



تحلیل مفهومی «لا اکراه فی الدین» و نظریه «آزادی و مسئولیت عقیده»

محمد مهدی احسانی فر^۱

کاظم قاضی زاده^۲

چکیده

آیه ۲۵۶ سوره بقره از «عدم اکراه در دین» سخن گفته که مدلول آن مورد مناقشه مفسران است. پژوهش حاضر، به بررسی آیه با توجه به ظهور، فضای نزول، استعمالات و فهم صحابه و تابعان می‌پردازد. این مقاله پس از بررسی واژگان، اسباب نزول و روایات، نظریه «آزادی و مسئولیت عقیده» را با برداشت از آیه، مطرح می‌کند. در «لا اکراه فی الدین»، هرگونه اکراهی برای قبولاندن اعتقادات دینی، نفی و نهی شده و علت آن، روشنی عقلی مسیر «رشد» از «غی» و منافات اکراه با امتحان و اختیار، شمرده شده است. بنابراین آیه بر آزادی فکر و عقیده دلالت دارد، اما مجوزی برای فرار از مسئولیت صادر نمی‌کند؛ بلکه برعکس، همه مسئولیت آزادی در فکر و عقیده را متوجه انسان می‌داند.

کلیدواژه‌ها: اکراه در دین، آزادی در اسلام، جهاد، غرر آیات، تفسیر موضوعی.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۰۷

* تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۱۰

۱. کارشناسی ارشد، رشته علوم حدیث، گرایش تفسیر اثری، دانشگاه قرآن و حدیث قم، (نویسنده مسئول)

EMmail: ehsanyfar@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

EMmail: ghazizadeh_kazem@yahoo.com

مقدمه

یکی از شاخه‌های تفسیر موضوعی، بررسی آیات برگزیده یا غرر آیات است. دلیل تشخص این گروه از آیات، جامعیت مدلول‌ها و قواعد موجود در آن و کارگشایی فوق‌العاده‌شان است. آیه ۲۵۶ سوره بقره، از مهم‌ترین متون برگزیده قرآنی است و اهمیت کلامی، فقهی، اجتماعی و سیاسی دارد. در این آیه، برگزیدن دین، به‌عنوان راه زندگی، در اختیار انسان قرار گرفته و آزادی عقیده به‌عنوان حقی برای انسان، قلمداد شده است؛ حقی که در پی آن مسئولیتی بزرگ قرار دارد. درباره این آیه، تفاسیر و کتاب‌های مختلفی سخن گفته‌اند که در طول مقاله و فهرست منابع به آن‌ها اشاره شده است؛ اما موضوع پژوهش حاضر، شناخت دقیق مفهوم آیه، تحلیل آن و محدوده آزادی‌هایی است که از این آیه برداشت می‌شود.

هدف از این بررسی، راهیابی به تفسیر دقیق آیه و دستیابی به نظریه‌ای کلامی، سیاسی و اجتماعی درباره حدود آزادی عقیده و عمل دینی است. بهره پژوهش حاضر، در ارائه دیدگاهی است که دارای جنبه‌های پیش‌گفته بوده و در عین حال، مبتنی بر قرآن کریم است.

در تحلیل آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^۱، توجه به اسباب و فضای نزول و استعمالات صحابه و تابعان می‌تواند به ظهورگیری لفظی که بر پایه لغت و سیاق است، کمک کند. بر همین اساس در نوشتار حاضر، تلاش شده تا این موارد در قالب روش کتاب‌خانه‌ای و فیش‌برداری احصا شده و مورد تحلیل و جمع‌بندی قرار گیرد.

در این مقاله، پس از بررسی واژگان و اشاره به قرائات، اسباب و فضای نزول، بررسی و استعمالات صحابه و تابعان موردتوجه قرار می‌گیرد. سپس نظریه مختار بیان می‌شود.^۱

الف) بررسی واژگان و قرائات

فهم درست بعضی از واژگان، در شناخت دلالت آیه اثر دارد و اگر تفاوت قرائت اثرگذاری در این آیه وجود داشته باشد، نیازمند بررسی است. محور بحث، آیه ۲۵۶ سوره بقره است که می‌فرماید:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾؛ در دین، اکراه - به ناخواه و ادا شدن - نیست. رهیابی (به راه راست) از بی‌راهی، روشن و نموده شده. پس هر که به طاغوت کافر شود

۱. در نسخه نخستین مقاله، اقوال بیش از پنجاه مفسر، بررسی، تحلیل، دسته‌بندی و نقد شد که به دلیل طولانی شدن، با نظر مجله محترم، تلخیص گردید.

و به خدای ایمن آرد، به راستی به دستاویز استوار چنگ زده که آن را گسستن نیست و خدا
شنوا و داناست.^۱

بررسی واژگان

موضوع اصلی این پژوهش، بررسی دلالت «لا اکراه فی الدین» است و متناسب با آن از «قد تبین الرشد
من الغی» هم بحث می‌شود. در این قسمت چهار واژه بررسی می‌گردد.

۱) اکراه

عرب، برای هر واژه‌ای یک یا چند معنای ریشه بیان می‌کند و آنگاه در استعمالات مختلف، آن معنا یا
گوهر معنایی را تطبیق می‌نماید. ابن فارس می‌گوید:

کاف و راء و هاء، بر آنچه خلاف رضایت و دوست داشتن باشد، دلالت می‌کند و
«کُره» آن است که کاری را با سختی بر خود تحمیل کنی.^۲

لسان العرب مثلی نقل کرده که عرب می‌گوید:

«أساءَ كَارَةً مَا عَمِلَ» این مثل در جایی به کار می‌رود که کسی، دیگری را بر عملی
واداشته باشد و او عملش را به دلیل اینکه اکراهی بوده، بد انجام دهد.^۳

بنابراین «مُکَرِه» در لغت کسی است که کاری را با سختی و عدم رغبت انجام می‌دهد. واداشتن کسی
بر انجام کاری را «اکراه» گویند؛ زیرا آنکه واداشته شده، رغبتی به کار ندارد و با سختی آن را انجام می‌دهد
و شاید نتیجه آن، بد انجام‌شدن کار باشد.

«کره» انواعی دارد. دسته‌بندی آن در کلام راغب اصفهانی قابل توجه است. او می‌گوید:

کُره، سختی‌ای است که از خارج به انسان می‌رسد و بر او تحمیل می‌شود؛
درحالی‌که انسان به‌خودی‌خود معاف از آن است. این معافیت بر دو گونه است:
یکی معافیت طبعی است؛ یعنی انسان از حیث طبیعت، معاف از این فعل آفریده

۱. ترجمه سید جلال الدین مجتبی‌ی.

۲. ابن فارس، ابو حسین احمد؛ معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۰۴ ق؛
ج ۵، ص ۱۷۲ و نیز ن. ک: فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرانی، دارالهجره،
دوم، ۱۴۰۹ ق؛ ج ۳، ص ۳۷۶ و جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم
للملایین، چهارم، ۱۴۰۷ ق؛ ج ۶، ص ۲۴۷.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق؛ ج ۳، ص ۵۳۴.





شده و دیگری، معافیت عقلی یا شرعی است؛ مثلاً اگر کسی بگوید: «من خودم می‌خواهم این کار را انجام دهم، اما دوست ندارم انجامش دهم.» از حیث طبعی ارادهٔ انجامش را کرده، ولی از نظر عقلی علاقه‌ای به انجام ندارد.^۱

دسته‌بندی دیگر این واژه، از آیت‌الله خویی^۲ است که می‌گوید: «کره» در کاربرد، گاهی مقابل رضایت است؛ مثل ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾^۳ و گاهی مقابل اختیار؛ مثل ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾^۴ این دو دسته‌بندی، از دو زاویه مختلف به واژه «کره» نگریسته‌اند؛ و گرنه هر دو بر یک مفهوم خارجی قابل تطبیق‌اند.

(۲) الدین

ریشه لغوی این واژه، به معنای «فرمانی که همیشه باید اجرا شود و دارای محاسبه است» می‌باشد؛ از این رو در استعمالات توسّعی عرب، برای جزاء، حساب، فرمان‌بری، عادت و شأن به کار رفته است.^۵ همین زمینه، موجب رواج کاربرد آن برای «مکاتب الهی» شد؛ لذا گاهی در میان مسلمانان، دین، معادل «اسلام» است. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^۶؛ در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است.

با این توضیح که «ال» در «الدین» اشاره به عهد ذهنی یا ذکر است.

(۳) الرشد

ترکیب (ر ش د) بر استقامت و درستی مسیر دلالت می‌کند^۷ و یا دالّ بر استقامت در مسیر درست است.^۸

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد: /المفردات، دفتر نشر الکتاب، دوم؛ ص ۷۰۷.

۲. خویی، سیّد ابوالقاسم موسوی؛ البیان، بیروت: دار الزهراء، چهارم، ۱۳۹۵ ق؛ ص ۳۰۷.

۳. و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است. (بقره/ ۲۱۶) از این پس ترجمه همه آیات قرآن از محمدمهدی فولادوند است.

۴. مادرش با تحمل رنج به او باردار شد و با تحمل رنج او را به دنیا آورد. (احقاف/ ۱۵).

۵. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ پیشین؛ ج ۸، ص ۷۳؛ جوهری، اسماعیل بن حماد؛ پیشین؛ ج ۵، ص ۲۱۱۷؛ ابن فارس،

ابو حسین احمد؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۳۱۹؛ ابن منظور، محمد بن مکرم؛ پیشین؛ ج ۱۳، ص ۱۶۹.

۶. آل عمران/ ۱۹.

۷. ابن فارس، ابو حسین احمد؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۳۹۸.

۸. زبیدی، محمد مرتضی حسینی؛ تاج العروس، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴؛ ج ۴، ص ۴۵۳.



این واژه، ضد «الغی» است.^۱ صاحب مجمع البحرین می‌گوید:

الائمه الراشدون؛ یعنی هدایت‌کنندگان به مسیر درست.^۲

طبری با بهره‌گیری از معنای لغوی این واژه گفته:

«رشد» در جایی به کار می‌رود که فاعل آن به حق و صواب برسد.^۳

علامه طباطبایی در تحلیل لغوی این واژه، جمع‌بندی خوبی ارائه کرده. ایشان می‌گویند:

رشد، «زدن به هدف» است و کاربرد آن در «پیمودن مسیر درست»، انطباق بر

مصادق می‌باشد.^۴

ایشان هدایت را «پیمودن مسیر درست» دانسته که چون این پیمایش موجب رسیدن به هدف است و رسیدن به هدف، با طی مسیر درست امکان دارد، واژه‌های «رشد» و «هدایت» گاهی به جای هم به کار می‌روند.

۴) الغی

ریشه این واژه، به معنای سایه انداختن چیزی بر دیگری است.^۵ از این معنای ریشه‌ای، کاربردهای مختلفی گرفته شده که جوهری مهم‌ترین استعمال آن را در «گمراهی» دانسته است.^۶ ابن عربی، نتیجه «غی» را «فساد» می‌داند.^۷ طریحی، بر اساس معنای مستفاد از روایات، فرورفتن در نادانی را «غی» شمرده است.^۸ راغب اصفهانی، دو نوع نادانی را معرفی کرده و گفته:

گاهی نادانی به این است که انسان، اعتقاد درست یا نادرستی نداشته باشد و

گاهی نادانی، ناشی از اعتقاد نادرست است که این، «غی» است.^۹

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ پیشین؛ ج ۶، ص ۲۴۲.
۲. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، دوم، ۱۴۰۸ ق؛ ج ۲، ص ۱۸۰.
۳. طبری، محمد بن جریر؛ جامع‌البیان، تحقیق خلیل المیس و صدقی جمیل عطار، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ ق؛ ج ۳، ص ۲۶.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان، قم: جامعه مدرسین؛ ج ۲، ص ۳۴۲.
۵. ابن فارس، ابو حسین احمد؛ پیشین؛ ج ۴، ص ۳۷۸.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ پیشین؛ ج ۶، ص ۲۴۵۰.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ پیشین؛ ج ۱۵، ص ۱۴۰.
۸. طریحی، فخرالدین؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۳۴۱.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ پیشین؛ ص ۶۲۰.

طبرسی کاربرد قرآنی «غی» را در پیمودن مسیر نابودی دانسته^۱ و علامه طباطبائی، مفهوم «رشد» و «غی» را اعم از «هدایت و ضلال» می‌شمرد.^۲ طبری در جامع البیان می‌گوید:

«غوی» در جایی کاربرد دارد که کسی از حق تجاوز کرده و از آن دور شده باشد.^۳

در جمع‌بندی آنچه بیان شد می‌توان گفت، همه معانی کاربردی «غی» اعم از استعمالات عرب و کاربردهای قرآنی و حدیثی، در مفهوم «سایه انداختن چیزی بر چیزی» مشترک بوده و نوعی تاریکی و زمینه‌گم‌شدن را به تصویر می‌کشند. در استعمال قرآن و حدیث، شدیدترین معنای «غی» مورد توجه قرار گرفته که آن، بدترین مرحله گمراهی و سقوط در ورطه نابودی است و مسیر آن همان «ضلال» است.

قراءات

در بخش مورد نظر از آیه ۲۵۶ سوره بقره، قرائتی که موجب تغییر معنا و یا تأثیر قابل توجهی بر آن شود، وجود ندارد؛ بلکه مواردی جزئی است که تفسیر قرطبی^۴ و البحر المحيط^۵ به آن پرداخته‌اند.

ب) سبب نزول و روایات

سبب نزول، علت یا علت‌هایی است که به‌طور مستقیم در نزول آیه نقش داشته و فضای نزول، هر چیزی است که در زمان نزول، وجود داشته یا نداشته و وجود و عدم آن، با آیه مرتبط است. شاید تعبیر شأن نزول، جامع هر دو اصطلاح باشد.

شأن نزول

درباره نزول آیه ۲۵۶ سوره بقره، سخنان مختلفی از صحابه و تابعان نقل شده که در یک دسته‌بندی مفهومی، مورد بررسی، نقد و جمع‌بندی قرار می‌گیرد.

۱) مسیحی و یهودی شدن فرزندان انصار

زمخشری می‌گوید:

۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع‌البیان، بیروت: مؤسسه الأعلمی، اول، ۱۴۱۵ ق؛ ج ۲، ص ۱۶۱.
۲. طباطبائی، سید محمدحسین؛ پیشین: ج ۲، ص ۳۴۲.
۳. طبری، محمد بن جریر؛ پیشین: ج ۳، ص ۲۶.
۴. قرطبی، محمد بن احمد؛ تفسیر القرطبی، تحقیق احمد عبدالعلیم بردونی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ص ۲۷۹.
۵. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف؛ البحر المحيط، تحقیق عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۲ ق؛ ج ۲، ص ۲۹۲.



پسران یکی از انصار پیش از بعثت، نزد مسیحیان اطراف مدینه، مسیحی شده بودند. پس از اسلام، پدرشان سوگند خورد که آن‌ها را مسلمان کند، ولی آنان نپذیرفتند تا این که اختلاف را به پیامبر عرضه کردند. این آیه نازل شد و پدر، آنان را در دین خویش رها کرد.^۱

در نقل دیگری، طبرسی از سدی نقل می‌کند که آیه درباره دو پسر ابوالحصین انصاری نازل شد که با کاروان تجاری مسیحیان شام، همراه و مسیحی شدند. هنگامی که بازگشتند ابوالحصین به پیامبر خبر داد و این آیه نازل شد.

همچنین طبرسی از ابن عباس نقل کرده است:

زنی از انصار، اطفال یهودی و یثربی را با هم شیر می‌داد و بزرگ می‌کرد و به این صورت، فرزندان یثربی هم، یهودی گشته، هنگام کوچاندن یهودیان بنی نضیر از مدینه، قصد همراهی با آنان کردند. انصار، مانع شدند و آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ نازل گشت.^۲

در روایتی دیگر، طبری از مجاهد نقل کرده است:

در یهود، زنان شیردهی بودند که فرزندان قبیله اوس را شیر می‌دادند. 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 خانواده‌هایشان آنان را بازداشته و بر اسلام اکراهشان کردند تا اینکه آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ نازل شد.^۳

جمع‌بندی این گروه از شأن نزول‌ها را می‌توان از قول طبری بیان کرد. وی می‌گوید:

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 ﷺ به مدینه، انصار تصمیم گرفتند با اکراه هم که شده، فرزندانشان را مسلمان کنند و این آیه نازل شد.^۴

۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف، مصر: مطبعة مصطفى البابي، ۱۳۸۵ ق؛ ج ۱، ص ۳۸۷.

۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۱۶۱.

۳. همان؛ ج ۳، ص ۲۳.

۴. طبری، محمد بن جریر؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۲۱.

۲) ایجاد زمینه یهودی شدن فرزندان انصار

ابن ابی حاتم از مجاهد نقل می‌کند که انصار، از سویی مجبور بودند برای فرزندان خویش دایه بگیرند و یهودیان از حیث جسمی و رسیدگی به بچه‌ها، دایه‌های خوبی بودند و از سوی دیگر، چون می‌ترسیدند که فرزندان‌شان یهودی شوند از این کار ابا داشتند تا اینکه این آیه نازل شد.^۱

۳) جدال و اکراه برای اسلام آوردن غیرمسلمانان

ابن ابی حاتم از مجاهد نقل می‌کند:

عده‌ای از انصار، فرزندان‌شان را برای شیرخواری به یهودیان می‌سپردند و چون دوست داشتند فرزندان، در دامن دایه‌ها و خانواده‌های مسلمان تربیت شوند، با یهودیان بر سر اسلام آوردن مجادله می‌کردند تا اینکه آیه نازل شد: ﴿وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ الْآبَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^۲ - و با اهل کتاب جز به (شیوه‌ای) که بهتر است مجادله نکنید - و آیه آمد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^۳.

در گزارشی دیگر، طبرسی از مجاهد نقل کرده است:

آیه درباره غلام سیاهی که نزد یکی از انصار بود، نازل شد. این غلام که صبیح نام داشت از سوی مولای خود به اسلام آوردن اکراه شد تا اینکه این آیه نازل گشت.

ابوحنان اندلسی به نقل از انس بن مالک می‌گوید:

پیامبر ﷺ به کسی فرمودند: اسلام بیاور. او گفت: با میل قلبی اسلام نمی‌آورم، اما می‌توانی مرا اکراه بر اسلام کنی که آیه ۲۵۶ سوره بقره نازل شد.^۴

۴) تفکیک اهل کتاب از عرب جاهلی

بغوی از قتاده و عطا نقل می‌کند که آیه درباره اهل کتاب نازل شد؛ زیرا ایشان دین دار بودند و طبق قانون اسلام می‌توانستند به دین خود باقی باشند؛ لذا اکراهشان بر اسلام جایز نبود؛ به خلاف عرب که بی‌دین

۱. ابن ابی حاتم رازی؛ تفسیر/ابن ابی حاتم، تحقیق اسعد محمد الطیب، صیدا: مکتبة العصریه؛ ج ۹، ص ۳۰۶۸، ح ۱۷۳۵۴.

۲. عنکبوت/۴۶.

۳. ابن ابی حاتم رازی؛ پیشین؛ ج ۹، ص ۳۰۶۸، ح ۱۷۳۵۴.

۴. ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۲۹۱.



بودند و باید مسلمان می‌شدند یا اکراه بر اسلام می‌گشتند. پس از اینکه عرب، اسلام آورد، آیه جنگ با اهل کتاب نازل شد که اهل کتاب یا باید اسلام می‌آوردند یا جزیه می‌دادند و در این صورت، اکراهشان جایز نبود؛ وگرنه باید با اکراه، مسلمان می‌شدند.^۱

همین قضیه را مقاتل بن سلیمان این‌گونه شرح می‌دهد:

پس از اسلام آوردن عرب، پیامبر نامه‌ای به منذر بن ساوی^۲ نوشتند که اهل کتاب، یا اسلام بیاورند و یا جزیه بدهند. منذر در پاسخ نوشت: «نامه شما را بر مردم خواندم، برخی مسلمان شدند و یهود و مجوس پذیرفتند که جزیه بدهند.» وقتی منافقان مدینه، جریان را شنیدند، گفتند: چرا پیامبر با پدران ما جنگید و از آن‌ها جزیه قبول نکرد، اما از مجوس جزیه می‌پذیرد؟ مسلمانان، حرف منافقان را به پیامبر رساندند و آیه نازل شد که ﴿لَا اکراه فی الدین﴾؛ یعنی لا اکراه فی الدین بعد اسلام العرب.^۳

۵) طعنه‌های کفار به تازه‌مسلمانان

ثعلبی از ابن عباس نقل کرده است:

اگر کسی مسلمان می‌شد، کفار به او طعنه می‌زدند و وی و پدرش را نادان و گمراه دانسته، او را آزار می‌دادند. در پاسخ به طعنه‌های آنان، آیه آمد که کسی از روی اجبار مسلمان نشده تا شما وی را نادان و گمراه بخوانید و با آزار، درصدد تغییر عقیده‌اش باشید؛ شما نمی‌توانید با اجبار، عقیده وی را تغییر دهید.^۴

اکنون گفته‌های مفسران بر اساس نگرش ثبوتی، بررسی شده و امکان هر یک از این اقوال به بحث گذاشته می‌شود.

۱. بغوی، حسین بن مسعود؛ تفسیر البغوی، تحقیق خالد عبدالرحمن العک، بیروت: دارالمعرفة؛ ج ۱، ص ۲۴۰.
۲. او حاکم بحرین بود که در پی نامه پیامبر به سران کشورها و قبایل، اسلام آورد و حکومت وی از جانب رسول‌الله (تتفید شد. (ن. ک: طبرانی، سلیمان بن احمد؛ المعجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت: داراحیاء التراث العربی؛ ج ۲۰، ص ۳۵۵؛ واحدی نیشابوری، علی بن احمد؛ اسباب النزول: قاهره: مؤسسة الحلبي، ۱۳۸۸ ق؛ ص ۱۴۲).
۳. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۴ ق؛ ج ۱، ص ۱۳۷.
۴. ثعلبی، احمد بن محمد؛ تفسیر الثعلبی، تحقیق أبو محمد ابن عاشور و نظیر ساعدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ ق؛ ج ۴، ص ۱۱۸.



بررسی و مقایسه اقوال

مطالبی که درباره مسیحی و یهودی شدن فرزندان انصار (شماره ۱)، جدال و اکراه با غیرمسلمانان برای اسلام آوردن (شماره ۳) و طعنه‌های کفار به تازه‌مسلمانان (شماره ۵) مطرح شده، قابل جمع و پذیرش است. با این توضیح که لازم نیست نزول آیه فقط یک سبب داشته باشد؛ بلکه ممکن است مجموعه‌ای از اسباب که با هم نشان‌دهنده وجود یک پرسش، دغدغه یا مشکل در جامعه است، موجب نزول آیه‌ای بشود. علاوه بر اینکه طبری، روایت ابن عباس (ذیل شماره ۱) را صحیح دانسته و حکم آن را عام و شامل موارد مجانس می‌شمرد؛ یعنی وی آنچه را که ابن عباس ذکر کرده، نمونه‌ای از موارد مشابه شمرده است.^۱ قرطبی هم از نحاس نقل کرده که قول ابن عباس، در این آیه «اولی الاقوال» است؛ چون سندش صحیح است و کسی در جایگاه وی، تفسیر به رأی نمی‌کند.^۲

معنای سبب نزول دوم (ایجاد زمینه یهودی شدن فرزندان انصار) آن است که سپردن فرزندان به یهودیان برای شیرخواری اشکالی ندارد؛ زیرا آن‌ها چه نزد شما باشند و چه پیش یهودیان، باید با اختیار دین خود را برگزینند، نه با اکراه شما یا آنان. اصل این سخن صحیح است و می‌شود برای فرزند مسلمان، دایه یهودی گرفت، اما تعلیل آن، محل اشکال است؛ زیرا شیرخوارگی، از مقدمات علاقه و تربیت است و تربیت از عوامل اصلی رشد و سقوط بوده و تأکید اسلام بر تربیت صحیح و اسلامی فرزندان، منافای این حرف است. هیچ‌گاه اسلام به‌گونه‌ای سخن نمی‌گوید که در آن توصیه به تربیت یهودی، حتی برای مدتی کوتاه باشد. ضمن اینکه یهودیان در این مدّت می‌توانستند فرزندان را با ظواهر یهودی بار بیاورند و این ظواهر می‌توانست بر باطن بچه‌ها اثر گذاشته و در آن‌ها احساس نزدیکی با یهود و دوستی آنان را ایجاد کند، درحالی که قرآن کریم به‌صراحت می‌فرماید:

﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾؛^۳ یهود و نصاری را دوستان (خود) مگیرید.

بر این اساس، احتمال وجود چنین سبب نزولی بسیار بعید است. تفاوت این سبب با سبب نزول اول آن است که زمینه‌سازی برای یهودی شدن فرزندان (شماره ۲) جایز نیست؛ اما اگر فرزندان، یهودی شدند و در حال عقل و بلوغ بودند (شماره ۱)، اکراهشان بر پذیرش اسلام جایز نیست.

درباره سبب نزول سوم و در جریان پیشنهاد پیامبر به آن فرد برای اسلام آوردن، ابن کثیر سخن قابل توجهی

۱. طبری، محمد بن جریر؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۲۶.

۲. قرطبی، محمد بن احمد؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۲۸۰.

۳. مانده / ۵۱.

دارد؛ او این جریان را مربوط به آیه ندانسته و آن را موضوعاً خارج از محل بحث می‌شمرد؛ وی می‌گوید:

اینکه آن فرد گفت با کراهت اسلام می‌آورم منظورش این نبود که اگر اجبارم کنید، می‌گویم مسلمانم؛ بلکه منظورش این بود که اکنون آمادگی تفکر درباره اسلام و ایجاد عقیده‌ای استوار به مبانی اسلام را در درون خود ندارم و اخلاص و حسن نیتی که لازمه یک اعتقاد است، در خود نمی‌بینم؛ لذا پیامبر ﷺ به او فرمود: «و ان كنت كارها» - هرچند اسلام تو با کراهت باشد. -؛ یعنی از او دعوت کرد که اعتقادی - هرچند سطحی - به اسلام پیدا کند تا همین تظاهر به اسلام، قول به شهادتین و اعتقاد سطحی به وحدانیت خدا و رسالت رسول الله ﷺ، زمینه لطف الهی را در وی فراهم کرده، اخلاص و حسن نیت، روزی او گردد و اعتقادش به اسلام، ریشه‌دار شود.^۱

همچنین کراهت موجود در این روایت را می‌توان به معنای عدم میل و رغبت گرفت، نه ناتوانی در ایجاد اعتقاد؛ و می‌توان دعوت به اسلام را دعوت به ظواهر اسلامی دانست که در این صورت، امری حکومتی محسوب می‌شود. پس موضوع این روایت، کراهت یا حکم حکومتی است، نه اکراه. شأن نزول مطرح‌شده در شماره چهارم (تفکیک اهل کتاب از عرب جاهلی)، خلاف ظهور اطلاقی آیه است. جدا کردن اهل کتاب از کفار و مشرکان، تفصیلی است که آیه از آن ابا دارد؛ زیرا می‌فرماید:

﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ هدایت از گمراهی مشخص شده است.

تبیین هم درباره کفار و مشرکان است و هم درباره اهل کتاب؛ به‌ویژه در ادامه فرموده است:

﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾؛ پس هر کس به طاغوت کفر ورزد، و به خدا ایمان آورد، به یقین، به دستاویزی استوار، که آن را گسستن نیست، چنگ زده است. و خداوند شنوای داناست.

در این بخش از آیه، موضوع کفر به طاغوت و ایمان به خدا مطرح‌شده، در حالی که اهل کتاب به خدا ایمان داشتند و فی‌الجمله کافر به طاغوت بودند؛ لذا وجهی ندارد که آن‌ها از عرب جدا شده و حکم «لا اکراه» شامل ایشان گشته و عرب، مشمول جواز اکراه بشود. آنچه در اینجا به‌عنوان سبب نزول نقل شده، تحلیلی درباره مدلول آیه و مشتمل بر «مصادره به مطلوب» است؛ زیرا می‌گوید: «قانون اسلام چنین است» و سپس نتیجه می‌گیرد که شأن نزول، تفکیک بین عرب و اهل کتاب است. شاید وجه سخن قتاده

۱. ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل؛ تفسیر ابن کثیر، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق؛ ج ۱، ص ۳۱۹.





و عطا اتفاقاتی باشد که در زمان نزدیک به نزول آیه رخ داده که ارتباطی با آیه نداشت، اما نزدیکی نزول با آن اتفاقات، موجب تصوّر خطا شد.

از سوی دیگر، جنگ پیامبر با عرب برای پذیرش اسلام نبود؛ بلکه به دلیل نقض پیمان‌هایی بود که با مسلمانان داشتند. هیچ‌گاه پیامبر، با زور، بیضة الاسلام تشکیل نداد؛ چه، این امر، علاوه بر مخالفت با آیات، مخالف عقل است که مکتبی بر زور بنا شود و درعین حال، ادّعای حقانیت و مطابقت با فطرت داشته باشد.^۱ همچنین مشرکان، مانع از آزادی تفکر، آزادی عقیده و آزادی نشر اطلاعات دینی می‌شدند و بدین گونه، مردم را به استضعاف می‌کشاندند. اسلام وظیفه خود را علاوه بر دفاع از مسلمانان، رفع استضعاف می‌داند و آنگاه که مستضعفان عقیدتی و فکری از عنوان استضعاف خارج شدند، مختارند که دین‌دار باشند یا کافر یا اهل کتاب؛ هرچند هر یک از این‌ها احکام خاص خود را دارند، ولی کسی به خاطر تفاوت در عقیده، متعرض آن‌ها نمی‌شود.

استدلال به قانون جزیه، برای تثبیت شأن نزول آیه صحیح نیست؛ زیرا این قانون، زمانی وضع شد که جامعه اسلامی استقرار یافت و دولت اسلامی استوار گردید. پیش از آن، رسول الله ﷺ قدرت دریافت جزیه نداشتند و طبق حکم عقل، حاکم نباید قوانینی وضع کند که از عهده اجرایش بر نمی‌آید؛ مگر اینکه بخواهد زمینه اجرای آن را فراهم ساخته یا اتمام حجت نماید که در مسئله جزیه، اتمام حجت معنا ندارد. نزدیکی زمان فتح مکه، تشریع قانون جزیه و نزول آیه ۲۵۶ سوره بقره، این گمان را برای برخی از تابعان به وجود آورد که این سه قضیه با یکدیگر رابطه علی و معلولی دارند. شاهد این تحلیل، قول قاضی ابومحمد^۲ است که می‌گوید:

طبق مذهب مالک که جزیه را از هر کافری جز قریش قبول می‌کند، آیه درباره همه اهل جزیه نازل شده است.^۳

درحالی که تعلیل موجود در آن، فرهنگ روایی و سایر اسباب مطرح شده، عدم صحت این ادّعا را

۱. ن. ک: قاضی زاده، کاظم؛ سیاست و حکومت در قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سوم، ۱۳۸۶ ش؛ ص ۴۱۶ و ۴۲۰

۲. فقیه مالکی متوفی ۴۲۲ قمری در مصر؛ صاحب کتاب «المعونة» و «التلقین» در فقه. (ن. ک: ذهبی، محمد بن احمد؛ تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق؛ ج ۲۹، ص ۸۶)

۳. ابن عطیه اندلسی، غالب بن عبدالرحمان؛ المحرر الوجیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق؛ ج ۱، ص ۳۴۳. (جالب اینجاست که قاضی ابومحمد این قول را به قتاده و ضحاک نسبت می‌دهد، با اینکه اقوال دیگری هم به این دو نفر منسوب است!)



اثبات می‌کند. اشکال دیگر این سبب نزول، التزام به نسخ آیه است.

در مجموع، سبب نزول این آیه، پنداشتی بود که درباره اکراه به اسلام آوردن غیرمسلمانان، در جامعه اسلامی در حال شکل‌گیری بود که: اولاً اکراه بر ایمان را ممکن می‌دانستند و ثانیاً برای دست یافتن به اسلام اکراهی، تلاش می‌کردند.

روایات و گزارش‌های ذیل آیه

ذیل متن موردنظر از آیه ۲۵۶ سوره بقره، هیچ تفسیر مستقیمی از معصومان علیهم‌السلام گزارش نشده و این نشان می‌دهد که معنای آیه روشن بوده و مورد پرسش جدی جامعه واقع نشده است. در چنین مواردی توجه به ظهور لفظی و استعمالات عمومی، در فهم معنای آیه، کارساز است. اکنون به کارگیری آیه در سخن پیامبر ﷺ، صحابه و تابعان بررسی می‌شود.

۱) فرمایش پیامبر پس از نزول آیه

رسول الله ﷺ بعد از نزول آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، به مسلمانانی که دغدغه کوچ فرزندان‌شان با بنی‌نضیر را داشتند، فرمودند:

همراهان خود را برگزینید اگر آنها - نیز - شما را برگزیدند، آنها از شما بمانند و اگر آنها بنی‌نضیر را برگزیدند به آنان اجازه کوچ بدهید.^۱

۲) استفاده از «لا اکراه» در کلام صحابه

روزی عمر به پیرزنی مسیحی گفت: ای پیرزن! اسلام بیاور تا - در قیامت - سالم و در امان باشی که خداوند، محمد را به حق مبعوث کرد. زن پاسخ داد: من پیرزنی بزرگسال و مرگ به من نزدیک است - و این حرف‌ها از من گذشته؛ و لذا اسلام را نپذیرفتم - در این هنگام عمر گفت: خدایا تو شاهد باش و آنگاه این آیه را خواند: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.^۲

در گزارشی دیگر، «اسق» غلام مسیحی عمر، می‌گوید:

روزی عمر، اسلام را به من عرضه کرد و من نپذیرفتم و در پاسخ وی گفتم: لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ. عمر هم پذیرفت و گفت: ای اسق، اگر اسلام می‌آوردی، در بعض

۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۱۶۲.

۲. قرطبی؛ محمد بن احمد؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۲۸۰.

امور مسلمانان از تو کمک می‌گرفتم.^۱

۳) استفاده از «لا اکراه» در کلام تابعان

عتبة بن اُبی حکیم می‌گوید:

ما در سرزمین‌های روم می‌جنگیدیم و رجاء بن حیاة و سلیمان بن موسی همراهان بودند. رجاء غلامی مسیحی داشت. سلیمان از او خواست که وی را، حتی با اکراه هم که شده، مسلمان کند. رجاء گفت: مگر خدا نفرموده: لا اکراه فی الدین؟ سلیمان گفت: این آیه با ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ﴾^۲ نسخ شده است.^۳

کسی از حسن بصری پرسید: غلام من نماز نمی‌خواند. آیا او را بزنم؟ وی گفت: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^۴ فخر رازی از شافعی نقل کرده که وی طلاق مُکَرَّه را درست نمی‌دانست و به آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ استدلال می‌کرد.^۵

قرطبی در بحث غسل طهارت زن کتابی می‌گوید: علما در اینکه آیا زن کتابی بر غسل اجبار می‌شود یا نه، اختلاف دارند. ابن قاسم از مالک نقل کرده: برای اینکه نزدیکی شوهرش با وی جایز باشد، باید او را به غسل مجبور کرد؛ چون آیه می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾؛ و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند (بقره/۲۲۲) و آیه، زن مسلمان را از زن غیرمسلمان جدا نکرده؛ اما اشتهب از مالک نقل کرده که چون زن یهودی معتقد به اسلام نیست، نباید وی را بر غسل حیض، اجبار کرد؛ چون خداوند می‌فرماید: لا اکراه فی الدین.^۶

اکنون به بررسی ثبوتی این نمونه‌ها می‌پردازیم.

گزارشی که دلالت بر دستور پیامبر ﷺ پس از نزول آیه «لا اکراه» می‌کند، از حیث امکان صدور، اشکالی ندارد؛ هرچند اثبات سندی آن مشکل است.

۱. ابن ابی حاتم رازی، پیشین؛ ج ۲، ص ۴۹۳، ح ۲۶۱۰.

۲. توبه/۳۳.

۳. ابن ابی حاتم رازی، پیشین؛ ج ۲، ص ۴۹۴، ح ۲۶۱۶.

۴. ابن ابی حاتم رازی، پیشین؛ ج ۲، ص ۴۹۴، ح ۲۶۱۳.

۵. فخر رازی، محمد بن عمر؛ تفسیر الفخر الرازی، سوم؛ ج ۲۰، ص ۱۲۳.

۶. قرطبی، محمد بن احمد؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۹۰.



گزارش شماره دوم نشان می‌دهد که فهم صحابه از آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، بر اساس ظهور است؛ یعنی کسی را وادار به اسلام آوردن نکنید. همین مفهوم درباره غلام مسیحی رجاء هم وجود دارد؛ با این تفاوت که در آنجا مسئله نسخ آیه مطرح شده که قابل پذیرش نیست.

سخن حسن بصری و شافعی، بر شمول مفهوم «لا اِکراه» نسبت به احکام دینی دلالت می‌کند؛ یعنی هرچند کسی مسلمان باشد، اما نماز نخواند، نمی‌توان وی را الزام به نماز خواندن کرد. استدلال شافعی دلالت دارد که هیچ کار دینی‌ای با اِکراه صحیح نیست. اینکه بتوان مسلمانی را بر عمل به احکام، الزام کرد یا نه، خارج از بحث حاضر و در محدوده کتاب امر به معروف و نهی از منکر فقه است؛ اما این مدلول، ذیل آیه، مشهور نیست و سند آن در تفسیر ابن ابی حاتم، ضعیف است. درباره استدلال شافعی، عقل و نقل، فی الجمله دلالت بر عدم صحت کار غیر اختیاری دارد و نیازی به استدلال به قرآن نیست؛ اما آنچه از سیاق و فضای آیه فهمیده می‌شود، عدم شمول مفهوم «لا اِکراه» نسبت به امور درون دینی است؛ چراکه در این آیه، سخن از ایمان و کفر و نتایج مترتب بر آن است؛ یعنی به کلیت دین‌داری می‌پردازد، نه به جزئیات آن. لذا این دو استعمال می‌تواند از باب تبادل به ذهن‌گوینده باشد و اثبات‌کننده مفهومی اضافه‌تر از ظهور سیاقی آیه نیست. ضمن اینکه جصاص، دقیقاً تصویری برخلاف شافعی داشته و گفته: طلاق اِکراهی هرچند منهی عنه است، اما واقع می‌شود و آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ دلالتی بر ضد آن ندارد؛ زیرا این آیه درباره اعتقادات است، نه احکام.^۱

نمونه منقول مالک این بود که چون زن یهودی، اعتقادی به احکام اسلام ندارد، الزام وی بر غسل به معنای اِکراه او بر دین بوده و جایز نیست. این سخن در صورتی درست است که الزام به غسل، ملازم با الزام به دین باشد؛ درحالی که چنین نیست.

در مجموع، سخن منقول از پیامبر، دو نمونه مذکور از عُمر و جریان مربوط به غلام مسیحی، نشان می‌دهد که فهمی آسان بر اساس ظهور آیه در میان صحابه و تابعان رواج داشته و سخنان منقول از حسن بصری، شافعی و مالک نشان می‌دهد که آن‌ها شمول آیه نسبت به احکام را برداشت کرده بودند.

ج) نظریه «آزادی و مسئولیت عقیده»

در این بخش دیدگاه تفسیری مختار، طرح شده و جوانب مختلف آن بررسی می‌شود. همچنین برخی از جزئیات دیدگاه‌های دیگر، نقل و نقد می‌گردد.

۱. جصاص، احمد بن علی؛ / احکام/ القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق؛ ج ۱، ص ۵۰.



بررسی و تطبیق ادبی

«لا» در این آیه برای نفی است که بر سر اسم نکره درآمده و جنس آن را نفی می‌کند.^۱ «اکراه» مصدر باب افعال از «کره» است، به معنای الزام و اجبار کسی بر انجام امری که او تمایلی به انجامش نداشته و اختیاری هم بر ترکش ندارد. اکراه، نکره در سیاق نفی است که دلالت بر عموم می‌کند و هرگونه اکراهی را شامل می‌شود.

شیخ طوسی «فی الدین» را به معنای «فی دینه» گرفته که ضمیر به «الله» در آیات پیشین برمی‌گردد. شاید مراد از دین، اسلام باشد^۲ که در این صورت «ال» آن عهد ذهنی است. کمترین دلالت «الدین» آن است که مراد، اسلام باشد؛ اما با توجه به سیاق آیه، اسلام خصوصیتی ندارد؛ چون برای همه انسان‌ها در هر زمان و مکان که حجت تمام شود و رشد و غیّ جدا شده باشد، این حکم یا خبر، جاری است.

ابن ابی حاتم از مقاتل بن حیان نقل کرده که آیه، خبری در معنای انشایی است؛ یعنی هیچ‌کس را بر اسلام اجبار نکنید؛ هر کس خواست اسلام بیاورد و هر که خواست جزیه بدهد.^۳ زمخشری هم اخبار در معنای نهی را وجهی در آیه می‌داند؛^۴ یعنی چون نمی‌شود کسی را اجبار کرد (خبر)، پس شما هم در صدد اجبار نباشید (انشاء)؛ این سخن، پذیرفتنی است.

«قد» حرف تأکید است که بر سر فعل ماضی درآمده است. «تبیّن» فعل ماضی است که همراه «قد» افاده ماضی نقلی می‌کند؛ یعنی با دلایل و معجزاتی که آمده، رشد و غیّ برای بسیاری از انسان‌ها روشن شده و اثر این روشنی در افکار و قلوبشان باقی است؛ اگر بخواهند می‌توانند از این اثر بهره ببرند و اگر نخواهند، بهره نخواهند برد. کسانی که هنوز دلایل و معجزات به آن‌ها نرسیده نیز مشمول این حکم‌اند؛ یعنی تا وقتی که برایشان تبیین حاصل شود تکلیفی ندارند و پس از آن یا رشد در انتظارشان است و یا غیّ؛ نه اینکه پس از تبیین، می‌توان اکراهشان کرد.

به گفته مشهدی قمی «ال» در «الرشد» و «الغی» برای استغراق است و معنایش آن است که هر آنچه «رشد» است، از هر آنچه «غی» است، جدا شده و قرینه‌ای بر تخصیص عام وجود ندارد؛^۵ حتی اگر «ال» در این دو واژه برای استغراق نبوده، بلکه عهد ذهنی باشد، باز هم اتمام حجت است؛ چون معنایش

۱. ن. ک: ابن عاشور، محمد طاهر؛ *التحریر و التنبیه*، تونس: دارسحنون؛ ج ۳، ص ۲۵.

۲. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان*، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، قم: دفتر تبلیغات، اول، ۱۴۰۹ ق؛ ج ۲، ص ۳۱۲.

۳. ابن ابی حاتم رازی؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۴۹۴.

۴. زمخشری، محمود بن عمر؛ پیشین؛ ج ۱، ص ۳۸۷.

۵. مشهدی قمی، محمد؛ *کنز الدقائق*، تحقیق مجتبی عراقی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق؛ ج ۱، ص ۶۱۱.



آن است که آنچه را علم به «رشد» بودنش دارید، از آنچه علم به «غی» بودنش دارید، تمییز داده شده و با عقل و دلایل بیرونی برایتان روشن گشته است.

بر اساس سخن ابن مالک که یکی از معانی «مین» را تبعیض و تفصیل دانسته و آیه ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ را مثال زده، در اینجا نیز چنین معنایی برای «مین» قابل تصور است. ولی ابن هشام، این معنا را انکار کرده و مثال‌های ابن مالک را به معنای «عن» و «عند» برای «مین» قابل اثبات است.^۱

جمله ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ تعلیل برای جمله پیشین بوده، علیت آن - ظاهراً - تامه است. لذا با برداشته شدن این علت، معلول هم برداشته می‌شود و با وجود تمام علت، تمام معلول وجود خواهد داشت؛ اما با وجود بعض علت، معلوم نیست که بعض معلول وجود داشته باشد. بنابراین، آیه، خبر از تکوین می‌دهد؛ یعنی اکراه بر ایمان امکان ندارد؛ چون امری قلبی است و قلب تحت اختیار است، نه اجبار. نتیجه این اخبار آن است که نباید کسی را اجبار بر ایمان کرد؛ چون اولاً بی‌فایده است، ثانیاً ایمان ظاهری مطلوب نیست و ثالثاً دلایل کافی بر دین وجود دارد.^۲

جزئیات نظریه و نقد برخی از دیدگاه‌ها

در این قسمت جزئیات نظریه مختار بیان شده و برخی از دیدگاه‌های تفسیری در قالب دسته‌بندی مفهومی، نقد می‌شود.

۱) محدوده عمومیت «لا اکراه»

گستره عمومیت «لا اکراه» نسبت به حق و باطل، نیازمند بررسی است. ابن عربی گفته است:

عمومیت «لا اکراه» فقط شامل اکراه به باطل می‌شود، نه اکراه به حق؛ زیرا اکراه

۱. ن. ک: ابن هشام انصاری، جمال الدین بن یوسف؛ مغنی اللیب، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق؛ ج ۱، ص ۳۱۸.

۲. این نظر با اقوال ابن کثیر، آلوسی، علامه و سید قطب نزدیک است. مفسران دیگری همین دیدگاه را با بیان‌های دیگری مطرح کرده‌اند. (غزناطی کلبی، قاسم بن احمد؛ التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی، چهارم، ۱۴۰۳ ق؛ ج ۱، ص ۸۹ - ۹۰؛ جصاص، احمد بن علی؛ پیشین؛ ج ۱، ص ۵۴۸؛ مقاتل بن حیان در ابن ابی حاتم رازی؛ پیشین؛ ج ۲، ص ۴۹۴؛ ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل؛ پیشین؛ ج ۱، ص ۳۱۸؛ سعدی، عبدالرحمن بن ناصر؛ تفسیر الکرم، تحقیق ابن عثیمین، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ ق؛ ص ۱۱۱؛ فخر رازی، محمد بن عمر؛ پیشین؛ ج ۷ ص ۱۶؛ أبوالسعود، محمد بن محمد عمادی؛ تفسیر ابی‌السعود، بیروت: دار احیاء التراث العربی؛ ج ۱، ص ۲۴۹.



به حق جزو دین است؛ مثلاً کافر را به خاطر احکام دینی می‌کشند و رسول الله ﷺ فرمود: «امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله». اگر کسی اشکال کند که مکروه، اعتقادی به آنچه اظهار می‌کند، ندارد؛ پس چرا اکراه به حق جایز باشد؟ پاسخ این است که: اولاً اکراه، در جایی است که حجت تمام باشد و عذری باقی نماند. ثانیاً هنگامی که یک جامعه، اسلامی باشد و عده‌ای هرچند از روی عدم اعتقاد، تظاهر به اسلام کنند، دین تقویت می‌شود و شاید همین تظاهر، زمینه گرویدن آن‌ها را به اسلام فراهم کند؛ اما اکراه به باطل، هیچ حکمی را ثابت نمی‌کند و وجود آن مثل عدمش است؛ مثل اکراه بر طلاق و اکراه بر کفر.^۱

شبیه این سخن در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی دیده می‌شود.^۲ این برداشت، متناسب با ظهور آیه نیست؛ زیرا آیه نمی‌فرماید: «لا اکراه فی الدین حتی تبین الرشد من الغی» تا قمی و ابن عربی برداشت غایت کرده و بگویند: پس از تبیین، اکراه جایز است؛ بلکه آیه می‌فرماید: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ یعنی لسانش تعلیلی است، نه غایی. البته در تفسیر منسوب به ابن عربی آمده است:

دین، هدایتی است که به شکل نور در قلب تجلی می‌کند و ملازم فطرت انسانی بوده، امری یقینی است. بنابراین جایی برای اکراه در آن، باقی نمی‌ماند.^۳

۲) معنای اکراه و فاعل آن

ألوسی ضمن اینکه جمله «لا اکراه» را مستأنفه دانسته، اکراه در دین را غیر قابل تصوّر خوانده و برای این ادعا، به لغت تمسک می‌کند. او می‌گوید:

اکراه به معنی الزام دیگری نسبت به فعلی است که خیری در آن نیست؛ درحالی که دین، همه‌اش خیر است.

صاحب روح المعانی جمله «لا اکراه» را خبری از حقیقت و نفس الامر دانسته و آنچه را در دین، ظاهر

۱. ابن عربی، محمد بن علی؛ /احکام القرآن، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالفکر؛ ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۲. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، سوم، ۱۴۰۴ ق؛ ج ۱، ص ۸۴.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، تحقیق عبد الوارث محمدعلی، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۲ ق؛ ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶.



اکراهی دارد، اکراه واقعی نمی‌شمرد. وی فاعل اکراه را غیر خدا شمرده و از قفال^۱ نقل کرده که اگر دین، اکراهی از ناحیه خدا باشد، امتحان و ابتلایی در کار نخواهد بود. بنابراین آیه شبیه ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ بوده و ضمن اختیاری بودن دین‌داری، آینده ایمان و کفر را تبیین کرده است.^۲

در نقد سخن آلوسی، باید گفت که لغت، «اکراه» را به معنای الزام دیگری نسبت به فعلی که خیری در آن نیست، نمی‌داند؛ بلکه به معنای الزام دیگری نسبت به فعلی که او خیری در آن نمی‌بیند، شمرده است. همچنین وقتی جنس اکراه در دین نفی شود، فاعل آن خدا باشد یا مردم، تفاوتی نمی‌کند. همچنین می‌دانیم خدا کسی را بر ایمان، اکراه نکرده و اگر می‌خواست، می‌توانست این کار را بکند؛ چون اکراه از ناحیه خدا، قابل تصوّر است؛ زیرا او می‌تواند در اراده‌ها و قلوب تصرّف نماید.

۳) رابطه «لا اکراه» با آزادی عقیده و عمل

ابن جوزی، دین را امر ظاهری نمی‌داند؛ بلکه آن را معتقد قلبی می‌شمرد که قابل اکراه نیست.^۳ ابن عطیه اندلسی، دین را امری قلبی دانسته و اکراهاتی را که در اسلام وجود دارد، مشمول آیه نمی‌شمرد. او می‌گوید:

آنچه در اینجا نفی شده، اعتقادات است، نه احکام ظاهری.^۴

علامه طباطبایی این معنا را برای دین پسندیده و گفته است:

امور قلبی، اسباب قلبی دارد و «لا اکراه»، اگر قضیه خبریه حاکی از تکوین باشد، معنایش آن است که اصلاً امکان اکراه بر دین وجود ندارد. نتیجه این قضیه خبریه، حکم نهی از اکراه است و اگر حکمی انشائی و تشریعی باشد که تعلیل «قد تبین» بر آن شهادت می‌دهد، نهی از تحمیل عقاید است و این هم متکی بر حقیقتی تکوینی است.

۱. محمد بن علی بن اسماعیل ابوبکر الشاشی (م ۳۶۵ ق) فقیه شافعی صاحب آثاری در تفسیر، اصول و فقه معروف به قفال کبیر. (ن. ک: سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر: *طبقات المفسرین*، بیروت: دارالکتب العلمیه؛ ص ۹۴، ش ۱۰۹)

۲. آلوسی، سید محمود؛ *تفسیر آلوسی*، تحقیق سید محمود شکری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چهارم، ۱۴۰۵ ق؛ ج ۳، ص ۱۲-۱۳.

۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ *زاد المسیر*، تحقیق محمد بن عبدالرحمن عبدالله، دارالفکر، اوّل، ۱۴۰۷ ق؛ ج ۱، ص ۲۶۷.

۴. ابن عطیه اندلسی، غالب بن عبدالرحمن؛ پیشین؛ ج ۱، ص ۳۴۳.



صاحب المیزان در ادامه می‌گوید:

آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، دلالتی بر آزادی عقیده ندارد؛ چون توحید، اساس جوامع اسلامی است. آزادی عقیده به معنای ادراک تصدیقی ذهنی است که عملی اختیاری نیست تا منع یا تجویز گردد؛ بلکه به مستوجبات آن منع و تجویز تعلّق می‌گیرد؛ مثل تبلیغ دین اهل کتاب در جوامع اسلامی که چون برای بعضی از افراد زمینه‌ساز ادراک تصدیقی است، ممنوع می‌باشد.^۵

در بررسی این سخنان باید گفت برای اصطلاح دین دو تعریف کلی وجود دارد؛ یکی ناظر به اعتقادات است و دیگری ناظر به اعتقادات و اعمال و اگر این دو با هم تطبیق نکنند، نفاق پیش می‌آید که فرض بحث ما نیست. در هر جا با قرینه می‌توان فهمید که کدام تعریف موردنظر است.

سیاق این آیات نشان می‌دهد که مراد از دین، اعتقادات است و جمله، خبریه است، اما در مقام انشا می‌باشد؛ چون اگر صرفاً خبریه بر مبنای تکوین باشد، نیازی به تعلیل ندارد. آنچه نیازمند علّت است، حکم تشریعی است و چون تحمیل عقاید بر عقاید ممکن نیست، تلاش برای آن مورد نهی قرار گرفته است؛ هرچند تحمیل عقاید بر رفتار امکان دارد؛ یعنی می‌توان افراد را مجبور کرد که به الزامات عملی یک عقیده پایبند باشند، هرچند آن را قبول ندارند؛ ولی نمی‌توان آن‌ها را مجبور کرد که یک عقیده را بپذیرند. شاید مراد طبری که نهی برداشتی از آیه را تأویلی دانسته، همین باشد.^۶ از سوی دیگر، ممنوعیت تبلیغ دین اهل کتاب در جوامع اسلامی، ربطی به ممنوعیت عقیده شخصی ندارد.

علامه طباطبایی آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ را شاهد عدم ابتنای دین بر اکراه دانسته است. ممکن است اشکال شود که اگر امکان اکراه وجود ندارد، فتوحات اسلامی برای چه بوده و همین نشان می‌دهد که آیه شاهد عدم ابتناء نیست.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت فتوحات اسلامی برای رفع استضعاف و در مواردی برای دفاع بوده، نه برای اعتقاد به اسلام و نه حتّی برای عمل ظاهری به اسلام. تعریف و توضیح علامه از دین نیز مطابق سیاق آیه بوده و معنایش این است که وقتی کسی اعتقادات اسلامی پیدا کرد، باید به لوازم آن هم پایبند باشد و در غیر این صورت، مشمول احکام امر به معروف و نهی از منکر است که در برخی مراتب آن، الزام به عمل یا ترک عمل وجود دارد.

۵. طباطبایی، سید محمدحسین؛ پیشین؛ ج ۴، ص ۱۱۷.

۶. طبری، محمد بن جریر؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۲۶.

۴ دیدگاه کتاب «آزادی، عقل و ایمان»

از صدر المتألهین نقل شده که به زور نمی شود به کسی اعتقاد داد و این مطلب، عقلی است و «لا اکراه»، ارشاد به این حکم عقل است. از شهید مطهری نیز نقل شده که اجبار بر ایمان، ممکن نیست و پیامبران به دنبال ایمان ظاهری نبودند. «لا اکراه» نمی گوید که دین را می شود اکراه کرد، ولی شما نکنید؛ بلکه می گوید اساساً نمی شود دین را اکراه کرد، ولی به عملی که جزو دین است، می شود اکراه کرد که اسلام این را هم نمی خواهد.

نویسنده کتاب «آزادی، عقل، ایمان» پس از نقل این سخنان گفته است:

با «قد تبین» روشن می شود که «لا اکراه»، به معنی عدم نیاز به اکراه است، نه اینکه اکراه ممکن نباشد. لذا «لا اکراه» یک حکم انشایی است و مفاد آن نهی است که مرحله اظهار اسلام را هم در برمی گیرد. این نهی، ارشادی نیست؛ بلکه مولوی است، به خلاف سخن علامه طباطبایی که گفته اند تشریعی است بر مبنای تکوین؛ زیرا حکم تشریعی به امر محال تعلق نمی گیرد و ایشان اکراه را محال دانسته بودند. بنابراین جبر، ملاک عدم مشروعیت است.

از سوی دیگر تعلیل موجود در آیه، محدوده حکم را مشخص می کند؛ زیرا معلول، دایر مدار علت است و از آن فراتر نمی رود. لذا ممنوعیت تحمیل در محدوده مسائل اساسی دین است که فهم آن و تشخیص صواب و خطا و خیر و شرش امکان پذیر باشد؛ ولی در مواردی که چنین تشخیصی به سهولت امکان پذیر نیست، رشد و غی تبیین نشده و تحمیل یا تقلید در آنجا محدوده بحث این آیه نیست.

برخی گفته اند «لا اکراه» تحمیل عقیده دینی را حرام شمرده، ولی فشار برای سلب عقیده باطل را ممنوع نمی داند؛ درحالی که تعلیل موجود در آیه، هر دو را نفی می کند؛ زیرا می گوید: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ یعنی همان گونه که طریق رشد، آشکار است و نباید کسی را بر آن اجبار کرد، طریق غی هم آشکار است و نباید کسی را از رفتن در آن منع کرد. البته مراد از عدم اجبار، عدم اجبار در پذیرش است و پس از پذیرش، باید ملتزم به قواعد راه بود؛ مثل کسی که سفر دریایی یا هوایی یا زمینی را برمی گزیند، باید ملتزم به آنچه برگزیده، باشد.^۱

۱. سروش محلاتی، محمد: آزادی عقل/ایمان، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۱ ش؛ ص ۱۴۳.





در بررسی این مطالب، باید گفت با توجه به ظهور آیه و اصل حفظ ظهور، آیه خبری از تکوین می‌دهد. معنای نهی از آیه، به عنوان حلقه دوم معنایی، پذیرفته است؛ ولی مانع ظهور نمی‌شود. آیه خبر می‌دهد که با توجه به روشنی مسیر «رشد» از «غی»، اکراهی در دین نیست. از این خبر می‌توان به تکوین الهی برد و بر اساس آن، اجبار به دین را ممنوع کرد.

از سوی دیگر، با توجه به اینکه تشریح، اعم از جواز و منع است و در برخی از فروض، امکان تعلق به محال را دارد، می‌توان تلاش برای رسیدن به محال را منع کرد. همچنین، اکراه به دین، هرچند در بُعد عقیدتی، محال است؛ ولی در بُعد عملی، محال نیست و شارع می‌تواند، عمل به احکام دینی را - حتی بدون عقیده - از کسی بخواهد و یا از اکراه به آن، منع کند.

۵) دیدگاه ابن عاشور

ابن عاشور، «لا اکراه» را استیناف بیانی از ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^۱ می‌داند. موضوع قتال به حدود ۱۰ آیه قبل برمی‌گردد و از آیه ۲۵۳ با عبارت ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا﴾، فضای بحث عوض شده و در آیه ۲۵۴ موضوع انفاق مطرح گشته و در آیه ۲۵۵ موضوع قدرت خدا. بنابراین موضوع قتال پایان یافته و سخن ابن عاشور، پذیرفتنی نیست.

وی مناسبت بین این آیه و آیه قبل را این گونه تبیین می‌کند:

در آیه قبل، بحث عظمت خالق و وحدانیت او مطرح شد که شأن آن، گرایش ذوی العقول به طور اختیاری به سوی صراط الهی است و در اینجا هم، موضوع عدم اجبار و روشن بودن صراط الهی مطرح می‌شود.^۲

۱. بقره/۲۴۴.

۲. ابن عاشور، محمد طاهر؛ پیشین؛ ج ۳، ص ۲۵-۲۸.

نتیجه‌گیری

بررسی به‌کارگیری آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ در سخن صحابه، تابعان و فضای نزول، نشان از هماهنگی کامل تفسیر آیه با ظهور لفظی و سیاقی آن دارد. طرح مسائلی خارج از ظهور، به جهت ذهنیات خاص مفسران بوده و ربطی به آیه ندارد. «لا اکره» خبری است که از آن بوی نهی استشمام می‌شود؛ ولی ظهور خبری آیه، به قوت خود باقی است. برداشت نهی از آیه، به جهت مفهوم داشتن اخبار تکوینی است. آیه، مسؤولیت انسان‌ها را بر عهده عقل و اراده خودشان می‌گذارد و البته نتیجه انتخاب را نشان می‌دهد تا انسان‌ها با آگاهی از پایان راه، مسیر خویش را برگزینند. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، دلالت بر «آزادی و مسؤولیت عقیده» می‌کند؛ اما آزادی عمل را مطرح نمی‌کند که آن، تابع قوانین خاصی است. هیچ‌گاه از این آیه، نهی از زمینه‌سازی برای فضایل انسانی و ترغیب انسان‌ها به‌سوی توحید برداشت نمی‌شود؛ بلکه با توجه به‌غایت مذکور در آیه، خلاف آن استشمام می‌گردد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱ ش.
۲. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ قم: دارالقرآن الکریم، چهارم، ۱۳۷۴ ش.
۳. آلوسی، سید محمود؛ تفسیر الاکوسی، تحقیق سید محمود شکری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن؛ تفسیر ابن ابی حاتم، تحقیق اسعد محمد الطیب، صیدا: مکتبه العصریه.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ زاد المسیر، تحقیق محمد بن عبدالرحمن عبدالله، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر؛ التحریر و التنویر، تونس: دار سحنون.
۷. ابن عربی، محمد بن عبدالله؛ احکام القرآن، تحقیق محمد عبدالقادر عطا؛ بیروت: دارالفکر.
۸. ابن عربی، محمد بن علی؛ تفسیر ابن عربی، تحقیق عبدالوارث محمد علی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن فارس، ابو حسین احمد؛ معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل؛ تفسیر ابن کثیر، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. ابن هشام انصاری، جمال الدین بن یوسف؛ مغنی اللیب، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. ابن عطیه اندلسی، غالب بن عبدالرحمن؛ المحزر الوجیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. ابوالسعود، محمد بن محمد عمادی؛ تفسیر ابی السعود، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف؛ البحر المحیط، تحقیق عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی، تحقیق خالد عبدالرحمن العک؛ بیروت: دارالمعرفه.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد، تفسیر الثعلبی، تحقیق ابومحمد ابن عاشور و نظیر ساعدی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت: دارالعلم للملایین، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، البیان؛ بیروت: دارالزهراء، چهارم، ۱۳۹۵ ق.
۲۱. ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری؛ بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.



۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات؛ دفتر نشر الكتاب، دوم.
۲۳. زبیدی، محمد مرتضی حسینی، تاج العروس، تحقیق علی شیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف؛ مصر: مطبعة مصطفى البابي، ۱۳۸۵ ق.
۲۵. سروش محلاتی، محمد، آزادی عقل ایمان؛ قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم، تحقیق ابن عثیمین، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ ق.
۲۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر، طبقات المفسرین، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان؛ قم: جامعه مدرسین.
۲۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق حمدي عبدالمجید السلفی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی، اول، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، تحقیق خلیل المیس و صدقی جمیل عطار؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، دوم، ۱۴۰۸ ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی؛ قم: دفتر تبلیغات، اول، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. غرناطی کلبی، قاسم بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل؛ بیروت: دارالکتاب العربی، چهارم، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر الفخر الرازی؛ چاپ سوم.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای؛ دارالهجره، دوم، ۱۴۰۹ ق.
۳۷. قاضی زاده، کاظم، سیاست و حکومت در قرآن؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سوم، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، تفسیر القرطبی، تحقیق احمد عبدالعلیم بردونی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری؛ قم: دارالکتاب، سوم، ۱۴۰۴ ق.
۴۰. مشهدی قمی، محمد، کنز الدقائق، تحقیق مجتبی عراقی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۴۱. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق احمد فرید؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۴ ق.
۴۲. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب النزول؛ قاهره: مؤسسة الحلبي، ۱۳۸۸ ق.



پروژہ شکار علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی