

بازخوانی حق تدین در آیات قرآن کریم با تأکید بر آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»

محمدهادی یدالله‌پور*

چکیده

حق تدین یکی از مباحث بنیادین در عصر حاضر به‌شمار می‌رود، این پژوهش در تلاش است تا بررسی نماید که اگر انسان در انتخاب دین مختار و آزاد است، احکامی مانند حکم ارتداد یا جهاد ابتدایی چگونه با این حق سازگاری دارد؟ تفسیر برخی آیات به‌ویژه آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...» رهنماگر آن است که از منظر قرآن کریم حق تدین از حقوق اساسی انسان به‌شمار می‌آید. مطالعه حاضر نشانگر آن است که خدای متعال پذیرش دین را اکراه ننموده و انسان را برای دینداری آزاد آفریده است و حکم ارتداد یا جهاد ابتدایی، هیچ تعارضی با آزادی عقیده و حق تدین ندارد اما در برخی موارد با درک نادرست از حقیقت حیات انسانی، دستیابی به حق تدین را با چالش جدی مواجه نموده است.

واژگان کلیدی

آیه ۲۵۶ بقره، آیه لا اکراه، حق تدین، ارتداد، جهاد ابتدایی.

*. دانشیار گروه معارف اسلامی و مرکز تحقیقات عوامل اجتماعی موثر بر سلامت پژوهشکده سلامت دانشگاه علوم پزشکی بابل.
m.yadollahpour@mubabol.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۶
تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۷

طرح مسئله

بی‌تردید حق تدین بدون نگاهی درست به جایگاه و حقیقت شخصیت وجودی و رسالت و فلسفه آفرینش انسان میسر نخواهد بود و لازمه رشد و تعالی آن، تصویری دقیق از حقیقت کرامت انسانی است. از آنجاکه مسئله دین‌دار بودن و مدرن بودن از مسائل بسیار مهم دوران جدید است و دغدغه بسیاری از انسان‌های اهل فکر و مطالعه است که در دوره مدرن، آیا می‌توان هم دین‌دار بود و هم مدرن و از میان حقوق انسانی آیا حقی به نام حق تدین وجود دارد؟ از سویی وجود احکامی مانند حکم ارتداد یا جهاد ابتدایی در اسلام و نیز اتهام خشونت‌گرایی در آن موجب می‌شود تا به این بحث مهم پرداخته شود و نیز وجود برخی از آیات به‌ویژه آیه کریمه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...» نشان از آن دارد که انسان در انتخاب عقیده آزاد است و اجباری در پذیرش عقیده وجود ندارد. به‌همین خاطر این پژوهش تلاش نموده است تا به پاسخی دقیق و مستدل دست یابد.

معناشناسی حق

«حق» در لغت به‌معنای راستی در سخن، درستی در وعده، تعیین کردن، ثابت شدن، ضد باطل، عدل، مال و ملک، خطا و نصیب، موجود ثابت، حزم و سزاواری است (دهخدا، ۱۳۷۲: ۶ / ۹۱۴۲) و در اصطلاح حقوقی بعضی از حقوق‌دانان معتقدند حق، توانایی و سلطه ارادی است که قانون در اختیار شخص قرار می‌دهد. (مدرس، ۱۳۷۶: ۲۷) برخی نیز عنصر اصلی حق را اراده‌ای می‌دانند که به‌وسیله قوانین، حاکمیت یافته است. (فرج‌الصدده، بی‌تا: ۳۱۲)

واژه «حق» در قرآن معانی فراوانی دارد که در بیشتر موارد با مسائل حقوقی بی‌ارتباط است. این کلمه در قرآن - حدود ۲۴۷ بار به کار رفته است، اما در بیش از ۲۰۰ مورد مفهوم حقوقی ندارد، گاهی به‌عنوان صفت برای خدای (حج / ۶۲ و لقمان / ۳۰) و گاهی در مورد کارهای خدای متعال به کار رفته است (روم / ۸) و حدود چهل بار در قرآن کلمه «حق» به‌گونه‌ای به کار رفته که مفهوم حقوقی دارد؛ گاهی به‌عنوان صفتی برای فعل انسان مکلف استعمال شده است (بقره / ۶۱) اما در بیشتر موارد، زمانی کار کسی با صفت «حق» وصف می‌شود که وی حقی - به مفهوم حقوقی - داشته باشد و وقتی فعل خاصی را به «ناحق» وصف می‌کنند که فاعل آن، صاحب حق نباشد، مانند: آل عمران / ۲۱، ۱۱۲، ۱۸۱، نساء / ۱۵۵، انعام / ۱۵۱ و اسراء / ۳۳ که در آنها از قتل نفس محترمه - به ناهق - نهی شده است و آیه ۶۸ فرقان که یکی از ویژگی‌هایی بندگان راستین خدا را این می‌داند که نفس محترمه را - جز به حق - نمی‌کشند و آیه ۳۳ اعراف و آیه ۲۳ یونس و آیه ۴۲ شوری به «بغی در

زمین به ناحق» اشاره می‌کند. در آیات ۱۴۶ اعراف و ۳۹ قصص و ۱۵ فصلت و ۲۰ احقاف و ۴۰ حج و ۷۵ غافر، همین تعبیر به کار رفته و بعضی از افعال ناشایست به «ناحق» وصف شده است.

حق تدین در گفتمان قرآن کریم

امروزه در ادبیات حقوقی و اجتماعی معاصر، کرامت انسانی عبارت است از اینکه انسان «بما هو انسان» عزیز و شریف و ارجمند است و نیز در تدوین حقوق بشر، آنچه مبنای اصلی قرار گرفته است و به تعبیر استاد مطهری «اعلامیه حقوق بشر نمی‌گوید مؤمنان برابرند یا هم وطنان برابرند؛ می‌گوید انسان‌ها برابرند» (مطهری، ۱۳۷۹: ۳ / ۲۲۷) در قرآن کریم آیات متعددی بیان شده‌اند که بر کرامت انسان دلالت دارند که مشهورترین آن، آیه ۷۰ سوره اسراء است. اشارت آیه کریمه بر کرامت انسان «بما هو انسان» در میان مفسران و قرآن‌پژوهان مورد اتفاق است. آنها بر این باورند که «تردید نیست از تکریم بنی‌آدم، در این آیه شریفه، تکریم جمیع نوع بشر مقصود است» (ابن‌عاشور، ۱۳۸۴: ۱۴ / ۱۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸ / ۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۳ / ۲۱۴) به تعبیری «انسان‌ها در برخورداری از حقوق با هم تفاوتی ندارند اما مسئله مهم چگونگی جمع بین آیات و روایات کرامت با احکامی است که در ابواب فقهی، مسلمانان را با غیر مسلمانان متفاوت دانسته‌اند، می‌باشد» (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۸: ۲۱) اما به تعبیر آیت‌الله جوادی‌آملی، کرامت انسانی در قرآن، آن است که در قلمرو دین می‌گنجد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۴) اغلب مفسران انسان را دارای کرامت تکوینی و ذاتی می‌شمرند (قطب، ۱۴۱۲: ۴ / ۲۳۴؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷ / ۲۷۳؛ حسینی‌شیرازی ۱۴۲۴: ۳ / ۳۳۱؛ آلوسی ۱۴۱۵: ۷ / ۱۱۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۱۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۴ / ۱۷۸؛ موسی، ۱۴۲۴: ۴۲) صباغ، وجه کرامت انسان را در دین، عقل و تحمل امانت، طهارت بدن انسان زنده و مرده؛ بدون توجه به دین آنان می‌داند (صباغ، ۱۴۱۳: ۳۷) گروهی دیگر وجه آن را در عقل و دین و نطق و معرفت و زیبایی صورت و نیکویی هیئت ظاهری و استعداد در تسخیر آسمان‌ها و زمین و موجودات را بیان داشته‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵ / ۸۶؛ مراغی، بی‌تا: ۱۵ / ۷۶؛ طبرسی، ۱۴۱۴: ۳ / ۴۸۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۶ / ۲۷۲؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۳۷۲)

بی‌تردید در قرآن کریم حق تدین، دین‌داری و دین‌ورزی یکی از حقوق مسلم بشر به‌شمار می‌رود و این حق همانند حقوق اساسی دیگر، واجب الاستیفاء برای همه انسان‌ها است. از آنجا که حق آزادی یکی از مهم‌ترین مباحث در حقوق اساسی و از مهم‌ترین حقوق شهروندی است و به‌تعبیری روح آزادی و حریت در تمام دستورات اسلام به چشم می‌خورد (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۱) دین‌داری جزء مهم‌ترین حقوق انسان بعد از حق حیات به‌شمار می‌آید، چون زندگی بدون دین‌ورزی، حیات جامد، ایستا

و راکدی است که هیچ پویایی و حرکتی به سمت تکامل در آن وجود ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۲۹۳) در کتاب‌های حقوق اساسی، حق حیات و آزادی را جزء حقوق اساسی دانسته؛ ولی به حق تدین اشاره‌ای نشده یا کمتر بدان توجه شده است. برخی دین را جزء ضروریات حیات انسان دانسته و آن را اساسی‌ترین حق به‌شمار آورده‌اند. (الخطیب، ۱۴۱۲: ۵۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۷۱) به‌نظر می‌رسد تدین، حق همه انسان‌هاست و شاید یکی از حکمت‌های وجود جهاد در راه خدا برای حفظ دین، برای دسترسی به‌همین حق باشد. البته، این حق هیچ‌گونه منافاتی با آزادی عقیده نداشته، بلکه مؤید آن است، چنان‌که در قرآن کریم تصریح شده که آزادی در انتخاب دین و دین‌ورزی حق مسلم افراد است (بقره / ۲۵۶) نمی‌توان دیگران را در انتخاب دین و عقیده اکراه کرد که به‌سمت خاصی گرایش یابند؛ چون عقیده، امری قلبی است و اکراه در آن تحقق ندارد (یونس / ۹۹) پذیرش دین حق در ذات انسان نهادینه شده و خدای سبحان باطن بشر را به آن متمایل ساخته است (روم / ۳۰) و اگر تهدید به عذاب در صورت روی‌گردانی از دین حق بیان شده است، بیان اثر تکوینی آن است؛ نه اینکه اجبار و اکراهی از جانب خدا باشد (کهف / ۲۹) بنابر این آیات هر انسانی حق مسلم خود می‌داند که تدین به دین فطری داشته باشد و زمانی که ظلمت از نور تاریکی از روشنایی و رشد از غی متمایز گردند، هیچ انسان بالغ و عاقلی ظلمت و تاریکی و غی را بر نور و روشنایی و رشد ترجیح نمی‌دهد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۲۹۴) انبیای الهی نیامده‌اند که مردم را در پذیرش و قبول دین الهی اکراه و اجبار کنند (قصص / ۵۶)، بلکه آمده‌اند تا پرده‌های جهل را کنار زده و برای مردم مسیر ظلمت را از روشنایی آشکار سازند. اراده الهی بر این است که بشریت به این مرتبه از آگاهی و معرفت و بلوغ فکری برسد تا براساس آن به حق مسلم خویش که اختیار دین الهی است، دست یابد. همه انبیای الهی در همین راستا مبعوث شده‌اند (نهج‌البلاغه، خطبه یکم)؛ انسان وقتی به رشد عقلی رسیده عالم و آگاه گردد، هرگز با حسن اختیار خویش تاریکی و ظلمت را انتخاب نمی‌کند. تصور ناصوابی است که گفته شود انبیای الهی با ملت‌ها و قوم‌ها جهاد کردند تا آنان را با اکراه به‌سوی خدا دعوت کنند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۲۹۵) هرگونه صفت ناروا، چون عصبیت غیرمنطقی و خشونت‌طلبی درباره متولیان دین و مسلمانان راستین مخالف صریح آیات قرآن و سیره مسلمین است؛ زیرا اسلام تأکید دارد مسلمانان در زندگی اجتماعی با کفار و اهل کتاب تا زمانی که دست به سلاح نبرند، تعامل سالم داشته باشند و با آنان براساس قسط و عدل رفتار نمایند (ممتحنه / ۸) خدای متعال در قرآن کریم مسلمانان را نهی کرده است که در عقیده و عمل با مخالفان، از روی تعصب مجادله کنند. (عنکبوت / ۴۶)

نکته دوم در داشتن حق تدین، بحث آزاد بودن انسان در انتخاب دین است. آزادی انسان در

شریعت اسلامی یکی از عناصر اصلی است؛ چراکه نعمت آزادی هدیه‌ای خدادادی به انسان است (یدالله‌پور، ۱۳۹۶: ۹۷) از همین رو ضرورت دارد تا به تبیین آزادی تکوینی و تشریحی پرداخته شود، از دیدگاه اسلام انسان دارای دو آزادی می‌تواند باشد: آزادی تکوینی و آزادی تشریحی.

۱. آزادی تکوینی (فلسفی)

آزادی تکوینی بدین معناست که انسان در چارچوب فعالیت‌های ارادی خویش، به‌طور طبیعی و فطری آزاد است و در نظام آفرینش، انتخاب راه و عقیده اجبارپذیر نیست. این نوع از آزادی جوهره انسانیت است و به‌دلیل وجود آزادی در گزینش، باید ثواب و عقاب ناشی از حسن اختیار و یا سوء اختیار خویش را نیز تحمل و تقبل نماید. بدون این آزادی، کرامت اکتسابی و حتی کرامت ذاتی نیز برای انسان بی‌معنا است. آزادی تکوینی به‌معنای اختیار در برابر جبر است؛ به این معنا که انسان در محدوده فعالیت‌های ارادی خویش تکویناً آزاد است (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۴۶)، خدای سبحان راه را برای انسان نشان داده است (انسان / ۳) اصولاً دین مجموعه‌ای از اعتقادات ویژه است که هرگز نمی‌توان آنها را بر کسی تحمیل کرد. اگر اصول دیانت برای کسی حاصل نشود، دین نیز به قلمرو جانش پای نمی‌نهد. گذشته از این، آزادی تکوینی به این معناست که انسان در انجام هیچ کاری بی‌اختیار و ناچار نیست، همان‌گونه که آزاد مطلق نیز نیست؛ به بیان علمی، جهان آفرینش نه در انحصار «جبر» است و نه در سلطه «تفویض»، این انسان پس از هدایت الهی مختار است که آزادانه، در عین حال مسئولانه راه را برگزیند و به‌دلیل وجود این آزادی در گزینش، ثواب یا عقاب ناشی از حسن رفتار یا سوء اختیار خویش را نیز تحمل کند. (مدثر / ۳۸)

۲. آزادی تشریحی (حقوقی)

مقصود از این آزادی، مشروعیت و جواز همه گزینه‌ها و اطراف اختیار انسان در محدوده قانون است نه مطلقاً، چنانچه انسان برای تأمین زندگی و امرار معاش، در انتخاب شغل از نظر تکوینی آزاد است اما از لحاظ تشریحی ممکن است این آزادی مسدود شود؛ به‌عنوان نمونه، اسلام تأمین معاش از راه استثمار و رباخواری را تحریم کرده است به این معنا که انسان به‌رغم داشتن آزادی تکوینی، در انتخاب این کار، آزادی قانونی و تشریحی ندارد. در مرحله فراتر برای انتخاب گزینه‌های غیر قانونی، مجازات تعیین می‌شود، مانند تعدی به مال غیر که مجازات دارد یا ممکن است با اجبار فیزیکی از کارهای غیرقانونی جلوگیری شود. دلیل هر یک از این برخوردها آن است که به‌رغم آزادی تکوینی، در این امور آزادی تشریحی وجود ندارد، در نتیجه آزادی قانونی یک حق مطلق نیست و انسان حق ندارد با استناد نابجا به اصل آزادی، اعمال غیر قانونی مرتکب شود. (یدالله‌پور، ۱۳۹۱: ۲۲۲)

آزادی عقیده، یکی از نخستین اموری است که در حق تدین مطرح می‌شود. انسانی که به پذیرش عقیده‌ای اجبار شود، حتی اگر باور درستی هم باشد، کرامت وی سرکوب شده است و شخصیت انسانی او مورد اهانت قرار گرفته است. پیامبران موظف بودند تنها فرجام هر یک از گزینه‌ها را برای مردم تبیین و تشریح کنند و موانع را که فرا روی انسان برای گزینش آگاهانه و آزادانه قرار دارد، کنار بزنند تا او بتواند آزادانه و آگاهانه، شخصیت انسانی خود را پاس دارد. (انسان / ۳)، اینکه خدای متعال به‌طور قاطع در برابر اندیشه «چیرگی پیامبران بر هدایت انسان‌ها» مقاومت می‌کند و آن را بیرون از دایره وظیفه آنان می‌شمارد، در همین جهت معنا پیدا می‌کند. (غاشیه / ۲۲ - ۲۱) حتی خداوند در برابر شدت علاقه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به هدایت جامعه می‌ایستد و آن را غیر لازم می‌شمارد (کهف / ۶؛ شعراء / ۳) قرآن هدایت را امری انتخابی با پس‌زمینه‌های خاص خود که در هر کس وجود دارد، می‌داند و آن را الزاماً در پیوند با علاقه و تمایل پیامبران نمی‌داند (قصص / ۵۶؛ بقره / ۲۷۲) این بیان در واقع توضیح این حقیقت است که مقوله ایمان و کفر و باور و عدم باور، نه‌تنها در چهار چوب علایق و دلبستگی‌های شدید پیامبر هم قرار نمی‌گیرد و امری است که کاملاً در اختیار افراد با پس‌زمینه‌های خاص خودش است و این امر، امری مجعول الهی و طبق اراده و خواست اوست که از طریق چگونگی و شکل آفرینش و قوانین ساری و جاری در فطرت بشر اعمال می‌شود. بر همین پایه است که قرآن عدم اکراه در دین را به‌عنوان یک اصل مطرح می‌کند (بقره / ۲۵۶) در این آیه، اجبار در دین به‌طور کامل نفی و تنها پیامد ایمان توضیح داده شده است که در مقوله بشارت می‌گنجد. به‌گونه‌ای که برخی از مفسران معاصر بر این قاعده، که آزادی اصل و اساس اعتقاد است بر این باورند که آیه نفی اکراه در سوره بقره، آیات جهاد را نسخ کرده است تا مبدا کسی بر پذیرش اسلام اکراه شود. (ابن عاشور، ۱۳۸۴: ۳ / ۲۶) اما عدم اجبار در دین در کنار تبیین راه درست و نادرست، چیزی جز حرمت‌گذاری به کرامت انسان نیست. به‌همین دلیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هیچ‌گاه، کسی را به پذیرش دین مجبور نساخت، بلکه از راه‌های گوناگون به روشنگری جامعه پرداخت و در مواردی که جامعه پذیرای اندیشه او نگشت، برای زندگی مسالمت‌آمیز در عین حرمت‌گذاری به اندیشه دیگران، راهکارهایی از قبیل معاهده یا برقراری جزیه به‌عنوان راهکار مشارکت در مدیریت اقتصادی جامعه را در پیش گرفت. هنگامی که اهل کتاب دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و آله را نپذیرفتند، خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد تا این پیشنهاد تفاهم‌آمیز مبتنی بر اصل انتخاب و گزینش را به آنان ارائه کند (آل عمران / ۶۴) این پیشنهاد، در واقع یک طرح تفاهم‌آمیز عقیدتی بر پایه اصول و حداقل‌هاست، در عین حفظ اعتقادات هر کدام از طرفین، برای ایجاد زمینه زندگی مسالمت‌آمیز در جامعه‌ای با باورهای گوناگون. در این پیشنهاد، حفظ کرامت انسان از طریق پاسداری از آزادی عقیده و

پرهیز از اجبار و اکراه دیده می‌شود و قرآن در برخورد با اهل کتاب بر این اصل تأکید داشت و اجبار آنان به تغییر عقیده را نه ممکن و نه مناسب با کرامت انسانی می‌دانست و اگر از سوی آنان تلاش برخلاف این حداقل انجام نمی‌گرفت و در مسیر برهم‌زدن زندگی مسالمت‌آمیز جامعه قدم برنمی‌داشتند و با پیمان‌شکنی‌ها و تجاوزاتشان، جامعه چندباوری کریمانه‌ای را که پیامبر اسلام ایجاد کرده بود برهم نمی‌زدند، پیامبر ﷺ به جنگ با آنان نمی‌پرداخت. اجبارناپذیری اعتقاد و باور در سرشت انسان است و پرتوی از تکریمی است که خدای متعال در آفرینش انسان لحاظ کرده است. چنانکه به آموزه‌های قرآن اشارت رفت، انبیا الهی نیامده‌اند که مردم را در پذیرش و قبول دین الهی اجبار نمایند» (قصص / ۵۶) و به نص قرآن کریم اکراه در دین منفی و منهی است.

آزادی عقیده و حکم ارتداد

برخی مدعی‌اند که حکم اعدام مرتد با آزادی عقیده و آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره / ۲۵۶) در تعارض است، یعنی پارادوکس حق تدین با حکم ارتداد رخ می‌دهد؛ یعنی اگر تدین حق مسلم انسانی است و اسلام این حق را به رسمیت شناخته، پس چرا مسلمانی که از اسلام دست برداشته و از دین خود اعراض کند، حکم قتل برای او تعیین شده است؟ بنابراین تدین حقی نیست که انسان هرگاه خواست آن را مطالبه کرده یا ساقط کند، بلکه مجبور است آن را بپذیرد تا به قتل نرسد، آیا آزادی تدین در اسلام فقط در حد یک شعار نیست؟ آیا آزادی عقیده و حکم ارتداد در اسلام با هم سازگار است؟ کسی که حق دارد دینی را اختیار کند چرا حق نداشته باشد که دینی را وانهد؟

بایسته است که این پرسش‌ها را از زوایای مختلف مورد ژرف‌کاوی قرار داد. اسلام در گزینش و انتخاب عقیده، افراد را آزاد گذاشته تا با مطالعه و تحقیق، دین را انتخاب کنند و هرگز عقیده‌ای را بر کسی به مصداق «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» تحمیل نمی‌کند و تقلید در اصول دین را نیز نمی‌پذیرد و مردم را بر تفکر و عقلانیت در امور دینی دعوت می‌کند. دین خدا بر پایه اکراه و اجبار استوار نیست. در اصول و فروع و احکامش کوچک‌ترین پیچیدگی و مطلب غیرقابل‌درکی وجود ندارد، دین خدا بر پایه فطرت و طبیعت بشری بنا نهاده شده است (موسوی خویی، ۱۴۰۱: ۳۱۹) برخی مدعی‌اند: طرح این بحث که آیا انسان از نظر حقوقی آزاد است هر عقیده‌ای داشته باشد؟ نادرست و مغالطه است چون دامنه حقوق و قوانین حقوقی، رفتارها و روابط اجتماعی است. درحالی که عقیده امری قلبی، درونی و شخصی است. بنابراین، در قوانین حقوقی اسلام نفیاً و اثباتاً قانونی در مورد عقیده وجود ندارد؛ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ؛ در دین هیچ اجباری نیست» (حقیقت و موسوی، ۱۳۸۳: ۲۵۷) این آیه شریفه ناظر

به این نکته است که دین چون امر قلبی و نفسانی است اصولاً اجبار و اکراه‌بردار نیست. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۳۸۲) علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه شریفه فوق چنین می‌نویسد:

این قضیه اخباریه نمی‌خواهد بگوید فقط در دین اکراه نیست؛ یعنی کسی را مجبور به عقیده اسلامی نمی‌کند، بلکه می‌خواهد بگوید هیچ عقیده‌ای را چه دینی و چه غیردینی ممکن نیست به کسی تحمیل کرد یا به اجبار عقیده‌ای را ایجاد کرد. این آیه شریفه در مقام جعل و انشای الزامات حقوقی نیست، بلکه جنبه اخبار و حکایت دارد و نمی‌توان نظام کیفری اسلام، راجع به مرتد را با این آیات زیر سؤال برد و مورد انکار قرار داد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲ / ۵۲۴)

از دیدگاه قرآن با اینکه کفر بندگان امری پسندیده نیست (زمر / ۷) بارها تأکید کرده است که نمی‌خواهد به زور کسی را مؤمن نماید، اصولاً دین مجموعه‌ای از اعتقادات ویژه است که هرگز نمی‌توان آنها را بر کسی تحمیل کرد. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۷: ۱۹۵) آیات ۲۵۶ بقره و ۸۵ آل عمران دلالت بر آزادی تکوینی دارند نه تشریحی؛ یعنی انسان در نظام تکوین از روی اختیار طبیعی می‌تواند دین‌دار باشد یا بی‌دین، اما این سخن بدین معنا نیست که هر چه انتخاب نماید، صحیح است بلکه در مقام تشریح، تنها انتخابی صحیح است که حق باشد و برای مسیر ناصواب کیفر لحاظ شده است؛ یعنی از آزادی تکوینی نمی‌توان چنین برداشت کرد که انسان در مرحله تشریح و انتخاب عقیده بتواند به هر سو که خواست میل کند و خداوند بدین میل او ارج نهد! هرگز چنین نیست. آن آزادی تکوینی در کنار وظیفه تشریحی قابل تفسیر است. بدین ترتیب آنچه مورد خواست پروردگار است و از اوست، حق است؛ اما برخی بنا به آزادی تکوینی، به سوی باطل می‌گرایند. آیات بی‌شماری از قرآن کریم مرز میان این دو آزادی را تبیین فرموده و انسان را به وظیفه تشریحی‌اش در پذیرش حق توجه داده‌اند. (همان: ۱۹۶) افزون بر آن در قرآن کریم که کتاب هدایت است تکوین محض و بدون هدایت نیست، از این رو به دنبال حکم تکوینی (محال بودن تأثیر اکراه بر عقیده) حکم تشریحی ارشادی فقهی نیز هست که عدم جواز اکراه در دین است. نتیجه آنکه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» بیانگر حکم تکوینی نیست، بلکه در بر دارنده حکم تشریحی مولوی جایز نبودن اکراه است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۲ / ۱۷۲)

از سویی در ادبیات دینی ما قوام و ارزش انسان به نحوه ایمان و اعتقاد او بستگی دارد و انسان بی‌اعتقاد در شمار چارپایان و یا پست‌تر از آن به حساب آمده است. علی‌رغم اینکه در زبان وحی اعتقاد و ایمان به خدا مطلوب الهی است (زمر / ۷) اما پیامبر تنها مأمور ابلاغ آن است (کهف / ۲۸) در تفسیر المیزان درباره آزادی عقیده آمده است عقیده به معنای حصول ادراک تصدیقی در ذهن آدمی کاری

خارج از اختیار انسان است و انسان در آن اختیاری ندارد تا ممانعت یا تجویز به آن تعلق گیرد. یا در اجبار بر پذیرفتن یا آزادی نپذیرفتن آن حکمی صادر گردد. همانا چیزی که قابلیت تعلق منع یا جواز را دارد اعمال ناشی از آن عقیده است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴ / ۲۱۷) برخی مفسران شأن نزول آیه ۲۵۶ بقره را دفاع از آزادی عقیده و جلوگیری از سرکوبی فکر می‌دانند. «اکراه مردم بر پذیرش ایمان با تکلیف منافات دارد.» (طوسی، ۱۳۸۵: ۵ / ۴۳۵) و یا «خدای متعال امر ایمان را بر اجبار و قسر قرار نداده است، بلکه بنای آن بر «تمکن» و «اختیار» است. دلایل روشن و بینات واضح از این اجبار و تحمیل و اکراه شانی ندارد و منافای تکلیف است» (رازی، ۱۳۸۰: ۶ / ۲۷۶۱) جمله «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» که پس از «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» آمده گویا بیانگر این معناست که باید در پی تبیین حقایق بود نه تحمیل عقاید. هنگامی که حضرت نوح علیه السلام دعوت خویش را ابلاغ کرد، قوم او فریاد برداشتند که تو بشری بیش نیستی، افرادی سبک مغز پیرامون تو را احاطه کرده‌اند. نوح در پاسخ فرمود: ای قوم من، ببیندشید که اگر من از سوی پروردگارم حجت آشکاری داشته باشم و خدا از سوی خویش رحمتی بر من بخشیده که از دید شما پنهان مانده باشد، آیا من می‌توانم درحالی که نخواستید شما را با آن ملزم کنم؟ (هود / ۲۷ - ۲۵) علامه طباطبایی این آیه را از جمله آیاتی می‌داند که اکراه در دین را نفی می‌کند و در قدیمی‌ترین شرایع این حکم وجود داشته و تا امروز نسخ نگردیده و به اعتبار خود باقی است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۲ / ۲۰۷) در *تفسیر المنار* آمده است نخستین نصی که در دین خدا دلالت می‌کند بر اینکه ایمان از راه اکراه صحیح نیست، این آیه است. این فرعون بود که می‌خواست دین و عقیده مردم را در اختیار داشته باشد و بی‌اذن او ایمان نیاورد، پس از آنکه ساحران تائب به موسی ایمان آوردند، فرعون خطاب به آنها گفت: «آیا پیش از آنکه من به شما اجازه دهم به او ایمان آورده‌اید؟» این فرهنگ، فرهنگ غیر الهی بلکه فرهنگ فرعونی است. (رشیدرضا، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۶۴) پس انسان در انتخاب خود آزاد است.

نکته دیگر آن که در احکام ارتداد و کیفیت اجرا اتفاق نظر کاملی در میان فقها دیده نمی‌شود «در هیچ یک از آیات ارتداد، احکام ارتداد بیان نشده و تنها سخن از وعید عذاب آخرت است، ارتداد در صدر اسلام ارتداد فکری نبوده بلکه ارتداد سیاسی - اقتصادی یا قومی و قبیله‌ای بوده، در تاریخ صدر اسلام کسی را سراغ نداریم که حد ارتداد بر او جاری شده باشد. بعضی از مرتد‌ها که مرتد فطری بودند پس از توبه، از او می‌گذشتند یا او را استتابه می‌نمودند» (موسوی‌اردبیلی، ۱۳۷۸: ۱۳ / ۲۰) برخی از علما هم در تعریف ضروری دین و هم در اینکه انکار ضروری، موجب ارتداد است یا چنان که به تکذیب پیامبر بینجامد، موجب ارتداد است، اختلاف نظر دارند. در بین قداما اجماعی وجود ندارد، تنها از عبارتهای «ابن زهره» و «شیخ صدوق» استشمام می‌شود که انکار ضروری موجب ارتداد و کفر

است، حال آنکه مسئله، مورد اختلاف است». (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۸: ۱۴ / ۹۵) فقیه دیگر می‌نویسد:

این احکام (ارتداد) مربوط به کسی نیست که اعتقادی در درون دارد و در مقام اظهار آن برنیامده، بلکه تنها کسی را شامل می‌شود که به اظهار یا تبلیغ بپردازد و در حقیقت قیام بر ضد رژیم موجود جامعه کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۱ / ۴۲۸)

بنابراین باید گفت «در صدق ارتداد چهار نکته ضروری است: ۱. خروج از اسلام، ۲. انکار جاحدانه، ۳. اختیار کفر، ۴. اقدام عملی بر ضد اسلام که با فقدان هریک از شرایط چهارگانه حکم ارتداد منتفی است. لذا بر انسانی که دچار شک و تردید شده و در وجود خدا و رسول مردد گشته، اطلاق ارتداد صادق نیست؛ همانگونه که اگر با دلیل و برهان امری از امور دین را منکر شده باشد، مرتد نمی‌گویند. گرچه عنوان «کفر» بر او صادق است و نیز نمی‌توان افرادی را که در اثر معرفی بد اسلام توسط مدعیان اسلام‌شناسی و عملکرد بدتر آنان، از اسلام رویگردان شده‌اند، مرتد دانست. همان‌گونه که نمی‌توان آنانی را که در اثر تبلیغات گسترده و گمراه‌کننده به همراه عملکرد خانواده و دفاع خرافاتی آنان از عقاید دینی، دست از عقاید خانوادگی خود شسته و به کفر گرویده‌اند، مرتد نامید. امروز غفلت متولیان دینی از این حقیقت که دین نیازمند زبان جدید است و باید زبان نسل جدید را فهمید و با زبان آنان دین را عرضه کرد، باعث ابتلای عده‌ای به تردید یا انکار شده است، علی‌الخصوص در جامعه امروزین و با وجود وسایل ارتباط جمعی پیشرفته؛ اعم از رادیوها، تلویزیون‌ها، روزنامه‌ها و مطبوعات، کتاب‌های متنوع و از همه مهم‌تر ماهواره‌ها و سایت‌های کامپیوتری که القای شبهه، امری طبیعی و بدیهی است، احتمال تردید یا انحراف بیشتر خواهد بود. نمی‌توان احکامی را که فقهای پیشین بدون وجود چنین القائات و زمینه‌های انحراف صادر کرده‌اند در شرایط موجود و برای نسل جدید ساری و جاری دانست، بلکه به ادله سه‌گانه: الف) قاعده «درء» ب) استصحاب، ج) لزوم حفظ خون، حق نداریم به مجرد بودن یک حرف یا عمل کفرآمیز حکم به ارتداد کنیم». (ولایی، ۱۳۸۰: ۲۰)

به این بیان روشن می‌شود که پرسش طرح‌شده در خصوص آزادی عقیده و حق تدین سفسطه‌ای بیش نبوده است و با اندک تأملی قابل شناخت است؛ بخشی از آن سخن حقی است که قرآن تأیید کرده است؛ یعنی انتخاب دین را در فضا و شرایط آزاد قابل قبول می‌داند و به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» اشاره دارد اما بخش دوم آن که وانمود می‌کند حتی بعد از پذیرش دین باید آزادی چنان بوده باشد که دستورات دینی هم نتواند بدان خلل وارد نماید، مغالطه‌ای بیش نیست. در استدلال طرح‌شده بین دو مرحله از آزادی خلط شده است: یکی آزادی قبل از گزینش دین و دوم آزادی بعد از گزینش دین. آن

آزادی که شرط اختیار است مربوط به قبل از پذیرش دین است؛ به عبارتی پذیرش اصل دین مانند هر کار اختیاری دیگر انسان وقتی ارزشمند و مستلزم پاداش است که آزادانه و از روی اختیار باشد و انتخاب دین باید آزادانه صورت پذیرد و ایمان به عنوان یک عمل اختیاری که ریشه در ژرفای قلب آدمی دارد، چیزی نیست که با زور و اجبار بتوان بر کسی تحمیل کرد. اما آزادی بعد از پذیرش دین، در چارچوب دین و محدود به حدود دینی خواهد بود؛ به بیان دیگر بعد از انتخاب آزادانه دین، مجموعه دین؛ اعم از امور اعتقادی و دستورات عملی را نیز پذیرفته است و به لوازم این پذیرش گردن نهاده است.

یکی از پرسش‌های مهم در حق تدین مسئله تشریح جهاد ابتدایی در احکام اسلام است، اینکه چگونه وادار نمودن پیروان آیین یا مکاتب دیگر به پذیرش اسلام با جنگ، با حق تدین سازگاری دارد؟ اندیشمندان مسلمان با استفاده از آیات و روایات، جهاد را دارای انواع و اقسامی دانسته و بارزترین آن را، «جهاد ابتدایی» برشمرده‌اند. در خصوص انجام جهاد ابتدایی سخن یکسانی دیده نمی‌شود و می‌توان آن را به دو گروه عمده دسته‌بندی نمود:

گروه نخست؛ یعنی طرفداران نظریه «جهاد ابتدایی» می‌گویند: جهاد ابتدایی با کفار و مشرکان و استفاده از زور و قدرت در جهت ترویج دین است و این نه تنها جایز، بلکه لازم و واجب است؛ از این رو بر هر مسلمانی واجب است که با جهاد خویش غیرمسلمانان را به دین خود دعوت و آنان را بر پذیرش اسلام وادار نماید و این گروه برای مدعای خود به آیات جهاد، استناد جسته‌اند که مهم‌ترین آن آیه «سيف» است (توبه / ۵) در این آیه، شرک، علت قتال و جنگ شمرده شده و تا هر زمانی که علت باقی است، قتال و جنگ نیز، وجود دارد. در صورت توبه از شرک و پذیرش اسلام، شمشیر از آنان برداشته می‌شود. (قرطبی، ۱۳۷۸: ۸ / ۷۴) از دیگر ادله اساسی این گروه آیه شریفه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (انفال / ۳۹) است؛ به تعبیر مغنیه، جهاد به خاطر ایمان مردم به خدا و از بین بردن کفر و انکار واجب است تا زمانی که بر روی زمین اثری از شرک و الحاد باشد و آنگاه که الحاد و کفر برچیده شد و همه مردم ایمان آوردند، وجوب جهاد برداشته می‌شود. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۲۹)

آلوسی در ذیل آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» که وجود خارجی اکراه را در دین منکر گردیده در توجیه آیه چنین می‌نویسد:

جمله «لا اکراه» را می‌توان خبر گرفت. به اعتبار معنای حقیقی که در مورد تحمیل بر پذیرش دین اکراه متصور نیست؛ زیرا اجبار، واداشتن کسی به چیزی است که مطابق میل وی نبوده و خیر و خوبی بر آن وجود ندارد و دین که اساسش بر خیر و صلاح بشریت پی‌ریزی شده است نمی‌تواند مورد اکراه واقع شود و

وداشتن انسان‌ها را نمی‌توان اجبار و اکراه نامید. ممکن است جمله «لا اکراه» را خبری به معنای نهی بگیریم: «لا تکرهوا فی الدین» یعنی مردم را وادار بر پذیرش دین نکنید، در این صورت این قانونی عام است که با آیه «جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم» (توبه / ۷۳؛ تحریم / ۹) نسخ شده است و دستور جنگ با اینها را صادر می‌کند. (الوسی، ۱۴۱۵: ۳ / ۱۱)

برخی روایاتی که آیه سیف را ناسخ آیاتی دانسته‌اند که دلالت بر نوعی از موعظه حسنه، صلح، نفی اکراه، همزیستی مسالمت‌آمیز، معاشرت با اهل کتاب، بلاغ، تقیه، اعراض، میثاق و پیمان با دشمن، مدارات، مسئولیت انذار، صفح، عدم عجله امهال و اعراض از کفار و مشرکان ... می‌کند، ضعیف‌السنداند و درباره نسخ احکام مورد اشاره اختلاف نظر جدی میان مفسران فریقین وجود دارد. (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۰۱: ۳۶۴)

در برابر گروه نخست بسیاری از اندیشمندان برآنند که تحمیل و اکراه بر دین به هیچ وجه جایز نبوده و کسی را با زور و اجبار بر ترک عقیده‌اش نباید وادار کرد و تنها راه گسترش اسلام استدلال و منطق و جدال و موعظه احسن است، اینان، در عین آن که به مسئله جهاد و حتی جهاد ابتدایی توجه داشته‌اند، آن را نه در جهت اکراه دیگران در پذیرش اسلام که در جهت برداشتن موانع تبلیغی و فتنه‌های ایجاد شده از سوی طواغیت و ایادی آنان در راه گسترش اسلام تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴ / ۱۶۴) و پذیرش نظریه نخست را با توجه به پیامدها و لوازم آن مخالف با بسیاری از آیات قرآن و اصول مسلم شریعت تلقی کرده‌اند و باور دارند که جهاد ابتدایی با این هدف که مشرکان را دعوت به اسلام نماید، تشریح نشده است و دلیلی بر وجوب جهاد با مشرک بما هو مشرک وجود ندارد نه آیات، نه روایات، نه سیره و سنت پیامبر و نه اجماع. (ورعی، ۱۳۸۶: ۲۳) و نیز دلیل روشنی بر اینکه جهاد به منظور وادار کردن مشرکان به پذیرش اسلام باشد، وجود ندارد؛ چنان‌که هیچ کدام دلالت روشنی بر این مدعا نداشت که یکی از احکام جهاد لزوم مسلمان شدن کفار باشد (همان: ۵۵) به باور علامه طباطبایی، خدا پیامبر را از اکراه مردمان به پذیرش دین نهی کرده و چنین عملی را مکروه شمرده و تصریح کرده است که چنین ایمانی را بر فرض وقوع نمی‌پذیرد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۰ / ۱۲۶) در آراء علامه طباطبایی، به صراحت عدم اجبار بر پذیرش دین را از احکام دینی در همه شرایع حتی شریعت نوح می‌داند که به قوت خود باقی است و نسخ نشده است (همان: ۲۰۷)

دلایل اثبات نظریه عدم اکراه و اجبار

دلایل اثبات نظریه عدم اکراه و اجبار به تدین به قرار ذیل است:

الف) آن دسته از آیاتی که دلالت بر نفی اکراه و اجبار در پذیرش دین می‌نماید؛ مانند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره / ۲۵۶) که جمله «لا اکراه» چه اخبار باشد «به‌معنای عدم امکان اکراه در دین» و یا انشاء «به‌معنای عدم جواز اکراه در دین» نتیجه‌ای یکسان داشته و بر نفی اکراه و اجبار در دین دلالت دارد، به‌خصوص با توجه به تعلیل وارده در آیه، که از راه بیراهه مشخص شده و معنایش این است که اکراه در اموری می‌تواند وارد باشد که راهی برای وصول به آن به‌جز اکراه نباشد؛ ولی در امور اعتقادی که امکان رسیدن به آن از راه‌های دیگر وجود دارد، نیازی به اکراه و اجبار نخواهد بود. براساس آموزه‌های دینی با فرض وجود معصوم در جهاد ابتدایی، کسانی که در سرزمین خود زندگی می‌کنند در مواجهه با سپاه اسلام در انتخاب یکی از چهار کار مخیر گذاشته می‌شوند: ۱. پذیرش اسلام، ۲. ماندن بر دین خود و پرداخت جزیه، ۳. کوچ کردن با انتقال همه اموال خود، ۴. تن دادن به جنگ و جهاد (طوسی، بی‌تا: ۲۴۲ - ۲۴۱) با این تعبیر حتی اگر در جامعه هدف در جهاد ابتدایی آن دسته از کافران یا مشرکانی باشند که در شمار ادیان آسمانی ننگ‌جند، در این صورت حالت دوم؛ یعنی دریافت جزیه منتفی خواهد شد و آنان از چهار راه پیش‌گفته تنها یکی از سه راه را مخیر خواهند بود که همچنان راه آنان به پذیرش اسلام منحصر نخواهد بود (نصیری، ۱۳۹۷: ۶۱) برخی از مفسران، جهاد را برای اکراه افراد به اسلام نمی‌دانند، بلکه هدف از آن را اولاً دفع آزار و اذیت مؤمنان می‌دانند و ثانیاً پس از تحقق آزادی عقیده، تحقق آزادی دعوت قرار دارد. بنابراین اکراهی در دین نیست اما پیش از این باید تمامی موانع فرارو در ابلاغ این عقیده و تفکر مترقی به مردم از میان برود که از جمله این موانع نظام‌های طاغوتی در روی زمین هستند. (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۱ / ۲۹۴)

همچنین شأن نزولی که در مورد آیه روایت کرده‌اند، دلالت بر عدم جواز اکراه در دین دارد. از سدی نقل شده که: آیه درباره مردی از انصار به نام ابوحصین نازل شده است. وی دارای دو فرزند بود. زمانی تاجری زیتون فروش از شام به مدینه آمد و دو فرزند وی را به نصرانیت فراخواند و آن دو به کیش نصرانیت درآمد و با وی روانه شام شدند. ابوحصین پیش پیامبر ﷺ رفت و خواستار بازگرداندن آنان شد که آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...» نازل شد. (قرطبی، ۱۳۷۸: ۳ / ۲۸۰؛ طبرسی، ۱۴۱۴: ۱ / ۱۵) و نیز آیه ۹۱ یونس و آیات مشابه آن از جمله آیاتی است که بیانگر سنتی از جانب خدا بر آزاد گذاشتن انسان‌ها بر پذیرش دین و نفی ارزش از ایمان از روی اکراه و اجبار است. در شأن نزول آیه از امام رضا ﷺ در تفسیر این آیه نقل شده است که تأکید بر ایمان از روی اختیار بدون اکراه و اجبار دارد (حویزی، ۱۴۱۵: ۲ / ۲۲۱) خلاصه سخن آنکه خدای متعال کسی را به ایمان آوردن آیین‌اش وادار نساخته است، بلکه تنها حق را نمایانده و راه هدایت و سعادت را نشان داده و از

گمراهی و ضلالت جدا و مشخص نموده است. اینک هر کس بپذیرد و ایمان آورد از روی اختیار می‌باشد و هر کس راه ضلالت را در پیش گیرد، از روی اختیار است. (موسوی‌خویی، ۱۴۰۱: ۳۱۰)

ب) آیاتی که بیانگر شیوه تبلیغ و دعوت می‌باشد؛ مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان (نحل / ۱۲۵) بگو این راه من است من و پیروانم همگان را در عین بصیرت به‌سوی خدا می‌خوانیم (یوسف / ۱۰۸) به سبب رحمت خدا است که تو با آنان این‌چنین خوش‌خوی و مهربان هستی. اگر تندخوی و سخت دل می‌بودی از گرد تو پراکنده می‌شدند. (آل‌عمران / ۱۵۹) در این دسته از آیات که سخن از روش‌های تبلیغی است سخن از اکراه و اجبار به‌میان نیامده بلکه به برخورد نیکو و دارای جاذبه تکیه شده که این امر با اکراه و اجبار غیرقابل جمع است. قائلان به این نظریه معتقدند که سنت و روش پیامبر ﷺ و ائمه معصومین نیز غیر از روش قرآنی نبوده است و هیچ‌گاه پیامبر ﷺ پیروان اهل کتاب و یا مشرکان را بر پذیرش اسلام مجبور ننموده است. براساس این دیدگاه، جنگ‌های صدر اسلام یا جنبه دفاعی داشته و یا برای برداشتن موانع تبلیغ و رساندن پیام توحید تشریح شده است. در تمامی آیات قرآن کریم، آیه‌ای دال بر وجوب جهاد برای دعوت به اسلام، به این معنا که بر مسلمانان واجب باشد، فقط به‌منظور دعوت مشرکان به اسلام جهاد کنند، مشاهده نشده است. حقیقت آن است که آیات قرآن هیچ کدام بر جهاد ابتدایی برای وادار کردن مشرکان به اسلام دلالت ندارد (جاوید و محمددوست، ۱۳۸۹: ۱۲۵) جاذبه‌ای که در خوشرویی، نرم‌خویی و مدارا در سیره نبی مکرم اسلام ﷺ ائمه اطهار ﷺ در رفتار با مخالفان بوده است از هر سلاحی مؤثرتر بوده است.

ج) دسته دیگر آیاتی است که به مسلمانان دستور داده است تا با جوامع و نظام‌های غیر مسلمانی که موضعی خصمانه و ستیزه‌جویانه ندارند و به آزار و تبعید مسلمانان اقدام نکرده‌اند، نیکی و رفتار عادلانه داشته باشند (ممتحنه / ۹ - ۸؛ انفال / ۳۹ - ۳۸) این آیات قاعده اسلامی مهمی را در روابط بین‌المللی میان مسلمانان و غیرمسلمانان بنا نهاده، خصومت را مختص حالت تجاوز و دشمنی قرار می‌دهد اما در شرایطی که دشمنی و تجاوز منتفی است، مبنای روابط را بر نیکی و عدالت استوار سازد. (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۳ / ۱۶۳۲) افزون بر نصوص و اصول مسلمی که از آن سخن رفت مهم‌ترین دلیل این نظریه در این است که اعتقاد و ایمان قلبی به یک مسلک و آیین را نمی‌توان با قوه قهریه و فشار از بین برد و باور دیگری بر خرابه‌های آن بنا نهاد؛ زیرا اکراه و اجبار در اعمال ظاهری انسان اثر می‌بخشد و اعضا و جوارح گاه برخلاف میل و اراده به کاری وادار می‌شوند، ولی تسلیم و انقیاد قلبی مقوله دیگری است که اکراه در آن راه ندارد، پس اعتقاد و ایمان امری است قلبی و غیرقابل تحمیل.

از سویی دیگر ایمانی از نظر اسلام مورد پذیرش و برخوردار از ارزش است که بر تعقل و تفکر

استوار باشد؛ به تعبیر دیگر اسلام از ما ایمانی آگاهانه و از روی بصیرت می‌خواهد و در موارد بسیاری ما را از تقلیدهای کورکورانه برحذر داشته است و ثواب و پاداش را نیز مستحق ایمان آگاهانه و بدون اکراه می‌داند. «اگر ایمان مسئله‌ای خارج از حوزه اختیار انسان بود، درخواست آن با حکمت الهی منافات داشت. نفی الزام و اکراه به صورت مطلق در قبول دین، به معنای انکار هرگونه الزامی؛ اعم از بیرونی و درونی در ایمان آوردن است» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۶: ۱۸۸) افزون بر این، اعتقاد و گرایشی که از راه زور به دست آید، پایدار نبوده و با از بین رفتن قدرت و زور از بین خواهد رفت.

از سویی دیگر جنگ و سلطه‌گری، نه تنها در از بین بردن عقائد کفرآلود مؤثر نبوده که سبب رشد روحیه منافقانه در جامعه می‌گردد؛ چون انسانی که برداشت و عقیده خود را حق و صواب پنداشته و قدرت ابراز آن را نداشته باشد، به پنهانکاری و دورویی روی می‌آورد و برای حضور در جامعه و برآوردن نیازمندی‌های خود، مجبور می‌گردد در ظاهر چیزی را نشان دهد و روشی را در پیش گیرد که در باطن خلاف آن را معتقد است، اسلامی که خود طلایه‌دار مبارزه با نفاق و دورویی است، چگونه می‌تواند در جهت رشد نفاق گام بردارد؟ اسلامی که اخلاص را شرط اساسی در پذیرش دین دانسته و ریا را شرک به‌شمار آورده و اگر در عملی اخلاص نباشد، مورد قبول نخواهد بود، چگونه می‌تواند تحمیل عقیده‌ای را بپذیرد که از لوازم بارز آن رشد نفاق‌گرایی در جامعه خواهد بود؟

نتیجه

۱. لازمه حق تدین، آزادی انسان در انتخاب عقیده است و هیچ کس حق ندارد که وی را مجبور به پذیرش دین یا رأی و اندیشه و عقیده دیگران نماید و اگر در جامعه‌ای این حق مراعات نشود کرامت انسان در آن جامعه آسیب جدی خواهد دید و خداوند این آزادی را به انسان داده است که اختیار سرنوشت خود را به دست گیرد.

۲. از آنجا که توحید و مکارم اخلاقی فلسفه بعث پیامبر گرامی اسلام ﷺ به‌شمار می‌رود، نمی‌توان به کسی اجازه داد تا به هر شکل تهدیدی را برای ایمان توحیدی و اخلاق در جامعه پدید آورد اما پذیرش دین را اجبار ننموده است و انسان را برای دین‌داری آزاد آفریده است. آزادی عقیده برای همگان وجود داشته و اسلام کسی را با زور وادار به پذیرش اسلام نمی‌کند.

۳. آیات متعدد به‌روشنی نشان می‌دهند که اعتقاد و باور، اجبارناپذیر است و این خواست و اراده خدای متعال در چگونگی آفرینش انسان است و او به‌گونه‌ای آفریده شده است که برای اعتقاد به راه درست باید خرد و اندیشه خودش را به کار گیرد و با کمک آیات و نشانه‌های طبیعی و به یاری راهنمایی‌های پیامبران، خودش را از گمراهی نجات دهد. اجبار ناپذیری اعتقاد و باور در سرشت انسان است.

۴. انسان‌ها در انتخاب عقیده آزادند و هیچ کس را، گرچه مشرک باشد، با زور نمی‌توان وادار به پذیرش اسلام کرد. داشتن و اظهار هر نوع عقیده در نظام اسلامی جایز و تحمیل بر ترک آن ناصحیح است، مشروط بر اینکه در صدد مبارزه با اسلام نباشد و جنگ‌های پیامبر اسلام ﷺ همه از جنبه دفاعی برخوردار بوده نه تهاجمی و ابتدایی.

۵. پذیرش اصل دین مانند هر کار اختیاری دیگر انسان وقتی ارزشمند و مستلزم پاداش است که آزادانه و از روی اختیار باشد و ایمان به‌عنوان یک عمل اختیاری که ریشه در ژرفای قلب آدمی دارد چیزی نیست که با زور و اجبار بتوان بر کسی تحمیل کرد. اما آزادی بعد از پذیرش دین، در چارچوب دین و محدود به حدود دینی خواهد بود؛ به‌بیان دیگر انسان بعد از انتخاب آزادانه دین، به لوازم این پذیرش گردن نهاده است.

۶. اگر در قرآن کریم، در صورت روی‌گردانی از دین حق، تهدید به عذاب شده است، این امر بیان اثر تکوینی روی‌گردانی از حق و افتادن به باطل است؛ نه اینکه اجبار و اکراهی از جانب خدا باشد.

۷. تصور ناصوابی است که گفته شود انبیای الهی با ملت‌ها جهاد کردند تا آنان را با اکراه به سوی خدا دعوت کنند. هرگونه صفت ناروا، چون عصبیت غیرمنطقی و خشونت‌طلبی درباره متولیان دین و مسلمانان راستین مخالف صریح آیات قرآن و سیره معصومان علیهم‌السلام است؛ زیرا اسلام تأکید دارد براینکه مسلمانان در زندگی اجتماعی با کفار و اهل کتاب تا زمانی که آنان دست به سلاح نبرده‌اند، باید تعامل سالم داشته باشند و با آنان براساس قسط و عدل رفتار نمایند و مسلمانان را نهی کرده است که در عقیده و عمل با مخالفان، از روی تعصب مجادله کنند.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه، گردآوری سیدرضی، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، پارسایان.

- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبح المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۳۸۴ ق، التحریر و التنویر، قاهره، مؤسسه التاریخ العربی.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، ج ۲.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، حق و تکلیف در اسلام، قم، اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، چ ۵.
- جوادی، محسن، ۱۳۷۶، نظریه ایمان، قم، دفتر نشر معارف.
- حسینی شیرازی، سید محمد، ۱۴۲۴ ق، تقریب القرآن الی الأذهان، بیروت، دارالعلوم.
- حقیقت، صادق و سید علی موسوی، ۱۳۸۳، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، لغتنامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۳۸۰، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
- راوندی، قطب الدین، ۱۴۰۵ ق، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ ۲.
- رشید رضا، سید محمد، ۱۳۷۴، تفسیر المنار، قاهره، بی نا.
- زحیلی، محمد، ۱۴۱۸ ق، حقوق الانسان فی الاسلام، دمشق، دار ابن کثیر.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، ۱۴۲۲ ق، التفسیر الوسیط، دمشق، دارالفکر.
- سید قطب، ۱۴۱۲ ق، فی ظلال القرآن، بیروت و قاهره، دارالشروق، چ ۱۷.
- سید قطب، ۱۹۷۷، الجهاد فی سبیل الله، قاهره، دار الاعتصام.
- صادقی تهرانی، محمد، بی تا، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، قم، فرهنگ اسلامی، چ ۲.
- صباغ، محمدلطفی، ۱۴۱۳ ق، الانسان فی القرآن، دمشق، کتب الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، جوامع الجامع، ترجمه جمعی از مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، چ ۲.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۴ ق، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت، دارالفکر.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر آی القرآن، بیروت، دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۵، التبیان فی تفسیر القرآن، نجف، مکتبة امین.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۰ ق، النهایة، بیروت، دار الکتب العربی.
- فرج، الصده عبدالمنعم، بی تا، اصول القانون، بیروت، دارالنهضة.

- فضل الله، سيد محمد حسين، ۱۴۱۹ ق، من وحى القرآن، بيروت، دارالملاک، ج ۲.
- قرطبي، محمد، ۱۳۷۸، الجامع لاحکام القرآن، قاهره، دارالکتب.
- مدرس، علي اصغر، ۱۳۷۶، حقوق فطري يا مبانى حقوق بشر، تبريز، نوبل.
- مدرسى، سيد محمد تقى، ۱۴۱۹ ق، من هدى القرآن، تهران، دار محبى الحسين عليه السلام.
- مراغى، احمد بن مصطفى، بي تا، تفسير المراغى، بيروت، دارالفکر.
- مصباح يزدى، محمد تقى، ۱۳۸۰، نظريه حقوقى اسلام، قم، مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى عليه السلام.
- مطهرى، مرتضى، ۱۳۷۸، پيرامون انقلاب اسلامى، تهران، صدرا، ج ۱۲.
- مطهرى، مرتضى، ۱۳۷۹، يادداشت‌هاى استاد مطهرى، تهران صدرا.
- مغنيه، محمدجواد، ۱۴۲۴ ق، تفسير الكاشف، تهران، دار الکتب الاسلاميه.
- مكارم شيرازى، ناصر و همكاران، ۱۳۷۳، تفسير نمونه، تهران دارالکتب الاسلاميه، ج ۱۷.
- موسوى اردبيلى، عبدالکريم، ۱۴۱۸ ق، فقه القصاص، قم، نجات.
- موسوى خويى، سيد ابوالقاسم، ۱۴۰۱ ق، البيان فى تفسير القرآن، قم، انوار الهدى.
- موسى، فرح، ۱۴۲۴ ق، الانسان والحضارة فى القرآن الكريم، بيروت، دارالهادى.
- ولايى، عيسى، ۱۳۸۰، ارتداد، تهران، نشر نى.
- يدالله پور، محمدهادى (بهروز)، ۱۳۹۱، كرامت انسان در قرآن، قم، دانشگاه اديان و مذاهب.
- يدالله پور، محمدهادى (بهروز)، ۱۳۹۶، سير اصلاحات در حكومت امير المؤمنين عليه السلام، قم، دارالعلم.

ب) مقاله‌ها

- جاويد، محمدجواد و علي محمد دوست، ۱۳۸۹، «حقوق بشر معاصر و جهاد ابتدائى در اسلام معاصر»، پژوهش‌نامه حقوق اسلامى، ش ۳۲ و ۳۱، ص ۱۵۲ - ۱۲۱، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.
- جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، ویژه‌نامه همایش امام خمينى و قلمرو دين، شماره اول.
- موسوى اردبيلى، عبدالکريم، ۱۳۷۸، «ارتداد، نگاهى دوباره (۱) و (۲)»، حكومت اسلامى، شماره ۱۳، ص ۲۰ - ۱۷، شماره ۱۴، ص ۹۶ - ۹۵، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان.
- نصيرى، على، ۱۳۹۷، «رابطه حق آزادى با جهاد ابتدائى»، سياست متعالیه، شماره ۲۳، ص ۶۸ - ۴۷، قم، انجمن مطالعات سياسى حوزه.
- ورعى، سيدجواد، ۱۳۸۶، «مبانى فقهى جهاد ابتدائى»، حكومت اسلامى، شماره ۴۳، ص ۶۴ - ۱۶، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان.