونت‌آمیز هم نیست و چه بسا، افراد ملزم به صبوری و مدارا در برابر عقاید مخالف می‌شوند. همچنین عدم اجبار و ارباب در انتخاب عقیده، عوامل برهم زننده روابط مسالمت‌آمیز مثل لجاجت، ریاکاری، نفاق، دروغ و... را از بین می‌برد.

نکته قابل ذکر این است که حقانیت دین اسلام منافاتی با عدم اجبار در دین ندارد؛ بدین معنی که دین اسلام می‌تواند برحق باشد ولی در عین حال افراد در پذیرفتن آن آزاد باشند. ضمن این که در آیاتی که اشاره به حقانیت اسلام شده است (آل عمران: ۱۹، ۸۵)، عذاب دنیوی برای افرادی که اسلام را نمی‌پذیرند مطرح نشده و هر عقوبتی موقوف به آخرت است. بنابراین عدم انتخاب اسلام به عنوان دین از جانب افراد، نباید مجوزی برای رفتارهای خشونت‌آمیز و یا محروم کردن آنان از حقوق اجتماعی باشد.

۱.۲.۴ دیدگاه مفسران درباره آیه ۲۵۶ بقره

خدای تعالی در آیه ۲۵۶ بقره که می‌فرماید «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ...» ظاهراً بحث آزادی عقیده را بیان کرده که مفسران در ادوار مختلف دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن مطرح کرده‌اند.

طبری صاحب تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن بیشتر به روایات مرتبط با شأن نزول آیه توجه داشته و می‌نویسد: برخی از فرزندان یثربی، پیش از ظهور اسلام در این شهر، بر اثر ارتباط با اهل کتاب، یهودی و مسیحی شده بودند. پس از ورود پیامبر به مدینه، انصار تصمیم گرفتند با اکراه هم که شده، فرزندانشان را مسلمان کنند و این آیه نازل شد. وی در

روایتی دیگر، از مجاهد نقل کرده است در یهود، زنان شیردهی بودند که فرزندان قبیله اوس را شیر می دادند، هنگامی که پیامبر دستور به کوچ یهودیان دادند، فرزندان اوسی که شیر یهودیان را خورده بودند، خواستند با آنها بروند و متدین به دین یهود باشند، اما خانواده هایشان آنان را بازداشته و بر اسلام اکراهشان کردند تا اینکه آیه «لا اکراه» نازل شد (طبری، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۱۰). بر اساس نظر طبری هیچ اجباری در دین برای اهل کتاب و مجوس و هر کسی که بر دین مخالف حق اقرار کند وجود ندارد و جزیه از آنها دریافت می شود و آیه نسخ نشده است (همان: ج ۳، ص ۱۲).

طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن نیز ذیل آیه مذکور می آورد:

پس از آن که قرآن اختلاف امتها را بیان کرد و اینکه اگر خدا می خواست به جبر و قهر آنها را وادار به پیروی از دین می کرد و سپس دین توحید و حق را بیان داشت، در این آیات می فرماید حق، واضح و آشکار شد و مردم، آزادند و اکراه و الزام در دین نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۳۱).

این که آیه در مورد چه گروهی نازل شده است طبرسی پنج قول را بیان می کند: ۱. درباره اهل کتاب که از آنها جزیه گرفته می شد (به نقل از از حسن، قتاده و ضحاک) ۲. درباره همه کفار ولی پس از آن با آیه قتال نسخ شده (به نقل از سدی) ۳. مراد این است که اگر کسی پس از جنگ وارد اسلام شد نگوئید که به اکراه، اسلام را پذیرفته است زیرا پس از جنگ وقتی به میل و رضای خودش مسلمان شد اسلامش درست است و او مجبور نبوده است (به نقل از زجاج) ۴. این آیه درباره گروهی خاص از انصار نازل شد (به نقل از ابن عباس) ۵. مقصود این است که در دین که یک مسئله اعتقادی و قلبی است، اکراه و اجبار نیست و بنده آزاد و مخیر است و اگر کسی را به گفتن شهادتین مجبور نمایند و او هم بگوید این گفتن، دین نیست و متقابلاً کسی را مجبور کنند و کلمه کفرآمیز بگویند، کافر نخواهد بود زیرا ایمان و کفر مربوط به زبان نیست و به قلب و باطن بستگی دارد و مقصود از دین هم همان دین معروف یعنی اسلام است یعنی دینی که خدا، آن را برگزیده است (همان: ج ۲، ص ۶۳۱). طبرسی صرفاً به گزارش این اقوال اکتفا کرده و هیچ قولی را بر دیگری ترجیح نداده است ولی با توجه به توضیح وی ذیل آیه مذکور احتمال می رود قول پنجم به نظر وی نزدیک تر باشد. با این فرض آزادی عقیده به مفهوم امروزی اجمالاً مورد تأیید طبرسی است. ضمن اینکه تفسیر ایشان در مورد آیاتی که آزادی انسان در برابر دعوت انبیاء را بیان کند بر این فرض صحه می گذارد (همان: ج ۹، ص ۲۲۶؛ ج ۱۰، ص ۷۲۸). وی

ذیل یکی از این آیات نوشته است در ارتباط با این آیات نسخی اتفاق نیفتاده زیرا هدف از جهاد اجبار انسان‌ها به پذیرش عقیده و اکراه قلوب نیست (همان: ج ۱۰، ص ۷۲۸).

جار الله زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ق) از مفسران سده ششم هجری در اثر تفسیری خود با عنوان **الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل** ذیل تفسیر آیه ۲۵۶ بقره، مسئله جبر و اختیار را مطرح کرده و معتقد است خداوند امر ایمان را نه بر اجبار و اکراه بلکه بر اختیار قرار داده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۰۳). زمخشری در شمار متکلمان معتزلی است و تفسیر خود را با رویکردی کلامی تدارک دیده است.

فیض کاشانی نیز بر این باور است که اجبار، الزام دیگران به کاری است که در آن خیری نمی‌بینند و آن را علیه خود حمل می‌کنند ولی ایمان از کفر، با آیات روشن تشخیص داده می‌شود و دلایل، دلالت دارد بر اینکه ایمان رشدی است که انسان را به سعادت ابدی رهنمون می‌سازد و کفر، غی است که انسان را به شقاوت سرمدی می‌رساند و فرد عاقل زمانی که این مسئله برایش روشن شد برای رسیدن به سعادت و نجات، به ایمان رو می‌آورد و نیازی به اجبار و اصرار نیست. به عقیده او آیه، اخبار در معنی نهی است یعنی در دین اکراه نوزید. اگر منظور از دین عام باشد با آیه «**جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ**» (توبه: ۷۳) منسوخ شده و یا اگر خاص باشد، در مورد اهل کتاب است که باید جزیه بپردازند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۳). به اعتقاد وی اگر مراد از دین در آیه تشیع باشد چنانکه در برخی احادیث آمده در این صورت اخبار در معنی نهی است و دیگر حاجتی به قول نسخ و یا تخصص نیست (همان: ج ۱، ص ۲۸۴). البته این دیدگاه با اطلاق آیه سازگار نیست و دلیلی نمی‌توان یافت که اجبار در دین اسلام پذیرفته شود ولی اکراه در تشیع مقبول نباشد.

سید قطب معتقد است این آیه تجلی تکریم خداوند نسبت به انسان و احترام به اراده و فکر و احساسات اوست و واگذاری انتخاب و پیامد آن بعهده فرد گذاشته شده است. وی می‌نویسد: «این از خاص‌ترین ویژگی‌های آزادی انسانی در اندیشه اسلامی است. همان آزادی که مذاهب جور و ستم در قرن بیستم آن را انکار می‌کنند و به انسان که خداوند او را به سبب قدرت انتخاب، گرامی داشته است، اجازه نمی‌دهند که خارج از آن چه دولت و حکومت به مدد دستگاه‌های تبلیغاتی و جهت‌دهنده اراده می‌کند، عقیده‌ای را بپذیرد. در نتیجه انسان یا باید از ایمان به خداوند چشم‌پوشد و به آنچه مطلوب دولت است باور داشته باشد و یا در معرض مرگ و نابودی قرار گیرد. آزادی عقیده اولین حق انسان است»

که انسانیت انسان بدان توصیف می شود. آن کس که آزادی عقیده را از انسان سلب می کند، در واقع انسانیت او را سلب کرده است. لازمه آزادی عقیده، آزادی و امنیت دعوت به عقیده به دور از هرگونه آزار و فتنه است، در غیر این صورت آزادی، لفظی تهی از معنا خواهد بود که در واقعیت زندگی مدلولی نخواهد داشت. اسلام به مثابه مترقی ترین جهان بینی و استوارترین روش برای اداره جامعه، منادی عدم اجبار در دین و عقیده است و پیش از دیگران، پیروان خود را از اکراه مردمان به پذیرش این دین منع کرده است... عبارت «لا اکراه فی الدین» مطلق و به تعبیر نحوین در این عبارت واژه «لا»، نفی جنس است و بر نفی تمامی انواع و اشکال اکراه دلالت دارد (سید قطب، ۱۴۲۵، ص ۲۹۱).

علامه طباطبایی نیز بر این باور است اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد چرا که اکراه فقط در اعمال ظاهری و حرکات بدنی مادی مؤثر است و برای اعتقاد قلبی، علل و اسبابی از سنخ اعتقاد و ادراک لازم است. طباطبایی در تفسیر عبارت «لا إكراهَ فی الدِّینِ» دو احتمال را مطرح می نماید. اول این که جمله اخباری است و حکایت از یک امر تکوینی دارد که همان نفی اکراه در دین و اعتقاد است و یا جمله انشائی است که در این صورت معنای آن نهی از اجبار مردمان در پذیرش دین و مبتنی بر حقیقتی تکوینی است. وی عبارت «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» را تعلیلی برای حکم مذکور می داند و معتقد است امور مهمی که خوبی و بدی و خیر و شر آنها واضح است، و حتی آثار سوء و آثار خیری هم که به دنبال دارند، معلوم است، در چنین جایی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را انتخاب کرده و عاقبت آن را هم می پذیرد و دین از این قبیل امور است، چون حقایق آن روشن، و راه آن با بیانات الهیه واضح است، و سنت نبویه هم آن بیانات را روشن تر کرده است. به باور علامه این آیه یکی از آیاتی است که دلالت دارد بر این که اسلام بر شمشیر و خون مبتنی نیست و قتالی که اسلام به آن فراخوانده برای پیشروی و بسط و گسترش و اجبار دین نبوده، بلکه برای زنده کردن حق و دفاع از با ارزش ترین متاع فطرت، یعنی توحید است و بعد از گسترش توحید میان مردم خضوع ایشان در برابر دین پیامبران اگرچه این دین یهود یا نصرانی باشد دیگر مسلمان نباید با یک موحد دیگر نزاع و جدال کند. به عقیده او آیات جهاد ناسخ آیه نفی اکراه نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۳۴۳).

سید محمود طالقانی (۱۳۵۸-۱۳۲۹ش) از عالمان دینی معاصر که بیشتر عمر خود را صرف مبارزه فکری و سیاسی و دفاع از حریم دیانت و هویت فرهنگی و ملی ایران کرده

است نیز به آزادی عقیده اعتقاد دارد. در واقع طالقانی در شمار اندیشمندانی است که سالها برای دفاع از آزادی و حقوق مدنی مردم ایران با رژیم پهلوی مبارزه کرده و سالها در زندان و تبعید بسر برده است. طالقانی ذیل آیه ۲۵۶ بقره در تفسیر پرتوی از قرآن می نویسد؛ ظاهر «فی الدین»، بجای «علی الدین» در آیه مذکور، متن دین و مجموع اصول عقاید و احکام است که اکراه در آن، یکسره نفی شده و آیات و احکام جهاد منصرف از آن است. هدفهای صریح آیات جهاد نیز از میان برداشتن اکراه بر عقاید مخالف و فتنه و ظلم، و اقامه حق و عدل است، نه اکراه بر پذیرش عقیده و مسئولیتهای فردی (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۰۵). وی تصریح می کند پیروان ادیان در حفظ عقیده و معابد و انجام عبادات خود آزادند و باید تعهدات خود را در حفظ و اجراء حقوق عمومی اسلامی و پرداخت مالیات و خودداری از دسیسه و سازش با دشمنان، انجام دهند و نیز مظاهر و اوهام رسمی شرک نباید در میان باشد. این حقوق و حدود، در آغاز پیشرفت مسلمانان رعایت می شد و اگر پس از آن و در برخی سرزمینها، حکام مستبد و به ظاهر مسلمان، از آن خارج شدند، نباید روش آنها را مستند به احکام و متون اسلامی دانست. چون اصول و اهداف و احکام اسلام برای رشد یافتگان از هر جهت تبیین شده و در همین آیه کامل و جامع نمودار گشته، دیگر جایی برای اکراه نیست (همان: ج ۲، ص ۲۰۶). وی آزادی مشرکان در عقیده و فکر، تا زمانی که از آن تجاوز نکنند می پذیرد (همان: ج ۲، ص ۸۳). کلام وی حاکی از این است که وی به آزادی های اجتماعی که در اعلامیه‌ی حقوق بشر به آن اشاره شده و از مسائل دوران معاصر است، توجه داشته؛ بویژه اینکه وی آزادی پیروان ادیان دیگر برای انجام عبادات در معابد خود را به رسمیت می شناسد.

محمدحسین فضل الله نیز آیه نفی اکراه و آیات مشابه آن را به معنای نفی اکراه در پذیرش دین می داند و معتقد است عدم اجبار در دین و امکان انتخاب عقیده بر اساس براهینی است که حقانیت دین و بطلان کفر را آشکار ساخته و جای هر گونه شک و تردیدی را در این زمینه از بین برده است، در نتیجه انتخاب مخالف حق به معنی به کارگیری آگاهانه موهبت الهی اعطا شده به او در مسیری ناهماهنگ با جهان هستی و اراده حاکم بر آن است و سزاوار عقاب در آخرت است (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۵، ص ۴۶). برخی از مفسران از آیات مذکور آزادی انسان را در پذیرش و یا رد دعوت انبیاء استنباط کرده اند و در عین حال این آیات را فراتر از عذاب اخروی و متضمن عذاب دنیوی نظیر قتل و مصادره اموال مشرکان به دست پیامبر و مومنان دانسته اند. فضل الله به چنین تناقضی توجه

دارد و به همین دلیل مفاد تهدیدی را که به عقیده او این دسته از آیات متضمن آن هستند، تهدید و عذاب اخروی و یا به عبارت جامع‌تر تهدید به عذابی می‌داند که نتیجه طبیعی و تکوینی انتخاب و عمل ناصواب است (همان: ج ۵، ص ۲۸۰). از کلام فضل الله چنین برمی‌آید او معتقد است که انتخاب عقاید مخالف مجوزی برای مجازات و اعمال فشار و محرومیت از حقوق اجتماعی افراد نخواهد بود.

بررسی تفاسیر فوق حاکی از آن است که مفسران متقدم از منظری متفاوت دست به تفسیر آیه زده اند و در تبیین آزادی تحت تاثیر منازعات کلامی در دوران خود، بیشتر به مباحث کلامی در اثبات و نفی اختیار انسان پرداخته اند و به بعد اجتماعی و حقوقی آن کمتر توجه داشته اند. این در حالی است که در تفاسیر متاخر بسیاری از موضوعات و مفاهیم جامعه شناختی مرتبط با آزادی عقیده که در جامعه رواج داشته، به چشم می‌خورد و غالب مفسران به مثابه پیشوایان مذهبی درصدد دفاع از اسلام در برابر مکاتب فکری این دوران هستند. مفسران فی الجمله به نفی اجبار در دین معتقدند اما این آزادی عقیده بیشتر در محدوده ادیان آسمانی است و مشرکان از این قاعده مستثنی هستند. بنابراین آیات جهاد نسخ کننده آیه ۲۵۶ بقره نیستند، بلکه مخاطب این دست آیات مشرکان و کافران هستند. بدین ترتیب نمی‌توان گفت موضع مفسران در قبال آزادی عقیده، عمومی و مطلق است بلکه پذیرش این حق توأم با محدودیت است. ناگفته نماند که فقها نیز نسبت به آزادی عقیده دیدگاه‌های مختلفی دارند که در محل خود قابل بحث و بررسی است.

۳.۴ آزادی بیان

نعمت تکلم و بیان، اولین نعمتی است که بعد از خلقت انسان در قرآن به آن اشاره شده است «الرحمن خلق الانسان عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۴) و یکی از وجوه تمایز انسان از سایر موجودات، قوه ناطقه‌ی اوست. بیان از نظر راغب در مفردات عبارت از کشف و آشکار کردن امری اعم از نطق است زیرا نطق فقط به انسان اختصاص دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۱۵۶). برخی معتقدند؛ بیان شامل گفتار، نوشتار و فهم نیز می‌شود، تا به وسیله آن، آنچه می‌گویند و گفته می‌شود فهمیده شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۲۹۹). با این اوصاف می‌توان به هر چیزی که روشن کننده مقصود باشد، بیان اطلاق کرد که همه انواع مطبوعات و رسانه‌های حقیقی و مجازی را شامل می‌شود.

آزادی بیان، عبارت از آزادی افراد در بیان عقیده و ایراد نطق و خطابه، بدون ترس از دخالت دولت است. علیرغم تضمین قوانین اساسی بعضی کشورها در مورد آزادی بیان، نظام‌های حقوقی، آن را به طور مطلق نپذیرفته‌اند. در میان آشکارترین محدودیت‌های آزادی بیان، می‌توان به قوانینی اشاره کرد که در مورد فتنه‌انگیزی، تحریک، هتک حرمت و آبروریزی، هجو، افترا و ناسزا وضع شده است (آقابخشی؛ افشاری راد، ۱۳۸۳: ص ۲۵۶). در واقع می‌توان گفت آزادی بیان یک حق طبیعی برای همه افراد است که به اقتضای انسان بودن به طور برابر از آن برخوردارند تا جایی که موجب نقض حقوق طبیعی دیگران و اصول ارزشی مورد احترام جامعه نشود.

قرآن، آزادی بیان را به عنوان حق مسلم انسان‌ها به رسمیت می‌شناسد، خداوند متعال گوش فرادادن به سخنان و انتخاب بهترین قول از میان اقوال را از ویژگی بندگان صاحب خرد می‌شمارد و می‌فرماید: «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ ۖ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸-۱۷) آنان که خود را از طاغوت به دور می‌دارند تا مبادا او را پرستند و به سوی خدا بازگشته‌اند آنان را مژده باد، پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند؛ اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان.

گزینش بهترین آراء از بین نظرات مختلف تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آزادی بیان و فرصت طرح نظرات گوناگون وجود داشته باشد به نحوی که افراد بتواند بدون ترس و وحشت از مؤاخذه، عقاید خود را بازگو کنند. اساساً لازمه حق طلبی، امکان تبادل نظرات گوناگون و مقایسه آن‌هاست چرا که در سایه طرح آراء گوناگون است که، تمیز خطا از صواب امکان‌پذیر، شبهات برطرف و چهره‌ی حق نمایان می‌شود.

اگر عقیده‌ای حتی از نظر اکثریت جامعه باطل باشد، باز نباید مانع انتشار آن شد، زیرا بازگذاشتن دست مخالفان، نوعی تلاش و کوشش را از سوی معتقدان حق دامن می‌زند و زمینه رقابت فکری و فرهنگی و تبادل آراء را به وجود می‌آورد. در حالی که حذف کنندگان آن، باز به هر تقدیر زیان برده‌اند، چون اگر فضای بحث و گفت و گو و حتی اصطکاک عقاید را آزاد می‌گذاشتند، از برخورد حق و باطل، حق شفاف‌تر دیده می‌شد و جامعه ایمانی، به اعتقاد خود راسخ و استوارتر، و سیمای حقیقت زنده‌تر و شاداب‌تر می‌گشت (ایازی، ۱۳۹۵: ص ۲۱۸). ممانعت از بیان عقیده مخالف منجر به ایجاد احساس

عقده و حقارت و ایجاد روحیه‌ی سرخوردگی در فرد می‌شود که ممکن است در نهایت نزاع و درگیری را به همراه داشته باشد و آرامش و امنیت و صلح از جامعه رخت بر بندد.

۱.۳.۴ دیدگاه مفسران درباره آیه ۱۸ زمر

مفسران برداشت‌های متفاوتی از آیه ۱۸ زمر داشته‌اند. برخی از این آیه به عنوان سندی بر مشروعیت آزادی بیان در جوامع اسلامی بهره برده‌اند و برخی نیز چنین استنباطی از آیه نداشته‌اند. تعبیر مفسران از واژه قول تاثیر بسزایی در تلقی نهایی آنان از آیه دارد.

طبری در تفسیر آیه مذکور، قول را توحید پروردگار و عمل به طاعت او عنوان کرده که باید هرآن چه موجب رشد و هدایت نمی‌شود، ترک نمود (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۳، ص: ۱۳۲). بدیهی است با این تعبیر طبری از واژه قول، نمی‌توان آزادی بیان را نتیجه گرفت چرا که اساساً آزادی بیان به مثابه یکی از حقوق اجتماعی از مسائل مطرح در دوران مدرن است که هرگز مورد توجه مفسران متقدم نبوده است. چنانکه زمخشری نیز چنین برداشتی از آیه ندارد. او قول را به احکام دین تعبیر می‌کند و از نظر او تبعیت از بهترین آن بدین معنی است که مثلاً بین واجب و مستحب، واجب و همچنین بین مباح و مستحب، مستحب را اختیار کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۱۲۰).

در تفاسیری که در دوره‌های تاریخی بعدی نگاشته شده گاه نکات ظریفی مرتبط و نزدیک به بحث آزادی بیان به چشم می‌خورد؛ اما باید توجه داشت که همچنان فضای گفتمانی این دوران نیز به گونه‌ای است که مفسر را به بحث پیرامون آزادی به مفهوم جامعه شناختی رهنمون نساخته است. به عنوان نمونه طبرسی مراد از قول را سخن می‌داند که باید بهترین آن که از لحاظ قبول و عمل به حق نزدیک تر است، پیروی کرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ص ۷۷۰) و یا فیض کاشانی مراد از آیه را تمیز بین حق و باطل و در نهایت انتخاب افضل می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۳۱۸). این عبارات نشان می‌دهد مفسران در ضمیر ناخودآگاه خویش به حق بیان در جامعه اعتقاد دارند گرچه بطور مستقیم به آن اشاره نکرده‌اند.

بدلیل اینکه بحث آزادی‌های سیاسی و مدنی در دوره معاصر بسیار مورد اقبال بوده، طبیعی است که مفاهیم مرتبط با آن در تفاسیر بکارگرفته شود. ابن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۷۳م) یکی از مفسران و روشنفکران معاصر تونس بر این عقیده است که واژه قول در آیه مذکور

به معنای مجموعه اقوال دعوت‌کننده انسان به هدایت و ضلالت و کفر است و واژه احسن به معنای حسن است. ابن عاشور می‌نویسد:

در این آیه خداوند بندگان خویش را به علت اینکه اهل نقل اقوال بوده و میان هدایت و ضلالت و حکمت و اوهام تمییز می‌دهند و در براهین اندیشه می‌کنند و سفسطه را مرود می‌شمارند، تمجید کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۴، ص ۵۱).

محمدحسین فضل‌الله نیز شنیدن را وسیله‌ای برای معرفت و هدایت و دستیابی به حق و التزام به آن می‌داند. او می‌نویسد:

مقصود خداوند از اطلاق این واژه و عدم تحدید آن به وجهی معین، آن است که نشان دهد بندگان مذکور از آن رو که اهتمام شان تفکر در اقوال و شنیده هاست و هدفشان آن است که جز با تن دادن به رنج تفکر و اقتناع از چیزی پیروی نکنند، از شنیدن هیچ سخنی از هیچ‌گوبنده‌ای اکراه ندارند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۱۹، ص ۳۱۹).

علامه طباطبائی در این باره معتقد است که؛ بندگان خدا طالب حق و رشدند، به هر سخنی که گوش می‌دهند به این امید است که در آن حقی بیابند و می‌ترسند از این که در اثر گوش ندادن به آن، حق از ایشان فوت شود. به اعتقاد او مفسرانی که مراد از قول را قرآن و یا اوامر خدای تعالی می‌دانند به خطا رفته‌اند و بر این باور است که این مفسران بدون دلیل عموم آیه را تخصیص زده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱۷، ص ۲۵۰).

محمد جواد مغنیه نیز معتقد است مراد از سخن نیکو، واژه‌های زیبا و فصاحت اسلوب نیست، بلکه مقصود از آن، سخنی است که از لحاظ دنیوی و اخروی سودمند باشد قولی که نه سود و نه زیان داشته باشد با وصف حسن و قبح توصیف نمی‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۶، ص ۴۰۳).

مکارم شیرازی نیز بر این باور است که آیه مذکور به صورت یک شعار اسلامی درآمده، که آزاداندیشی مسلمانان، و انتخابگری آنها را در مسائل مختلف به خوبی نشان می‌دهد. ظاهر آیه هر گونه قول و سخن را شامل می‌شود، بندگان با ایمان خداوند از میان تمام سخنان آن را برمی‌گزینند که "احسن" است، و از آن تبعیت می‌کنند، و در عمل خویش به کار می‌بندند (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۹، ص ۴۱۳-۴۱۲). اصطلاح آزاداندیشی از جمله مفاهیم اجتماعی است که در دوران معاصر بسیار مورد اقبال واقع شده و در تفسیر وی راه یافته است.

دقت در آراء مفسران نشان می دهد در تفاسیر متقدم عموماً واژه قول به معنای قرآن و کلام رسول اکرم(ص) و یا به احکام دین اعم از واجب، مستحب و مباح و... تعبیر شده است و اصولاً آزادی بیان دغدغه ذهنی آنان نبوده است. در سده های میانه واژه قول، مطلق سخن اعم از نیک و بد تلقی شده است و این امر حاکی از این است که مفسران تا حدودی به بحث آزادی بیان نزدیک شده اند اگرچه آن را بسط و گسترش نداده اند. در حالیکه غالب مفسران دوره های اخیر تحت تأثیر غلبه گفتمان آزادی و حقوق بشر در دوران معاصر، علاوه بر اینکه قول را مطلق سخن دانسته اند، دلالت آیه بر وجود آزادی بیان در جوامع اسلامی را پذیرفته اند تا جایی که برخی اصطلاحات این گفتمان در تفاسیر راه پیدا کرده است، اگرچه برای آن محدودیت و شرائطی نیز قائل شده اند.

۵. نتیجه گیری

- بسیاری از آیات قرآن ضمن بیان مباحث اجتماعی همگان را به صلح جویی و تعامل مسالمت آمیز دعوت کرده اند.
- مسالمت و خودداری از جنگ و قتال که از ظاهر آیه ۶۱ سوره انفال برداشت می شود تقریباً از سوی بیشتر مفسران پذیرفته شده و غالباً از این آیه صلح آمیز بودن احکام اسلام و مقابله با خشونت و خونریزی را دریافت کرده اند اگرچه برخی از مفسران مثل سید قطب که بدلیل دیدگاه های افراطی و برداشت های ویژه اش، حکم این آیه را منسوخ دانسته است.
- آزادی عقیده به مثابه نمودی از صلح جویی آموزه های قرآنی از ظاهر آیه ۲۵۶ سوره بقره برداشت می شود.
- غالب مفسران عبارت عدم اکراه در دین در آیه سوره بقره را به جواز آزادی عقیده تفسیر نموده اند و همگی بر این باورند که در بحث اعتقاد و باور های دینی اجباری وجود ندارد.
- مفسران معاصر بیش از متقدمان بر بحث آزادی عقیده تأکید کرده اند اگرچه از نظر ایشان، اعتقاد به عدم اجبار در دین و آزادی عقیده لزوماً به معنای آزادی عمل در انتشار عقاید در سطح جامعه نیست.

- آزادی بیان و گفتگو بین دیدگاه‌های متفاوت که از ظاهر آیه ۱۸ زمر برداشت می‌شود نزد مفسران متقدم چنین معنایی نداشته است.
- آزادی بیان و جواز آن در آموزه‌های قرآن بیش از همه نزد برخی مفسران معاصر که در محیط‌های آزاداندیش و غیر انحصاری پرورش یافته‌اند مطرح شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چگونگی امر ازدواج و حقوق زن (نساء: ۳، ۴، ۱۹-۲۲)، طلاق (بقره: ۲۲۸، ۲۳۷-۲۳۰، ۲۴۱)، تعامل با کودکان بی سرپرست و نابالغ (نساء: ۲، ۹-۶)، مسائل مربوط به ارث (نساء: ۷-۹، ۱۳-۱۱)، پوشش و روابط اجتماعی زن و مرد (نور: ۳۱)، مسئله مالکیت (نساء: ۷)، عدالت اجتماعی (حدید: ۲۵)، برقراری نظام حکومت سالم و صالح (مائده: ۴۸) و قوانین مربوط به جنگ و صلح همگی در شمار آموزه‌های اجتماعی این کتاب آسمانی هستند.
۲. برای مطالعه‌ی ردیه‌های مسیحیت علیه اسلام ر. ک. به: فروغ پارسا، «روحانیت مسیحی و رویکرد جدلی نسبت به قرآن کریم»، نشریه بینات، شماره ۶۶، ۱۳۸۹.
۳. از نظر مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹)، آدمیان موجوداتی صرفاً فیزیکی مانند دیگر موجودات جهان نیستند. بلکه هر انسانی در شبکه‌ای از علایق، اهداف، نیازها و نهاده‌های خود پیچیده شده که امکان‌های وجودی و بودن او را می‌سازند. انسان با هیچ چیز مواجهه‌خالی و عاری از فهم ندارد. این فهم در فضای واقع‌بودگی و امکان‌های وجودی او اتفاق می‌افتد و به تعبیر دیگر فهم آدمی از امور، جدای از هستی او نیست. فهمیدن به مثابه نحوه‌ی هستی می‌تواند به‌طور خودآگاه در قالب تفسیر متبلور شود و فهم به مثابه تفسیر رشد پیدا کند. پیش‌ساخت‌های فهم شامل سه لایه «پیش‌داشت»، «پیش‌دید» و «پیش‌دریافت» هر فهم و درکی را همراهی می‌کنند. از این رو همه اشکال فهم، حلقوی و دوری است و در فرایند رفت و برگشتی میان ذهن فهم‌کننده و موضوع مورد شناسایی شکل می‌گیرد. فهم در نظریه هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) شاگرد هایدگر، محصول گفتگوی مفسر با موضوع و متعلق شناسایی است. از آن رو که آغاز فرآیند پرسش و پاسخ با متن برعهده مفسر است، فهم با پیش‌دوری و پیش‌فرض‌های مفسر شروع می‌شود و هر فهمی مبتنی بر پیش‌دوری مفسر است. از سوی دیگر متن نیز مفسر را سؤال‌پیچ می‌کند و موقعیت هرمنوتیکی او را به چالش می‌کشد و به‌گشودگی دنیای ذهنی مفسر و خویش‌فهمی او کمک می‌نماید. موقعیت و افق هرمنوتیکی از نظر گادامر بمعنای دیدگاه، پیش

داوری ها و پیش تصورات مفسر است که امری ثابت و قطعی نیست و دایم در سیلان است. افق معنایی هر مفسر محدود به عصر و زمانه خود و در نتیجه فهم مفسر واقعه ای تاریخ مند و زمان مند است. از نظر گادامر، معنای متن در هر عصری متناسب با همان عصر فهمیده می شود و به پیشامدهای ذهنی مؤلف و مخاطبان اولیه آن متن ارتباط و بستگی ندارد (واعظی، ۱۳۹۲: ص ۱۶۳ - ۱۴۸).

۴. مغنیه در اثر تفسیری خود با عنوان *الکاشف* به مسائل سیاسی و اجتماعی دوران خود اهمیت زیادی می دهد و در جای جای آیات قرآن به طرح مسائل سیاسی و جنایات و دسیسه های اسرائیل در تحریف اسلام و قرآن می پردازد (مغنیه، ۱۳۷۸: مقدمه ج ۱، ص ۱). او توجه و اهتمام زیادی به احیای نقش دین در زندگی مسلمانان دارد و دائماً به اموری چون: علل داخلی و خارجی عقب ماندگی مسلمانان، نقش استعمار، فعال کردن نقش علماء و نهادهای دینی و اتحاد و تقریب شیعه و سنی می پردازد (کسار، ۱۴۲۰: ص ۸۳).

کتابنامه

- قرآن کریم**. ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۴۱۸ق.). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی قرآن کریم. چاپ سوم.
- آقابخشی، علی؛ افشاری، مینو (۱۳۸۳). *فرهنگ علوم سیاسی*. ویرایش ششم، تهران: چاپار. چاپ اول.
- ابن قدامه، احمد بن محمد [بی تا]. *المغنی و الشرح الکبیر*. بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۹۵). *آزادی در قرآن*. تهران: ذکر. چاپ چهارم.
- بروجردی، اشرف (۱۳۹۶). *جهاد و ترور در اسلام*. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بروکلمان، کارل (۱۹۴۹ م). *تاریخ الشعوب الاسلامیه*. نقله الی العربیه نبیه امین فارس و منیر بعلبکی. بیروت: دارالعلم للملایین.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). *فرهنگ أبجدی عربی - فارسی*. ترجمه رضا مهیار. تهران: انتشارات اسلامی. چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر تسنیم*. محقق سعید بندعلی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ دوم.
- دروزه، محمد عزه (۲۰۰۰). *التفسیر الحدیث ترتیب السور حسب النزول*. بیروت: دار العرب الاسلامی.
- دکمچیان، هرایر (۱۳۶۶). *جنبش های اسلامی در جهان عرب*. ترجمه حمید محمدی. تهران: کیهان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم. چاپ اول.

- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق.). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الکتب العربی. چاپ سوم.
- سید قطب (۱۳۷۴). *اسلام و صلح جهانی*. ترجمه سید هادی خسروشاهی؛ زین العابدین قربانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. چاپ ششم.
- سید قطب (۱۴۲۵ق.). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دارالشروق.
- صالح، صبحی ابراهیم (۱۴۱۳ق.). *مباحث فی علوم القرآن*. قم: منشورات الرضی. چاپ پنجم.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*. تهران: انتشار. چاپ چهارم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه‌ی اعلی‌ی للمطبوعات. چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. مصحح فضل‌الله یزدی طباطبایی، هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو. چاپ سوم.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق.). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه. چاپ اول.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳). *فقه سیاسی*. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق.). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت. چاپ دوم.
- فضل‌الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق.). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک. چاپ اول.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق.). *تفسیر الصافی*. مقدمه و تصحیح حسین اعلمی. تهران: مکتبه‌ی الصدر. چاپ دوم.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق.). *المصباح المنیر فی غرب الشرح الکبیر للرافعی*. قم: مؤسسه دارالهجره. چاپ دوم.
- کسار، جواد علی (۱۴۲۰ق.). *محمد جواد مغنیه حیاتة و منجہ فی التفسیر*. قم: دارالصادقین، للطباعه والنشر ایران.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*. مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- مجنهد شبستری، محمد (۱۳۷۵ش). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. تهران: طرح نو. چاپ دوم.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق.). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامیه. چاپ دوم.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق.). *التفسیر الکاشف*. قم: دارالکتب الاسلامیه. چاپ اول.
- مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۸ش). *ترجمه تفسیر کاشف*. مترجم موسی دانش. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه. چاپ دهم.
- مونته‌سکیو، شارل لوئی دو سکوندا (۱۳۶۲). *روح القوانين*، ج ۱، ترجمه و نگارش علی اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر.

واعظی، احمد (۱۳۹۲ش). *نظریه تفسیر و مسائل آن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ دوم.
وات، مونتگمری (۱۳۷۸). *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی*. ترجمه حسین عبدالمحمدی. قم:
موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
پارسا، فروغ (۱۳۸۹). «روحانیت مسیحی و رویکرد جدلی نسبت به قرآن کریم»، نشریه بینات، شماره
۶۶.

پوریزدان پناه کرمانی، محیا؛ اخوان مقدم، زهره (۱۳۹۷). «رفع تعارض از آیات ناظر بر صلح و جنگ»
دوفصلنامه علمی - پژوهشی تفسیر و زبان قرآن، شماره دوازدهم، بهار و تابستان.

Galtung, j. (1968), Peace In D. Sills (Ed.) International, Encyclopedia of Social Sciences Gerner.
Paris: UNESCO.