

Critique of Suha's view in the book Critique of the Qur'an on the Concepts of Freedom of Belief in the Qur'an

Seyyed Ayub Najibi^{*}, Mohammad Reza Haji Esmaili^{**}

Mohammad Ali Rezaei Isfahani^{***}

Abstract

The author of the Qur'an criticism book read the error and weakness in the divine verses with the presupposition of equating the Holy Qur'an with human texts, and further considered the reason for this weakness in its human nature. With this view, he denied the freedom of belief in the revealed text. It seems that the writers of this text did not take into account the heterogeneity of liberal discourses and Islam in understanding the concept of freedom of belief and the linguistic and meta-linguistic components in the scope of the context and correlations related to the text and context, the general spirit of the verses, the discourse atmosphere and the living conditions of the era. Descendants took away the absence of this concept in the text of revelation. This research is based on descriptive and analytical methods based on library documents and a critical approach in order to answer what is the concept of freedom of belief in the Holy Quran and its absence in the opinion of the author of the book Criticism of the Quran. Therefore, in this research, an attempt was made to express the heterogeneity of freedom of belief in today's world and how this concept is used and optimal in the Qur'anic discourse, and by using linguistic and translinguistic components in the scope of understanding the revelation text, the

* Doctoral student of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasgan), Isfahan, Iran, mrajibi8389@gmail.com

** Professor of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran (Corresponding author), m.haji@yahoo.com

*** Member of the Faculty of Al-Mustafa International University, Iran, info@Quronsc.com

Date received: 2022/04/19, Date of acceptance: 2022/06/06



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

۱۳۸ مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ۶، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱

author's perception of the Qur'an criticism book is incomplete and incomplete.
unjustified

Keywords: Quran, Quran Critique Book, Freedom, Ethics, Law, Freedom of Belief

نقد دیدگاه سها در کتاب نقد قرآن درباره مفهوم شناسی آزادی عقیده در قرآن

سید ایوب نجیبی*

محمد رضا حاجی اسماعیلی**، محمد علی رضایی اصفهانی***

چکیده

نویسنده کتاب نقد قرآن با پیش فرض همسان انگاری قرآن کریم با متون بشری، خطا و ضعف در آیات الهی را خوانش نمود و در ادامه دلیل این ضعف را در بشری بودن آن دانست. وی با این نگره، آزادی باور را در متن وحیانی انکار کرد. به نظر می رسد نویسند این متن، بدون در نظر گرفتن ناهمسانی گفتمان های لیبرال و اسلام در برداشت مفهوم آزادی باور و مؤلفه های زبانی و فرازبانی درگستره سیاق و قرینه های همبسته به متن و زمینه، روح کلی آیات، فضای گفتمانی و شرایط زیسته در عصر نزول، نبود این مفهوم را در متن وحیانی را برداشت کرد. این پژوهش با شیوه توصیفی و تحلیلی با تکیه بر اسناد کتابخانه ای و رهیافت انتقادی در پی پاسخ به چستی مفهوم آزادی باور در قرآن کریم و نبود آن در برداشت نویسنده کتاب نقد قرآن است. براین اساس در این جستار تلاش شد، ناهمسانی سنخ آزادی باور در جهان امروزی و چگونگی کاربست و حد مطلوب این مفهوم در گفتمان قرآن بیان شود و با بهره بردن از مؤلفه های زبانی و فرا زبانی درگستره فهم متن وحیانی برداشت نویسنده کتاب نقد قرآن را ناقص و ناموجه نماید.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران،
mrmajibi8389@gmail.com

** استاد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)،
m.haji@yahoo.com

*** عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه، ایران، info@Quronsc.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۶



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: قرآن، کتاب نقد قرآن، آزادی، اخلاق، حقوق، آزادی عقیده

۱. مقدمه

نویسنده کتاب نقد قرآن در گستره آزادی باور با پیش فرض ضعف و خطا در قرآن کریم تلاش نمود، ممنوعیت آن را در متن وحیانی پی گیری نماید. تعبیر آزادی باور که مرکب از دو مفهوم (آزادی و باور) است در نظام‌های گفتمانی مختلف تصورات و برداشت‌های متفاوتی دارند. چنین تلقی را می توان بانگه تاریخ انگاره^۱ به هریک از مفاهیم داشت. در این میان بانگه تاریخ انگاره می توان مفهوم آزادی را به مثابه رویکرد پنداشت که در گستره زمان در گفتمان های متعدد دارای تطور معنایی بوده است. از این جهت با دریافت معنا و سنخ آزادی و احکام متناسب با آن با سویه‌های تکلیفی، اخلاقی و حقوقی می توان داوری مطلوبی نمود. از سوی دیگر با دریافت معنایی عقیده و بیان سنخ آن بهتر می توان رهیافت نویسنده کتاب نقد قرآن را درک کرد. هرچند وی در این جهت برداشت خود را از مفاهیم آزادی و باور و سویه ترکیبی آن را بیان نداشته و اینکه این مفاهیم در گفتمان توحیدی دارای چه معنایی هستند و وی چه دیدگاهی را اختیار کرده و حتی سنخ آن (آزادی های درونی و بیرونی) را مشخص نکرده و تنها به داوری آن پرداخته است.

وی در ادامه با پیش فرض عقلی، کنش های آدمی را متأثر از مؤلفه قدرت دانست که در زمانه پیش از قدرت و پسا قدرت تغییر می یابد. در این جهت مؤلفه‌هایی همانند مکی و مدنی بودن آیات و سوره را با این رهیافت خوانش کرد (سه‌ها، ۱۳۹۳: ۴۳) و استدلال کرد که تعبیر آزادی باور متأثر از این عنصر بوده و قرآن در این خصوص روی آوری ناهمسانی داشته است. وی باشیوه تحلیل گفتمانی^۲ و مؤلفه‌های در پیوست با آن تلاش کرد که با گزاره‌های متن وحیانی مواجهت نماید و پیش فرض های خود را اثبات کند. البته باید افزود که هرچند فهم قرآن کریم بسان هر متنی نیاز به دانش زبانی و فرازبانی همانند زمانه و زمینه نزول آموزه‌های وحیانی (اقلیم فرهنگی و اجتماعی) است (نکونام، ۱۳۸۴: ۱۱۵-۱۳۰) و نادیده‌انگاری مؤلفه‌های آن خوانشگران متن وحیانی را دچار خطای زمان پریشی (ناهمزمانی و ناهم تاریخی) می‌کند؛ اما پیش فرض وی در ضعف و خطا، کم‌محتوایی، سطحی پنداری آموزه های قرآن کریم در حد فهم عوام زمان پیامبر (ص) و محیط عربستان و بی‌نظم و غیردقیق دانستن آن (سه‌ها، ۱۳۹۳: ۳۶) برداشت و داوری وی از این مفاهیم ناموجه کرد.

براین اساس پژوهش کنونی ممنوعیت آزادی عقیده در قرآن در پنداشت سها را بررسی نموده و تلاش کرد تفاوت مفهوم آزادی باور را در پندار سها و گفتمان قرآن کریم تبیین نماید. با توجه به این گفته ها، پرسش اصلی این جستار این است: مفهوم آزادی باور در قرآن کریم چیست؟

در ادامه پرسش های فرعی؛ عوامل محدودکننده آزادی عقیده در قرآن چیست؟ ملاک های محدود کردن آزادی باور در گفتمان قرآن کریم چیست؟ ملاک سها از نبود آزادی عقیده قرآن چیست؟

این پژوهش با شیوه توصیفی و تحلیلی با تکیه بر اسناد کتابخانه ای و رهیافت انتقادی ضمن بیان مفهوم تعبیر آزادی عقیده در قرآن کریم در معنای اختیار و امکان انتخاب باور از سوی باورمندان دینی، وجود آن در متن و حیانی پی گیری کرده و برداشت و داوری نویسنده کتاب نقد قرآن مبنی بر نبود این سنخ از آزادی را ناموجه دانست.

۲. پیشینه پژوهش

رهیافت انکاری به آموزه های متن و حیانی دارای پیشینه دیرینه در طول تاریخ اسلام است و همواره دانشوران اسلامی در پی پاسخ به آن بودند. در این میان نوشتار "الرد علی ازناده و الجهیه" احمد بن حنبل، "تنزیه القرآن عن المطاعن" قاضی عبدالجبار معتزله، "الرد علی الملحدین فی تشابه القرآن" قطرب و "دره التنزیل و غرة التأویل" از خطیب اسکافی به عنوان نمونه ای از نگاه ها در پاسخ به این رهیافت در دوره پیشینی است. در دنیای کنونی این رهیافت به گونه انتقادی باز نمودن شد. کتاب "نقد قرآن" در این گستره از جانب نویسنده ای با نام مستعار در فضای مجازی انتشار یافت که مفاهیم و گزاره های متفاوت دینی همانند اعجاز، نسخ، آزادی و غیره را مورد انتقاد قرار داد. پژوهشیان و باورمندان دینی تلاش کردند به بخشی از آن در قالب جستار پاسخ دهند. هر چند در گستره آزادی در قرآن نوشته های متعددی همانند "حقوق و آزادی سیاسی در قرآن و سنت" کاظم قاضی زاده، "کرامت انسان و آزادی در قرآن" سید محمد علی ایازی، "حق آزادی از منظر قرآن و لیبرالیسم" هاشم اسلامی، "ارتداد و آزادی عقیده در قرآن" سید موسی صدر، "مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن" منصور میراحمدی "قرآن و آزادی سیاسی" از سید ابراهیم سجادی و "رابطه قرآن و آزادی

و چالش های آن" از محمد علی رضایی اصفهانی انجام شد. اما نوشتاری با سویه مفهوم شناسی آزادی باور با نگره نقد بر کتاب سها انجام نشده است.

۳. مفهوم شناسی آزادی

واژه آزادی معادل واژگان freedom به معنای رهایی و عدم مانع در امور عینی و انضمامی و liberty در معنای اختیار و عدم تعصب در امور انتزاعی و ذهنی است. واژگان Liberal (آزاداندیشی) و Liberalism (مکتب آزادیخواهی) برگرفته از Liberty است (علی بابایی، ۱۳۶۹: ۳۲) این مفهوم در نگره فلسفی بر بنیانهای هستی شناسی به امر پرچالش قضا و قدر می پردازد که در درازنای تاریخ اسلامی مسأله پرتنش میان متکلمان اسلامی (اشاعره، معتزله و شیعه) بود. سویه دیگر، آزادی از سنخ غیر فلسفی می باشد که در فرآیند تاریخ، دستخوش تفاسیر گوناگون گشته (متسکیو، ۱۳۹۶: ۳۹۳) و تعاریف گونه گونی از آن ارائه شده است (برلین، ۱۳۹۲: ۴۶ و ۲۳۶) و هسته مرکزی آن، نبود موانع برای تحقق آرزوهای انسان می باشد (نویمان، ۱۳۸۶: ۶۸). باتوجه به این که آدمی در روند زیست اجتماعی دو گونه کنش انجام می دهد، دسته ای از کنشها، پیامدش تنها برکنشگر آن واقع می گردد و گونه دیگر آن، افزون برکنشگر بر دیگران هم تأثیرگذار است. (ملکیان، ۲۲ آبان ۱۳۹۵، سخنرانی درباره حریم خصوصی) بنابراین می توان دو مفهوم از آزادی^۳ در گستره کنش آدمی خوانش کرد. سویه نخست آزادی مثبت است که آزادی انسان را در محدوده زیست فردی و امور درونی دربر می گیرد. این سویه آزادی دارای دو ویژگی است؛ نخست آن که آدمی در انجام فعل خود توانا باشد و دوم این که استقلال نیز داشته باشد. این اندیشه از رواقیون تلاش کرده درون آدمی را تقویت نموده تا انسان را در برابر خواهشهای نفسانی و اموردنیایی مقاوم کند (نویمان، ۱۳۸۶: ۳۱). درون آدمی هم در دو حوزه امیال و ادراک فعالیت می کند. امور مرتبط به امیال و گرایشها که ماهیت روانی و عاطفی دارند و ممکن است با عناصر گوناگون همانند نفرت، کینه، امور شهوانی و یا هر بدایندی، زمینه نگرش منفی را در انسان ایجاد کنند.^۴ در حوزه ادراک و ذهن نیز باورهای نادرست، ممکن است این شرایط را به وجود آورند. رهایی از تمامی بازدارندهها که زمینه نیک نگرشی را فراهم می سازد و آدمی را به عزت نفس و آزادگی می رساند، آزادی مثبت می باشد (مصباح، ۱۳۸۲: ۸). گستره این سنخ از آزادی، در چارچوب اخلاق باور است.

سویه دیگر آزادی منفی است که آزادی آدمیان را در محدوده اجتماعی و امور بیرونی مورد توجه قرار می‌دهد. این سنخ از آزادی در پی ممانعت از محدودیت‌هایی است که از ناحیه دیگران و به صورت عینی وانضمامی در گستره سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی بر آدمی تحمیل می‌گردد، می‌باشد (لیدمان، ۱۳۸: ۲۶). هنجارهای اجتماعی، سنت‌ها، عرف و عادات و قوانین حکومتی، از بازدارنده‌های آزادی منفی هستند^۵ (برلین، ۱۳۹۰: ۳۰). بنابر آنچه گفته شد سنخ آزادی‌ها، افزون بر ناهمسانی‌ها از جهت موضوع، هدف و احکام، در مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل دهنده آن، فاعل (آدمیان)، مانع (هر امر انتزاعی و عینی) و هدف (انجام یک رفتار و یا برخورداری از حق) (Callum, 1967: 76) نیز متفاوت می‌باشند. در این راستا، نمی‌توان گزاره‌های آن را به جای هم نشان داد و احکام همسانی از آن روایت نمود.

مسئله دیگر که در آزادی باور با رهیافت آزادی مثبت باید مورد توجه قرار گیرد دانستن قواعد در ارتباط با آن است. در این جهت قاعده "آزادی از" یعنی آدمی بنده کسی یا چیزی نباشد و قاعده "آزادی در" یعنی در انجام کارهای خود مستقل باشد. این مؤلفه‌ها در گفتمان لیبرال بر اساس اراده خود بنیاد و عقل آدمی کنترل می‌شود. در این نگره انسان محورانه آدمی پاسخگوی اندیشه، گفته و کرده خود می‌باشد (پاپکین، ۱۳۷۵: ۳۰۱؛ برلین، ۱۳۹۲: ۲۵۸). افزون بر آن، انسان میزان حقایق امور گذشته و انسانیت به عنوان "وجود بزرگ" پاسخگو به نیازهای درونی و عوامل وحدت آدمیان است (آرون، ۱۳۹۳: ۱/۱۲۹). اما در نظام دینی، قواعد اخلاق دینی، غرایز و تمایلات آدمی را کنترل می‌کنند. بنابراین باورهای آدمی از سوی اراده غیرانسان به عنوان عوامل درونی، او را کنترل می‌کنند و باطاعت از آن قواعد، آدمی آزاد می‌گردد (شبستری، ۱۳۷۶، ۲۸۵). موانع بیرونی آزادی نیز در گفتمان‌ها، متعدد است. در گفتمان انسان‌گرایی، نظام‌های سیاسی و یا سنت‌های اجتماعی به عنوان موانع آزادی دانسته شده و آدمیان را در بند می‌کنند (همو، ۱۳۷۶، ۲۸۶؛ استوارت میل، ۱۳۶۷، ۲۵). در گفتمان اسلامی، حاکمیت اسلامی و احکام دینی به عنوان موانع آزادی بیرونی تلقی نشده بلکه آدمی را از موانع بیرونی رها می‌کند. در این دیدگاه، انسان موجودی است که خواهان کمال و رستگاری می‌باشد، و کمال همان تقرب به خداوند است. موانع تقرب به خداوند، هرگونه فساد و فحشا در عرصه اجتماعی می‌باشد که حکومت به عنوان ابزار، آن موانع را رفع و زمینه را برای قرب به خدا فراهم می‌کند. چنین نگره‌ای با گفتمان دینی که بر پایه خداشناسی و انسان‌شناسی ویژه است در تفاوت بنیادین می‌باشد. در این دیدگاه حقیقت آدمی از روح الهی بوده و آدمی به عنوان خلیفه خدا (بقره / ۳۰؛ انعام / ۱۶۵) و امانت‌دار الهی معرفی شده

که در برابر نعمت‌های الهی مسئولیت و تکالیف ویژه دارد (احزاب ۷۲/۷) و افزون بر آن، هستی و انسان ملک خدا است و دخل و تصرف بدون اذن فرمان الهی در این امور، تعرض به ملک خدا دانسته می‌شود.

۴. مفهوم شناسی باور

باور، حالت ذهن آدمی نسبت به گزاره‌ای است که زمینه نگرش، عمل و رفتار آدمی را فراهم می‌کند (صبوحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۵۹؛ چیگنل، ۱۳۹۵، ۳۶). دو دیدگاه درباره چیهستی ماهیت باور وجود دارد؛ دیدگاه فلسفی که برماهیت ذهنی و عقلی باور تأکید دارد و باورهای معتبر را باورهای عقلی استوار دانسته که عقلا را قانع کند. در این نگره، باورها هنگامی معتبرند که صدق آنها به لحاظ عقلی یا دانش‌های مرتبط اثبات شوند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۷۲-۷۳). در برابر دیدگاه عقلی، رویکرد روان‌شناختی می‌باشد که ماهیت باور را احساس و عواطف معرفی می‌کند. در این دیدگاه از نقش اراده و عواطف انسانی به جای ترجیحات ذهنی در باور انسان سخن می‌گوید (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۳۷/۳). در این نظریه انسان تنها موجودی عقلانی نیست بلکه ابعاد متفاوت عواطف و هیجان نیز در تصمیم‌گیری او دخالت دارند (James, 1919: p 9-11). تگون باورها در ذهن آدمی، ممکن است به شکل پایه و به عنوان اولیات بدون نیاز به اکتساب نظری در ذهن باشد؛ مانند کل از جزء بزرگتر است. یا به واسطه نظام آموزشی و به عنوان باورهای عمومی بر اثر تبلیغ و تکرار، تلقین، عشق، نفرت و منفعت در ذهن آدمی نهادینه شوند (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۶۶). شیوه دستیابی باورها نیز از سوی آدمیان متفاوت است. برخی دریافت باورها ممکن است از طریق استدلال برای انسان ایجاد شده باشد یا به شکل غیرعقلی با شرایط تبلیغی و محیطی دریافت شده باشند. در گفتمان قرآن کریم به باورآگاهانه و سلوک معرفتی افراد تأکید شده و افراد انسانی را از تقلید کورکورانه بر حذر داشته است (بقره/ ۱۷۱، لقمان/ ۲۱)، مائده/ ۱۰۴).

۵. آزادی باور در رهیافت دین اسلام

برای تبیین آزادی باور در نگره دینی در آغاز واژه دین بررسی گشته و سپس رهیافت دین از آزادی باور پی‌گیری می‌شود. دین در این جستار سامانه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و

مقررات است که برای اداره امور جامعه و پرورش انسان لازم می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۹۳) و یا مجموعه‌ای از حقایق، ارزش‌ها و رفتارهایی که انسان را به کمال نهایی و قرب خدا می‌رساند (مصباح، ۱۳۸۱، ۱۰). براین اساس، اراده تشریحی خداوند در قالب گزاره‌های توصیفی (در حوزه خداشناسی، معادشناسی و قصص به صورت اخباری) و توصیه-ای (در گستره تکالیف شرعی، اخلاقی و حقوقی) بیان شده که برای سعادت‌مندی زیست‌دنیایی و آخرتی آدمی ضروری دانسته و پایبندی و عمل به آن آموزه‌ها دینداری و در برابر آن بی-دینی تلقی شده است.

در ادامه برای تبیین آزادی باور باید گفت که آدمی به عنوان موجودی با زیست اجتماعی، رفتار جمعی وی از جهات گونه‌گون، حقوق، اخلاق، آداب و رسوم، عرف و عادات اجتماعی، دین و مذهب، زیبایی‌شناختی و مصلحت‌اندیشانه در معرض داوری است. آزادی باور با برگرفتنی از ساحت ذهن (اندیشه) و گرایش (احساسات و خواسته‌ها)، از انواع آزادی‌های مثبت است که در روایت‌گری قرآن حق طبیعی آدمیان دانسته شد (بقره/۲۵۶). از سوی دیگر آموزه‌های دینی بر پایه اختیار آدمی بنا شده است (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۵۳-۲۵۴). قرآن کریم برای معرفی فاعل یا کنشگر آزاد، مؤلفه‌های آغازین آزادی انسان را اختیار و انتخاب‌گری بیان کرد. در این جهت برخورداری امور از گزینه‌های متعدد «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸) و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳)، توان و قدرت‌گزینش امور «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.» (بقره/۳۰) را به عنوان بازنمونی از سرشت آزادی در آدمی، تبیین کرد. در روایت‌گری قرآن گستره انتخاب‌گری آدمی در حوزه‌های فردی و اجتماعی است و او را در این امور مسئول دانست. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولٌ» (اسراء/۳۶) بنابراین آدمی ناگزیر است در روند زیسته خود به غایت رفتار و گفتارهای خویش در عرصه‌های متفاوت توجه نماید. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مومنون/۱۱۵).

در رهیافت قرآن کریم آدمی از تحمیل باور بازداشته «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.» (یونس/۹۹) و به اندیشگی و عقلانیت دعوت شد. در نگره قرآنی آدمی در پرتو آزادی باور، با بهره‌جویی از مؤلفه استدلال که

در شیوه دعوت‌گری پیامبران هم آمده (النحل/۱۳۵، العنکبوت/۴۶) می‌تواند پس از شنیدن سخنان، بهترین آنها را گزینش کنند. «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (الزمر/۱۷-۱۸) براین اساس قرآن کریم برای انتخاب‌گری عقیده درست به کارگیری قواعد با سویه‌های اخلاقی، حقوقی و تکلیفی را ضروری می‌داند (المجادله ۱/۱؛ المؤمنون/۶۸؛ آل عمران/۱۹۰؛ الملک/۱۰ و سبأ/۶).

احکام اخلاقی، بازدارنده‌های درونی انسان در روند زیست اخلاقی می‌باشند که براساس مکاتب اخلاقی (وظیفه‌گرا، پیامد‌گرا و فضیلت‌گرا) افزون بر داوری اخلاقی، دارای ملاک‌ها و قواعد اخلاقی ویژه هستند. اما اخلاق دینی، در قرآن کریم به صورت گزاره‌های توصیه‌ای یا باید‌ها و نبایدهای اخلاقی آمده، که اطاعت و انجام آن موجب سعادت آدمی دانسته است.^۷ انجام این گزاره‌ها به باور درونی، ایمان به خدا و آخرت تضمین شده است. در پی برخورداری از چنین سرشت شناختی در بازشناسی خوبی و بدی، توانایی انتخاب راستی از ناراستی را در مسیر زیست وی را فراهم می‌نماید.

درباره پیامد باورها در قرآن کریم، دوگونه استدلال می‌توان ارائه نمود. نخست آن بخشی از کنش‌ها و نگرش‌ها براساس باور، آثار و نتیجه آن به خود فرد بر می‌گردد که در این صورت در معرض داوری اخلاقی است (ملکیان، ۲۲ آبان ۱۳۹۵، سخنرانی درباره حریم خصوصی). بخشی دیگر از باورهای آدمی در گفتار و رفتار وی ظاهر شوند، علاوه بر کنشگر، بر دیگران هم تأثیر گذاشته و جنبه اجتماعی می‌یابند، لذا دستخوش داوری فقهی و حقوقی می‌باشند.

۶. محدودکننده آزادی باور در قرآن کریم

آزادی عقیده، با سویه آزادی مثبت که نگرش آدمیان را می‌سازد، در گفتمان قرآن کریم با گزاره‌های اخلاقی کنترل می‌شود. در این دیدگاه گزاره‌های اخلاقی بامحوریت توحید بنا نهاده شده‌اند، محدودکننده باورهای ادراکی و گرایشی انسان مؤمن هستند. از این جهت عقاید مخالف توحید با اخلاق دینی سازگار نمی‌باشند.

برای تبیین دیدگاه قرآن کریم درباره چارچوب آزادی باور، باید افزود که این متن، دین مورد پذیرش خداوند را اسلام دانسته و غیر آن را پذیرش ننموده است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹) و «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ

الْخَاسِرِينَ» (آل عمران/۸۵) براین اساس، آزادی باور در چهارچوب دین اسلام و برپایه محدودیت‌های آن بازخوانش می‌شود. در ادامه قرآن کریم با ارج دادن به عقل به عنوان ملاک بازشناسی خوبی و بدی، پیروی از عقاید تقلیدی را نادرست دانسته است: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (الزخرف/ ۲۲، الانبیا/۶۷، البقره/۱۷۰) از این جهت عقیده‌ای آزاد دانسته شده که برخاسته از تفکری است که از مؤلفه‌های وراثتی، تقلیدی و زنجیری که به دست و پای فکر و روح انسان بسته شده، رهایی یافته باشد (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۰۸-۱۱۶).

گونه دیگر از موانع آزادی باور در گفتمان قرآن کریم طاغوت است. «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل/۳۶) این آیه روی‌آوری به توحید را فرهنگ-قرآنی و اجتناب از طاغوت را به عنوان نمادسلطه نامشروع بیان داشته است. بنابراین قرآن-کریم با ترسیم نظام توحیدی باز دارنده‌های آزادی باور را در تقابل باتوحید بنا نهاده است.

۷. ممنوعیت آزادی باور در پندار سها

در نوشتار سها؛ باتوجه به این که مردم موظف به اطاعت محض از حاکم هستند مسلمانان هرگز نباید آزادانه و بی‌طرف در مورد درستی، مناسب بودن و یا قابل اجراء بودن قوانین سیاسی، اقتصادی، حقوقی و قضائی اسلام بیندیشد چون اگر بیندیشد ممکن است در صحت و تناسب این قوانین دچار تردید شود که موجب مرتد شدن او می‌شود که حکم آن مرگ است (سها، ۱۳۹۳: ۵۳۶). وی در ادامه به امور بازدارنده آزادی به موضوع جهاد و تعریف آن در اسلام پرداخته و آن را به معنی جنگ تهاجمی علیه غیرمسلمانان و یا جنگ تدافعی بر علیه هر مهاجمی دانسته است (همو، ۱۳۹۳: ۵۴۶). به باور وی، سیر تاریخی برخورد پیامبر(ص) با غیرمسلمانان و کفار به دو دوره مکه و دوره مدینه تقسیم می‌شود. و دوران مکه را عصر نرم‌خویی و مدارایی با غیر مسلمانان دانسته و بیان داشت: «در مکه که محمد فاقد قدرت بود برخوردش با کفار به صورت دعوت، برخورد ملایم و نهی از جنگ بود و فقط کفار را به آتش جهنم تهدید می‌کرد.» (همو، ۱۳۹۳: ۵۴۶) وی برای تأیید نظریه خود آیات سوره کافرون: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا

أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.» را آورده و نوشت: «مشاهده می‌کنید که محمد زور و فشاری به کفار وارد نمی‌کند.» (همو، ۱۳۹۳: ۵۴۷).

سها در ادامه می‌افزاید: «همچنین در بیش از ده آیه قرآن ذکر شده که وظیفه پیامبر فقط ابلاغ دین است یعنی وظیفه الزام و اجبار ندارد. مثلاً: «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يُعَلِّمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ.» (مائده/۹۹) همچنین در آیه ۲۵۶ بقره به صراحت گفته شده که اکراه در دین نیست. در آیه ۱۰۹ بقره نیز دستور گذشت و ملایمت داده است: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.» (بقره/۱۰۹)

وی در ادامه از این گونه آیات نتیجه گرفته که در اسلام آزادی عقیده وجود ندارد. غافل (یا تعافل) از این که این گونه آیات با آیات بعدی، در دوران قدرت گرفتن پیامبر (ص) در مدینه، نسخ شده‌اند و می‌گوید:

در حقیقت در آیه ی ۱۰۹ بقره (که در بالا مطرح شد) گفته شده "عفو کنید و درگذرید تا خدا فرمان خویش را بیاورد" از مومنین خواسته که فعلاً با کفار با ملایمت رفتار کنید تا دستور بعدی خدا برسد. دستور بعدی همانا جنگ با کافران است. (همو، ۵۴۸).

سها تغییر رویه رسالت پیامبر (ص) را در مدینه سخت‌گیرانه و همراه باکشتاردانسته است و می‌نویسد:

با قدرت گرفتن محمد در مدینه، روش او کاملاً عوض شد و روش سختگیری و جنگ با کفار را در پیش گرفت. با نزول آیات متعددی مخصوصاً در سوره توبه (که آخرین سوره ی نازل شده است)، آیات آزادی عقیده و گذشت و ملایمت نسخ شدند و محمد دستور داد که غیر مسلمانان را با زور شمشیر، مسلمان کنند. (سها، ۵۴۹).

نویسنده کتاب نقد قرآن در ادامه با استفاده آیاتی از قرآن کریم به ممنوعیت ارتباط مسلمانان با غیرمسلمان پرداخته و می‌گوید: «درگام بعدی قرآن هرگونه دوستی بین مسلمانان و غیرمسلمانان تحریم می‌کند و کینه و نفرت ابدی با غیرمسلمانان بنیانگذاری می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.» (مائده/۵۱). آیات دیگری از قرآن، کینه توزی را به

درون خانواده‌ها می‌آورد. برادر و خواهر و پدر و مادر نیز شامل این کینه توزی و نهایتاً کشتار می‌شوند، مثلاً:

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. قومی را نیایی که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشند [و] کسانی را که با خدا و رسولش مخالفت کرده اند هر چند پدرانشان یا پسرانشان یا برادرانشان یا عشیره آنان باشند دوست بدانند. (مجادله / ۲۲)

و آیه

فَدَكَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لَقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُوْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَّمَكُنَا مَا نَكُنَّا آئِنًا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. (ممتحنه/۴)

در آیه فوق گفته شده که دشمنی با کافر ادامه دارد مگر اینکه کافر مسلمان شود. یعنی باید بین مسلمان و کافر بطور مطلق کینه و دشمنی جاودانه باشد. اما در آیات 8 و 9 همین سوره در تضاد بادستور فوق گفته شده: «إِنَّمَا يَنْهَأكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.» در ادامه می‌گوید: «اما چنانچه گفته شد دستور خوش رفتاری با کفاری که در جنگ با مسلمانان نیستند توسط مجموعه آیات نازل شده در سوره فتح (مثلاً 16 و 29) و مخصوصاً در سوره توبه که کشتار کفار را تا قبول اسلام اجباری کرده، نسخ شده اند.» (سها، ۵۵۰-۵۵۲).

۸. نوشتار سها در فراسوی نقد

برای نقد گزاره‌های کتاب نقد قرآن درباره آزادی باور، در آغاز گزاره‌های وی آورده می‌شود و در ادامه با مبانی پیش گفته، گفته‌های وی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

۱۸ آزاداندیشی و ارتداد

براساس نوشتار سها، آزاداندیشی در اسلام درباره نهادهای اجتماعی، ممکن است باعث تردید آنان در صحت قواعد موجود در این نهادها شده که در این صورت موجبات ارتداد آنان فراهم می شود. بنابر نوشته وی

مسلمانان هرگز نباید آزادانه و بی طرف در مورد درستی، مناسب بودن و یا قابل اجراء بودن قوانین سیاسی، اقتصادی، حقوقی و قضائی اسلام بیندیشد چون اگر بیندیشد ممکن است در صحت و تناسب این قوانین دچار تردید شود که موجب مرتد شدن او می شود که حکم آن مرگ است (سها، ۱۳۹۳: ۵۳۶).

در نقد گزاره سها، نخست باید گفت که این گزاره ادعای بی مصداق است. با این توضیح که وی مصادیق چنین ادعایی را که بیان داشته به طور حداقلی در گستره توالی تاریخ نزول قرآن نشان نداده که پیامبر(ص) چنین کنشی را با آزاداندیشان داشته است.

دوم، مفاهیم در میان گفتمان‌های مختلف و حتی در توالی زمانی در معرض برداشت‌های متفاوتی می‌باشند. سها بیان نکرده است که برداشت وی از آزادی اندیشه در زمان نزول قرآن و گفتمان نظام قبیلگی چیست؟ و یا اینکه مردم زمانه نزول چه پنداری از این مفهوم داشتند؟ سوم، باورها نگرش آدمیان را می‌سازند و انسان‌ها براساس زاویه باوری خود به مسائل می‌نگرند. بنابراین طبیعی است که مسلمانان برپایه باورهایی ایمانی به امور اجتماعی بنگرند. در این صورت آزادی اندیشه با جهت باوری مغایرت ندارد.

چهارم، مفهوم ارتداد در گفتمان قرآن کریم، بازگشت به کفر می‌باشد که کنشی انکاری، جهت پوشاندن حقیقت پس از آشکارگی آن است که پدیده‌ای برخلاف عقل می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲۶/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۳/۱۵). پدیده ارتداد در آیات متعدد «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (آل عمران/۸۶؛ بقره/۲۱۷؛ مائده/۲۱ و ۵۴؛ بقره، ۲۱۷؛ آل عمران/۸۶؛ نساء/۱۳۷؛ توبه/۷۴؛ محمد/۲۵؛ یوسف/۹۶) شیوه زیست لجوجانه در برابر حقیقت را نشان می‌دهد که بر عقیده باطل پافشاری می‌کند. در سیاق قرآنی، لجاجت ناشی از صفات تکبر (نحل/۲۲) و تقلید کورکورانه (مائده/۱۰۴) است که از موانع آزادی مثبت می‌باشند. چنین روندی افزون بر آسیب‌رسانی ساحت معنوی و کمال انسانی، سلامت روانی را جامعه

باخطر مواجهه می‌سازد که در این صورت به عنوان مانع آزادی‌های اجتماعی است. براساس نگرش عقلی، بودگی قانون به عنوان مؤلفه بازدارنده رفتار زیانبار افراد در جامعه بدیهی بوده و مورد پذیرش عقل است. بنابراین گفته، درگفتن قرآنی زیست آگاهانه، آزاد اندیشی و آشکارسازی حقیقت از ضروریات زندگی مؤمنانه است (آل عمران/۱۹۰-۱۹۱). تلقی نادرست سها از ارتداد باعث برداشت نادرست وی از قرآن شده که حکم آزاد اندیشی را ارتداد بدانند.

۲۸ آزادی باور و جهاد ابتدایی

نویسنده کتاب نقد قرآن جهاد ابتدایی را بازدارنده آزادی و آن را به معنی جنگ تهاجمی علیه غیرمسلمانان و یاجنگ تدافعی بر علیه هر مهاجمی دانسته است (سها، ۱۳۹۳: ۵۴۶).

درپندار سها جهاد ابتدایی مانع آزادی است. د نقد این گزاره، از شیوه تبیین سنخ آزادی درگستره آزادی مثبت و منفی استفاده شده است. درآغاز بایدگفت که دین و قانون، آزادی را درچارچوب مصلحت‌ها محدود می‌کنند. دین همه ساحات وجودی آدمی را درگستره مادی، معنوی و روحی مورد توجه قرار داده و قواعدی را برای تنظیم مناسبات آدمی درنسبت به خدا، هستی و انسان بنا می‌دهد. قواعد اخلاقی قرآن کریم درسنت افرادی برای کمال وجود آدمی می‌باشد و قوانین اجتماعی و حقوقی نیز برای این که آدمی راشهروند خوب بسازد، ایجاد شده است. بنابراین برای زیست اجتماعی بهتر و شهروند خوب بودن لازمه اش قواعد اجتماعی همساز با اجتماع و شرایط زیسته فرهنگی می باشد و خداوند به عنوان آفرینشگر هستی واحاطه‌گریش برهستی، قواعد تنظیم مناسبات رابتر ازآدمیان بنا نهاده که پایبندی به آن قواعد افزون برزیست بهتر، سعادت‌مندی آدمی درتمامی ساحات وجودی را درپی دارد. دراین راستاجهاد ابتدایی گونه‌ای از جهاد دراسلام است که باسویه دعوتگری از پیروان سایر ادیان وگسترش اسلام به منظور زیست اجتماعی بهتر و سعادت‌مندی بشر می باشد(شهید ثانی، ۱۹۶۷م، ۳۷۹/۲). البته در این راه ستیزه‌جویی مشرکان در ایجاد فتنه، اذیت و آزار مسلمانان و واداری به جهاد را نباید نادیده گرفت(ورعی، ۱۳۸۶، صص ۲۳-۶۳).

براساس گفته‌های پیشین گزاره‌های حقوقی وسیاسی نیازمند به احکام وداوری درراستای آن است. بنابراین پنداره شبهه سها به پدیده جهاد ابتدایی با روایتگری خشونت و

خونریزی از جانب وی، ارتباطی به آزادی باور نداشته و وی می‌بایست باسویه آزادی بیان و تبلیغ به آن می‌نگریست و باسویه حقوقی و سیاسی با رهیافت ویژه و زاویه خودآن را انتقاد می‌کرد. اما باسویه تحلیلی یادآوری این پیش‌فرض ضروری است که آموزه‌های و حیانی جهانی و جاودانه می‌باشند و مؤمنان نیاز به بازشناخت آن آموزه‌های می‌باشند. دراین راستا با بازشناسایی دعوت‌گری پیامبر(ص) با بنیان صلح‌آمیز (طبری، ۱۳۸۵، ۲۸۸/۲، ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ۸۰/۲) و تحقق جهانی آموزه‌های و حیانی، با موانع حکومت‌ها و خشونت‌گری آنان روبه‌رو بوده است. جهاد در اسلام برای برکناری حکومت‌هایی بود که مانع معرفی اسلام و پذیرش آن از مردم بودند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ۲۱۳/۲؛ سیدقطب، ۱۴۱۲، ۱۸۶/۱). البته پیش از جهاد نیز به دعوت باشیوه آشتی‌جویانه و ابلاغ آموزه‌ها (طوسی، بی‌تا، ۱۱۰) و یا جواز توقف جهاد برای رساندن پیام دین مورد توجه قرآن کریم بوده است. «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ.» (توبه/۶).

بنابراینچه گفته شد قواعد جهاد ابتدایی و شرایط چهارگانه آن؛ پذیرش اسلام، ماندن بردین خود(یهودیان و مسیحیان) و پرداخت جزیه، و کوچانیدن بانتقال همه اموال منقول، در نهایت جنگ (طوسی، بی‌تا، صص ۲۴۱-۲۴۲) به عنوان احکام فقهیانه باید باسویه حقوق و سیاست اسلامی داوری گردد که از گستره آزادی مثبت(باور) و داوری آن خارج است.

۳۸ مواجهه با غیرمسلمانان در زمانه ضعف

سها روند تاریخی برخورد پیامبر(ص) با غیرمسلمانان و کفار را به دو دوره مکی و مدنی تقسیم کرد. وی دراین تقسیم بندی به دوره پیشا و پساقدرت سیاسی تلاش کرد موضوع آزادی عقیده را درسوره‌های مکی به دلیل عدم قدرت سیاسی پیامبر(ص) خوانش کند. براین اساس آن زمانه را عصر نرمخویی و مدارایی با غیرمسلمانان دانسته است و سوره کافرون را برای تأیید نظریه خود بیان کرد: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.» وی در ادامه به آیات «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ.» (مائده/۹۹) و نیز آیه 256 بقره اشاره کرد و بیان داشت: «که این آیه، به صراحت گفته که اکراه در دین نیست.» در

توضیح آیه: «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.» (بقره / ۱۰۹) نوشت: «از مومنین خواسته که فعلا با کفار با ملایمت رفتار کنید تا دستور بعدی خدا که جنگ با کافران است، برسد.» (سها، ۱۳۹۳: ۵۴۸-۵۴۷)

در نقد گفته‌های سها باید گفت:

الف - بنابر گفته سها، آزادی عقیده تنهادر سوره‌های مکی است. این گزاره را می‌توان، حمل بر اعتراف او به بودگی آزادی باور در قرآن کریم دانست که در گزاره‌های پیشینی، اشاره داشت که در اسلام آزادی اندیشه وجود ندارد.

ب - وی روند برخورد پیامبر (ص) با غیرمسلمانان را به دو دوره پیشا و پساقدرت سیاسی تقسیم کرد. این نوع تقسیم بیش از آن که حکایت از واقعیت زمانه نزول نماید، برپایه استدلال عقلی است و تلاش دارد شیوه کنشی پیامبر (ص) را با آن سازگار نماید. به تعبیری، این شیوه رویدادهای در ارتباط با متن را به عنوان عناصر فرازبانی مورد بررسی قرار نداده است تا براساس آن بتوان تحلیلی ارائه کرد؛ بلکه با بیان قاعده عقلی تلاش کرد رویدادها را برپایه آن به عنوان واقعیت‌های عصری توجیه نماید. وی باین پیش فرض که فضای مکه، دوران پیشا قدرت سیاسی است، زمانه نرمخویی و مدارایی را استنباط نمود. نکته دیگر اینکه مقوله مکی و مدنی، تنها محدوده به قدرت سیاسی نیست بلکه شیوه زیستی با ساختارهای معین فرهنگی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، دینی و اخلاقی می باشد. دراین صورت دایره آن بسیار گسترده بوده و رویدادها (کنش‌های انسانی در توالی زمان) براساس آن خوانش می‌شوند.

ج - سها سوره کافرون را بازنمونی از نرمخویی و مدارایی در دوران مکه دانست. حال آن‌که این سوره در مقام روایت از یک واقعیت تاریخی است که کفار تلاش داشتند پیامبر (ص) را با فشارهای روانی و سیاسی به سازش در راستای اهداف خود بکشانند. شماری از کفار (ولید بن مغیره، عاص بن وائل، اسود بن مطلب و امیه بن خلف) برای جلوگیری از رسالت آن حضرت (ص) در توسعه توحید و مبارزه با شرک، با پیامبر (ص) مذاکره کردند. این آیات همگرا با روح کلی قرآن درباره توحید و نفی شرک به بیان واقعیت می پردازد که پیامبر (ص) هرگز دین کفار را نمی‌پذیرد و آنان نیز نخواهند پذیرفت و آنان را مایوس ساخت. در این رهیافت فرامتنی، خطاب سوره کافرون به معهود

معینی از کفار اشاره دارد که پیامبر(ص) مأموریت داشت از دین آنها بیزاری جوید و خطابشان کند که آنها هم از پذیرفتن دین پیامبر(ع) امتناع ورزند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/ صص ۳۷۳-۳۷۵؛ مکارم شیراز، ۱۳۷۳: ۲۷/ ۳۸۰) به تعبیری، کنشگران سیاسی خواهان ثبات وضع موجود بودند و در این جهت با پیامبر(ص) مذاکره نمودند و ناکام ماندند. این واقعیت تاریخی، نشانی از رفتار منفعلانه یا سازشکاری پیامبر(ص) در برابر کفار نیست.

د-سها در ادامه برای تبیین آزادی، محدوده وظیفه پیامبر(ص) را تنها در ابلاغ وحی دانست و آیه «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ» (مائده/ ۹۹) را به عنوان شاهد ذکر کرد. به نظر می رسد وی قرینه‌های موجود در آیه را در نظر نگرفت، و تنها به ظاهر آیه توجه نموده و نرمخویی و مدارایی را برداشت کرد. حال آنکه قرینه موجود در آیات پیشینی درباره حرمت کعبه و انجام مناسک حج است که شکستن حرمت کعبه، ماه‌های حرام، مخالفت با قربانی و سایر مناسک حج عقاب شدید به دنبال دارد و در عوض احترام‌گذاری به حج و اجرای مناسک باعث برخورداری از رحمت الهی است. بنابراین مردم پس از دریافت وحی و آگاهی، در عبودیت خدا نباید کاهلی کنند که در این صورت استحقاق عذاب را می‌یابند. در این سیاق برداشت نرمخویی و مدارایی به دلیل ضعف قدرت نادرست است.

و-سها آیه ۲۵۶ سوره بقره «را در راستای مدارایی دانسته و عدم اکراه در دین را برداشت نمود. برای نقد دریافت وی، از مؤلفه اسباب نزول به عنوان عنصر فرامتنی در تحلیل گفتمان استفاده می شود. کتاب‌های تفسیری درباره سبب نزول این آیه، روایت‌های متعددی را بیان داشتند. برخی سبب نزول آیه را مسیحی و یهودی شدن فرزندان انصار دانستند که پس از اسلام، پدرشان سوگند خوردند که آنها را مسلمان کنند، ولی آنان نپذیرفتند. این اختلاف به پیامبر(ص) عرضه شد و به دنبال آن این آیه نازل شد و پدران آنها، آنان را در دین خویش رها کردند (زمخشری، ۱۳۸۵: ۳۸۷/۱). در روایتی مسأله شیردادن زنی از انصار، اطفال یهودی و یثربی مطرح شده که در فرایند رشد، فرزندان یثربی هم، یهودی شدند و در زمانه کوچاندن یهودیان بنی نضیر از مدینه، می خواستند با یهودیان خارج شوند که انصار، مانع شدند (طبرسی، ۱۶۱/۲). در گزارشی همکنشی فرزندان شهرمدینه با اهل کتاب در پیش از اسلام و اکراه خانواده هایشان پس از اسلام را سبب نزول آن بیان داشتند (طبرسی، ۱۴۰۵: ۲۱/۳). در ادامه جدال و اکراه برای اسلام آوردن فرزندان یثربی که توسط اهل کتاب رشد

یافتند (رازی، بی تا: ۳۰۶۸/۹) و یا پاسخ به سرزنش‌های کفار به تازه‌مسلمانان که اسلام آنان از روی نادانی است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۱۸/۴). مطابق اسباب ذکر شده به عنوان مؤلفه فرامتنی که نشان از رویداد تاریخی دارد، مسأله عدم اکراه دین در این آیه به دلیل شرایط ضعف مسلمانان نبوده است که به خاطر تغییر موقعیت، شیوه قرآن کریم در مواجهه با غیر مسلمان عوض شود.

در ادامه باید اشاره کرد که رأی مشهور مفسران درباره این آیه، بر نفی اجباری پذیرش باور و تغییر عقیده می‌باشد. (طوسی، ۳۱۱/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷/صص ۱۵-۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/صص ۳۴۲-۳۴۳) در این رهیافت، دین دارای ارکان نظری و عملی است و اشاره آیه به رکن نظری آن می‌باشد که مرتبط به قلب و درون آدمی است و تا زمانی که در درون آدمی باشد، آشکار نشود و آثار و پیامد آن دیگران و اجتماع را فرانگیرد، داوری حقوقی نخواهد داشت. در این حوزه هیچ نسبتی با حقوق ندارد تا داوری حقوقی درباره آن بشود و ادعا نمودن خشونت از سوی نهاد حکومت باوری را ایجاد، تغییر و یا مانع آن شد (مصباح، ۱۳۸۱: صص ۵۲-۵۴). در این پندار از نظر اسلام افراد از جهت دارا بودن باور آزادند مگر آن که با مصالح مادی و معنوی آدمیان در تضاد باشد (همو، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۲) که در این صورت ماهیت اجتماعی یافته و با قواعد حقوقی بنابر مصالح و مفاسد با آن رویارویی می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۲۶) و در صورت مبارزه با شرک و جهاد به عنوان مواجهه حقوقی با این آیه منافاتی نخواهد داشت.

ح - بادقت در آیه ۱۰۹ سوره بقره «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» مشاهده می‌شود که آیه در مقام حسدورزی اهل کتاب (یهود) نسبت به پیامبر (ص) و آرزواندیشی آنان مبنی بر برگشت پیامبر (ص) به کفر است (طبرسی، ۱۴۰۶: ۲۶۸/۳، طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۰/۵). البته فرمان مدارایی و عفو اهل کتاب با وجود قدرت مسلمانان است. بنابراین ضعیف پنداشتن مسلمانان در مقابله با اهل کتاب مراد نیست که نویسنده کتاب نقد، این رویه مدارایی را در زمانه ضعف استنباط نموده است.

۴۸ رویارویی با غیرمسلمانان در زمانه قدرت

براساس دیدگاه سه‌با قدرت‌گیری پیامبر(ص) در مدینه، شیوه او در مواجهه با غیرمسلمانان تغییر یافت و منش سخت‌گیرانه را درپیش گرفت. آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (۹/صف) به قصد پیامبر(ص) برای غالب کردن اسلام برکل ادیان و برکل جهان برخلاف میل کفار اشاره دارد که ناهمسو با آزادی باور است. (سه‌ها، ۱۳۹۳: ۵۴۹)

در نقد دیدگاه سه‌با باید گفت، برخی از مفسران واژه «لِيُظْهِرَهُ» را به معنای آگاهی دادن دانسته و مرجع ضمیر(ه) را به پیامبر(ص) برگردانند. دراین صورت خداوند پیامبر(ص) را به همراه هدایت و دین حق فرستاد تا به پیامبر، همه شرایع را اعلان کند و چیزی را مخفی نکند(بغوی، ۲۰۰۲: ۵۴۴، طبری، ۱۴۰۵: ۱۵۰/۴). هرچند این امر ناخوشایند مشرکان و کفار است که دوست دارند نوراسلام خاموش گردد. این برداشت از آیه باسباق آیه(محتوای آیات پیشینی) و سبب نزول آن که حکایت از شیوه کنشگری برخی بدان‌دیشان(کعب بن اشرف) دارد، سازگار می‌نماید^۱ (حسینی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۱۳). چنین نگره تفسیری، تلقی سه‌با را بی‌وجه می‌سازد.

سه‌با در ادامه بی‌توجه به زمینه‌ها و سیاق در پیوست آیات (مائده/۵۱، مجادله/۲۲، توبه/۲۳، ممتحنه/۴) سخن خود را پی می‌گیرد و می‌افزاید که پیامبر(ص) در گام بعدی هرگونه دوستی بین مسلمانان و غیرمسلمانان تحریم کرده و کینه و نفرت ابدی با غیرمسلمانان بنیان می‌نهد.

در نقد سه‌با براساس آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده/۵۱) باید گفت که مسأله هم‌پیمانی، میان اعراب در هنگامه نزول قرآن رواج داشت و آن را به ولاء تعبیر می‌کردند. هم‌پیمانی در میان اعراب به مثابه قرار گرفتن در تقسیم بندی‌های اجتماعی، فرهنگی و مذهبی همدیگر بود و انعقاد هرپیمانی، با خود اتحاد و ائتلاف‌هایی را به دنبال داشت و زمینه جهت‌گیری‌های جانبدارانه و یا ستیزه‌جویانه را فراهم می‌کرد. البته هدف اصلی از ایجاد پیمان‌ها دستیابی به پوشش حمایتی در حوزه‌های متفاوت بوده است. (جوادی‌علی، ۱۹۷۶: ۳۶۱/۴-۳۶۲) این آیه حکایت از واقعیت زیسته برخی از مردم مدینه (حاطب بن ابی بلتعنه یا دیگران) دارد(طبرسی، ۱۴۰۶: ۲۶۹/۹) که در پیمان با اهل کتاب بودند. چنین منش

زیستی ممکن است به دلیل هم‌پیمانی با شرایط گفته شده، به برادران ایمانی خود خیانت نمایند و بردشمنان تکیه کنند که در این صورت از ستمگران خواهند بود. این برداشت با آیه ۵۲ که بیانگر دغدغه آنان است و در تعبیر قرآنی به بیماری دل‌هایشان شده مطابقت دارد که دلیل تکیه به این هم‌پیمان که می‌گویند: ما می‌ترسیم قدرت به دست آنها بیفتد و گرفتار شویم. با توجه به این بیان، آیه حکایت از واقعیتی دارد که با بینش سها ناهمخوان است.

وی آیه ۲۲ سوره مجادله را کینه توزی پیامبر(ص) خواند که به درون خانواده‌ها آورده شد و براساس آن برادر و خواهر و پدر و مادر نیز شامل این کینه توزی و نهایتاً کشتار می‌شوند. خوانش وی افزون بر نادیده انگاری روح کلی سوره مجادله، به واقعیات تاریخی آن که درباره کنشگری منافقان و کفار در دشمنی با خدا و رسولش می‌باشد، توجهی نکرده است. خداوند در این سوره با روایتگری از منش منافقان و مشرکان به بیان اوصاف و نشانه‌های آنان سرنوشت حتمی آنان که شکست می‌باشد، اشاره دارد. (مجادله/۵، ۲۰، ۲۲؛ توبه/۶۳) آیه مورد اشاره سها در پی بیان آموزه‌های اخلاق دینی است که مقام رضا بالاتر از تسلیم دانسته است. در این راستا تأکید شده که افزون بر تسلیم در برابر آموزه‌ها و مقدرات الهی باید در دل هم به آن رضایت داشت و ایمان به خدا و رسول با دوستی با دشمنان خدا سازگار نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۸/۱۹) و با یک دل نمی‌توان دوستی‌های متفاوتی داشت (احزاب/۴) (مکارم، ۱۳۷۳: ۱۳۷۳، ۲۳/۴۶۵). بنابراین انسان توحید گرا و جامعه ایمانی براساس گفتمان قرآنی و قواعد آن با دشمنان خدا و رسول که طرح براندازی توحید و ایجاد بنیان‌های شرک را دارند دوستی نخواهد داشت.

سها با پنداشت نسخ^۹ آیات ۹۰۸ سوره ممتحنه با آیه پنج سوره توبه که در گزارش‌های پیشین هم آمده (جصاص، ۱۴۱۵: ۵۸۴/۳) خشونت و نفی آزادی باور در زمانه قدرت را برداشت نمود. در آغاز باید گفت محتوای کلی این سوره درباره نهی دوستی مسلمانان با مشرکان است و دلایل این نهی را در ادامه این سوره بیان شد. اما در آیه ۸ این نهی تخصیص زده می‌شود و افرادی که پای‌بند به پیمان با مسلمانان هستند (دوقبیل خزاعه و بنی - مدلج) و نسبت به پیامبر(ص) تعرض نکردند از آن دایره خارج می‌شوند و به مسلمانان تأکید می‌شود که به این افراد که وفادار به پیمان خود بودند، نیکی و عدالت بورزید. اما سیاق آیه پنج سوره توبه در ارتباط با پیمان شکنی مشرکان و مخالفت آشکار آنان با اسلام است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۲/۲۴) آیه ۳۶ سوره توبه «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ

كَافَّةً» نیز به جنگ مؤمنانه با مشرکین پس از اقدام فراگیر آنان با اسلام اشاره دارد. آیه «وَلَا يَرْأُونَ يَفْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمُ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا» (بقره/۲۱۷) هم بیانگر تلاش فتنه انگیزانه و خشونت‌آمیز مشرکان برای براندازی و تغییر دین اسلام می‌باشد. بنابراین دیدگاه سها درباره سازگار نمودن ظواهر این آیات با نسخ و نیز با تئوری قدرت سیاسی، ناموجه است.

۹. نتیجه‌گیری

۱- عبارت آزادی باور مرکب از دو مفهوم می‌باشد که در کتاب تقدیر آن، برداشتی از آن ارائه نشده و تنها به ممنوعیت آن در اسلام اشاره شده است. حال آن که این مفاهیم به لحاظ تاریخ‌نگاره در معرض برداشت‌های متفاوتی هستند.

۲- سها آزادی عقیده در قرآن را به دو دوره مکی و مدنی مرتبط دانست. وی مؤلفه قدرت سیاسی را به عنوان عنصر جداکننده این دو دوره بیان کرد و روایتگری قرآن‌کریم از آزادی عقیده را در دوران ضعف سیاسی خوانش نموده که با برخورداری از قدرت سیاسی، آن آیات نسخ شدند. سها با این دیدگاه، محدوده تحلیل گفتمانی در مؤلفه عنصر فرامتنی را، قدرت سیاسی دانسته و تعارض ظاهری آیات را با این عنصر خوانش کرد. حال آنکه محدوده مؤلفه فرامتنی، فراتر از مؤلفه قدرت سیاسی بوده و شامل شیوه زیستی با ساختارهای معین فرهنگی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، دینی و اخلاقی می‌باشد. در این صورت به زمینه‌ها و رویدادهای زمانه نزول آیات توجهی نکرد.

۳- برداشت سها از بودگی آزادی باور در اسلام به گونه متعارض بیان شد. در بخشی از گفته‌های خود آزاداندیشی و آزاد باوری را در اسلام ممنوع دانسته، و در بخش دیگر آن را به عنصر قدرت مرتبط دانست که در زمانه ضعف با منش نرم جویانه آن را بیان داشته است، اما در زمانه قدرت با خشونت از آن ممانعت کرد.

۴- هرچند سها تلاش کرد به گونه روشمند آزادی باور را در قرآن کریم نقد کند، ولی به دلیل پیش فرض آغازین (وجود ضعف و خطا در قرآن)، بیشتر تلاش کرد آن پیش فرض را در قرآن کریم اثبات نماید. از این جهت تنها به ظواهر آیات توجه کرده و تعارض آیات را تنها با مؤلفه قدرت توجه نموده و به عناصر دیگر توجهی نکرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. درانگاره زبان شناسی معناشناسی، مطالعه معنای زبان و روش علمی که به قواعد کلی حاکم بر معانی و کشف روابط بین معانی می‌پردازد و اصولی را برای کشف معانی پیش می‌نهد. (پالمر، ۱۳۶۶: ۲۲).
۲. گفتمان مجموعه قواعد، الگوها و معیارهایی که در یک محدوده زمانی و مکانی ویژه می‌باشند که بر افراد آن محدوده تحمیل شده و انواع کنش‌های آنها را سامان می‌دهند. (هارلند، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۱۵۵). پیش فرض‌ها در تحلیل گفتمان عبارتند از اینکه نگرش آدمیان به یک متن متفاوت است و متون دارای بار ایدئولوژیکی می‌باشند و حقیقت معنای آن نهفته بوده و نیاز به گشودگی و آشکار سازی ساختار متن است که این ساختار متأثر از بافت متن (عناصر زبانی) و بافت موقعیتی (عوامل فرازبانی همانند امور اجتماعی، فرهنگی (ایدئولوژی)، سیاسی، تاریخی و شناختی) است (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۴).
۳. Two concepts of liberty / که توسط آیزا برلین / Isaiah Berlin (۱۹۰۹-۱۹۹۷م) اندیشه نگار و نظریه پرداز سیاسی و استاد دانشگاه و جستارنویس بریتانیایی ارائه شد.
۴. مبارزه‌گری یا کشمکش‌های درونی درنگره ستی جهاداکبر است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۶۰-۱۶۱).
۵. این سنخ از آزادی درهیافت دینی جهاداصغر می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷/۱؛ احمدی، ۹۲).
۶. آزادی در این پندار باز بودن راه در انجام کاری یا ترک آن است اما ارزشمندی و عقلانیت آن در پیوند با قواعد انسانی یا خلاف آن است. (جعفری، ۱۸۱)
۷. آزادی در گفتمان دینداران همان معنای اختیار است که آدمی اگر بخواهد امری را انجام یا ترک نماید.
۸. درپندار برخی این واژه درمعنای غلبه یافتن به کاررفته و آیه را درمقام بشارت غلبه اسلام بر همه ادیان، تفسیر کردند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۶/۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۴۲/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۳۲/۱۹).
۹. مفهوم نسخ به عنوان نظریه مهم در گستره مسائل قرآنی در میان دانشوران اسلامی (علوم قرآن و تفسیر) از جهت بودگی و نبودگی آن در قرآن مطرح بوده که این ناهمسانی برآمده از نوع رهیافت‌های تفسیری و وابستگی‌ها به مکاتب تفسیری یا فقهی است.

کتابنامه

- آرون، ریمون (۱۳۹۳). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن اثیر، عزالدین ابوحسن علی بن ابی‌الکرم (۱۳۸۵). *الکامل فی تاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک (۱۳۸۳). *السیره النبویه*، مصر: مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده.
- احمدی، محمدرضا (۱۳۸۴). *امنیت، مفاهیم، مبانی و رویکردها*، قسمت دوم رویکرد اسلامی، *مربیان*، سال پنجم، شماره ۱۵.
- استوارت میل، جان (۱۳۶۷). *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: نشر کتاب.
- اسلامی، هاشم (۱۳۸۲). *حق آزادی از منظر قرآن و لیبرالیسم*، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳۵ و ۳۶، صص ۱۳۶ - ۱۵۹.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۶). *کرامت انسان و آزادی در قرآن*، *مجله بینات*، ش ۵۳، ص ۸ تا ۴۴.
- برلین، آیزا (۱۳۹۲). *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- برلین، آیزا (۱۳۹۰). *آزادی و خیانت به آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، تهران: نشر ماهی.
- بغوی، حسین بن مسعود (۲۰۰۲م). *تفسیر بغوی*، بیروت: ابن حزم.
- پاپکین، ریچارد اچ (۱۳۷۵). *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پالمر، فرانک (۱۳۶۶). *نگاهی تازه به معنی شناختی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: مرکز.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- ثعلبی، احمدبن محمد (۱۴۲۲ق). *تفسیر الثعلبی*، تحقیق ابومحمد، ابن عاشور و نظیر ساعدی، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳). *تفسیر اثنی عشری*، چاپ اول، تهران: انتشارات میقات.
- جصاص، احمدبن علی (۱۴۱۵ق). *احکام القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). *حق آزادی در اسلام*، تهران: آفرینه..

نقد دیدگاه سها در کتاب نقد قرآن ... (سید ایوب نجیبی و دیگران) ۱۶۱

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *حیات عارفانه امام علی(ع)*، قم: اسراء.
- جوادی علی (۱۹۷۶). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: مکتبه النهضه.
- چیگنل، اندرو (۱۳۹۵). *اخلاق باور*، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران: ققنوس.
- رازی، ابن ابی حاتم (بی تا). *تفسیر ابن ابی حاتم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، صیدا: مکتبه العصریه.
- راسل، برتراند (۱۳۹۲). *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دمشق: دارالقلم.
- رضایی اصفهانی (۱۳۸۸). محمد علی، رابطه قرآن و آزادی و چالش‌های آن، *مجله قرآن و علم*، ش چهارم، صص ۹۵-۱۱۶.
- زمخشری، محمود بن عم (۱۳۸۵ق). *الکشاف*، مصر: مطبعه مصطفی الالبانی.
- سجادی، سید ابراهیم (۱۳۸۲). قرآن و آزادی سیاسی، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳۵ و ۳۶، صص ۱۲-۴۷.
- سها (۱۳۹۳). *نقد برقرآن*، انتشار در فضای مجازی.
- سیدقطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشرق.
- شبهستری، مجتهد (۱۳۷۶). *رویارویی مجذوبانه ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو.
- شهیداول، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق). *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، قم: جامعه المدرسین..
- شهید ثانی (۱۹۶۷). *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، نجف: بی تا.
- صبحی، علی و همتی مقدم، احمد رضا (۱۳۹۱). *نظریات ماده انگارانه ذهن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدر، سید موسی (۱۳۸۲). ارتداد و آزادی عقیده در قرآن، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۳۴، صص ۹۴-۱۱۱.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه..
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۵ق). *جامع البیان*، تحقیق خلیل المیس و صدقی جمیل، بیروت: دارالفکر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *النهاية فی مجرد الفقه الامامیه*، قم: قدس محمدی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان، فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی..

۱۶۲ مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ۶، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱

- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق). *الخلاف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- علی بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹). *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: نشر ویس.
- فخرالدین رازی (۱۴۲۰ق). محمدبن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *العین*، قم: نشر هجرت.
- قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۵). حقوق و آزادی سیاسی در قرآن و سنت، *مجله انجمن معارف اسلامی*، شماره ۷، صص ۱۲۶-۱۵۰.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۴۰۵ق). *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
- لیدمان، سون اریک (۱۳۸۴). *سبکی فکر سنگین واقعیت درباره ی آزادی*، ترجمه سعید مقدم، چاپ اول، تهران، نشر اختران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *آزادی، ناگفته‌ها و نکته‌ها*، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *پیرامون جمهوری اسلامی ایران*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *جهاد*، چاپ هفتم، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *سیری در سیره نبوی*، تهران: انتشارات صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۳). *تفسیر نمونه*، چاپ شانزدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- متسکیو، شارل لوئی دوسکوندن (۱۳۹۶). *روح القوانین*، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۰). *مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن*، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۱۵، صص ۱۰۹ تا ۱۲۲.
- نکونام، جعفر (۱۳۸۴). *تفسیر آیه مس در بستر تاریخی، مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۷، صص ۱۱۵-۱۳۰.
- نصیری، علی (۱۳۹۷). *رابطه حق آزادی با جهاد ابتدایی، سیاست متعالیه*، سال ۶، شماره ۲۳، صص ۴۷-۶۸.
- نویمان، فرانتس (۱۳۸۶). *آزادی و قدرت و قانون*، ترجمه عزت‌اله فولادوند، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۸۶). *مبانی فقهی جهاد ابتدایی، حکومت اسلامی*، شماره ۴۳، صص ۱۶-۶۴.

نقد دیدگاه سها در کتاب نقد قرآن ... (سید ایوب نجیبی و دیگران) ۱۶۳

هارلند، ریچارد (۱۳۸۰). *ابری ساختگرایی: فلسفه ساختگرایی و پساساختگرایی*، ترجمه فرزانه سجودی، چاپ اول، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.

یارمحمدی، لطف الله (۱۳۸۳). *گفتمان شناسی رایج و انتقادی*، تهران: هرمس.

Mac .Callum ,G.C.(1967),Negative and Positive Freedom,in Philosophical Review,vol.

James, William, (1919), The will to believe, in the will to believe and other Essays in popular philosophy, New York, Longmans, green.