

عدالت اسلام و اسلام عادلانه

اکبر گنجی

(متن کامل مقاله‌ای که در اردیبهشت ۱۳۹۰ در چهار قسمت در بخش اندیشه سایت رادیو "زمانه" منتشر شد)

عدالت مفهومی فرادینی است که همیشه به عنوان یکی از آرمان‌های اصلی انسان‌ها مطرح بوده است. این مفهوم، از ابتدا در معنای واحدی به کار نرفته و اکنون نیز نظریه‌های متفاوتی درباره‌ی آن وجود دارد که به عنوان مدل‌های رقیب به پیکار ادامه می‌دهند.

یکی از مهمترین ملاک‌های انتخاب یک ایدئولوژی، آئین یا دین، عدالت است. معتقدان به هر آئینی، آئین خود را عادلانه به شمار می‌آورند. مسلمان‌ها نیز همچون پیروان دیگر ادیان، بر این باورند که دینشان عادلانه است. اما اینک دین آنان از سوی خداناپوران و گروهی از پیروان دیگر ادیان به ناعادلانه بودن متهم شده و می‌شود. از سوی دیگر، بسیاری از نواندیشان دینی، احکام فقهی کتاب و سنت معتبر را امروزه دیگر عادلانه به شمار نمی‌آورند.

مقاله‌ی حاضر با چنین مسائلی درگیر است.

از اهمیت عدالت در قرآن آغاز خواهیم کرد. سپس به معنای عدالت قرآنی خواهیم پرداخت. در گام بعد با این پرسش رویاروی می‌شویم که آیا اسلام دینی عادلانه است. نظریه‌های گوناگون را طرح و نقد خواهیم کرد. آن‌گاه درک خود را از مفهوم عدالت در جهان گذشته و قرآن عرضه کرده و به نقد یک نظریه‌ی مهم در عادلانه قلمداد کردن اسلام خواهیم پرداخت. در نهایت، مقاله را با نشان دادن راهی برون‌شو برای اسلام سازگار با عدالت در جهان امروز پایان می‌بریم.



۱- طرح مسأله: درباره‌ی اسلام به انواع شیوه‌ها می‌توان داوری کرد:

- الف- آیا مدعیات صدق و کذب بردار اسلام (اعتقادات) صادق‌اند و دلایل موجهی برای تأیید صدق آنان وجود دارد؟
- ب- آیا اسلام دینی اخلاقی است؟
- ج- آیا زیست مؤمنانه‌ی اسلامی راهگشای تجربه‌های دینی است؟
- د- آیا احکام و فرامین فردی و اجتماعی و سیاسی اسلام عادلانه‌اند؟

مقاله‌ی کنونی ناظر به آخرین موضوع/پرسش است. دایره‌ی بحث محدود به "احکام غیر عبادی" و "انسان‌شناسی" ای است که متکای آن احکام و فرامین اند. به "قرآن" و "فهم/قرائت/روایت" مؤمنان از قرآن نظر می‌افکنیم. از میان مفسران، بیش از همه به دو مفسر معتزلی و اشعری، زمخشری و فخر رازی، استناد خواهیم کرد. آن دو به دوران ماقبل مدرن تعلق دارند. مدرنیته و پیامدهایش آنان را به درد سر نینداخته است. آنان به "جهان مفهومی" قرآن تعلق داشتند.

۲- عدالت در قرآن: زمخشری در تفسیر آیه‌ی ان الدین عندالله الاسلام (آل عمران، ۱۹) نوشته است:

"اسلام عبارت از عدل و توحید است و دین در نزد خدا همین است و بس و هر چیزی که جز آن باشد، در نزد خدا دین به شمار نمی‌آید. . . اسلام، یعنی توحید و عدل". [۱]

معتزله توحید و عدالت را اساس اسلام به شمار می‌آوردند و در عین حال، این دو را اموری عقلانی و مستقل از شرع قلمداد می‌کردند و می‌گفتند آنچه در قرآن در این زمینه آمده، بدون عقل، فاقد حجیت است. این نظر را به صراحت تمام، قاضی عبدالجبار و ابوعلی جبائی بیان کرده‌اند.

قرآن در آیات مختلف به عدالت فراخوانده است. خداوند عادل است، نظم عالم هستی عادلانه است، دین اسلام عادلانه است، سخنان خداوند عین عدل است:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ: خداوند به اندازه‌ی ذره‌ای نیز ستم نمی‌کند (نسا، ۴۰).

وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ: و کسانی که ستم کرده‌اند به زودی بدانند که به چه بازگشتگاهی راه خواهند برد (شعراء، ۲۲۷).

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ: خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد (نحل، ۹۰).

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ : به راستی که پیامبرانمان را همراه با پدیده‌های روشنگر فرستادیم و همراه آنان کتاب و سنجه فرورستادیم، تا مردم به دادگری برخیزند (حدید، ۲۵).

پیامبر اسلام هم آمده است تا میان مردم دادگری کند: وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ : دستور یافته‌ام که میان شما دادگری کنم (شوری، ۱۵).

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ : چون بین مردم داوری می‌کنید، عادلانه داوری کنید (نسا، ۵۸).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ : ای مؤمنان به عدل و داد برخیزید (نسا، ۱۳۵).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ : ای مؤمنان در راه [رضای] خدا به داد برخیزید و به عدل شهادت دهید و دشمنیتان با بعضی از مردم شما را بر آن ندارد که بیداد کنید؛ دادگری کنید که آن به تقوا نزدیکتر است (مائده، ۸).

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ : در کار پیمانه و ترازو به داد و درستی رفتار کنید (انعام، ۱۵۲).

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تِ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ : و اگر دو طائفه از مؤمنان با هم در افتند، میان آنان سازش دهید، و اگر یکی از آنها بر دیگری تعدی کرد، پس با آنکه تعدی پیشه کرده است کارزار کنید، تا آنکه به سوی امر الهی بازآید، و اگر باز آمد، آنگاه میان آنان دادگرانه سازش دهید، و به داد بکوشید که خداوند دادگران را دوست دارد (حجرات، ۹).

۳- معنای عدالت قرآنی: قرآن کتاب فلسفه‌ی سیاسی یا فلسفه‌ی اخلاق نیست. به همین دلیل قرآن فاقد نظریه‌ی ای در باب عدالت است. پس برای فهم "عدالت قرآنی" چه باید کرد؟

البته عدل و ظلم، همچون حسن و قبح، مفاهیمی فرادینی اند که نه تنها معیار پذیرش دین اند، بلکه مبنای فهم دین‌اند. به تعبیر دیگر، "خوبی عدل" و "بدی ظلم" جزو مستقلات عقلیه است، نه مفاهیمی که اتکای متافیزیکی/معرفت شناختی/روان شناختی به دین داشته باشند.

معتزله و شیعیان چنین می‌اندیشیدند، هر چند اشاعره و سلفیه و دیگران معتقدند که عدالت مستقل و حسن و قبح عقلی مستقل وجود ندارد؛ هر چه خدا انجام یا دستور دهد عادلانه و حسن است. "هر چه آن خسرو کند شیرین بود". به عبارت دیگر: اخلاق تابع فقه است نه بر عکس. امر روزی‌هایشان هم می‌گویند: مقولات انسانی و فهم خود را بر خدا تحمیل نکنید؛ عدل الهی از سیاق عدل به مفاهیم انسانی کلمه نیست، مفهوم و مقوله جدایی است.

این بحث اهمیت فراوانی دارد. برای اینکه ما "دین عادلانه" را پذیرفته و "دین ظالمانه" را رد می‌کنیم. در این تردیدی وجود ندارد که قرآن ما را به عدل و دادگری فراخوانده و از ظلم و ستمگری نهی کرده است. افرادی که در دوران معاصر به خوانش متن پرداخته‌اند، ذهنشان انباشته از نظریه‌هایی است که فیلسوفان سیاسی و فیلسوفان اخلاق در این زمینه‌ها بر ساخته‌اند.

اگر چه هیچ کس نمی‌تواند با ذهن خالی به سراغ متن رود، اما در عین حال روشن است که نظریه‌های مدرن نمی‌توانسته در جهان کهن وجود داشته یا کسی از آنها آگاه باشد. نظریه‌های جهان کهن با نظام معیشتی و معرفتی آنان سازگار بوده است. جهان ماقبل مدرن، جهان نابرابری‌ها بود. یعنی، عدالت آنان با نابرابری سازگار و همنشین است. نابرابری در آن سیاق/زمینه عادلانه بود. به همین دلیل، در عین دعوت قرآن به عدالت و نفی ستم، یک نظام حقوقی کاملاً نابرابر به عنوان نظامی عادلانه در قرآن تجویز شده است. به تعبیر دقیق‌تر، پیامبر گرامی اسلام، عرف عقلای منطقه‌ی زندگی خود را - همراه با اندکی اصلاح - امضا کرده است.

این نظام حقوقی، زنان و مردان، مالکان و برده‌ها، مسلمانان و نامسلمانان و... را نابرابر به شمار آورده است. به تعبیر دقیق‌تر، اینها در جهان واقع نابرابر بودند؛ عرف عقلای منطقه هم این نابرابری را تصویب می‌کرد؛ پیامبر هم با اندکی تعدیل آن را امضا کرد و به عنوان نظامی عادلانه تجویز نمود.

به عنوان نمونه، به نابرابری زنان و مردان می‌توان استناد کرد:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ : زنان را بر مردان حقی است در حد عرف، همچنانکه مردان را بر زنان؛ و مردان را بر آنان به میزانی برتری است (بقره، ۲۲۸).

ز مخشری در ذیل آیه نوشته که درجه یعنی: "فزونی و برتری در حق" [۲]. فخر رازی هم فضیلت مرد بر زن را امری معلوم و در هشت امر دانسته است [۳].

برتری مردان بر زنان در آیه‌ی دیگری هم مورد تأکید قرار گرفته است:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا: مردان باید بر زنان مسلط باشند چرا که خداوند بعضی از انسان‌ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است، و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش [برای زنان] خرج می‌کنند؛ زنان شایسته آنان‌اند که مطیع و به حفظ الهی در نهان خویش‌تندار هستند؛ و زنانی که از نافرمانیشان بیم دارید باید نصیحتشان کنید و [سپس] در خوابگاه‌ها از آنان دوری کنید و [سپس] آنان را بزنیید؛ آنگاه اگر از شما اطاعت کردند، دیگر به زیان آنها بهانه جویی نکنید؛ خداوند بلند مرتبه‌ی بزرگوار است (نساء، ۳۴).

دلیل مسلط کردن مردها (شوهران) بر زنان (همسرانشان) برتری اولی بر دومی و پرداخت کل هزینه‌ی زندگی زنان است [۴]. بخش دوم آیه مرد را مجاز می‌دارد تا زن ناشزه‌ی خود را ابتدا پند و اندرز دهد، سپس از همبستر شدن با وی خودداری کند و اگر اینها موثر نشد، او را بزند.

در مورد مرحله‌ی دوم، قرطبی دو احتمال را مطرح کرده است:

اول- هجر به معنای سخن زشت [۵]،

دوم - به معنای طناب [۶].

زمخشری همین معنا را نقل کرده و آن را "تفسیری بس سنگین و دشوار" خوانده است [۷].

حال این پرسش پیش می‌آید که اگر مردی از وظایف همسری نشوز نماید، با او چه باید کرد؟

آیه‌ی زیر درباره‌ی این گونه مردان است:

وَإِن امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا: و اگر زنی از ناسازگاری یا رویگردانی شوهرش بیمناک باشد، بر آن دو گناهی نیست که بین خود صلحی کنند، و صلح بهتر است، و آزمندی در دلها خانه دارد، و اگر نیکوکاری و پارسایی کنید، [بدانید که] خداوند به آنچه می‌کنید آگاه است (نساء، ۱۲۸).

نابرابری کاملاً مشهود است. در مورد زن ناشزه کار تا کتک زدن پیش می‌رود، اما در مورد مرد ناشز کار با صلح پایان می‌یابد.

اولاً: معنای ناشز بودن مرد با معنای ناشزه بودن زن تا حدودی متفاوت است.

زمخشری در این خصوص نوشته است:

"نشوز به معنای آن است که از زنش کناره گیرد و خویشتن را از او باز دارد و آن دوستی و مهربانی را که اصولاً بین زن و مرد وجود دارد، از او دریغ کند و با دشنام و زدن و رویگردانی به او آزار برساند و با کم سخن گفتن و عدم انس و الفت از او اعراض کند و همه‌ی این امور می‌تواند به یکی از اسباب پا به سن گذاشتن، زیبا نبودن و دیگر عوامل خلقی و خلقی و یا ملال و یا نظر داشتن به دیگری و یا دلایلی دیگر حاصل شود که در این صورت اگر آشتی کنند، باکی نیست" [۸].

ثانیاً: موارد صلح که مفسران بر شمرده‌اند حاکی از آن است که زن با گذشتن از بخشی از حقوق خود (مهر، نفقه، حق همبستری و...) با شوهرش به صلح می‌رسد [۹].

آیات دیگری وجود دارد که نگاه متفاوت/نابرابر به زنان و مردان را برملا می‌سازد. گروهی از مشرکان بر این باور بودند که فرشتگان، دختر و فرزندان خداوند هستند. قرآن فرزند داشتن خداوند را نظری مشرکانه خوانده و انکار کرده است. اما در عین حال، نسبت دادن زنان به خداوند را هم ناعادلانه به شمار آورده است. برای اینکه زنان از نقصی وجودی رنج می‌برند:

أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ. وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ. أَوْ مَن يَنْشَأُ فِي الْجُلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ: آیا از آنچه آفریده است برای خود دختران را برگزیده است و شما را به داشتن پسران، برگزیده است؟ و چون هر یک از آنان را به آنچه برای خداوند مثل می‌زند [دختر]، خبر دهند، چهره اش سیاه شود و اندوه خود را فرو خورد.

آیا کسی که در زر و زیور پرورده می‌شود [دختر] که در جدل هم ناتوان است [شایسته‌ی نسبت دادن به خداوند است] (زخرف، ۱۸-۱۶).

زمخشری در تفسیر آیه نوشته است:

"آیا از این نادادگری در تقسیم شرمشان نمی‌آید؟ از ادعای شما چنین بر می‌آید که خدا شما را بر خود ترجیح داده و بهترین بخش از فرزندان را به شما داده و کم ارزش‌ترین بخش را برای خود برگزیده است. " سپس مقرر می‌دارد: "آیا می‌شود برای خدا فرزندی با چنین صفتی نکوهیده قائل شد. " و آن صفت این است که: "ینشأ فی حلیة" یعنی: در زینت و نعمت پرورش می‌یابد و اگر به آن نیاز افتد که با دشمنان رویاروی شوند و با مردان همنشین شوند زبانی رسا و بیانی شیوا ندارند و نمی‌توانند علیه خصم برهانی در میان آورند و این دلیل ضعف عقول زنان و نقصان آفرینشی آنان از مردان است. گفته‌اند وقتی زنی بخواد سخنی بگوید و دلیلی در میان آورد، ملاحظه می‌شود که آن دلیل را علیه خود بر زبان می‌راند و از این عبارت می‌توان دانست که پرورش یافتن در زینت و ناز عیب و مورد نکوهش و آن از صفات بانوان حمله‌هاست و مرد می‌باید از آن بپرهیزد و اجتناب کند و خود را از آن به دور بدارد" [۱۰].

علامه طباطبایی هم در تفسیر آیه نوشته است:

"آیا خدا دختران را فرزند خود گرفته، و یا این مشرکین اند که از جنس بشر آنهایی را که در ناز و نعمت و زر و زیور با می‌آیند فرزند خدا تصور کرده‌اند با اینکه در بیان و تقریر دلیل گفته‌ی خود و اثبات ادعایشان عاجزند و دلیل روشنی ندارند. این دو صفت که برای زن آورده است، برای این بوده که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتری و تعقل ضعیف‌تری از مرد است، و به عکس مرد بالطبع دارای عواطف کمتری و تعقل بیشتری است و از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه‌ی زن علاقه‌ی شدیدی است که به زینت و زیور دارد، و از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه‌ی عاقله است ضعیف است" [۱۱].

مفسران بزرگی چون زمخشری از معتزله و امام فخر رازی از اشاعره دلیل قرآنی دیگری هم بر بی عقلی یا نقصان عقلی زنان شاهد آورده‌اند [۱۲]. آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نسا از زنان به "ما طاب لکم" تعبیر کرده است. به گفته‌ی این دو، در ادبیات عرب، "ما" به غیر عاقل و "من" به صاحبان عقل اختصاص یافته است. مقدس اردبیلی هم گفته است از آنجا که "ما" برای غیر عاقل به کار می‌رود، قرآن آن را درباره‌ی زنان به کار برده است [۱۳].

محل نزاع، نظر قرآن درباره‌ی عدالت است. قرآن نسبت دادن زنان- با صفاتی که گفته شد- به خداوند را ناعادلانه قلمداد می‌کند:

أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى. تَلْكَ إِذَا قَسَمَةٌ ضِيزَى: آیا شما پسر دارید و او دختر؟ به درستی که این تقسیمی غیر عادلانه است (نجم، ۲۲-۲۱).

به نوشته‌ی زمخشری، "قسمة ضیزی، یعنی ستمکارانه و از "ضازه یضیزه" به معنای کاستن از حق کسی و ستم کردن به اوست" [۱۴].

برای روشن شدن محل نزاع، بهتر است به موضوعی اشاره نماییم که از نابرابری عادلانه سخن رفته است: "چند همسری عادلانه". یعنی مرد به شرط رعایت عدالت در زندگی زناشویی مجاز است چند همسر اختیار کند؛ به تعبیر دیگر، از نظر قرآن، چند همسری عادلانه وجود داشته و می‌تواند وجود داشته باشد:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا. و اگر بیمناکید که در حق دختران یتیم به عدل و انصاف رفتار نکنید، در این صورت از زنانی که می‌پسندید [یک یا دو یا سه یا چهار تن را به همسری درآورید؛ و اگر می‌ترسید که مبدا عادلانه رفتار نکنید، فقط به یک تن، یا ملک یمین [کنیز] اکتفا کنید، این نزدیکتر است به اینکه ستم نکنید (نساء، ۳).

این حق در سیاقی به مردها داده شده که پیش‌فرض پیامبر گرامی اسلام این بوده که رعایت عدالت در چند همسری تقریباً ناممکن است. با این حال، این حق نابرابر به مردان تفویض شده و آنان امر به رعایت عدالت نسبی شده‌اند:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا. و هر قدر بکوشید و بخواهید نمی‌توانید بین زنان به عدل و انصاف رفتار کنید، پس [در میل به دیگری] پا را از حد فراتر مگذارید تا همسر [پیشین] خود را به نحوی بلامتکلیف بگذارید، و اگر به اصلاح پردازید و تقوی پیشه کنید، [بدانید که] خداوند آمرزگاری مهربان است (نساء، ۱۲۹).

نابرابری برده و آزاد نیز در قرآن آمده است:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يَنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. خداوند مثلی می‌زند بین برده ای مملوک که قدرت بر هیچ کاری ندارد و بین کسی که از سوی خویش به او روزی نیکویی بخشیده ایم و او از همان پنهان و آشکار می‌بخشد، آیا این دو برابرنند؟ سپاس خداوند را، آری بیشترینشان در نمی‌یابند (نحل، ۷۵).

زمخسری در تفسیر آیه نوشته شریک قرار دادن بتان برای خداوند مانند کسی است که: "برده ای مملوک و ناتوان از تصرف را با انسانی که آزاد و مالک اختیارات خویش باشد و خدا به او مال داده است و در آن هرگونه که بخواهد تصرف و آن را هزینه می‌کند، برابر فرض کنید. . . ذکر مملوک برای آن است که از شخص آزاد معلوم باشد" [۱۵].

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ: برای شما مثلی از خودتان می‌زند، آیا بردگان شما را در آنچه که از اموال به شما روزی کرده ایم هیچ فردی شریک شما هست به طوری که آن برده و شما برابر باشید و احیاناً از آن بردگان بترسید که مبدا در شرکت تجاوز کنند آن طور که از شریک آزاد می‌ترسید؟ قطعاً نه، این طور آیات را برای مردمی که تعقل می‌کنند توضیح می‌دهیم (روم، ۲۸).

۴- آیا اسلام عادلانه است: با مسأله‌ی عدالت - عادلانه بودن دین، عادلانه بودن احکام و فرامین دین، عادلانه بودن دولت و حکومت - چه باید کرد؟ اسلام (قرآن و سنت معتبر نبوی) حلال مسأله است یا مسأله آفرین؟

در اینجا چندین نظریه وجود دارد:

الف- مدعای بنیادگرایان و اسلام فقاهتی قوی: احکام و فرامین اسلام نه تنها در جهان گذشته که در جهان امروز هم عادلانه و عقلایی و برتر از نظام‌های حقوقی سکولارند. قرآن سخنان خدای متشخص انسانوار شارع است که عالم مطلق، قادر مطلق، خیر محض و عادل است. خداوند رئیس العقل است و بهتر از آدمیان- با محدودیت‌های عقلی و گرفتار هوی و هوس- سعادت و جایگاه آنان را تشخیص می‌دهد.

عدالت به معنای برابری و یکسانی نیست. هر موجودی باید در جای خود باشد. جای زنان و مردان، و جای هر موجود دیگری، همانجایی است که خداوند عادل تعیین کرده است.

بر همین مبنا، عدالت یعنی "انجام واجبات و ترک محرمات" [۱۶]. احکام فقهی عین عدالت اند، ابدی/دائمی اند و هیچ کس (حتی پیامبر و ائمه) مجاز به نسخ یا موقتی کردن آنها نیستند [۱۷]. خداوند فرمان داده تا مشرکان را به زور مسلمان کنند و یا به قتل برسانند؛ این عین عدالت است و هیچ کس نمی‌تواند این حکم دائمی خداوند را نسخ کند [۱۸].

به نظر بنیادگرایان: گروهی تحت عنوان نواندیش - در واقع مبهوت غربیان (پوپر، کانت، مارکس، نسبام، راولز، دوورکین، آمارتیا سن، و...) و مدرنیته - گمان می‌کنند که انسان غربی فارغ از وحی عاقل تر و عادل تر از خداوند است. به جای آنکه ببینند خداوند عادل چه گفته (کشف غرض شارع) و همان را اصل قرار دهند، نگاه می‌کنند که غربیان چه گفته و آنها را اصل قرار داده و سخنان خداوند را - در پرتو آن سخنان- ظالمانه قلمداد می‌کنند. مدعای اینها این است که فمینیست‌ها عاقل تر و عادل تر از خداوند هستند. همین طور همجنس گرایان عادل تر و عاقل تر از خداوند هستند. چون همجنس گرایان، همجنس گرایی را عادلانه قلمداد می‌کنند، اینان نیز سخنان خداوند عاقل عادل در این زمینه را سخنانی مربوط به گذشته و ناعادلانه نشان می‌دهند. برخی فمینیست‌های وطنی تا دفاع از چند شوهری هم پیش رفته‌اند. اگر روزی غربیان بگویند چند شوهری هم عقلایی و عادلانه است، این گروه از نواندیشان دینی باز هم سخنان خداوند (قرآن) را چنان تحریف می‌کنند تا با چند شوهری هم سازگار بیفتند. این کار، تفسیر متن نیست، بازیچه قرار دادن کتاب الله است. تفسیر قرآن، تابع اصول تفسیر است، نه تابع مدرنیته و آرای غربیان. اگر روزی غربیان بگویند شرابخواری یکی از حقوق مسلم آدمیان است و شرابخواری از آب خوردن هم واجب تر است، این غرب زدگان کلام الله را چنان تحریف خواهند کرد تا با شرابخواری هم سازگار در آید.

ب- مدعای اسلام فقاهتی ضعیف: احکام و فرامین قرآن و سنت معتبر نبوی در زمان خود "عادلانه"، "عقلایی" و "برتر" از همه‌ی نظام‌های حقوقی جهان آن دوره بوده‌اند. اما در جهان امروز، مدرنیته (عقلانیت مدرن، عدالت مدرن و...) ملاک و میزان است و هر حکمی از قرآن و سنت نبوی که با اینها تعارض داشته باشد، احکام و فرامینی موقتی باید به شمار روند [۱۹]. به

تعبیر دیگر، مدرنیته ملاک و معیار تمایز احکام موقتی از احکام دائمی اسلام است (مدعایی نافقیهانه و ناموجه). مدرنیته تعیین می‌کند که عقلانیت و عدالت چیست. قرآن و سنت معتبر دارای احکام و فرامین معارض با عدالت و عقلانیت مدرن اند [۲۰].

این مدعای کلامی که "احکام و فرامین اسلام در زمان خود از همه‌ی نظام‌های حقوقی جهان برتر بوده‌اند" [۲۱] و این مدعای ایندولوژیک که "تک تک" احکام مربوط به زنان در زمان خود از حقوق زنان در همه‌ی ادیان و مکاتب و کشورها برتر بوده‌اند [۲۲]، با هیچ شاهد و قرینه‌ای تأیید نشده است.

آیا نظام حقوقی اسلام با نظام حقوقی رومی و چینی مقایسه شده و نشان داده شده که این نظام از آن نظام‌ها برتر و عادلانه‌تر و عقلایی‌تر بوده است؟ به عنوان مثال، در ایران زنان پادشاه هم وجود داشته است. (یک نمونه پوراندخت دختر خسرو پرویز است که فردوسی درباره‌ی او گفته است: همی داشت این زن جهان را به مهر/ نجست از بر خاک باد سپهر. پس از او خواهرش به حکومت رسید.) آیا احکام اسلام درباره‌ی ریاست زنان از احکام نظام شاهنشاهی ایران برتر بوده است؟ زمامداری مسلمین تا زمان عمر هم فاقد هرگونه تشکیلاتی بود. همه‌ی مسلمانها سربازان دائمی جهادی بودند که زندگی شان از راه غنایم تأمین می‌شد. سپاهیان از قبایل تشکیل می‌شد و یک ریال هم برای حاکم هزینه نداشت. وقتی در زمان عمر سیل غنایم ایران و روم به مدینه سرازیر شد، عمر نمی‌دانست آنها را چگونه تقسیم کند. یکی از ایرانیان به او پیشنهاد کرد به تقلید از نظام پادشاهی ایران که "چیزی داشتند به نام دیوان که دخل و خرج آنها در آن ضبط می‌شد و چیزی در آن از قلم نمی‌افتاد" [۲۳]، وی نیز "دیوانی" تأسیس کند. بدین ترتیب بود که کلمه‌ی فارسی دیوان (دفتر) و تشکیلات شبه‌ایرانی‌اش وارد نظام حقوقی اسلام شد. آیا احکام فقهی برده داری و احکام نسبت مسلمان‌ها با پیروان دیگر ادیان عادلانه‌تر، عقلایی‌تر و برتر از منشور کوروش است که ۱۱۰۰ سال پیش از ظهور اسلام صادر شد؟ کوروش به طور کلی برده داری را لغو کرد [۲۴].

ج- مدعای نواندیشی معتقد به اصلاح/تعدیل: بنابر این مدعا، پیامبر اسلام عرف اعراب را اصلاح و تعدیل کرد. جهت‌گیری پیامبر عادلانه بوده است، نه آنکه احکام قرآن و سنت معتبر نبوی در آن زمان عادلانه بوده‌اند. خالد ابوالفضل تحقق عدالت را غایت نهایی تعالیم قرآنی می‌داند، و به همین دلیل بر نقش قاطع اصل عدالت به عنوان اصلی راهنما در فهم قرآن تأکید می‌ورزد [۲۵].

تا حدی که من می‌فهمم، نکات زیر می‌توانند چارچوبی برای راه برون شدن از آن گفتمان بسته فراهم آورند:

یکم- تغییر سرمشق از حفظ التجارب به عقلانیت انتقادی: عقل در قرآن، به گفته‌ی علی بن ابی طالب، به معنای حفظ التجارب است [۲۶]. مرحوم محمد عابد الجابری در تحقیقی مبسوط بر همین نکته تأیید کرده است.

امروزیان با انواع و اقسام نظریه درباب عقلانیت- از جمله نظریه عقلانیت انتقادی کانتی/پوپری/هابرماسی- مواجه هستند که ربطی به مفهوم قرآنی عقل ندارد. در نظر نگرفتن تغییر سرمشق، مسأله آفرین و مشکل ساز است. به همین دلیل، سنت گرایانی چون فریتیف شوان به عقل

استدلالتگر (reason) یا عقل منطقی اندیش بهای چندانی نمی‌دهند و خود را مدافع شهود یا بصیرت عقلی (intellectual intuition) معرفی می‌کنند. شووان بر تغییر سرمشق از عقل شهودی به عقل استدلی تأکید می‌کند و مدعی است که انسان مدرن "دائر مدار منطقی است، و نه مستقیماً دائر مدار شهود".

دوم- تغییر سرمشق از "در سر جای خود قرار داشتن" به برابری: عدالت در قرآن و جهان کهن، به گفته‌ی علی بن ابی طالب، به معنای قرار گرفتن/دادن امور در جایگاه طبیعی شان است: "العدل یضع الامور مواضعها" [۲۷].

در این چارچوب، هر امری دارای جایگاهی طبیعی بود که خداوند به او بخشیده بود. جایگاه طبیعی زنان و مردان، مالکان و بردگان، موحدان و مشرکان، مسلمانان و نامسلمانان؛ متفاوت بود. عدالت، یعنی هر یک از اینها را در موضع خودشان قرار دادن. نظام حقوقی قرآن، زنان و مردان را در موضع طبیعی/خدادادی خودشان قرار می‌داد و به همین دلیل، "عادلانه" و "عقلایی" بود. برای اینکه عقلاً، هر چیز را در جایگاه طبیعی خود قرار می‌دادند. "العاقل. . . هو الذی یضع الشیء مواضعه" [۲۸]. علامه‌ی طباطبایی در *المیزان* عدالت قرآنی را به همین معنا گرفته است [۲۹].

خداوندی که هر چیز را در جایگاه طبیعی خود قرار داده است [۳۰]، کلامش عادلانه‌ترین و عاقلانه‌ترین کلام است:

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ : و سخن پروردگارت به صدق و عدل سرانجام پذیرفته است (انعام، ۱۱۵).

گروهی از مفسران گفته‌اند که منظور از کلام در اینجا قرآن است [۳۱]. علامه‌ی طباطبایی در *المیزان* از همین رأی دفاع کرده است [۳۲]. اگر این رأی درست باشد، معنای آن این است که نظام حقوقی قرآنی که انواع و اقسام نابرابری‌ها را تجویز کرده، عادلانه و صادق است. منتها باید توجه داشت که عدالت و صدق در اینجا به چه معنایی به کار رفته‌اند.

توزیع درآمدهای حکومت- مسأله‌ی عدالت اجتماعی- نیز مدعای ما را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که نابرابری نهادینه‌ی احکام و فرامین اسلام از نظر پیامبر عین عدالت به شمار می‌رفته است. پس از جنگ حنین در سال هشتم هجرت، پیامبر غنایم را میان مهاجرین و تازه مسلمانها تقسیم کرد و به انصار چیزی نداد. حتی از یک پنجم خاص خدا و رسول به اشراف قریش تازه مسلمان (ابوسفیان پدر همسرش سیصد شتر، یزید فرزند ابوسفیان صد شتر، معاویه فرزند دیگر ابوسفیان یک صدر شتر و . . .) شده بخشید. مردمی از بنی تمیم به نام ذوالخویصره - در حالی که پیامبر در حال توزیع غنایم بود - در برابر او ایستاد و خطاب به وی گفت:

"ای محمد، آنچه امروز انجام دادی مشاهده کردم. پیامبر گفت: خوب، چگونه دیدی؟ او گفت: من ندیدم که به عدالت رفتار کنی. پیامبر خشمگین شد و گفت: وای بر تو، اگر من عدالت نکنم، چه کسی رفتار کند؟ در این هنگام عمر بن خطاب گفت: ای پیامبر، او را بکشم؟ پیامبر گفت: او را رها کنید، چرا که گروهی خواهد داشت که آن قدر در دین تعمق می‌کنند، که همچون تیر از کمان، از دین خارج می‌شوند" [۳۳].

انصار هم از این نوع تقسیم غنائم دلخور شده و گفتند پیامبر قوم خویش را یافته و ما را فراموش کرده است. آیات ۵۸ و ۵۹ سوره توبه درباره‌ی همین رویداد است. گفته‌اند یکی از منافقان به نام ابو الجواد با اشاره به تقسیم غنائم توسط پیامبر گفته بود: "آیا او را نمی‌بینید که صدقات شما را در میان چوپانان تقسیم می‌کند و می‌پندارد که دارد آن را به عدل تقسیم می‌کند" [۳۴]. اما قرآن عیب جویی آنان را رد کرده و عمل پیامبر را تأیید می‌کند. یعنی، پیامبر تقسیم کاملاً نابرابر و مطابق خواست خود را عادلانه به شمار می‌آورد. به تعبیر دیگر، "آنچه آن خسرو کند شیرین(عادلانه) بود".

محمد عابد جابری نیز در توضیح چگونگی پدیدار شدن شکاف طبقاتی عمیق در جامعه‌ی صدر اسلام، آن را ناشی از سرازیر شدن غنائم ایران و روم و چگونگی توزیع آنها مطابق فهم آن دوران از عدالت به شمار آورده است. می‌گوید:

"در جامعه ای که "عدالت" در آن به معنای "قرار دادن مردمان در جایگاهشان" بود، و جایگاه مردم در آن زمان، همچون هر چیز دیگری، با شاخص‌های سه گانه‌ی زیر مشخص می‌شد: "غنیمت" و "قبیله" و "عقیده". و از آن جا که مسأله، در این جا، مسأله‌ی توزیع "غنیمت" بود بنابراین، "جایگاه مردمان" بوسیله‌ی دو شاخص "قبیله" و "عقیده" می‌بایست مشخص می‌شد. و توزیع "غنیمت" براساس توجه همزمان به این هر دو انجام می‌گرفت. این همان چیزی بود که عمر بن خطاب انجام داد. چرا که بر پایه‌ی نزدیکی به حضرت پیامبر(قبیله) و سابقه و پیشینه‌ی مردم در اسلام(عقیده)، مردم را در "بخشش و عطاء" رتبه بندی نمود" [۳۵].

آیه‌ی خمس حکم توزیع نابرابر غنیمت است:

واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللسول ولذی القربی: و بدانید که از هر غنیمتی که به دست آورید، یک پنجم آن خاص خداوند و پیامبر و خویشاوندان [او]... است (انفال، ۴۱).

خمس در دوران هجرت در اختیار پیامبر قرار می‌گرفت و به روایت اهل تسنن ایشان یک سهم آن را به بنی هاشم و بنی مطلب می‌داد و هیچ چیزی از آن به بنی عبدشمس و بنی نوفل نمی‌داد. این نوع توزیع نابرابر در همان زمان مورد اعتراض گروهی از اصحاب ایشان قرار گرفته بود [۳۶].

خمس یکی از مهمترین موضوع‌های محل نزاع شیعیان و اهل تسنن است. سنی‌ها خمس را فقط متعلق به غنائم میدان جنگ می‌دانند، در حالی که شیعیان آن را به کل درآمدهای اقتصادی تعمیم داده‌اند. سنی‌ها آن را به پنج بخش تقسیم می‌کنند، در حالی که شیعیان آن را به شش بخش (سه بخش سهم امام و سه بخش سهم سادات) تقسیم می‌کنند. به نظر سنیان پس از پیامبر سهم وی یا ساقط می‌شود و یا به جانشین او می‌رسد. نزد سنیان چون جنگ و غنیمت وجود ندارد، خمسی هم در کار نیست، اما فقیهان شیعه خمس را ابدی کرده و از دسترنج اخذ می‌کنند [۳۷]. شیعیان بر مبنای سه آیه‌ی ۴۱ انفال، ۳۶ اسراء و ۹۰ نحل اختصاص خمس به بنی هاشم را موجه می‌سازند [۳۸]. اختلاف شیعه و سنی فعلاً محل نزاع نمی‌باشد، محل نزاع، توزیع نابرابر ثروت است که عدالت خوانده می‌شود.

غنیمت در زمان پیامبر زیاد نبود. اما در زمان عمر بود که غنائم ایران و روم به مدینه سرازیر شد. عمر به گروهی که برای دیوان تعیین کرد گفت: "شما از خویشان رسول خدا آغاز کنید و به تدریج هر که به او نزدیک تر است را، مقدم تر بشمارید تا عمر را در آن جا قرار دهید که خداوند

قرار داده است [۳۹]. بدین ترتیب، بر اساس "نزدیکی و خویشاوندی" پیامبر و "سابقه‌ی اسلام" جایگاه طبیعی/الهی مردم تعیین شد و توزیع نابرابر درآمدها (یعنی غنایم) آغاز گشت [۴۰]. به طور طبیعی این توزیع، سهم خانواده‌ی پیامبر را بیش از همه قرار می‌داد. اما علی بن ابی طالب و همسر و فرزندان به آن هیچ اعتراضی نکردند. سهم زنان از همه کمتر بود. با اینکه تعداد فقرا کم و غنایم سرسام آور بود، فقرا را از فقر در نیاوردند و کمترین سهم را به آنان اختصاص دادند. البته در این میان، علی بن ابی طالب کسی بود که سهم خود را میان فقرا تقسیم می‌کرد و مورخان شیعی و سنی متفقند که ثروتی نیندوخت [۴۱].

گذار از دوران ماقبل مدرن به دوران مدرن، به معنای تغییر سرمشق است. از سرمشقی که برای افراد جایگاهی طبیعی/الهی در نظر می‌گرفت و عدالت و عقلانیت را به معنای قرار دادن افراد در آن "مواضع نابرابر" به شمار می‌آورد، به سرمشقی که منکر جایگاه طبیعی/الهی افراد در جوامع است و جوامع و جایگاه آدمیان را برساخته‌های تاریخی/اجتماعی/بشری به شمار می‌آورد که می‌توان و باید تغییرشان داد [۴۲]. برابری انسان‌ها - مستقل از جنسیت، دین، نژاد، و هر امر دیگر - پذیرفته شد و به معنای تازه‌ی عدالت تبدیل شد. یکی از "برابری فرصت‌ها" سخن گفت، دیگری از "برابری توزیع" (عدالت اجتماعی). انواع نظریه‌ها زاده شد تا برابری را موجه و دایره‌ی آن را معین کنند. "برابری حقوقی" حداقل چیزی بود که مقبول افتاد. اما مارکس این نوع برابری را "صوری" می‌خواند و می‌خواست آن را تا برابری اقتصادی پیش براند.

از نظر دین‌شناسی، احکام فقهی که نظام حقوقی دین را می‌سازند، در جهان گذشته عادلانه به شمار می‌رفت. اما در دوران مدرن، چنین شریعتی عادلانه به شمار نمی‌رود. مسأله‌ی اصلی این بود که معیار عادلانه بودن تغییر کرده بود. تمام فیلسوفانی که بر مبنای فلسفه‌ی ارسطویی به دنبال برساختن نظریه‌ی ای در باب عدالت اند، به این حقیقت اعتراف دارند که برابری ارسطویی شامل زنان و بردگان نمی‌شد. ارسطو هم زنان را با مردان و بردگان برابر نمی‌دانست. او می‌گفت: "دولت باید حتی المقدور از افراد برابر و همانند پدید آید" [۴۳]. ارسطو می‌گوید ما خواهان جامعه‌ی ای هستیم که در آن مردم با همدیگر همچون افرادی برابر رفتار کنند. برخی ارسطوئیان کنونی گفته‌اند که او مدافع "برابری کافی امکانات و منابع" بود.

نتیجه‌ی سخن آنکه اگر با معیارهای دوران مدرن از عدالت درباره‌ی یهودیت، مسیحیت، اسلام و هر ایده‌ی ماقبل مدرن دیگری داوری کنیم، همه‌ی آنها ناعادلانه‌اند. اما اگر به معنایی که آنان از عدالت داشتند (قرار گرفتن هر چیز در جای طبیعی خود)، توجه کنیم، شاید وضعیت متفاوت شود. در این صورت باید بحث کرد که آیا جای طبیعی زنان و برده‌ها و غیرهم دینان، همانجایی بود که آنان تشخیص می‌دادند؟ یعنی محل نزاع، از نزاعی مفهومی به نزاعی مصداقی تبدیل خواهد شد. در این صورت، نابرابری و تبعیض مسأله نخواهد بود.

سوم - مغالطه‌ی روابط انسان‌ها با خداوند و روابط انسان‌ها با یکدیگر: ممکن است از منظر خداوند تقوا معیار ارزش داوری درباره‌ی آدمیان باشد، اما این ملاک ناظر به رابطه‌ی آدمیان با خداوند است. در رابطه‌ی آدمیان با یکدیگر، ملاک امر دیگری است. یعنی تقوا معیار نظام اجتماعی/سیاسی/حقوقی قرار نگرفته است. فرض این بوده که آدمیان برابر نیستند. جنسیت (زن و مرد)، دین (مسلمان و نامسلمان)، مالکیت (آزاد و برده) مبنای نابرابری‌های

سیاسی/حقوقی/اجتماعی قرار گرفته‌اند. به همین دلیل، این مدعا که ملاک ارزش داوری خداوند تقواست، توجیه ناموجهی برای نابرابری‌های سیاسی/حقوقی/اجتماعی است. در واقع این ترفند فقیهانه‌ی بدی است که می‌گوید به این نظام نابرابر حقوقی/سیاسی/اجتماعی عمل کنید، اما به جای آن، خداوند به با ملاک تقوا درباره‌ی همه داوری خواهد کرد.

چهارم- حاشیه و متن: پیامبر در متن جامعه‌ی جزیره‌ی العرب زاده شد و در آن متن رشد کرد. پیامبر فردی انقلابی به مفهوم مدرن کلمه نبود که بخواهد کل ساختارهای سیاسی/اجتماعی/فرهنگی/اقتصادی/نظامی/زبانی/معرفتی/معیشتی اعراب را نابود سازد و کلیتی یکسره نو(متنی تماماً جدید) جایگزین آن سازد. اگر هم می‌خواست، نمی‌توانست، برای آنکه باید خلق از عدم می‌کرد. اگر هم می‌توانست، کاری عبث بود. برای آنکه مردم آن منطقه زبانی یکسره نو(مثلاً زبان ژاپنی) را اصلاً نمی‌فهمیدند. برای آنکه حتی اگر پیامبر قادر بود کامپیوتر و ماهواره و جنگنده‌های بی ۵۲ اختراع/معجزه کند، اعراب از وحشت جان به جان آفرین می‌بخشیدند. پیامبر مجبور بود با همان متن کار کند. یعنی متن را نگاه دارد و حاشیه‌هایی بر آن بزند. او نمی‌توانست برده داری را براندازد، مجبور بود این متن را امضا نماید و با حاشیه‌هایی آن را اصلاح و تعدیل کند. مدعا این است: "قرآن حاشیه‌ای بر متن جامعه‌ی عربی است".

حج را بنگرید:

حج یکی از ارکان متن اجتماع جزیره‌ی العرب بود. پیامبر این متن را امضا کرد. فقط اصلاحات اندکی در آن به عمل آورد.

به توحید بنگرید:

الله و رحمان و عزیز و... . خدایان مشرکان بودند. پیامبر همه‌ی خدایان آنان را به یک خدا تبدیل کرد. در چند سال اول پس از بعث فقط سخن از "رحمان" بود. "الله" چند سال بعد وارد قرآن شد [۴۴]. پس از شیب ابی طالب سران قریش نزد ابوطالب آمدند تا به سازشی دست یابند. پس از طرح نظراتشان، پیامبر خطاب به آنان گفت لاله الاالله را بپذیرید تا توافق صورت گیرد. آنان نیز خطاب به پیامبر گفتند: آیا می‌خواهی خدایان را به یک خدا تبدیل کنی. این چنین بود که الله به خدای اصلی تبدیل شد و بقیه‌ی خدایان به اسمای حسنی او تبدیل گردیدند.

به زندگی پس از مرگ بنگرید:

صوری که قرآن/پیامبر از آخرت به تصویر می‌کشد، کاملاً مطابق با صور جزیره‌ی العرب و به قصد مسلمان کردن آنان است [۴۵].

پنجم- عرف عقلا: با آنکه سرمشق اصلی جهان کهن مانند سرمشق دوران مدرن، گفتمان غالب بوده، اما در عین حال گفتمان‌های دیگری هم وجود داشته که با گفتمان غالب تفاوت‌هایی داشته است. وقتی از امضای "عرف عقلا" توسط پیامبر اسلام سخن گفته می‌شود باید به این نکته توجه کرد. پیامبر اسلام "عرف عقلا" جزیره‌ی العرب را امضا کرده است. به همین دلیل نمی‌توان مدعی شد که احکام فقهی قرآن و سنت معتبر، در زمان خود از همه‌ی احکام مشابه در همه‌ی مکان‌ها عادلانه‌تر، عقلایی‌تر و برتر بوده‌اند.

یکی از مسائل جدی نواندیشی دینی ایران این است که به تاریخ هیچ عنایتی ندارد و مدعیات کلامی را به تاریخ تحمیل می‌کند. دینی که حاشیه‌ای بر متن جامعه‌ی عربی است و طی ۲۳ سال برساخته شده، چگونه می‌توان از تاریخ جدا کرد و تاریخ‌اش را "عرضی" به شمار آورد؟ در طول ۱۳ سال مکه کلاً ۱۵۴ تن دعوت پیامبر را پذیرفتند و مسلمان شدند. محمد عابد جابری نقش "قبیله" در تکوین و رشد این پدیده را تبیین کرده است. این دعوت چگونه می‌توانست گسترش یابد؟ آیا می‌توان آن "استراتژی" ای که به گسترش وسیع این دعوت منتهی شد را "عرضی" به شمار آورد؟ جابری درباره‌ی این استراتژی می‌نویسد:

"دعوت پیامبر، نمی‌توانست راهی به گسترش و پیروزی بیابد، مگر این که این حلقه‌ی قبیله‌ای را بشکند و این ممکن نبود مگر با ایجاد یک نیروی مسلح که ساختار قبیله‌ای مکه را از بیرون مورد هجوم قرار داده و به پایه‌های مادی که این ساختار بر آن قرار گرفته بود، ضربه وارد کند. پیامبر، این مسأله را درک کرد و به همین سبب، پس از روانه کردن اکثر افراد مسلمان به حبشه، خود را در موسم حج به قبایل عربی-غیر قریشی- عرضه و معرفی می‌کرد تا شاید، از میان آنان قبیله‌ای بیاید که به دعوت او پاسخ گوید و نیروی نظامی خارجی مورد نظر (برای این کار) را در اختیار او قرار دهد. . . قبایلی که وی با آنها گفت و گو کرد، با او براین اساس برخورد می‌کردند که این مسأله "یک پروژه‌ی سیاسی" است و بدین سبب با او براساس منافع سیاسی، گفت و گو می‌کردند. . . هجرت برای سازماندهی جنگ برضد مشرکان قریش انجام گرفت. . . بنابراین، تبلیغ رسالت، منوط به غلبه‌ی بر قریش شده بود و بدین ترتیب، تلاش در راه این هدف، در رأس اولویت‌ها بود. . . آنگاه که قریش مجبور به تسلیم شد، دعوت/دولت وارد مرحله‌ی نوین دیگری شد. یعنی مرحله‌ی تلاش برای وارد ساختن قبایل عربی (چه اجباری و چه به اختیار) به اسلام" [۴۶].

"غنیمت" عرف عقلا‌ی جامعه‌ی قبیله‌ای جزیره‌ی العرب بود. نقش این متغیر را در مسلمان شدن قبایل نمی‌توان نادیده گرفت. به محض آن که خبر بیماری پیامبر انتشار یافت، موج ارتداد و اعلام پیامبران جدید آغاز شد. اسود عسنی در یمن اعلام پیامبری کرد و مناطق میان حضر موت تا طائف و بحرین و احساء و عدن را به سیطره‌ی خود در آورد. پیامبر به مسلمانان باقیمانده‌ی یمن پیغام داد که به زندگی او پایان بخشند: "چه از طریق جنگ و چه از طریق ترور". مؤمنان هم وی را درست در شب وفات پیامبر کشتند.

موج ارتداد بسیار فراگیر بود، به طوری که: "سرزمین‌های مختلف کافر گشته و از هر قبیله گروهی زیاد یا اندک از اسلام بازگشتند جز قریش و ثقیف" [۴۷]. جابری می‌نویسد که "همه‌ی قبایل بدون استثنا مرتد شدند و از دین بازگشتند جز قریش و ثقیف" [۴۸]. اما این دو قبیله که بزرگترین دشمنان پایه‌ای و اصلی پیامبر بودند، چرا مسلمان باقی ماندند؟ به گمان او تبدیل دولت اسلام به دولت قریش دلیل این امر بود. سپس ابوبکر با خشونت تمام همه‌ی قبایل مرتد شده را سرکوب کرد و مانع نابودی اسلام در همان بدو تکوین شد. عرف عقلا‌ی جزیره‌ی العرب این بود که با رهبر قبیله‌ی پیروز پیمان امضا می‌کردند و همراه با مرگ رهبری که طرف پیمان بود، پیمان خود را پایان یافته به شمار می‌آوردند. ابوبکر و قریش مانع چنین کاری شدند [۴۹].

ششم- اصلاح/تعدیل عرف عقلا: اگر عادلانه بودن احکام و فرامین قرآن و سنت نبوی را به معنای جهت‌گیری کلی پیامبر در نظر بگیریم که معطوف به اصلاح و تعدیل عرف عقلا‌ی جزیره‌ی العرب

– به حد مقدور – بود، این نظریه را هم باید با شواهد و قرائن مدلل/موجه ساخت. برای رسیدن به این منظور، باید احکام امضایی را از احکام تأسیسی تفکیک کرد. در تک تک احکام امضایی باید نشان داد که اصلاح و تعدیل صورت گرفته است.

در احکام برده داری باید نشان داده شود که اسلام آن احکام را به سود عدالت اصلاح و تعدیل کرده است. با آنکه درباره‌ی برده داری می‌توان شواهدی دال بر این مدعا عرضه کرد، در عین حال، موارد نقض را هم نباید نادیده گرفت. به عنوان مثال، قرآن می‌گوید:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ: و زنان شوهردار [نیز] جز ملک یمینتان [بر شما حرام شده است] [نساء، ۲۴].

آیا اسیر کردن زن شوهردار آزاد، و تبدیل او به برده، و تصاحب جنسی او، اصلاح/تعدیل بوده است؟ [۵۰]

به تعبیر دیگر، باید نشان داد که غیرمسلمانان وقتی زنان شوهردار مسلمان را در جنگ اسیر می‌کرده‌اند، صاحب آنها شده و با آنها همبستر می‌شدند. سپس پیامبر گرامی اسلام این عرف جزیره العرب را امضا کرده است. آنگاه آن را با اصلاحاتی- معطوف به عدالت- تعدیل کرده‌اند.

اما حتی منابع اسلامی از امر دیگری حکایت می‌کنند. اعراب به فطرت انسانی و اهمیت نوامیس در عرف خود از تجاوز به زنان شوهرداری که به اسیری گرفته می‌شدند کراهت داشتند.

حدیث مشهوری در صحیح مسلم و سنن ابوداود که در بسیاری از منابع فقهی اهل سنت هم آمده می‌گوید آیه‌ی مبارکه‌ی وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ در همین مورد آمد که کراهت و ناراحتی اعراب را از میان بردارد و به آنان بگوید همبستری با این گونه زنان برای آنان حلال است:

"عن ابی سعید الخدری، أن رسول الله یوم حنین بعث جیشاً الی اوطاس فلقى عدوا، فقاتلوههم، فظهروا علیهم، وأصابوا لهم سبایا، فکان ناشا من اصحاب رسول الله تخرجوا من غشیانهم من اجل أزواجهن من المشرکین، فأنزل الله تعالی فی ذلک: "والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم" (النساء: ۲۴) أی فهن لکم حلال اذا انقضت عدتهن" [۵۱].

زن شوهردار به کنار، اصلاً تصاحب جنسی برده‌ی بی پناه ولو بی شوهر در هر دو شاخه‌ی دیگر یکتاپرستی ابراهیمی شدیداً تقبیح و مجازات می‌شد. هم در یهودیت و هم در مسیحیت، اگر جامعه‌ی مذهبی پی می‌برد برده داری به برده‌ی خود تجاوز کرده، او را مجازات می‌کردند. در سنت یهود برده به زور از دست مالک متجاوز گرفته و به مالک دیگر فروخته می‌شد و پول آن میان فقرا توزیع می‌گردید و چیزی از آن به مالک متجاوز تعلق نمی‌گرفت. مسیحیت هم که به برکت تعالیم عیسی مسیح اساساً نظام تک همسری بود و هرگونه رابطه جز با همان یک همسر غیرمشروع و گناه شناخته می‌شد.

البته مسلم است که این کار شنیع قبیح در مقام عمل در برده داری بسیار شایع بود و احتمالاً در همه جا بی سروصدا انجام می‌شد، ولی مهم آن است که آن ادیان لاقدر در تئوری این کار را تقبیح می‌کردند در حالی که قرآن و به تبع آن فقه این کار را نهادینه کردند و احکام و باب خاص پیدا کرد و قبح مسأله به کلی برداشته شد. آیا این اصلاح و تعدیل به سود عدالت بود؟

در کلیه احکام مربوط به زنان باید نشان داد چنان اصلاح/تعدیل‌هایی صورت گرفته است. به عنوان مثال، برخی گفته‌اند که چند همسری هیچ محدودیتی نداشته و پیامبر آن را به ۴ زن کاهش داده است. این مدعا اگر صادق باشد، شاهد اصلاح/تعدیل معطوف به عدالت هستیم. از سوی دیگر، همان‌ها گفته‌اند که چند شوهری هم در جزیره العرب رایج بوده و پیامبر آن را برانداخته است [۵۲]. اگر این مدعا صادق باشد، این عمل "براندازه" را باید معطوف به عدالت دانست یا نه؟ به تعبیر دیگر، اگر امکان براندازی وجود داشت، چرا در مورد مردها صورت نگرفت؟ اگر وجود نداشت، چرا در مورد زنها صورت گرفت؟

این اشکال بر اسلام فقاهتی قوی/بنیادگرایی وارد نیست. برای این که از نظر آنان تعیین اولویت‌ها با خداست. اوست که برای تغییر عرف نادرست اعراب در حرام خواندن زن فرزند خوانده آیهی طولانی می‌فرستد: **فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ لِلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ** . . . در حالی که اصلاً شاید تا قیام قیامت صد مورد هم پیش نیاید که کسی بخواد همسر فرزند خوانده‌ی خود را بگیرد. مگر جوامع بشری با مشکل کم‌دختری مواجه بوده‌اند؟ اتفاقاً یکی از دلایل چند همسری از نظر اسلام فقاهتی، شمار بیشتر دختران/زنان در همه‌ی زمانها نسبت به پسران/مردان است. اما خداوند آیه‌ی نازل نکرده که مسلمانان باید بکوشند به تدریج نظام اجتماعی را به گونه‌ی ای اصلاح/تعدیل کنند که نظام برده‌داری به مرور منسوخ شود. به نظر بنیادگرایان و مدافعان اسلام فقاهتی قوی، عدالت در جایگاه طبیعی/الهی خود قرار داشتن است. جایگاه پیامبر و جایگاه مردان و جایگاه زنان متفاوت است. به همین دلیل، پیامبر حق دارد نه همسر داشته باشد، مردان حق دارند چهار همسر داشته باشند، زنان هم حق ندارند بیش از یک شوهر داشته باشند. همین جایگاه متفاوت، موجه ساز عادلانه بودن آیات ازدواج پیامبر با همسر پسرخوانده‌ی خویش است. برای اینکه به گفته‌ی زمخشری، پیامبر بدون اختیار تعلق باطنی به زینب یافت [۵۳]. ضمناً وقتی از نظر قرآن درباره‌ی "جایگاه طبیعی زنان" سخن می‌گوئیم، باید به این نکته هم توجه داشت که در جهان بینی سوره احزاب اصولاً وجود زن برای رفع نیاز جنسی مرد بود که پس از تأمین این حاجت، می‌توانست او را رها کند تا فرد دیگری از طریق او نیاز جنسی اش را برآورده سازد:

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا: آنگاه چون زید از او حاجت خویش برآورد، او را به همسری تو درآوردیم، تا برای مؤمنان در مورد همسران پسرخواندگانشان- به ویژه آنگاه که از اینان حاجت خویش را برآورده باشند- محظوری نباشد (احزاب، ۳۷).

طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است:

"تعبیر قضای وطر، کنایه است از بهره‌مندی از وی [زینب]، و همخوابگی با او. . . خواستیم مؤمنین در خصوص ازدواج با همسران پسر خوانده‌هایشان، بعد از آنکه بهره خود را گرفتند، در فشار نباشند، آنها نیز می‌توانند با همسران پسر خوانده خود ازدواج کنند" [۵۴].

پیامبر جایگاه طبیعی/الهی زنان را چنین می‌دید. آیا این نوعی اصلاح و تعدیل عرف زمانه بود؟ یا تأسیس امری "براندازه‌ی سنت" بود و آن چنان صدای اعتراض مردم جزیره العرب را در آورد که قرآن مجبور شد به گونه‌ی ای آن را موجه سازد [۵۵].

در مورد حجاب چه؟ حجاب در دین تورات وجود دارد و به طور طبیعی یهودیان با حجاب بوده‌اند [۵۶]. در حالی که زنان یهودی و مسیحی در جهان غرب تا همین یکی دو قرن پیش با حجاب بوده‌اند، نمی‌توان باور کرد که زنان یهودی و مسیحی مدینه بی حجاب بوده‌اند. پرسش این است: پیامبر وقتی حکم حجاب را در سال ۵ و ۶ هجری امضا کرد، چه اصلاح/تعدیل معطوف به عدالتی در آن صورت داد؟ اگر هم گفته شود که اساساً کلیه‌ی زنان جزیره‌ی العرب (از جمله یهودیان و مسیحیان) بی حجاب بوده‌اند، در آن صورت شاهد از دیداد بوده ایم نه کاهش. مگر آنکه گفته شود (رأی اسلام فقاهتی قوی و ضعیف) حجاب عین عدالت است.

به نظر برخی از متخصصان علوم اسلامی، پوشاندن سر نشانه‌ی زنان طبقه‌ی ممتاز اجتماع آن زمان بود که مسلمین صدر اول برای خود برگزیدند. حتی در اروپا تا قرن هفدهم و اوائل هیجدهم - چنان که در نقاشی‌ها دیده می‌شود - روسری نشان طبقه نجیب و نماینده‌ی اصالت بود لذا در فقه هم کنیزان از شمول حکم وجوب حجاب - حتی در نماز به نظر اکثر اهل سنت و شیخ صدوق از شیعه - مستثنی و معاف بودند. عمر اگر کنیزی سر خود را می‌پوشاند با شلاق بر او می‌نواخت و می‌گفت می‌خواهی خود را به دروغ آزاد وانمود کنی؟ این یعنی حفظ اختلاف طبقاتی در نظام مساوات اسلامی.

همین مدعا در مجازات‌ها صادق است. به عنوان مثال، سنگسار حکمی از دین یهود بود [۵۷] که در قرآن نیست، اما فقیهان مدعی اند که پیامبر آن را هم امضا و به آن عمل کرده است (آیت الله منتظری از اجماع شیعه و سنی در این زمینه سخن گفته است). اگر این مدعا صادق باشد، باید نشان داد که پیامبر در سنگسار اصلاح و تعدیلی صورت داده است. اگر هیچ اصلاح/تعدیلی صورت نگرفته باشد، مدعا ابطال می‌شود. تازه این به شرطی است که نشان داده شود در جزیره‌ی العرب حکم سنگسار اجرا می‌شده، وگرنه باز هم شاهد آوردن حکمی/مجازات‌ی خشن و ناعادلانه خواهیم بود.

اما در احکام تأسیسی. پیامبر گرامی اسلام در اوج قدرت، یهودیان و مسیحیان را در برابر سه راهی مسلمان شدن، مرگ یا زندگی ذلت بار در زیر سیطره‌ی مسلمین قرار داد. مطابق برخی روایات سوره‌ی توبه که حکم قرآنی در مورد یهودیان و مسیحیان در آن آمده آخرین سوره‌ی نازل شده‌ی قرآن است [۵۸]. آیا این حکم تأسیسی عادلانه است؟ پرسش این نیست که این حکم دائمی است (رأی اسلام فقاهتی قوی) یا موقتی و متعلق به صدر اسلام (رأی اسلام فقاهتی ضعیف)؟ پرسش این نیست که آیا این حکم در زمان خود عقلایی، عادلانه و برتر از حکم همه‌ی نظام‌های حقوقی زمان خود بوده است یا نه؟ پرسش این است: در چارچوب جزیره‌ی العرب، این حکم چه تعدیل/اصلاح معطوف به عدالتی صورت می‌داد؟

قرآن می‌فرماید:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ: با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و آنچه خدا و رسولش حرام نموده‌اند، حرام نمی‌شمارند و به دین حق در نمی‌آیند، کارزار کنید. تا آن که به دست خویش خاکسارانه جزیه بپردازند (توبه، ۲۹).

زمخشری در تفسیر آیه نوشته است:

"مسلمانان وقتی به جای قتل برای آنان جزیه مقرر می‌کنند، در واقع بر آنان منت گذاشته‌اند. پذیرش جزیه از آنان و حکم نکردن به قتلشان در حکم نواختن بس بزرگ است. "وهم صاغرون" یعنی: با به خواری و مذلت کشاندنشان از آنان گرفته می‌شود و آن این که با پای پیاده به دست خود می‌آید و این جزیه را پرداخت می‌کند و با حالتی ایستاده آن را تحویل می‌دهد، حال آن که گیرنده بر جای خود نشسته است. در حالی که دارد می‌لرزد و در هر صورت یقه اش را خواهند گرفت و این جزیه را از او دریافت می‌کنند" [۵۹].

مدعای مهمتری وجود دارد که اگر صادق باشد، ناقض ایده‌ی اصلاح/تعدیل حتی در چارچوب خود قرآن است. بسیاری از مفسران گفته‌اند که آیه‌ی شمشیر تمامی آیات اختیاری بودن دین و گفت و گو را نسخ کرده است.

مطابق آیه‌ی شمشیر:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَاحْصِرُوهُمْ وَأَقْبِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَاِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ: پس چون ماههای حرام به سر آمد، مشرکان را هر جا که یافتید بکشید و به اسارت بگیریدشان و محاصره شان و محاصره شان کنید و همه جا در کمینشان بنشینید؛ ولی اگر [از کفر] توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات پرداختند، آزادشان بگذارید که خداوند آمرزگار مهربان است (توبه، ۵).

سیطوطی در *الاتقان فی علوم القرآن* نوشته است:

"هر چه در قرآن گذشت از کفار، روی گرداندن و اعراض و دست شستن از آنان آمده، به آیه‌ی شمشیر نسخ شده است، که صد و بیست و چهار آیه را نسخ کرده" [۶۰].

قرآن شناس معاصر شیعی، آیت الله معرفت، همین نظر را تأیید کرده است. اگر این مدعا صادق باشد، نشان می‌دهد که حتی در طول دوران زاده شدن قرآن، به مرور، نحوه‌ی واکنش به غیرمسلمانها سخت تر و سخت شده است. یعنی در زمان عدم قدرت مسلمین، سخن از بحث و گفت و گو و آزادی عقیده بود، اما در وقت قدرت یافتن مسلمین، یا مرگ و یا اسلام به شعار اصلی تبدیل شد [۶۱].

همین پرسش درباره‌ی حکم شراب خواری و دیگر مجازات‌ها صادق است. باید نشان داده شود که این مجازات‌ها اصلاح گرانه/تعدیل گرانه و معطوف به عدالت بوده‌اند.

هفتم- تفسیر متن و عدول از متن: مطابق مدعای مسلمان‌ها قرآن سخنانی است که در طول ۲۳ سال آمده است، به همین دلیل شاید نتوان آن را یک متن به شمار آورد. قرآن حتی اگر متن باشد، متنی مدرن نیست و نباید همچون متنی مدرن با آن مواجه شد. این متنی است متعلق به جهان ماقبل مدرن. حاشیه‌ای است بر متن جامعه‌ی عربی زمان پیامبر. نه از دل آن می‌توان برابری، حقوق بشر، دموکراسی، آزادی، کثرت گرایی، و... در آورد و نه با این ارزش‌های مدرن می‌توان درباره‌ی آن داوری کرد. این متن متعلق به "جهان مفهومی جزیره‌ی العرب" است.

هشتم- الگو بودن پیامبر: الگو بودن پیامبر گرامی اسلام برای مؤمنان (لقد کان لکم فی رسول الله اسوه: احزاب، ۲۱) باید معنایی داشته باشد. اگر نرمخو و اهل مدارا و مهربان نبود، اگر

درستخوی و سختدل بود، به یقین رهایش می‌کردند (آل عمران، ۱۵۹). در آخرین آیه‌ی نازل شده‌ی قرآن نیز آمده است که: عربی از جنس خودتان است که رنج کشیدن شما براو دشوار است (توبه، ۱۲۸). در ابتدای کار از "خلق عظیم" اش سخن رفته بود (قلم، ۴). قرار بود "رحمت برای همه‌ی مردم جهان" باشد (انبیاء، ۱۰۷).

پیامبر اسلام عرف/برساخته‌های اعراب زمان خود را "امضا" کرد. در اینجا چه امری باید الگو قرار گیرد؟

فقیهان بر این باورند که برساخته‌های اعراب الگوی زندگی امروز است و باید به همه‌ی آنها عمل شود. اما الگو بودن معنای دقیق تری دارد. آن برساخته‌ها متناسب با سطح زندگی و دانش آن عصر بود. پیامبری پیامبر، منوط به تغییر تمامی رسم و رسوم زمانه نبود. او به زبان (فرهنگ) قوم خود سخن می‌گفت (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ: ابراهیم، ۴) و موظف بود در حد سطح عقلی آنان سخن بگوید (انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم: الکافی، ج ۱، ص ۲۳).

موظف به مشورت با مردم در امور مربوط به زندگی شان بود (وشاورهم فی الامر: آل عمران، ۱۵۹). این نیز حکمی امضایی بود [۶۲]. حسن بصری گفته است که علت صدور این حکم این است که مشورت با مردم در امورشان "به صورت سنت درآید". امام فخر رازی در *مفاتیح الغیب* در تفسیر همین آیه از قول پیامبر آورده است که: "شما به امور دنیاتان آشناترید و من به امور دینتان" [۶۳]. آن بزرگوار که مردم زمان را به امور دنیا آشناتر از خود می‌یافت، برساخته‌های دنیوی آنان را پذیرفت و "امضا" کرد. امضای عرف زمانه، "امضای تبعیض/نابرابری" بود. همه‌ی آن احکام متعلق به آن قبایل و آن منطقه و زمان خاص اند. تعمیم آنها به همه‌ی زمان ها، نیازمند دلیل خردپسند است و چنین دلیلی وجود ندارد. به تعبیر دیگر، "هیچ نوع تبعیض/نابرابری عادلانه نیست، مگر آن که دلایل عقلی موردی را موجه به شمار آورند". روایت دیگری از این مدعا به قرار زیر است: "رفتار برابر/یکسان با همه‌ی افراد لازمه‌ی عدالت است، مگر آن که دلایل عقلی ذی مدخلی برای تبعیض گذاشتن میان آنها وجود داشته باشد". اگر دلایل عقلی قوی مبنی بر تأیید تبعیض/نابرابری در زمینه ای ویژه وجود نداشته باشد، همه‌ی تبعیض/نابرابری‌های کتاب و سنت معتبر را باید کنار نهاد.

تا حدی که من می‌فهمم، امضای "عرف عقلای زمانه"، چیزی است که باید الگو قرار گیرد [۶۴]. "عدم تبعیض" عرف عقلای زمان کنونی است. امضای عرف عقلای دوران مدرن، پذیرش رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض/نابرابری است. دموکراسی و حقوق بشر و آزادی و جدایی نهاد دین از نهاد دولت، عرف و برساخته‌ی عقلای دوران مدرن اند. به عنوان یک "آزمون فکری" (thought experiment) هم می‌توان به این مسأله نگریست. این منظر خاص از طریق قید و بندهای فرضی می‌کوشد تا مدعای مطابق با عقل عرفی خود را تبیین، روشن و سیستماتیزه کرده و راه برونشویی برای دینداران دست و پا کند. مطابق این رویکرد، اگر پیامبر اسلام امروز آمده بود/می‌آمد؛ دموکراسی/آزادی/حقوق بشر/جدایی نهاد دین از نهاد دولت/کثرت گرایی/کنوانسیون منع تبعیض از زنان را- به عنوان عرف عقلای امروز جهان- امضا می‌کرد. به پیروان خود می‌گفت: عدالت خواه، صلح طلب، متساهل و خیرخواه همه باشید، تا مردم جهان به نیکی

از دینتان یاد کنند. اگر جنگ طلب، انحصار طلب و تندخو باشید، اسلام و مسلمین را در جهان خوار کرده‌اید.

پانویس‌ها

۱- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، ترجمه‌ی مسعود انصاری، انتشارات ققنوس، جلد اول، صص ۴۲۱-۴۲۰.

۲- همانجا، ص ۳۳۴.

۳- "یکی از آنها عقل است؛ دومی دیه است؛ سومی میراث هاست؛ چهارمی صلاحیت امامت و قضاء و شهادت است؛ پنجمی این است که مرد را می‌رسد که بر روی او زن بگیرد و یا کنیزکی بیاورد، و حال آنکه او را نمی‌رسد که این کار را با زوج خود بکند؛ ششمی این است که نصیب او در میراث از نصیب زن در آن بیشتر است؛ هفتمی این است که زوج بر طلاق دادن او قادر است، و هرگاه طلاق داد بر مراجعت او قادر است، چه بخواهد چه نخواهد، اما زن بر طلاق دادن مرد قادر نیست، و پس از طلاق بر مراجعه‌ی شوهر قادر نیست، و نیز قادر نیست بر اینکه مرد را از مراجعت منع کند؛ هشتمی این است که نصیب مرد از سهم غنیمت بیشتر از نصیب زن است. و چون فضل مرد بر زن در این امور ثابت شد، ظاهر می‌گردد که زن همچون اسیری عاجز در دست مرد است" (امام فخر رازی، **تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب**، جلد ششم، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، ص ۲۵۵۳).

۴- زمخشری دلیل برتری مردان بر زنان را در تفسیر آیه چنین توضیح داده است: "در فضل رجال گفته‌اند که از عقل و حزم و عزم و قدرت و توانایی نوشتن و . . . برخوردارند. و همچنین چیرگی دارند و سوارکاری و تیراندازی را به نیکویی می‌آموزند و پیامبران و عالمان نیز از میان آنان برگزیده می‌شوند و امامت کبری و صغری نیز با آنان است، و به جهاد می‌پردازند، اذان می‌دهند، سخنرانی می‌کنند و به اعتکاف می‌نشینند و در نظر ابوحنیفه تکبیرهای ایام تشریق را آنان می‌گویند، شهادت آنان در حدود و قصاص پذیرفته است، سهم الارث بیش تری می‌برند و در میراث تعصیب با آنان است [تعصیب در این عبارت اشاره به نظام عصبه در ارث است یعنی این که خویشاوندان پدری در ارث حق تقدم دارند. البته این در فقه اهل سنت است. در فقه شیعه طرف مادر ترجیح دارد یعنی اگر کسی فرزند ندارد و فقط یک برادر پدری و یک برادر مادری دارد برادر مادری ارجح است و همه ارث او به برادر مادری می‌رسد]، تاوان و قسامه و ولایت در نکاح و طلاق و رجوع، اختیار تعدد زوجات بر عهده‌ی آنان است، نسب به آنان بر می‌گردد و خدا آنان را به ریش و عمامه نیز نواخته است. و همچنین به سبب اموالی

که در ازدواج با آنان از قبیل مهر و نفقه هزینه می‌کنند" (محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد اول، ص ۶۲۴).

زمخشری فراموش کرده اضافه کند که بر مبنای حدیث بسیار مشهور اهل تسنن، رسول اکرم در خطبه ای خطاب به زنان فرمودند: «**انکُنْ اَکْثَرَ اَهْلِ النَّارِ**» شما اکثریت اهل دوزخ را تشکیل می‌دهید.

۵- قرطبی، **الجامع لاحکام القرآن**، مج ۳، ج ۵، ص ۱۵۰.

۶- همانجا، ص ۱۵۰.

۷- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد اول، ص ۶۲۶.

۸- همانجا، ص ۷۰۵.

۹- علامه طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است:

"مراد از صلح و مصالحه کردن این است که زن از بعضی حقوق زناشویی خودش صرف نظر کند تا انس و علاقه و الفت و توافق شوهر را جلب نماید و به این وسیله از طلاق و جدائی جلوگیری کند و بداند که صلح بهتر است" (ترجمه‌ی **تفسیر المیزان**، جلد ۵، ص ۱۶۳).

۱۰- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد چهارم، صص ۳۰۴-۳۰۳.

۱۱- طباطبایی، **المیزان**، جلد ۱۸، ص ۱۳۴.

۱۲- امام فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، مج ۵، ج ۹، ص ۱۷۹.

محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد اول، ص ۵۷۸.

۱۳- احمدبن محمد اردبیلی، **زبده البیان فی براهین احکام القرآن**، تحقیق محمد باقر بهبودی، مکتبه مرتضویه، ص ۵۰۸.

۱۴- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد چهارم، ص ۵۱۷.

۱۵- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد دوم، ص ۷۲۹.

۱۶- آیت الله جوادی آملی، **تسنیم، تفسیر قرآن کریم**، جلد هفدهم، مرکز نشر اسراء، ص ۲۴۰.

همچنین گفته است:

"قرآن کریم همگان را به عدالت فرا می‌خواند. . . یعنی هر مسلمانی باید واجبات را انجام دهد و محرّمات را ترک کند" (آیت الله جوادی آملی، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، جلد هفدهم، ص ۲۶۳).

۱۷- این نظریه‌ی طباطبایی و عموم مفسران است.

آیت الله جوادی آملی هم گفته است:

"قوانین و احکام شرعی در همان دوران نزول وحی به فعلیت و کمال خود رسیده است و اگر به مخصص، مقید، ناسخ، محکم یا بیان و شرحی نیاز داشته همگی آمده و پس از جمع بندی نهایی به صورت **الیوم اکملت لکم دینکم** و نیز حدیث ثقلین: **انی تارک فیکم الثقلین** ظهور کرده است. . . چون دین اسلام دین خاتم است و خداوند در احکام شرعی نیاز و مصلحت انسان‌ها را تا روز قیامت لحاظ کرده است" (آیت الله جوادی آملی، *تسنیم*، جلد هفدهم، ص ۶۵۱).

۱۸- علامه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی ششم سوره توبه می‌نویسد، اسلام به غیر مسلمانها امان می‌دهد تا "اصول معارف الهی" را بشنوند، آنگاه، میان پذیرش اسلام یا مرگ، یکی را انتخاب کنند:

"پس وقتی مشرکی پناه می‌خواهد تا از نزدیک دعوت دینی را بررسی نموده و اگر آن را حق دید و حقانیت اش برای اش روشن شد، پیروی کند، واجب است او را پناه دهند تا کلام خدا را بشنود، و در نتیجه پرده جهل از روی دلش کنار رفته و حجت خدا برایش تمام شود، و اگر با نزدیک شدن و شنیدن باز هم گمراهی و استکبار خود را ادامه داد و اصرار ورزید، البته جزو همان کسانی خواهد شد که در پناه نیامده و امان نیافته‌اند، و خلاصه امانی که به آنها داده شده بود، باطل گشته و باید به هر وسیله که ممکن باشد زمین را از لوٹ وجودش پاک کرد. . . قهراً مدت امان گرفتن مقید به مقدار بررسی مزبور است. . . اما بعد از آنکه کلام خدا را شنیدند، و تا آنجا که ضلالت از هدایت برای شان متمایز شود، بررسی نمودند، دیگر معنا ندارد آن مهلت امتداد پیدا کند. . . شخص امان یافته تنها این مقدار فرصت دارد. . . تا بتواند از مرگ و زندگی یکی را به اراده خود اختیار کند" (طباطبایی، *المیزان*، جلد ۹، ص ۲۰۸-۲۰۷).

به گفته‌ی طباطبایی قرآن امان دادن به غیر مسلمانها را، مشروط و متوقف بر مسلمان شدن دیگری کرده است: " این آیه پناه دادن به پناه خواهان را وقتی واجب کرده که مقصود از پناهنده شدن، مسلمان شدن و یا چیزی باشد که نفع اش عاید اسلام گردد، اما اگر چنین غرضی در کار نباشد، آیه‌ی شریفه، به هیچ وجه دلالت ندارد که به چنین کسی باید پناه داد، و این شخص مشمول آیات سابق است که دستور تشدید را داده است" (طباطبایی، *المیزان*، جلد ۹، ص ۲۰۸).

به گفته‌ی طباطبایی، این حکم، جزء محکّمات قرآن است که به هیچ وجه نسخ نخواهد شد: " این آیه از آیات محکمه است و نسخ نشده و بلکه قابل نسخ نیست، زیرا این معنا از ضروریات مذاق دین و ظواهر کتاب و سنت است. . . بنا بر این، بر اسلام و مسلمانان است که به هر کس از ایشان که امان بخواهد تا معارف دین را شنیده و از اصول دعوت دینی سر درآورد، امان دهند، تا اگر حقیقت بر وی روشن شد، پیرو دین شود، و مادام که اسلام، اسلام است، این اصل قابل بطلان و تغییر نیست، آیه محکمی است که تا قیامت قابل نسخ نمی‌باشد" (طباطبایی، *المیزان*، ج ۹، ص ۲۰۷).

پس قرآن غیر مسلمانها را در تمامی زمانها، در برابر انتخاب مرگ یا پذیرش اسلام قرار داده است. طباطبایی این حکم را نشانه ی: **"نهایت درجه ی رعایت اصول فضیلت و حفظ مراسم کرامت و گسترش رحمت و شرافت انسانیت"** می داند (طباطبایی، *المیزان*، ج ۹، ص ۲۰۶).

۱۹- به مدعای زیر بنگرید که در مقاله ی "داد و ستد اسلام و مدرنیته" به صراحت همین نظر در آن بیان شده است:

"گزاره های دینی با چه معیارهایی باید سنجیده شوند تا اگر سربلند از این سنجش، بیرون آمدند، به عنوان معرفت دینی بمانند و اگر جز این بود، به **موزه ی تاریخ** سپرده شوند؟ . لازمه ی دینی بودن **گزاره های دینی** این است که امروز هم قابل قبول و موجه باشند. برخی **گزاره های دینی**، امور متغیر و زمان مند بوده اند که امروز زمان اعتبار آنها بسر آمده است و به زبان دینی نسخ شده است. . . [پیش از این] سه معیار ذکر کرده ام. معیار اول، عقلانیت است. . . اگر در مناسبات امروزی، امری با عقلانیت متعارف امروزی، عقلایی محسوب نشود، دینی هم محسوب نخواهد شد؛ ولو دینی بوده باشد. . . این **عقلایی بودن** یا نبودن را ما از مدرنیته می توانیم بیاموزیم. **مسلمانان** به مدد مدرنیته در **حوزه ی حقوق اساسی**، در بحث مشروعیت حکومت ها و در بحث حقوق دولت و ملت می توانند مطالبی برای اداره ی بهتر جامعه شان بیاموزند. . . ملاک دوم، عدالت است، با همه ابهامهایی که دارد. چیزی که در عرف امروز عادلانه محسوب می شود، پذیرفتنی است؛ اگر چیزی عادلانه دانسته نمی شود، نمی تواند امروز دینی باشد. . . معیار سوم، رجحان و برتری راه حل دین در قیاس با راه حل های رقیب است. من تا زمانی می توانم دیندار بمانم که بتوانم در رقابت با اندیشه های رقیب بگویم: راه حل من، با معیار امروز، راه حل برتری است. . . این ملاک، خود، قرینه ای بر منسوخ بودن برخی احکام است. . . بنابراین سه معیار عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به راه حل های رقیب، سه معیار یا ضابطه ی بر گرفته از اندیشه ی مدرن، برای پالایش معرفت و عمل دینی هستند" (رجوع شود به سایت محسن کدیور، مقاله ی داد و ستد اسلام و مدرنیته).

۲۰- **"مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است. . . منصفانه** اگر بخواهیم قضاوت کنیم و به ظواهر اینگونه آیات وفادار بمانیم چاره ای جز قبول عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیر مسلمان، عدم تساوی حقوقی زن و مرد در بسیاری موارد، عدم تساوی برده و آزاد و مجازات های خشن نخواهیم داشت. . . مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر یا ائمه است. بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط معتبر و بدون اشکال است. دلالت اینگونه روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می شود (*حق الناس*، ص ۱۲۷). "اندیشه ی ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص و در تبعیض حقوقی انسانها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات های خشن و موهن. این گونه گزاره ها را در برخی آیات مدنی، قسمتی از سیره ی پیامبر (ص) در مدینه و برخی از روایات ائمه (ع) در قالب دلالت های صریح آمده است" (*حق الناس*، ص ۱۴۵). "بحث تعارض اندیشه ی حقوق بشر با اسلام سنتی عمیق تر از آن است که در بادی نظر تصور می شود. تعارض محدود به آرای عالمان دین

و فقیهان شریعت نیست بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری روایات با اندیشه‌ی حقوق بشر است".

در مقاله‌ی "حقوق زنان در اسلام معاصر" می‌نویسد:

"سه دسته اول از احکام شرعی زنان (که اکثر احکام آنها را در بر می‌گیرد) با مواد ۱، ۲، ۷ و ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، مواد ۳ و ۲۳ میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی (۱۹۶۷)، مواد ۱ و ۶ اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن (۱۹۷۵)، و بسیاری از مواد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) در تعارض آشکار است. . . اندیشه حقوق بشر در اکثر قریب به اتفاق موارد تعارض، بر موضع اسلام تاریخی رجحان دارد. . . راه حل‌های اسلام تاریخی برای رفع تعارض احکام شرعی حوزه زنان با حقوق بشر، جزئی، نارسا و ناکافی است. . . بویژه در اموری که مستندشان نص قرآن یا سنت معتبر است، فاقد کارائی اند و توان خروج از بن بست را ندارند. . . اسلام نواندیش در عین پای بندی به پیام جاودانه وحی الهی، اندیشه حقوق بشر در حوزه زنان را به دلیل عادلانه بودنش می‌پذیرد و احکام معارض با آن در متن دین را احکامی می‌داند که اگرچه در عصر نزول عقلائی، عادلانه و برتر از راه حل‌های رقیب بوده‌اند، اما امروز به دلیل از دست دادن این سه ضابطه، تکلیف فعلی محسوب نشده، در زمره احکام منسوخ به حساب می‌آیند" (سایت کدیور).

۲۱- به مدعیات زیر بنگرید:

"احکام دینی در زمان نزول عقلایی بوده‌اند. . . شنوندگان احکام اسلامی در صدر اسلام این احکام را مطابق عرف آن روز عادلانه و برتر از راه حل‌های مشابه می‌یافتند" (محسن کدیور، *حق الناس*، انتشارات کویر، صص ۴۱-۴۰). "تک تک احکام شرعی (غیر عبادی) در عصر نزول سه ویژگی داشته‌اند: اول: مطابق عرف آن روز عقلایی محسوب می‌شدند. دوم: مطابق عرف آن روز عادلانه تلقی می‌شدند. سوم: در مقایسه‌ی با احکام دیگر ادیان و مکاتب راه حل برتر به حساب می‌آمدند. همگی این احکام با رعایت سه ویژگی یاد شده در زمان نزول احکامی مترقی و در پی افکندن نظمی دینی موفق بودند. عقل جمعی آدمیان در آن دوران راه حل بهتری در چنجه نداشت و سیره‌ی عقلایی آن عصر معقولیت آن احکام را امضا می‌کرد و هیچ یک از این احکام را ظالمانه، خشن، موهن یا غیر عقلایی ارزیابی نمی‌کرد" (*حق الناس*، ص ۱۳۹). "سه شرط عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر از راه حل‌های دیگر ادیان و مکاتب بودن تنها شرایط عصر نزول نیست. بلکه در هر عصری احکام شرعی غیر عبادی مطابق عرف عقلای همان عصر می‌باید تأمین کننده‌ی سه شرط فوق باشند. مخالفت یقینی حکمی با سیره‌ی عقلای دوران ما یا تنافی با ضوابط عدالت در این عصر یا مرجوحیت در قبال راه حل‌های عصر جدید کاشف از موقت بودن، غیر دائمی بودن و به یک معنی منسوخ شدن چنین احکامی است" (*حق الناس*، ص ۱۴۵). "هر گزاره‌ای که امروز غیر عادلانه تلقی شود، یا معارض حکم عقل قطعی باشد، از اعتبار ساقط است. . . همچنان که نسخ حکم شرعی با ادله‌ی نقلی از قبیل کتاب و سنت ممکن است، با دلیل عقلی نیز نسخ ممکن خواهد بود. در واقع منسوخ شدن حکم یعنی خبر از موقت بودن و به پایان رسیدن زمان اعتبار آن" (*حق الناس*، ص ۴۱).

۲۲- به مدعای زیر بنگرید:

"معتقدم در زمان نزول احکام دینی یعنی در عصر نزول و بعثت، هر حکم شرعی که وضع می‌شده است، سه ویژگی اصلی داشته، **تک تک احکام این سه ویژگی را داشته‌اند**. . . [اعراب وقتی احکام دینی را از پیامبر می‌شنیدند] وقتی به خودش رجوع می‌کرد می‌دید عجب حرف حسابی است، بهتر از این نمی‌توان سخن گفت. مقایسه می‌کرد با مذاهب دیگر، می‌دید برتر است. پس دومین ویژگی احکام شرعی برتری آن‌ها نسبت به راه حل‌های مشابه بود. برتری نسبت به مذاهب، مکاتب و راه حل‌های دیگر. وقتی حقوق زن در اسلام را با حقوق زن در جاهلیت مقایسه می‌کردی، می‌دید که اسلام برتر است، در تک تک احکام وقتی با **حقوق زنان در ایران، رم و یونان باستان** مقایسه می‌کردی می‌دید که این حقوق برتر است" (*حق الناس*، صص ۲۹۱-۲۹۰).

۲۳- محمدبن علی بن طباطبایا، العمروف باین الطقطقی، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۲۷، ص ۷۹.

۲۴- در بخشی از منشور کوروش آمده است:

" ۲۶، **من پرده داری را برانداختم**. به بدبختی‌های آنان پایان بخشیدم. فرمان دادم که همه مردم در پرستش خدای خود آزاد باشند و آنان را نیازارند. فرمان دادم که هیچکس اهالی شهر را از هستی ساقط نکند. مردوک از کردار نیک من خشنود شد. . . ۳۲، فرمان دادم تمام نیایشگاه‌هایی که بسته شده بود را بگشایند. همه خدایان این نیایشگاه‌ها را به جاهای خود بازگرداندم. همه مردمانی که پراکنده و آواره شده بودند را به جایگاه‌های خود برگرداندم. خانه‌های ویران آنان را آباد کردم. همه مردم را به همبستگی فرا خواندم. ۳۳، همچنین پیکره خدایان سومر و آگد را که نبونید بدون واهمه از خدای بزرگ به بابل آورده بود؛ به خشنودی مردوک به شادی و خرمی، ۳۴، به نیایشگاه‌های خودشان بازگرداندم، بشود که دل‌ها شاد گردد. بشود، خدایانی که آنان را به جایگاه‌های مقدس نخستین‌شان بازگرداندم، . . . ۴۰، که هیچیک از شاهان پیشین با بردگان به بیگاری گرفته شده به پایان نرسانیده بودند؛ ۴۱، به انجام رسانیدم".

رجوع شود به لینک: <http://ghiasabadi.com/manshur.html>

۲۵- فضل الرحمان درباره‌ی فهم قرآن می‌گوید:

"قرآن واکنشی بود که خداوند در برابر اوضاع اجتماعی- اخلاقی عربستان عصر پیامبر به ویژه نسبت به مشکلات جامعه اقتصادی مکه نشان داد واکنشی که در ذهن پیامبر نمود یافت. قرآن واکنشی است به آن شرایط زیرا اغلب آیات آن شامل مطالب اجتماعی، دینی و اخلاقی است که به مشکلات برهه تاریخی خاصی پاسخ می‌دهد. گاهی پاسخ قرآن به مسایل و مشکلات، ساده است. اما معمولاً دلیل صدور پاسخ-ها را به صراحت یا نسبتاً صریح بیان کرده است. هر چند که گاه و بی-گاه قوانین کلی مشخصی را نیز اعلام می‌کند اما با بررسی شرایط تاریخی حتی می‌توان به دلیل همان پاسخ‌های ساده نیز پی برد در نتیجه احکامی کلی را از آن‌ها استنباط نمود که مفسران این کار را به درستی و روشنی برای بخش اعظم آیات قرآن انجام داده‌اند. پس نخستین مرحله از تفسیر دو بخش دارد نخست اینکه معنا با پیام گزاره معینی از قرآن با مطالعه شرایط با مسأله تاریخی که گزاره یاد شده پاسخی به آن بوده است، فهمیده شود. البته پیش از مطالعه تاریخی نصوص

قرآنی باید درباره‌ی نحوه زندگی و شاخصه‌های اصلی آن اعم از جامعه، دین، آداب و رسوم و سنت‌های اعراب در آستانه‌ی ظهور اسلام و به ویژه در مکه و پیرامون آن مطالعه اجمالی صورت گیرد. گام دوم، تعمیم آن پاسخ‌ها و بیان آن‌ها به صورت اهداف و مقاصد کلی اخلاقی- اجتماعی است که می‌تواند با توجه به پیش زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی و دلیل صدور آن پاسخ‌ها - که در اغلب موارد بیان شده است- از نصوص قرآنی به دست می‌آید. در واقع اولین گام یعنی فهم پیام بخش معینی از قرآن، خود مستلزم گام دوم است و ما را به آن رهنمون می‌کند. طی این فرآیند باید نسبت به مفهوم کلی آموزه‌های قرآنی به عنوان یک کل واحد، توجه لازم صورت گیرد به طوری که هر پیامی که فهمیده شود، هر حکمی که بیان گردد و هر هدفی که طرح شود، با بقیه هماهنگ باشد چرا که قرآن به عنوان یک کل واحد، جهان بینی معین و نگرش خاصی نسبت به زندگی دارد. در این مرحله باید از برداشت کلی حاصل از مرحله پیشین، به برداشتی که در شرایط حاضر قابل عرضه و تحقق باشد، رسید؛ یعنی باید آن برداشت کلی را در قالب موقعیت تاریخی و اجتماعی کنونی ریخت. این کار نیازمند مطالعه دقیق و دوباره شرایط فعلی و تجزیه و تحلیل عناصر سازنده آن است تا بتوان با ارزیابی شرایط حاضر و اعمال تغییرات لازم و تعیین مجدد اولویت‌ها ارزش‌های قرآنی را تحقق دوباره بخشید. این تلاش یا جهاد فکری که عناصری از گذشته و حال را در بر دارد اصطلاحاً اجتهاد نامیده می‌شود. اجتهاد یعنی تلاش برای فهم معنای متن یا سنتی مربوط به گذشته که حکمی را شامل است و اصلاح و قبض و بسط آن حکم و یا به عبارت دیگر جرح و تعدیل آن، به گونه ای که بتوان با استفاده از راه حل‌های جدید، آن را بر مسایل مستحدثه تطبیق داد".

Rahman, fazlur, Islam & Modernity, transformation of an intellectual tradition, The university of Chicago press, Chicago & London, 1982
pp 6-10

اگرچه نمی‌توان مدعی شد که فضل الرحمان به صراحت از مدعای تعدیل/اصلاح دفاع کرده است، اما سخنان او و خالد ابوالفضل را شاید بتوان چنان تفسیر کرد. آرش نراقی در مقاله‌ی "قرآن و مسأله‌ی حقوق اقلیتهای جنسی" از رویکرد فضل الرحمان/خالد ابوالفضل دفاع کرده است. رجوع شود به لینک: <http://www.arashnaraghi.org/articles/Koranandminorities.htm>

۲۶- حضرت علی در نامه ۳۱ نهج البلاغه، وصیت نامه به فرزندانش، گفته‌اند: "والعقل حفظ التجارب" (نهج البلاغه‌ی شهیدی، ص ۳۰۵). در بخش دیگری از همین نامه بر تجربه آموزی از خداوندان تجربه تأکید رفته است: "قد كفاك اهل التجارب بغیته و تجربته" (نهج البلاغه‌ی شهیدی، ص ۲۹۷).

۲۷- علی بن ابی طالب در حکمت ۴۳۷ نهج البلاغه گفته است: **العدل یضع الامور مواضعها، والجدود یخرجها من جهتها. والعدل سانس عام، والجدود عارض خاص. فالعدل اشرفهما و افضلهما: عدالت کارها را بدانجا می‌نهد که باید و بخشش آن را از جایش**

برون نماید. عدالت تدبیرکننده ای است به سود همگان، و بخشش به سود خاصگان. پس عدل شریفتر و با فضیلت تر است (نهج البلاغه‌ی شهیدی، ص ۴۴۰).

۲۸- از علی بن ابی طالب می‌خواهند که عاقل را برای آنان توصیف کند. در حکمت ۲۳۵ می‌گوید:

"هو الذی یضع الشیء موضعه: خردمند آن بود که هر چیزی را به جای خود نهد".
از وی می‌خواهند که جاهل را برای آنان توصیف کند. می‌گوید به پرسش شما پاسخ گفتم. جاهل کسی است که:

"لا هو الذی لا یضع الشیء موضعه فکان ترک صفة له اذ کان بخلاف وصف العاقل: نادان آن بود که هر چیز را بدانجا که باید نهد، پس گویی ترک وصف، او را وصف کردن است چه رفتار مخالف خردمند بودن است" (نهج البلاغه‌ی شهیدی، ص ۴۰۰).

۲۹- طباطبایی در تفسیر آیه‌ی **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ** نوشته است:
"معنای اصلی، عدالت، اقامه‌ی مساوات میانه‌ی امور است، به این که به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن استقرار گیرد. پس عدالت در اعتقاد این است که به آنچه حق است ایمان آوری و عدالت در عمل فردی آن است که کاری کنی که سعادتت در آن باشد و کاری که مایه‌ی بدبختی است، به خاطر پیروی هوای نفس انجام ندهی و عدالت در مردم و بین مردم این است که هر کسی را در جای خود که به حکم قول و یا شرع و یا عرف مستحق آن است قرار دهی، نیکوکار را به خاطر احسانش احسان کنی و بدکار را به خاطر بدیش عقاب نمایی و حق مظلوم را از ظالم بستانی و در اجرای قانون تبعیض قائل نشوی. از اینجا روشن می‌گردد که عدالت همیشه مساوی با حسن، و ملازم با آن است، چون ما برای حسن، معنایی جز آنچه طبع بدان میل کند و بسویش جذب شود قائل نیستیم، و قرار دادن هر چیزی در جایی که سزاوار آن است از این جهت که در جای خود قرار گرفته چیزی است که انسان متمایل آن است، و به خوبی آن اعتراف دارد، و اگر احیاناً مخالف آن را مرتکب شود عذر خواهی می‌کند، و حتی دو نفر از افراد انسان در آن اختلاف نمی‌کنند، هر چند که مردم در مصداق آن با هم اختلاف دارند، و خیلی هم اختلاف دارند، و لیکن این اختلاف ناشی از اختلاف در روش زندگی ایشان است. . . ظاهر سیاق آیه این است که مراد از عدالت، عدالت اجتماعی است، و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است، و این خصلتی اجتماعی است که فرد فرد مکلفین مأمور به انجام آنند" (طباطبایی، *المیزان*، جلد ۱۲، صص ۴۷۹-۴۷۷).

۳۰- حق آن است که "طبیعت گرایی غایت باورانه" (teleological naturalism)، برساخته‌ی ارسطوست. به گمان او هر موجود طبیعی دارای غایتی است که طبیعت در آن نهاده است. دانه‌ی بلوط بنا به طبیعتش می‌خواهد به درخت بلوط تبدیل شود. نظام طبایع ارسطویی، دارای دو نوع "سلطه‌ی طبیعی" است. اولی، سلطه‌ی ارباب طبیعی بر برده‌ی طبیعی، و دومی، سلطه‌ی طبیعی مردان بر زنان. طبیعت بردگی و طبیعت زن بودن، قدرت تعقل درباره‌ی جهان را از آنان گرفته است. این "نقص" طبیعی، موجه ساز فرودستی و تابعیت آنان است. به نظر ارسطو، تعقل بردگان طبیعی، بنیاداً ناقص و معیوب است. ارسطو می‌گوید اینان "طبعاً برده هستند". از نظر ارسطو

برندگان طبیعی فاقد "توانایی اندیشیدن" هستند، اما زنان دارای "قوه‌ی اندیشیدن" هستند، ولی این قوه‌ی آنان "موثر" نیست. احساسات و عواطف زنان دائماً تعقل آنان را "نقض" می‌کند و به همین دلیل باید تابع مردان باشند که بنابر طبیعت مستمراً عقلانی عمل می‌کنند: "باز، میان مرد و زن، مرد بنابر طبیعت فرادست و حاکم است، و زن فرودست و تابع". به تعبیر دیگر، زنان در کودکی همیشگی به سر می‌برند.

شاید بتوان مدعی شد که گردآورنده‌ی **نهج البلاغه** سخنان ارسطو را به نام علی بن ابی طالب وارد آن کتاب کرده است. در برخی خطبه‌های نهج البلاغه مفاهیم فلسفی ای به کار رفته است که در جزیره‌ی العرب وجود نداشته و بعدها بر ساخته شده‌اند. گردآورنده این خطبه‌های نیکو را از سر خیرخواهی به امام علی منسوب کرده است. اما آیات قرآن درباره‌ی زنان و دیگر سخنان پیامبر درباره‌ی زنان را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ به عنوان مثال، پیامبر خطاب به زنی گفته است:

"من هرگز کم بهرگان در دین و خرد از شما را ندیدم که بر خردمندان غلبه نموده باشد. آن زن گفت: ای رسول خدا کمی بهره در عقل و دین چگونه است؟ حضرت فرمود: بدان جهت که گواهی دوزن معادل گواهی یک مرد است و این دلیل بر نقصان عقل می‌باشد، و دیگر اینکه مدتی در هر ماه از نماز خواندن و در ماه رمضان از روزه گرفتن معاف می‌باشد و این دلیل بر نقصان دین است" (سنن ابن ماجه ۱۳۲۶/۳، کتاب الفتن، باب ۱۹، حدیث ۴۰۰۳).

در روایت دیگر پیامبر گرامی اسلام درباره زنان گفته‌اند:
 "در کارهای نیک با زنان مخالفت کنید پیش از آنکه شما را به کارهای زشت و ادار کنند. از بدهای آنان به خدا پناه ببرید و از نیکانشان بر حذر باشید" (اصول کافی، کتاب النکاح، باب فی ترک طاعة النساء، حدیث ۲).

آیت الله منتظری نوشته‌اند که این روایت از جهت سند قابل اعتماد است و در نهایت صحت و درستی است. در روایت دیگری گفته‌اند:

"لن یفلح قوم ولو امرهم امراة: هرگز رستگار و پیروز نخواهد شد قومی که زنی را به حکومت خویش انتخاب کند".

نهج البلاغه سخنان بسیاری در این زمینه دارد.

۳۱- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد دوم، ص ۸۲.

۳۲- طباطبایی نوشته است:

"مراد از **"کلمة ربک"** کلمه‌ی دعوت اسلامی باشد با آنچه لازم آن است از قبیل نبوت محمد و نزول قرآن که به همه‌ی کتاب‌های آسمانی محیط و مسلط است و به عموم معارف الهی و کلیات شرایع دینی مشتمل می‌باشد. . . پس مراد از تمامیت کلمه این است که این کلمه یعنی ظهور دعوت اسلامی با نبوت محمد و نزول قرآن که مافوق همه کتابهای آسمانی است پس از آنکه روزگاری دراز در مسیر تدریجی نبوتی پس از نبوت دیگر و شریعتی پس از شریعت دیگر سیر می‌کرد به مرتبه‌ی ثبوت رسیده در قرارگاه تحقق قرار

گرفت، زیرا به دلالت آیات کریمه، شریعت اسلامی به کلیات شرایع گذشته مشتمل است و زیادت بر آنان نیز دارد. . . از این بیان روشن شد که مراد از تمامیت کلمه رسیدن شرایع آسمانی است از مراحل نقص و ناتمامی به مرحله‌ی کمال، و مصداقش همین دین محمدی است. . . تمامیت این کلمه‌ی الهی از جهت صدق این است که آن چنان که گفته شده تحقق پذیرد، و تمامیت آن از جهت عدل این است که مواد و اجزای آن یکنواخت باشد بدون اینکه به تضاد و تناقض مشتمل شود، و هر چیز را آن طور که شأنش می‌باشد بسنجد، بدون حیف و میل. و از اینجا است که این دو قید یعنی صدق و عدل را با جمله‌ی "لا مبدل لکلماته" بیان فرمود، زیرا کلمه الهی وقتی که قابل تبدیل نباشد خواه تبدیل کننده خودش باشد و به واسطه‌ی تغییر اراده، قول خود را به هم زند، یا کسی دیگر باشد که خدا را عاجز و مجبور به تغییر نظر کند، کلمه خدایی صدق و آنچه فرموده محقق می‌شود، و عدل و بدون انحراف و تعدی انجام می‌گیرد " (طباطبایی، *المیزان*، جلد ۷، صص ۴۵۴-۴۵۳).

۳۳- *سیره‌ی ابن هشام*، جلد دوم، ص ۴۹۶. *الطبری*، جلد ۲، ص ۱۷۵. *البخاری*، جلد ۴، ص ۱۹۸.

۳۴- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، *تفسیر کشاف*، جلد دوم، ص ۳۶۸.

۳۵- محمد عابد جابری، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه‌ی عبدالرضا سواری، گام نو، ص ۲۹۰.

۳۶- زمخشری نوشته است:

"از عثمان و جبیر بن مطعم روایت کرده‌اند که به رسول خدا(ص) عرض کردند: اینان برادران بنی هاشم تو هستند، ما منکر فضل آنان نیستیم که خدا به دلیل انتسابی که به آنان داری، به آنان بخشیده است، اما چرا بنی عبدالمطلب از این سهم برخوردار شده‌اند و ما بی بهره مانده ایم، در حالی که ما و آنان هیچ تفاوتی با همدیگر نداریم. رسول خدا(ص) فرمود: آنان در زمان جاهلیت و اسلام هرگز ما را تنها نگذاشتند، بنی هاشم و بنی المطلب یکی هستند(انگشتانشان را به دلیل نشان دادن اتحاد و یکی بودن آنان در هم کرد)" (محمودبن عمر بن محمد زمخشری، *تفسیر کشاف*، جلد دوم، ص ۲۹۱).

۳۷- طباطبایی در *المیزان رأی شیعیان* را به نحو زیر در تفسیر آیه نوشته است:

"سهم خدا و رسول خدا را به وراثت به جانشین او می‌دهند. پس زمامداری که جانشین پیغمبر است سه سهم می‌برد دو سهم از خدا و رسولش و یک سهم از خودش، پس به این حساب نصف تمامی خمس به او می‌رسد، و نصف دیگر آن طبق کتاب و سنت در میان اهل بیت او سهمی به یتیمان و سهمی به مسکینان ایشان و سهمی به سادات درمانده‌ی در سفر داده می‌شود، آنقدر که کفاف مخارج یکسال ایشان بکند. . . اینکه خداوند خمس را مخصوص اهل بیت رسول خدا کرد. . . چون می‌خواهد که آل محمد بخاطر قرابتی که با آن حضرت دارند منزله و محترم باشند، و به چرک(زکات) مردم محتاج نشوند، لذا خمس را تا حدی که رفع نیازشان را بکند برای آنان قرار داد تا به ذلت و مسکنت نیفتند. . . این کسانی که خداوند خمس را برایشان قرار داده خویشاوندان رسول خدا و همانهایند که در

آیه و اندر عشیرتک الاقربین از آنان یاد کرده، و ایشان فرزندان عبد المطلب از ذکور و اناث می‌باشند، و احدی از خاندان‌های قریش و سایر تیره‌های عرب جزو آنان نیستند" (طباطبایی، *المیزان*، جلد ۹، ص ۱۳۵). طباطبایی در المیزان این حکم را از احکام ابدی/دائمی قرآن به شمار آورده است (پیشین، ص ۱۲۰).

طباطبایی می‌گوید خداوند خمس را مخصوص اهل بیت کرده تا محتاج مردم نباشند. مگر فقیهان خمس را از درآمدهای مردم اخذ نمی‌کنند؟ نکند خداوند مستقیماً از آسمان برای آنها خمس می‌فرستد؟

۳۸- زمخشری نوشته است:

"ابوبکر دیگر به بنی هاشم خمس نداد و گفت: فقط باید به افراد فقیر شما داده شود و هزینه ازدواج دخترانتان تأمین شود و برای هرکس از شما که خادمی نداشته باشد، خدمتگزاری تعیین شود، اما افراد توانمند شما مانند ابن سبیل توانمند هستند (محمودبن عمر بن محمد زمخشری، *تفسیر کشاف*، جلد دوم، ص ۲۹۲).

ماجرای فدک نیز که محل نزاع شیعه و سنی بوده است، از همین قبیل است. فدک، روستای آباد و حاصل‌خیزی در ۱۴۰ کیلومتری مدینه بود که در سال هفتم هجرت، یهودیان، بدون جنگ، تسلیم پیامبر شدند و فدک را در اختیار آن وی گذاشتند. بنابر ادعای شیعیان، وقتی آیهی و *آت ذی القربی حقه*: "و به خویشاوند حقش را ببخش" (اسراء، ۲۶)، پیامبر فدک را به دخترش فاطمه بخشید. اهل تسنن مدعای هدیه کردن فدک یا ارث گذاردن آن را رد می‌کنند. ابوبکر به فاطمه گفته بود که پیامبر فرمود: پیامبران مالی را به ارث نمی‌گذارند.

۳۹- *الطبری*، جلد ۲، ص ۵۷۰.

۴۰- مورخ شیعی، یعقوبی (فوت ۲۹۲ هجری) نتیجه‌ی کار را به شرح زیر بازگو کرده است. عمر به اعضای دیوان گفت:

"مردم را بر حسب جایگاهشان رتبه بندی کنید و از بنی عبد مناف شروع کنید، پس اولین کسی که نوشته شد، علی بن ابی طالب بود با سالی پنج هزار درهم و حسن علی و حسین بن علی هر کدام سه هزار درهم و گفته می‌شود آغاز آن عباس بن عبدالمطلب بود با سه هزار درهم و سپس هر که از قریشیان در بدر حاضر بود، سالانه سه هزار و هر که از انصار که در بدر حاضر بود چهار هزار، و برای اهل مکه از بزرگان قریش مانند ابوسفیان بن حرب و معاویه بن ابوسفیان پنج هزار و سپس مراتب مختلف قریشیانی که در بدر حضور داشتند و برای زنان پیامبر، شش هزار و برای عایشه و ام حبیبه و حفصه دوازده هزار و برای صفیه و جویره پنج هزار و برای خود (عمر بن خطاب) چهار هزار و برای عبدالله بن عمر پنج هزار و برای اهالی مکه که هجرت نکردند ششصد یا هفتصد و برای اهل یمن چهارصد و برای مضریان سیصد و برای ربیعہ دویست و برای زنان مهاجر و جر آنها به میزان فضل و منزلت آنان و بالاترین آنها دو هزار و هزار و پانصد. . . و برای هر کدام از اشراف عجم [که بعد از اسارت در مدینه گروگان گرفته شده بودند] دو هزار درهم مقرر کرد" (الیعقوبی، *تاریخ الیعقوبی*، جلد ۲، ص ۱۰۶).

مورخ سنی، طبری (فوت ۳۱۰ هجری) نتیجه‌ی کار را به شرح زیر گزارش کرده است:

عمر به عباس، عمومی پیامبر به سبب آنکه نزدیک‌ترین فرد به پیامبر بود، سالانه ۲۵ هزار درهم (و گفته می‌شود ۱۲ هزار درهم) عطاء، اختصاص داد. و به هر کدام از زنان پیامبر سالانه ده هزار درهم اختصاص داد. سپس کسانی که در بدر شرکت داشتند سالانه ۵ هزار درهم عطا کرد و به آنان که پس از بدر تا روز حدیبیه اسلام آورده بودند، سالانه ۴ هزار درهم و به آنان که پس از حدیبیه تا پایان جنگهای رده در زمان ابوبکر اسلام آوردند، ۳ هزار درهم و به جنگجویان جنگ عراق تا پیش از قادسیه ۳ هزار درهم و به جنگجویان قادسیه و فتح شام دو هزار درهم اختصاص داد. و گفت هر که نزدیک تر است به [پیامبر] سهم او نیز بیشتر است چرا که اینان پناه و حامی پیامبر و خار چشم دشمنان هستند. و برای هر که پس از قادسیه و یرموک آمده بود، سالانه هزار درهم مقرر کرد، و چهار تن را به اهل بدر ملحق نمود، حسن، حسین و ابوذر و سلمان "و هر طبقه را در عطاء مشخص نمود، توانمند و ضعیف و عرب و عجم. و سپس برای زنان اهل بدر پانصد درهم و برای زنان پس از آن تا حدیبیه ۴۰۰ و برای زنان پس از آن تا جنگهای عراق پیش از قادسیه سیصد و برای زنان جنگجویان قادسیه دویست درهم مقرر کرد و زنان پس از آن را با هم برابر انگاشت و برای کودکان هر کدام صد درهم مقرر نمود. سپس شصت فقیر را جمع کرد و به آنها نان داد تا سیر شدند و آن چه خورده بودند را شمردند و آن نزدیک به دو جریب یافتند پس برای هر کدام از آنان و خانواده‌ی آنان ماهی دو جریب [یک جریب معادل ۳۶۵ کیلو گرم] مقرر کرد" (الطبری، *تاریخ الامم و الملوک*، جلد ۲، صص ۴۵۳-۴۵۲).

وقتی کشوری به زور فتح می‌شد، همه چیز آن براساس غنیمت تقسیم (چهار پنجم نصیب جنگجویان و یک پنجم به خدا و پیامبر و نزدیکان وی) می‌شد. عمر درباره‌ی زمین‌های کشاورزی با علی بن ابی طالب مشورت کرد. امام علی به او گفت که بگذارد زمین‌ها در دست صاحبانشان باشد و از آنها "خراج" بگیرد. عمر به فتوای علی عمل کرد. از زمین‌ها خراج می‌گرفتند و از آدم‌ها، "جزیه". مورخان نوشته‌اند که فقط خراج عراق بالغ بر صد میلیون درهم بود.

۴۱- محل نزاع چگونگی توزیع ثروت میان مردم است، نه بخشش‌های علی بن ابی طالب که شیعه و سنی در آن تردید ندارند. طبری و ابن کثیر نوشته‌اند که در زمان خلافت عمر بعد از فتح تیسفون فرش بهارستان که از نخ‌های طلا بود با پیشنهاد علی بی ابی طالب میان اصحاب کبار تقسیم شد. مالی که به علی رسید ثروتی عظیم برای ایشان ایجاد کرد. به طوری که در زمان خلافتش باغ‌های خرما داشت و از آن به فقرا می‌داد. امام و همسرش در زمان حیات پیامبر در فقر شدید زندگی می‌کردند (مجلسی، *بحار الانوار*، جلد ۲۴، ص ۹۹. *المناقب*، جلد ۳، ص ۳۱۹).

به نظر برخی صاحب‌نظران شیعه، نمی‌توان مطمئن بود که تقسیم فرش بهارستان میان بزرگان صحابه واقعاً به دستور علی بن ابی طالب بوده است. البته طبری - و به نقل از او ابن کثیر - چنین گفته‌اند اما مثل همه گزارش‌های تاریخی باید با شواهد بیرونی سنجیده شود. این شیوه به الگوی فکری علی سازگار نیست. الگوی فکری عمر در دادن حق ویژه به کسانی که در اسلام سابقه‌ی طولانی تری داشته و برای آن زحمت بیشتری کشیده‌اند از باب "*السابقون السابقون*"، چنین بود. علی بن ابی طالب وقتی هم که خلیفه

شد، روش عمر بن خطاب- یعنی امتیاز ویژه به صحابه‌ی درجه اول دادن- را لغو نمود و همه‌ی امتیازات اضافی آنان را ابطال کرد.

۴۲- کارل مارکس یکی از متفکران مدرن است که این رویکرد را در مواضع مختلف نقد و رد کرده است. مارکس در *فقر فلسفه* نوشت:

"اقتصاددانان شیوه‌های بس عجیب دارند. در نظر آنان، دو نوع نهاد وجود دارد: **نهادهای مصنوع و نهادهای طبیعی**. نهادهای فئودالی، [در نظر آنان] نهادی مصنوع و نهادهای بورژوازی، نهادهای طبیعی است. از این حیث، آنان به متکلمان شباهت دارند که در نظر آنان نیز دو نوع دیانت بیشتر وجود ندارد. هر دیانتی که دیانت آنان نباشد، مصنوع انسانهاست، در حالی که تنها دیانت آنان از سوی خدا آمده است. اقتصاددانان، با گفتن این که روابط کنونی، یعنی روابط تولید بورژوازی **طبیعی** اند، می‌خواهند بگویند که در درون این روابط، ثروت ایجاد شده و نیروهای تولیدی مطابق قوانین طبیعت بسط پیدا می‌کند. بنابراین، این روابط نیز قوانین طبیعی مستقل از تأثیر زمان هستند. قوانین ابدی باید پیوسته بر جامعه حاکم باشند".

- ۴۳

Aristotle, *The Politics*, trans. t. A. Sinclair, rev. Trevor J. Saunders (Harmondsworth: Penguin, 1992), 1295 b 20-27, p. 268

۴۴- رحمان، نام خدای یگانه در برخی مناطق عربستان، دست کم در یمامه و یمن بوده است، اما اهل مکه از استعمال این لفظ کراهت داشته‌اند. الله خدای اصلی قریش بود.

۴۵- خواجه نصیرالدین طوسی در این زمینه گفته است:

"پیغمبران که از بهشت و دوزخ به این اوصاف جسمانی خبر داده و آگاه نموده‌اند، همه سخن‌هایی است برحسب مقادیر عقول که از برای ترغیب و ترهیب گفته‌اند تا عوام به آن سبب، به طاعت میل کنند و از معصیت بپرهیزند و خواص بر اسرار و حقایق آن واقف شوند. . . . عالم ثواب را بهشت خوانند و عالم عقاب را دوزخ، و بهشت حقیقی بیش از یکی نیست و آن ثواب ابدی و کمال سرمدی و وجود نامتناهی است، و معنی اینها همه به خدا رسیدن است به همه‌ی وجوه، و دوزخ حقیقی هم بیش از یکی نیست و آن عقوبت ابدی و خذلان یرمدی و عدم نامتناهی است، و معنی اینها همه از خدای بیفتادن است به همه‌ی وجوه" (نصیرالدین طوسی، *تصورات یا روضة التسلیم*، به تصحیح ولادیمیر ایوانف، نشر جامی، ص ۴۸-۴۷ و ۵۶).

۴۶- محمد عابد جابری، *عقل سیاسی در اسلام*، صص ۱۵۱-۱۳۹.

۴۷- *الطبری*، جلد ۲، ص ۲۵۴.

۴۸- محمد عابد جابری، *عقل سیاسی در اسلام*، ص ۲۰۶.

۴۹- "شیعه‌ی غالی" که امامان را برتر از پیامبر می‌نشانند و کاری (یعنی اداره‌ی عالم هستی، نه صرفاً عالم انسانی/اجتماعی) را که به پیامبر نداده، به امامان می‌سپارد، نگاهش به عصمت پیامبر نیز متفاوت از نگاه اهل تسنن به این موضوع است. به همین دلیل، شأن نزول آیات نقل شده از سوی آنان در این زمینه را رد می‌کنند. به عنوان نمونه، اهل تسنن گفته‌اند که آیه‌ی ۱۲۸ سوره‌ی نسا درباره‌ی "سوده" همسر پیامبر است که می‌ترسید آن حضرت طلاقش دهد، به همین جهت با پیامبر صلح کرد که سهم خود را به عایشه ببخشد و در عوض پیامبر وی را طلاق ندهد.

آیت الله جوادی آملی در این خصوص نوشته است:

"این سخن نارواست و وجود مقدسش پیراسته از این پندارهاست؛ پیروان **کودتاچیان سقیفه** برای آن که بتوانند برخی را در جایگاه جانشین آن بزرگوار بنشانند، مقام و منزلت حضرتش را با نقل این گونه داستان پائین می‌آورند" (آیت الله جوادی آملی، تسنیم، جلد بیست و یکم، ص ۶۱).

گذشته از اهانت به بزرگانی چون امام فخر رازی، اهانت به ابوبکر نیز قابل توجه است. او از همه‌ی فقیهان شیعه در طول تاریخ به اسلام بیشتر خدمت کرد. یار نزدیک پیامبر در سخت‌ترین شرایط بود و به عنوان جانشین او اگر مرتدان را سرکوب نمی‌کرد، معلوم نبود از اسلام حتی نامی باقی می‌ماند.

برخی از اندیشمندان مسلمان براین باورند که معلوم نیست کار ابوبکر و عمر خدمت به اسلام بوده باشد. چرا که بنابر گزارش‌های تاریخی این دو بنیانگذار جامعه اسلامی به عنوان یک واحد سیاسی مستقل و مبتنی بر ایدئولوژی دینی بودند. آیا هدف اسلام آن بود که پس از پیامبر - که مسلمین شخصیت اش را حجت به شمار می‌آوردند و به همین جهت ایشان را رئیس مدینه قرار دادند- اسلام یک واحد مستقل سیاسی باشد یا مثل هر دین دیگر جهانی باشد و در هر جامعه با هر خصوصیتی حضور داشته باشد؟ به نظر این اندیشمندان، به هیچ وجه معلوم نیست که در اصل بنا بوده اسلام یک نوع جهان بینی وسیع با شمول و احاطه‌ی بر همه مذاهب باشد که بتواند بر سر هر دینی درآید - مثلاً مانند شینتو - یا بنا بود آن هم یک دین اضافی باشد مثل و در عرض یهودیت و مسیحیت؟ بخش قابل توجهی از آیات قرآن با تحلیل اول سازگار است و به مخاطب می‌گوید این پیامبر نیامده است که یک دستگاه جدید درست کند. خدای واحد را به عنوان منشأ علم و حیات بپذیرید و به ارزش‌های اخلاقی پایبند باشید و دیگر از نظر انتساب مذهبی هر چه می‌خواهی باشید. بخش دیگری هم به امکان دوم تلویح دارند. از سوی دیگر، مسلماً در قرآن هیچ سخنی درباره‌ی بعد از پیامبر وجود ندارد. فرض این است که مثل هر دین دیگری، پیامبر می‌آید و وظیفه ابلاغ پیام خدا را می‌گزارد و می‌رود. کس دیگری هم که پیامی برای رساندن ندارد. اصلاً جانشین پیامبر چه معنایی دارد؟ دین که دولت و حکومت نیست که برای آینده برنامه ریزی کند. افراد و قبائل متهم به "رده" هم همین را می‌گفتند. مدعای حداقل گروهی از آنان این بود که ما مسلمانیم و به ریاست دینی و دنیایی پیامبر هم گردن نهادیم و همچنان بر دین او هستیم اما بنا نبود که مدینه الی الابد سرور ما و مرکز سیاسی باشد و همه از آن شهر اطاعت کنند یا ریاست قبیله قریش را بپذیرند. این مدعایی شنیدنی بود. برای این که کی بنا بود که قبیله‌ی پیامبر، لزوماً قبیله‌ی ممتاز/برخوردار از حقوق ویژه باشد؟ اما ابوبکر و عمر نمی‌پذیرفتند که ریاست سیاسی

به دست آمده‌ی قریش به این سادگی از دست برود و به بهای خونریزی بسیار شدید نگذاشتند چنان مسأله ای هم اتفاق بیفتد. اگر این تغییر مسیر پیش نمی‌آمد و سیاست، اولویت اسلام نمی‌شد شاید اسلام به آن سرعت جهانگیر نمی‌گردید ولی چهره‌ی اصلی و اخلاقی اسلام محفوظ می‌ماند و بسیاری تناقضات در اندیشه و جهان بینی آن به وجود نمی‌آمد.

۵۰- زمخشری در تفسیر آیه نوشته است:

"منظور زنانی است که مسلمانان جهادگر به اسارت گرفته‌اند و آن زنان در دارالکفر دارای فرزند هستند، اما با این وصف چون به اسارت گرفته شده‌اند، به کنیزی جهادگران مسلمان درآمده‌اند و برای آنان حلال هستند و فرزدق در همین معنی سروده است: و ذات حلیل آنکحتها رماحنا/ حلال لمن یبنی بها لم تطلق (زن شوهرداری که با نیزه‌های خود آنان را به اسارت درآوریم، برای کسی که با او همخوابه شود بدون آنکه [از همسرش] طلاق گرفته باشد، حلال است)" (محمودبن عمر بن محمد زمخشری، **تفسیر کشاف**، جلد اول، ص ۶۱۳).

۵۱- المنذری، **مختصر صحیح مسلم**، الجزء الاول، تعلیقه سلمان بن فهد العوده، مکتبه الرشد، حدیث شماره‌ی ۸۳۵، صص ۳۶۵-۳۶۴.

۵۲- بخاری در این زمینه نوشته است:

"كان النكاح في الجاهلية على اربع انحاء، منها نكاح الناس اليوم: لا يخطب الرجل وليته او ابنته فيصدقها ثم ينكحها، و نكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته اذا طهرت من طمثها ارسلي الى فلان فاستبضعي منه و يعتزلها زوجها و لا يمسه ابداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فاذا تبين حملها أحببها زوجها اذا احب، و انما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع، و نكاح آخر يجتمع الرهط مادون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فاذا حملت و وضعت و مر عليها ليالي بعد ان تضع حملها أرسلت اليهم فلم يستطع رجل منهم ان يمتنع حتى يجتمعوا عندها تقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم و قد ولدت فهو ابنك يا فلان- تسمى من احبت باسمه - فيلحق به ولدها لا يستطيع ان يمتنع به الرجل، و نكاح الرابع يجتمع الناس فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها و هن البغايا كن ينصبن على ابو ابهن رايات تكون علماً، فمن ارادهن، دخل عليهن، فاذا حملت احدهن و خلعت حملها جمعوا لها و دعوا لهم القافة ثم الحقوا ولدها بالذي يرون فالتاؤ به، ودعى ابنه لا يمتنع من ذلك، فلما بعص محمد(ص) بالحق هدم نكاح الجاهلية كله الا نكاح الناس اليوم"(محمودبن اسماعيل بخاری، **صحیح البخاری**، التقرير الذي كتبه عليها العلامة الشيخ حسونه النواوی شيخ الجامع الازهر سابقاً، بيروت ۱۳۷۸ ق(۱۹۵۸) الجزء السابع، كتاب النكاح، صص ۵۲- ۵۱).

۵۳- زمخشری نوشته است:

"زينب دختر جحش که رسول الله(ص) او را پس از آن که به عقد زید درآورد، دید و او را نیکو یافت و گفت: "سبحان الله مقلب القلوب". . . اگر پرسند: آن حضرت چه چیزی را در دل خود نهفته داشته بود؟ در پاسخ باید گفت: تعلق باطنی خود را به او، و برخی هم گفته‌اند: آن که دوست می‌داشت زید از او جدا شود. . . چرا [خداوند] در نفس الامر آن

حضرت را مورد عتاب قرار نمی‌دهد و به آن حضرت فرمان نمی‌دهد که ریشه‌ی شهوت را درآورد و خویش‌نقدار باشد و به این قضیه نپردازد و آن را پی‌نگیرد و از تعلق عیب به پیامبر خود جلوگیری نمی‌کند و نمی‌گذارد که او در معرض گفتن سخنی ناسزا قرار نگیرد. . . آرزوی قلبی داشتن درباره‌ی پاره‌ای از امور از قبیل نظر داشتن به زنی یا چیزی از نظر عقلی زشت نیست و در شرع نیز اشکالی ندارد، زیرا کاری انجام شده نیست و انسان در تحقق آن اختیاری از خود ندارد. . . در رسول خدا تعلق خاطری [به زینب] وجود داشت، ضمن آنکه در فرهنگ عربی ناپسند نبود که کسی بخواهد به دلایلی از همسر خود جدا شود تا دوستش با او ازدواج کند و زشت نمی‌شمردند اگر کسی زنش را طلاق دهد و دیگری با او ازدواج کند" (محمودبن عمر بن محمد زمخشری، *تفسیر کشاف*، جلد سوم، صص ۷۳۹-۷۳۶).

طباطبایی در *المیزان*، بر مبنای بحث کلامی عصمت، به شدت به زمخشری به خاطر این تفسیر می‌تازد و می‌گوید این با عصمت پیامبر تعارض دارد که عاشق زن دیگری شود. مسأله این بود که خداوند می‌خواست این حکم را حلال سازد، به همین دلیل پیامبر خود را وادار به چنین کاری کرد (طباطبایی، *المیزان*، جلد ۱۶، ص ۴۸۴).

۵۴- طباطبایی، *المیزان*، جلد ۱۶، ص ۴۸۴.

۵۵- آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیه و عمل پیامبر نوشته است:
 "مبارزه با برخی سنت‌های جاهلی؛ مانند ازدواج آن حضرت با زینب دختر جحش. . . چون در رسم جاهلی ازدواج با همسر پسر خوانده ممنوع بود و پسر خوانده در عرب جاهلی، حکم پسر را داشت و ازدواج مرد با زن پسر صلی خود و نیز با همسر پسر خوانده اش هر دو یکسان ممنوع بود، رسول خدا با زینب ازدواج کرد تا این رسم غلط را براندازد" (آیت الله جوادی آملی، *تسنیم*، *تفسیر قرآن کریم*، جلد هفدهم، صص ۲۹۴-۲۹۳).

۵۶- حجاب هم از دین یهود وارد قرآن شد. مطابق روایت عهد عتیق، زنان در دوران سلیمان، علاوه بر پوشش بدن، دارای برقع (روبند) بوده‌اند (کتاب مقدس، کتاب غزل غزل‌های سلیمان، باب پنجم: ۷-۸). نامزد اسحاق، ربکا، در اولین دیدار، وقتی اسحاق را از دور می‌بیند، از خادم می‌پرسد، او کیست؟ خادم به او می‌گوید اسحاق است: "با شنیدن این سخن، ربکا با روبند خود صورتش را پوشانید" (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۲۴: ۶۶-۶۵).

سخت‌گیریهای دین یهود در این خصوص آنقدر بود که خداوند دختران آنها را به خاطر عدم رعایت حدود مجازات سختی می‌کند:

"و خداوند می‌گوید از این جهت که دختران صهیون متکبرند و با کردن افراشته و غمزات چشم راه می‌روند و به ناز می‌خرامند و به پای‌های خویش خلخالها را به صدا در می‌آورند، بنابراین خداوند فرق سر دختران صهیون را کل خواهد ساخت و خداوند زینت خلخالها و پیشانی بندها و هلالها را دور خواهد کرد، و گوشوارها و دستبندها و روبندها را، و دستارها و زنجیرها و کمربندها و عطردها و تعویذها را، و انگشترها و حلقه‌های بینی را، و رخوت نفسیه و رداها و شالها و کیسه‌ها را، و آینه‌ها و کتان نازک و عمامه‌ها و برقع‌ها را، و واقع می‌شود که به عوض عطریات عفونت خواهد شد و به عوض کمر بند

ریسمان و به عوض موی‌های بافته کلی و به عوض سینه بند زنار پلاس و به عوض زیبایی سوختگی خواهد بود" (کتاب مقدس، کتاب اشعیاء نبی، باب سوم: ۲۵ - ۱۶).

یهودا عروس خود (تامار) را به دلیل چادر بر سر داشتن، نمی‌شناسد، فکر می‌کند او فاحشه است. در واقع عروس پدر شوهرش را با چادر بر سر کردن فریب می‌دهد. یهودا با او همبستر می‌شود. او حامله می‌شود. وقتی به یهودا خبر می‌دهند که عروزش زنا کرده است، دستور می‌دهد او را بسوزانند. عروزش به او می‌فهماند که خودش با او زنا کرده است. یهودا دستور خود را لغو می‌کند. عروزش از این زنا دو فرزند به دنیا می‌آورد (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب سی و هشتم: ۳۰ - ۱۴).

در عهد جدید- در رساله‌ی پولس به تیموتائوس- آمده است:

"زنان خویشان را بیارایند به لباس مزین به حیا و پرهیز، نه به زلفها و طلا و مروارید و رخت گران بها، بلکه چنانکه زنانی را می‌شناسید که دعوی دین داری می‌کنند به اعمال صالحه، زن با سکوت به کمال اطاعت تعلیم گیرد، و زن را اجازت نمی‌دهیم که تعلیم دهد یا بر شوهر مسلط شود بلکه در سکوت بماند" (کتاب مقدس، رساله‌ی اول پولس به تیموتائوس، باب دوم: ۱۳ - ۹).

۵۷- در قوانین مربوط به ازدواج تورات، مجازات‌های زیر قابل ذکرند. اولاً: پسر سرکشی که پس از تنبیهات پدر و مادر، از آنها اطاعت نمی‌کند، مجازاتش عبارت است از: "جمیع اهل شهرش او را به سنگ سنگسار کنند تا بمیرد" (کتاب مقدس، تثنیه، باب بیست و یکم: ۲۱). ثانیاً: اگر مردی مدعی شود که همسرش باکره نبوده و سخنش: "راست باشد و علامت بکارت آن دختر پیدا نشود، آنگاه دختر را نزد در خانه‌ی پدرش بیرون آورند و اهل شهرش او را به سنگ سنگسار نمایند تا بمیرد" (کتاب مقدس، تثنیه، باب بیست و دوم: ۲۱). ثالثاً: "اگر دختر باکره به مردی نامزد شود و دیگری او را در شهر یافته با او همبستر شود، پس هر دوی ایشان را نزد دروازه‌ی شهر بیرون آورده ایشان را با سنگ‌ها سنگسار کنند تا بمیرند" (تثنیه، باب بیست و دوم: ۲۴ - ۲۳).

۵۸- جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه‌ی سید مهدی حائری قزوینی، انتشارات امیر کبیر، جلد اول، ص ۵۱ و ۱۰۵.

البخاری، *صحیح البخاری*، جلد ۶، ص ۱۲۳.

"آخرین آیه ای که نازل شد **لقد جاءکم رسول من انفسکم** است" (زمخشری، *تفسیر کشاف*، جلد دوم، ص ۴۲۲).

۵۹- محمودبن عمر بن محمد زمخشری، *تفسیر کشاف*، جلد دوم، صص ۳۴۳ - ۳۴۲.

۶۰- جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه‌ی سید مهدی حائری قزوینی، انتشارات امیر کبیر، جلد دوم، ص ۸۰.

۶۱- به گفته‌ی آیت الله معرفت:

"روشن‌ترین شاهد برای نسخ آیات صفح(گذشت) و چشم پوشی از آزار مشرکان و معاندان اسلام است. مسلمانان صدر اسلام به ویژه در مکه دستور یافتند تا در مقابل آزار مشرکان خویشتن داری کنند و صبر و بردباری از خود نشان دهند، زیرا آنان در مکه در موضع ضعف قرار داشتند و در صورت مقابله‌ی به مثل، امکان نابودی آنان می‌رفت. در سوره‌ی جاثیه- که شصت و پنجمین سوره‌ی مکی است- آمده: "قل للذین آمنوا یغفرون للذین لایرجون ایام الله؛ [پیامبر] به کسانی که ایمان آورده‌اند بگو تا از کسانی که از ایام الله بیمی ندارند در گذرند" مقصود از "ایام الله" وقایع هولناک و کنایه از عقوبت‌های سخت الهی است. چنانچه در این آیه آمده "و ذکرهم بایام الله؛ آنان را به یاد ایام الله بینداز". یعنی بیم ده به عقوبت‌های به موقع الهی و کسانی که بیم عقوبت الهی ندارند؛ یعنی از خدا ترسی ندارند و جانب عقوبت الهی واقعی نمی‌نهند، هرگز مستوجب گذشت و رأفت اسلامی نیستند. لذا دستور گذشت در این آیه صرفاً به جهت موضع مسلمانان بوده که باید رعایت می‌کرده‌اند. موقعی که جامعه‌ی اسلامی شوکت و قدرت خود را یافت، اذن در قتال صادر شد: "اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر؛ به کسانی که جنگ بر آنها تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته‌اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست". سپس دستور مقابله آمد و آیه‌ی "حرض المؤمنین علی القتال؛ مؤمنان را به جهاد برانگیز". و نیز آیه‌ی "فاعتدوا علیه بمثل ما عندی علیکم؛ همان گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید". و آیه‌ی "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم، مشرکان را هر کجا یافتید بکشید" صدور یافت. تمامی این آیات در سوره‌های مدنی است. همچنین در رویارویی با یهود مدینه ابتدا دستور گذشت آمد، ولی در عین حال مشخص نموده که این گذشت موقت است "فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرهم، پس عفو کنید و درگذرید، تا خدا فرمان خویش را بیاورد". ولی پس از قدرت یافتن اسلام و توسعه‌ی توطئه‌های یهود پیرامون مدینه دستور جنگ با آنان صادر گشت تا هنگامی که خفت و جزیه دادن را بپذیرند "حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون؛ تا با [کمال] خواری به دست خود جزیه دهند". برخی این گذشت را بر روح تسامح دینی حمل کرده‌اند، که با روح گذشت و چشم پوشی بر مسلمانان حاکم باشد، لذا آیات صفح را منسوخ نمی‌دانند. ولی همان گونه که متذکر شدیم، گذشت در مقابل بی‌شرمی دشمن غدار، یک گونه سازش و تساهل به شمار می‌رود که با روح عزت اسلامی منافات دارد، مگر آنکه موقعیت ایجاب کند تا آمادگی لازم فراهم گردد" (آیت الله محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، موسسه‌ی فرهنگی تمهید، چاپ چهارم، ۱۳۸۱، صص ۲۶۶-۲۶۵).

۶۲- زمخشری نوشته است:

"سران عرب اگر در کاری مشورت نمی‌کردند، بر آنان دشوار می‌آمد و خدای متعال هم به رسول خود فرمان می‌دهد با یاران خود مشورت کند تا بر آنان گران نیاید (زمخشری، تفسیر کشاف، جلد اول، ص ۵۳۴).

۶۳- فخر رازی نوشته است:

"آن حضرت با این که کامل‌ترین مردم به عقل بوده، ولیکن دانش‌های مردم متناهی است، و بعید نیست که به فکر انسانی از وجوه مصالح چیزی بگذرد که به خاطر حضرتش نگذرد، بویژه آنچه در امور دنیا می‌کند، زیرا آن حضرت می‌گوید: "انتم اعرف بامور

دنیاکم و انا اعرف بامور دینکم" و به همین سبب بود که آن حضرت گفت: "ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشدهم: مشورت نکردند قومی جز این که به بهترین و درست‌ترین صورت کارشان راه یافتند" (امام فخر رازی، *تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب*، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، جلد نهم، ص ۳۷۶۲).

این حدیث به احتمال زیاد با پیش فرض‌های نامدلل فقیهان شیعه درباره‌ی پیامبر گرامی اسلام سازگار نیست. اما ابن خلدون هم در *مقدمه* این حدیث را آورده است.

۶۴- آیت الله مهدی حائری یزدی گفته است که در باب معاملات، شارع تابع عرف عقلا است، نه برعکس. اگر عرف عقلا تغییر کرد، عرف جدید به امضای شارع می‌رسد. بدین ترتیب، آنچه معیار موقتی یا دائمی بودن احکام فقهی است، "عرف عقلا" است. پس فقیهان باید به عرف عقلا "معاصر" توجه کنند (مهدی حائری یزدی، "حکمت احکام فقهی"، ماهنامه‌ی کیان، شماره‌ی ۴۶).