

عدالت قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید

علی اکبر علی خانی^۱

چکیده

نصر حامد ابوزید متفکر معاصر مصری، با روشی جدید و از نگاهی نو قرآن را مورد بررسی و تفسیر قرار می‌دهد. در این مقاله، نوع نگاه ابوزید به عدالت در قرآن بررسی و تحلیل می‌گردد. ابوزید پیش از آنکه به آیات قسط و عدل قرآن بپردازد، سعی در پاسخگویی به اتهامات وارده بر اسلام و قرآن دارد و ضمن توجه به ارتباط فطرت الهی انسان و عدالت، چالشهای امروز جهان اسلام، مثل نوع نگاه و ارتباط با اقلیتهای دینی و غیرمسلمانان، مسأله ارتداد، جنگ و جهاد در اسلام و توسعه به کشتن کفار، جزیه و موضوع حقوق زنان و تعدد زوجات در اسلام را مطرح می‌سازد و تلاش می‌کند با پاسخگویی به این شبهات و اتهامات با استناد به آیات قرآن، عدالت را در قرآن نشان دهد. او همچنین عدالت اقتصادی در قرآن را با توجه به دو موضوع مهم ربا و زکات مورد تحلیل قرار داده است.

کلید واژه‌ها قرآن، عدالت اقتصادی، اقلیت، جهاد، ارتداد، زنان، فطرت انسان، ابوزید.

طرح مسأله

نصر حامد ابوزید از متفکران معاصر جهان اسلام، با رویکردی چند جانبه و تفسیر خاص خود از عدالت در قرآن، در صدد ارائه گفتمان جدیدی از اسلام و یافتن پاسخهایی برای اتهامات وارد شده بر اسلام و قرآن است. اغلب پژوهشهای ابوزید درباره موضوعات قرآنی است و حتی در مباحث غیرقرآنی او نیز گفتمان دینی مبتنی بر قرآن و استناد به آن نقش اساسی دارد (نک: ابوزید، نقد الخطاب، دوائر الخوف، ۲۰۰).

او در بحث عدالت نیز مفهوم قرآنی عدل را مورد بررسی قرار داده و به عدالت

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی

سیاسی اجتماعی از زاویه قرآن می‌پردازد. نکته جالب توجه در مباحث ابوزید این است که او آیاتی را که به طور مستقیم به عدل پرداخته‌اند، چندان در بحث خود نیاورده بلکه به آیاتی از قرآن توجه کرده که در بحث عدالت کمتر مورد توجه سایر محققان و متفکران اسلامی بوده‌اند.

مقاله حاضر بیشتر در صدد تبیین دیدگاههای ابوزید در موضوع عدالت است و قصد نقد علمی آنها را ندارد ولی سعی کرده در اغلب موارد در مقابل دیدگاههای ابوزید تأمل و پرسشی روا دارد. در این مقاله پس از نگاهی به مفهوم عدالت، ابتدا عدالت در نظام خلقت و نسبت آن با فطرت انسان مورد بحث قرار گرفته است و پس از آن چالشهای مهم جهان اسلام مثل جایگاه اقلیت‌های دینی، جزیه، جنگ و جهاد علیه غیرمسلمانان، حقوق زنان و تعدد زوجات از منظر عدالت قرآنی مورد بحث و تحلیل واقع شده‌اند. در پایان نیز بحث عدالت اقتصادی مطرح شده که نقطه تمرکز ابوزید در این زمینه بر نظام زکات در اسلام و ممنوعیت رباست.

نگاهی به مفهوم عدالت

«عدل» یا «عدالت» در طول تاریخ معانی مختلفی به خود گرفته است. واژه عدل در قرآن به صورتهای مختلف اسم، فعل، صفت، جمع، مفرد و... آمده است. در کاربرد مفرد آن، اسم و صفت به یک معنی نمی‌آیند، اسم این مفهوم همیشه به معنی برابری و پایداری برحق و عدالت است ولی صفت این مفهوم بر راست و درست و متوازن بودن دلالت دارد (همو، مفهوم قرآنی عدل، ۱۵). همچنین عدالت و معادله را لفظی معنا کرده‌اند که اقتضای مساوات دارند و بیشتر هنگام تنگی و کمبود استفاده می‌شوند (راغب اصفهانی، ۳۲۵). این تفسیر از عدالت با معنای عدالت در حوزه سیاست و اجتماع همخوانی بیشتری دارد، زیرا در این حوزه‌ها عدالت بیشتر به دلیل محدودیت امکانات و فرصتها مطرح می‌شود. همچنین عدل را چیزی دانسته‌اند که فطرت انسان، به استقامت و درستی آن حکم کند و ضد جور است. به این دلیل عدل یکی از اسمای خداوند تعالی است چرا که او میل به هوی پیدا نمی‌کند تا در حکم، جور ورزد (ابن منظور، ۸۳/۹). طباطبایی (۳۳۱/۱۲) ضمن وفادار ماندن به تعریف فلاسفه سلف، خود عدل را حد

وسط و پرهیز از افراط و تفریط و حقیقت عدل را برقرار کردن مساوات و داشتن هماهنگی و توازن در کارها می‌داند به گونه‌ای که سهم هر کس آن چنان که شایسته و بایسته است به او داده شود و همگان در جایگاهی که استحقاق آن را دارند قرار گیرند، تا از این رهگذر، نیکوکار به پاداش خود برسد و بدکار عقوبت ببیند، حقّ مظلوم از ظالم گرفته شود و در اجرای قانون تبعیض روا نگردد و از اینجا روشن می‌شود که عدل ملازم با خوبی و درستی است.

فیض کاشانی (۶۳۸/۲) نیز تلقی دقیق و مهمی از عدالت دارد. از نظر او، برقراری عدالت از سوی خداوند به این معنی است که خداوند تعالی، به هر صاحب استعدادی در نظام خلقت، هر آنچه استحقاق داشت عطا و حق هر صاحب حقی را ادا کرد تا اینکه امور هستی انتظام یافت و کار جهان به سامان شد.

یکی از معاصران با غور در مباحث عدالت و مطالعه نظریه‌های مختلف اندیشوران جهان اسلام و غرب در باب عدالت، شانزده معنی و تعریف از عدالت استخراج و ارائه کرده است (اخوان کاظمی، ۲۹-۳۱) مراجعه به آن در فهم مفهوم عدالت بسیار مفید خواهد بود.

عدل، نظام خلقت و فطرت انسان

از نظر ابوزید، عدل یکی از مفاهیم بنیادی است که قرآن در مقاطع مختلف و به شیوه‌های گوناگون به آن پرداخته است. به نظر ابوزید، این جهان عرصه تجلی عدالت خداوند است (نک: «تاریخ‌مندی...»، ۳۳۳) و سنگ بنای مفهوم قرآنی عدل را در آیاتی می‌توان یافت که در آنها به عدل و عدالت به عنوان یک امر مقدس و الهی فرمان داده شده است. یکی از نمونه‌های قابل تحلیل، آیه ۹۰ سوره نحل است^۱ که در آن عدل با احسان که انتهای نیکویی به خود و دیگران است پیوند خورده است. نکته قابل تأمل در این آیه، مخاطب نداشتن آن است، برخلاف سایر آیات قرآن که در آن کافران یا مؤمنان یا انسانها مورد خطاب قرار گرفته‌اند. مخاطب نداشتن آیه عدل، از نظر نحوی، جامعیت و

۱. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ، يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نحل/۹۰).

فراگیری و گستره خطاب آیه را نشان می‌دهد. در خصوص مفهوم احسان و رابطه آن با عدل، ابوزید بدون آوردن متن عربی حدیث، به تعریف رسول اکرم (ص) از «احسان» اشاره می‌کند که ارتباط عمیق میان عدل و احسان را به طور کامل بیان می‌کند: «خدا را چنان عبادت کن که گویا او را می‌بینی، چون اگر تو او را نمی‌بینی او تو را می‌بیند». از نظر ابوزید، این تعریف احسان را مرتبه‌الاولی از عبادت تلقی کرده است و چون عدل و احسان در قرآن با هم و مرتبط به هم آمده‌اند می‌توانیم عدل را نیز تا مقام احسان چنانکه در تعریف پیامبر اکرم (ص) آمده است بالا ببریم.

در آیات دیگر قرآن (مثلاً نک: اعراف/۲۸-۲۹)، عدالت، با اجتناب از گناهان و ترک منکرات پیوند خورده است، در این آیات، واژه قسط که مترادف با عدل است به کار رفته و قرآن پرهیز از توجیه کارهای بد را با عدل مساوی می‌داند (ابوزید، مفهوم قرآنی عدل، ۱۰-۱۱). ابوزید معتقد است همه این آیه‌ها بر این امر دلالت دارند که عدل، مفهومی الهی و مقدس است و در رأس قوانین هستی قرار دارد، چون خداوند هستی «قائم بالقسط» و برپا دارنده عدل است (نک: بقره/۲۵۵؛ آل عمران/۱۸؛ حجر/۱۶-۲۵). بنابراین مسیر انسان نیز باید براساس عدل و اقتضای فطرت عدل‌گرای او باشد. ابوزید به این نکته اشاره می‌کند که قرآن تنها به فرمان دادن به عدالت و آوردن واژه‌های مترادف آن بسنده نکرده، بلکه نمادهای رساننده اهمیت و ضرورت عدالت را نیز بیان داشته است. ترازو و میزان یکی از نمادهای عدل است که در قرآن به آن اشاره رفته است (نک: اعراف/۸۹؛ انبیاء/۲۱؛ مؤمنون/۱۰۲-۱۰۳). قرآن همچنین بیان می‌کند که عدالت نه تنها در زندگی بشر مطلوب است بلکه خلقت آسمانها و زمین و سایر مخلوقات نیز براساس عدل و توازن انجام گرفته و اعطای روزی به مخلوقات خداوند نیز به صورت معین و عادلانه صورت می‌گیرد (حجر/۱۹-۲۳). حتی قرآن از سایر کتابهای آسمانی با عنوان «میزان» که نماد عدل است یاد می‌کند (حدید/۲۵). ابوزید نتیجه می‌گیرد که عدالت معیار و ملاک و ترازویی است که همه مخلوقات عالم را متوازن نگاه می‌دارد و انسان تنها موجود خلقت است که آزاد و مختار است تا عدالت را واگذارد و راه ستم را در پیش گیرد که در این صورت بر خویشتن ظلم کرده است و عقوبت آن را خواهد چشید.

داستان آدم و حوا در قرآن، بیانگر خدشه‌ای است که آنان در نظام عدل ایجاد کرده‌اند. این خدشه با کلمات خداوندی جبران شد ولی قرآن با آوردن این داستان به ما می‌فهماند که باید از بی‌عدالتی دوری جست و با روی آوردن به خداوند، عدالت را پیشه خود ساخت (همان، ۱۲-۱۱). ابوزید معتقد است از نظر قرآن نظام آفرینش براساس عدالت استوار گشته و ظلم و بی‌عدالتی در آن جایی ندارد، بنابراین هرگونه رفتار برخلاف عدالت درست به معنی نادیده گرفتن قوانین هستی و پایمال کردن آن است (نک: همان، ۱).

این تفسیر ابوزید تقریباً مطابق تفسیر علی شریعتی است که مبانی عقلی و مصلحت عمومی عدالت را رد می‌کرد چون از نظر شریعتی هیچ کس حاضر نمی‌شود به خاطر سود و مصلحت دیگران خود را فدا سازد. بلکه افراد به این سبب فداکاری می‌کنند تا عدالت تحقق یابد و نظام اجتماعی با نظام آفرینش هماهنگ شود (نک: شریعتی، ۱۲/۱۱۸). این دیدگاه شریعتی از آنجا ناشی می‌شود که وی معتقد است اخلاق، توجیه مادی ندارد، بلکه مبنا و زیربنای اخلاق که عدالت نیز جزئی از آن به شمار می‌رود توحید است (نک: همو، ۱/۱۴۷-۱۴۹)، به همین دلیل در بینش مادی، هیچ کس خودش را به خاطر مصلحت و سود دیگری فدا نمی‌کند، اما وقتی عدالت مبنای الهی و توحیدی پیدا کرد انسانها به آسانی جان خود را در آن راه فدا می‌کنند. البته عموم دانشمندان مسلمان اعم از متقدمان و متأخران عدالت خداوند را در نظام هستی مورد توجه قرار داده‌اند و حتی بین عدالت در نظام خلقت و عدالت در حوزه سیاسی اجتماعی رابطه برقرار کرده‌اند (برای نمونه، نک: صدر، ۵۴۰؛ مطهری، ۳۶)، اما هیچکدام همانند ابوزید و شریعتی چنین پیوند منطقی و مستحکمی را برقرار نکرده‌اند.

در عرصه‌های عینی و کاربردی، ابوزید بحث عدالت را از فطرت انسان آغاز می‌کند و معتقد است اقتضای فطرت انسان، اعتراف به یگانگی خداوند و پایبندی به آثار و تبعات آن است و این همان عدالت فردی است (مفهوم قرآنی عدل، ۱). وی در تبیین بحث اسلام و عدل الهی و ارتباط آن با فطرت انسان، با استناد به قرآن معتقد است که اسلام دین جدیدی نیست که فقط بر محمد(ص) نازل شده باشد بلکه پیام جاودانه‌ای است که همه پیامبران از آغاز بشریت برای ابلاغ آن به مردم برانگیخته شدند (نک:

نساء/۱۶۳-۱۶۴). در قرآن از اسلام به عروۃ الوثقی تعبیر شده (بقره/۱۱۲؛ نساء/۱۲۵؛ لقمان/۲۲) است که اشاره به پیمان جاودانه فطری میان خدا و انسان قبل از آفرینش جسمانی و تولد ظاهری اوست، و همین پیمان و تعهد فطری انسان با خداوند است که منشأ خودآگاهی در انسان درباره وجود خداوند و یگانگی و حاکمیت مطلق او به شمار می‌رود و این خودآگاهی همان فطرت یا قانون الهی سرشته شده در روان فرد است که پایداری و استقامت بر توحید و عدل را اقتضا می‌کند و همین فطرت، معیار محاسبه اعمال فرد در آخرت خواهد بود (اعراف/۱۷۲).

بنابراین شناخت و پایبندی به مقتضیات فطرت در زندگی، همان استوار بودن در دین خدا و موجب سعادت در جهان و نجات از عذابی است که خود فرد مسئول آن است (همان، ۳). ابوزید داستان آدم و حواریا یادآوری می‌کند که علت رانده شدنشان از بهشت به رخم بلندی شأن و منزلتشان، همانا از یاد بردن عهد و پیمانشان با خداوند برای نخوردن میوه ممنوع بود (نک: بقره/۱۱۵) که خود آنان به آن اعتراف و از آن به «ستم بر خویش» یاد کردند و بخشش خداوند را خواستار شدند (نک: بقره/۳۷، اعراف/۲۳)، بنابراین چنین سرنوشتی فقط نتیجه عملکرد آنان و پاس نداشتن عهد و پیمان عادلانه میان دو طرف بوده است. تجربه فراموشکاری آدم، نیاز انسان به یادآورنده (مذکر) را نشان می‌دهد و قرآن و پیامبران همه ذکر و تذکر دهنده‌اند (نک: غاشیه/۲۱، بقره/۳۸-۳۹) که خداوند آنان را برای بازداشتن بندگان از ظلم بر خودشان فرستاده است (همان، ۴). قرآن همیشه ظلم بر نفس را با عدل الهی یکجا می‌آورد و نسبت هرگونه ظلم را به خداوند شدیداً نفی می‌کند (نک: بقره/۵۷، آل عمران/۱۱۷، توبه/۷۰، یونس/۴۴، نحل/۳۳، کهف/۴۹، روم/۹، مؤمن/۲۹).

عدل قرآنی و چالشهای امروز جهان اسلام

ابوزید معتقد است پیروی از پیامبران و پاسخ مثبت به دعوت ایشان، در حقیقت همان پاس داشتن عهد و پیمان فطرت و پایداری بر دین خداست و این ویژگی، فرد را در شمار مؤمنان قرار می‌دهد و تفاوتی نمی‌کند که دین او یهودیت یا مسیحیت یا اسلام باشد. زیرا اختلاف ادیان فقط در مقررات و قوانین آنهاست که موقتی و قابل تغییرند. اما از نظر

اعتقاد به توحید و معاد و تقوا اختلافی میان آنها وجود ندارد (مأئده/۶۹). از نظر وی از متن قرآن چنین بر می آید که انسانها را می توان به چهار دسته تقسیم کرد: گروه اول، کسانی که منکر وجود پروردگار و معاندند و به اصطلاح کافرند؛ گروه دوم، که وجود یگانگی خدا را باور دارند و به قوانین شرع پایبندند، یعنی مؤمنان؛ گروه سوم، که وجود خدا را می پذیرند ولی برای او شریک قرار می دهند (مشرکان)؛ گروه چهارم، که وجود خدا و یگانگی او را باور دارند ولی قوانین شرع را رعایت نمی کنند که اینان فاسقانند. پرسش مهم ابوزید در اینجا این است که آیا در جامعه اسلامی برای کافران و مشرکان امکان برخورداری از عدل و عدالت وجود دارند؟ به نظر ابوزید پاسخ قرآن مثبت است چون عدل الهی به موجب پیمان جاودانه الهی میان خداوند و بنده او یعنی همان فطرت انسانی بنا شده و امکان پذیرش و اجازه هیچ ظلمی را در هیچ نقطه ای از هستی نمی دهد (همان، ۳-۴).

البته دیدگاه ابوزید در خصوص اهمیت نداشتن نوع دین افراد، جای بحث و تأمل جدی دارد. درست است که جوهر و هدف ادیان الهی یکی است اما آنچه مسلم است و خود ابوزید نیز نمی تواند آن را انکار کند کامل تر بودن برخی از ادیان نسبت به ادیان دیگر و کامل تر بودن دین اسلام در میان ادیان است و این نیز یک امر عقلی است که کامل ترین دین، برترین و درست ترین آنهاست و عقلاً برگزیدن دین کامل تر ترجیح دارد. پس از طرح این مباحث، ابوزید بحث عدالت را مستقیم به مسائل سیاسی اجتماعی می کشد و وارد مباحث عینی و چالشهای علمی جوامع اسلامی می گردد. وی به جای اینکه با رجوع به قرآن، به استخراج و تبیین عدالت بپردازد ترجیح می دهد از طریق پاسخ به شبهات و اتهامات وارده بر اسلام مبنی بر احکام یا رفتارهای ناعادلانه، و باز کردن برخی گره های چالش برانگیز در این زمینه، این کار را انجام دهد. اگرچه ابوزید به متهم کنندگان قرآن به تبعیض و بی عدالتی پاسخ می دهد اما دیدگاه وی مورد پسند برخی از علمای جهان اسلام، به خصوص علمای سنتی و پیروان تفکر اشعری نیست. پاسخهای ابوزید که بر مبنای تفکر فلسفی و تفسیر خاص او از متن ارائه گردید (نک: مفهوم النص، ۲۱۹-۲۹۷)، واکنش تند عالمان عمدتاً پیرو تفکر اشعری را در جهان اسلام و به خصوص در مصر برانگیخت و منجر به صدور حکم ارتداد وی گردید (کریمی نیا، ۱۷۶).

مهمترین موضوعی که ابوزید در جهت تبیین عدالت قرآنی به آن می‌پردازد، حقوق انسان است. وی معتقد است از نظر اسلام تمام انسانها با هم برابرند (ابوزید، اسلام و حقوق بشر، ۶) و این تساوی ریشه قرآنی دارد و یکی از تعالیم بنیادی اسلام است. این مطلب با صراحت در قرآن آمده که خداوند تمام انسانها را از یک نفس آفرید و زوج او را نیز از خود او خلق کرد (نساء/۱) و پس از آن، برای شناخته شدن، آنان را قوم‌ها و قبیله‌های مختلف قرار داد (حجرات/۱۳). این برابری، هدیه‌ای الهی و استوار در چارچوب شرافت و کرامت انسانی است (اسری/۷). ابوزید معتقد است اسلام تنها دین مورد قبول خداوند است که محتوا و هدف سایر ادیان الهی را نیز دربردارد و آنجا که جوهر و هدف همه ادیان، توحید و اعتقاد به معاد است، بنابراین فرقی نمی‌کند که فرد مؤمن به مبدأ و معاد یهودی یا نصرانی یا مسلمان یا غیر آن باشد.

ابوزید خود اذعان می‌کند که در این تعریف وی از اسلام، آزادی عقیده برای همه افراد تضمین شده است و اجباری در قبول یا تغییر دین وجود ندارد، ابوزید از این نیز فراتر می‌رود و می‌گوید برگشتن به دین دیگر و حتی شرک و کفر، پس از قبول اسلام، برای فرد آزاد است، زیرا این امر بسیار منطقی و با حیثیت انسانی نیز سازگار است. به اعتقاد او وقتی کسی در ایمان آوردن آزاد است از نظر عقلی و منطقی در تغییر عقیده و باور خویش نیز باید آزاد باشد و نباید متحمل اکراه و اجبار برای باقی ماندن در باورهای خود گردد، هر چند که قرآن اعلام کرده این عمل عقوبت دنیایی در پی دارد اما عقوبت دنیوی ارتداد در نص و متن قرآن وجود ندارد، بلکه بعداً توسط فقها و اصولیان وضع شد و به صورت جزئی از عقوبات اسلام درآمد (مائده/۵۴؛ آل عمران/۹۰؛ نساء/۱۳۷). در حالی که قرآن به طور مکرر بر آزادی عقیده و تغییر آن تأکید می‌کند (ابوزید، مفهوم قرآنی عدل، ۶) و بر این اساس، حتی ارتداد نیز آزاد است (همو، اسلام و حقوق بشر، ۶). گفتنی است بحث ارتداد از مباحث عمیق، جدی و سابقه‌دار در اسلام است و طی قرون متمادی موضوع بحثهای بزرگان اسلام بوده است (بیهقی، ۳۳۷-۳۶۲). باب بحث در مورد ارتداد همانند سایر موضوعات باز است اما رد آن، مستلزم مباحث عمیق و استدلالهای قوی است که ابوزید ارائه نمی‌دهد.

ابوزید در تلاش است تا شبهات و اتهامات وارد شده بر دین اسلام را در خصوص

رفتار با غیرمسلمانان پاسخ گوید و اسلام را دینی عدالت‌مدار و حق‌محور، که پایبند به حقوق انسانی است نشان دهد. وی می‌گوید برابری انسانی تمام آدمیان از هر مذهب و دینی، در جوامع اسلامی جز در حالت‌های استثنایی مثل جنگ، محترم شمرده شده است. البته برای چنین شرایطی نیز مقررات ویژه‌ای وضع شده که مانع مخدوش شدن برابری انسانی می‌شود. این مقررات که برای اولین بار در جنگ بر ضد مشرکان مکه به اجرا گذاشته شد، باید از نظر مقتضیات زمان و قرینه‌های تاریخی مورد بررسی دقیق قرار گیرد. در هر حال «امان» (نک: توبه/۶) و مصونیت حتی در حالت جنگی، برابری و کرامت انسانی غیرمسلمانان را تضمین می‌کند (همانجا).

ابوزید سپس به بحث جنگ و جهاد می‌پردازد و با طرح این نکته که مسلمانان فقط در صورتی می‌توانند به جنگ روی آورند که مورد هجوم گرفته باشند، و در این صورت نیز قوانین جنگی باید رعایت شود (اسلام و حقوق بشر)، معتقد است جهاد از نظر لغت و ریشه شناسی به معنای یک جنگ مقدس نیست، بلکه در جریان توسعه‌طلبی‌های اعراب بعد از پیامبر اکرم (ص) به عنوان یک فریضه دینی شناسانده شد (همانجا)؛ به عبارت دیگر ابوزید جهاد را مقدس و فریضه دینی نمی‌داند، بلکه ضرورتی تلقی می‌کند که موقعی که مسلمانان مورد تهدید و حمله دشمن واقع می‌شوند پیش می‌آید. در اینجا نیز دیدگاه ابوزید جای نقد و تأمل جدی دارد. در واقع بسیاری از مفاهیم همانند جهاد در زبان عربی دوران جاهلیت وجود داشتند و هیچگونه قداستی هم نداشتند، ولی بعد از ظهور اسلام بار معنایی جدیدی پیدا کردند و به اعتبار اسلام مقدس شدند. علاوه بر آیات متعدد قرآن (برای نمونه نک: بقره/۱۵۴، نساء/۷۸، انفال/۳۹-۴۰، توبه/۷-۱۶ و بسیاری آیات دیگر)، احادیث فراوانی در خصوص جهاد و شهادت و قداست و اهمیت آنها وجود دارد (مثلاً نک: ابوداؤد، ۳۸۳-۳۹۰؛ حر عاملی، ۱۱/۱۹۵) که ابوزید به آنها توجهی نکرده است.

ابوزید به مفاهیم دیگری از قرآن اشاره می‌کند که در نتیجه عدم رعایت قرینه در تفسیر این آیات و توجه نکردن به سیاق جملات و شرایط زمانی و مکانی نزول آیات، برداشت‌های نادرستی را موجب شده است. از جمله این آیه است: مشرکان را هر جا که یافتید بکشید (بقره/۱۹۱). با توجه به قرائن گفتاری، تاریخی و دستوری این فرمان،

درمی‌یابیم که مقصود از این آیه چیزی بیش از تهدید و تخویف نیست. ابوزید بدون آوردن شواهد تفسیری بر این مدعای خود، معتقد است علاوه بر سیاق آیه و قرائن موجود، عملکرد پیامبر اکرم(ص) نیز نشانگر این است که جنگ و قتال فقط وسیله از میان برداشتن موانع و قیدها از سر راه دعوت و اعاده و حفظ عدالت بوده است. رفتار کریمانه پیامبر اکرم(ص) در فتح مکه با مکیان که ده سال پیشتر مسلمانان را از آنجا اخراج کرده بودند، دلیل مستندی بر نادرستی فهم لفظی آیه مورد بحث و بی‌توجهی به قرینه‌های تاریخی است. پیامبر اکرم(ص) به سادگی مردم مکه را عفو کرد و از خداوند برایشان طلب بخشش کرد. در صدر اسلام، و پس از نزول آیه مورد بحث، حتی یک مورد کشتار دسته جمعی مشرکان و کافران به دست لشکر مسلمانان گزارش نشده است و اینها نشان می‌دهد که مسلمانان اولیه این آیات را فرمانی لازم‌الاجرا و فریضه دینی نمی‌دانستند (ابوزید، همان، ۷). حتی مسلمانان به برخوردهای ملایم و عادلانه با غیرنظامیان موظف بودند.

این سخن ابوزید که مسلمانان اولیه آیات جنگ و جهاد را یک فرمان لازم‌الاجرا نمی‌دانستند، جای نقد و خدشه جدی دارد. درست است که مسلمانان با رحمت و عفو با دشمنان خود رفتار می‌کردند اما جنگ‌های بسیار جدی و مهمی را نیز پشت سر گذاشتند و بسیاری از آنها با اشتیاق به فیض شهادت نائل آمدند. چگونه ممکن است افرادی جنگ و جهاد را فریضه ندانند ولی تا پای جان، این همه فداکاری و از خودگذشتگی کنند.

موضوع دیگری که ابوزید در جهت اثبات عدالت قرآنی به آن می‌پردازد «جزیه» است. ابوزید معتقد است جزیه در اسلام برای غیرمسلمانان یک آورده قرآنی نیست. بلکه یک روش معمول سیاسی و اقتصادی در همه امپراطوری‌های قبل از اسلام مانند امپراطوری ایران و روم بوده است، اگرچه در این امپراطوری‌ها پرداخت جزیه علامت تسلیم کامل پرداخت‌کنندگان آن و تحقیر احتمالی آنان بود ولی خوشبختانه در اسلام چنین برداشتی از جزیه وجود ندارد، بلکه جزیه یک مالیات در قبال خدمات عمومی و معافیت از خدمت سربازی است و به همین دلیل زنان و کودکان و بیماران و معلولان و کشیشان از پرداخت آن معاف بوده‌اند. عدالت اسلامی حتی با را از این نیز فراتر گذاشته

و فقرا و نیازمندان غیرمسلمان را در مصرف زکات که فقط از طرف مسلمانان پرداخت می‌شود سهم دانسته است (همانجا). البته موارد مصرف زکات در فقه و سنت اسلامی مشخص است و معیارها و تقدم و تأخرهایی وجود دارد (نک: حر عاملی، ۱۴۲-۱۵۷) که ابوزید آنها را مطرح نکرده است، همچنان که از ابعاد دیگر بحث جزیه و پیامدهای سیاسی، اقتصادی اجتماعی و فرهنگی آن نیز سخن نگفته است. جزیه از موضوعات بسیار مهمی است که در آیه ۲۹ سوره توبه به صراحت مورد بحث قرار گرفته است.

موضوع دیگری که ابوزید تصور می‌کند با پرداختن به آن می‌تواند برخی از اتهامات وارده به اسلام را پاسخ گوید و چهره عدالت قرآنی را نشان دهد موضوع تعدد زوجات و جایگاه زن در قرآن است. البته وی به مسأله حقوق زن به طور مستقل و مفصل پرداخته است (نک: دوائر الخوف، ۱۷۲-۲۴۹) و در اینجا فقط آن را از منظر عدالت مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر ابوزید، تعدد زوجات از نظر تاریخی یک شیوه معمول در جوامع بشری قبل از اسلام بوده و تلقی کردن آن به عنوان بخشی از وحی الهی و یک آورده قرآنی، اشتباه و خطایی بزرگ است. درست است که قرآن به طور غیرمستقیم به این موضوع پرداخته و قوانینی هم برای آن وضع کرده است، اما وقتی براساس قواعد گفتمانی، گفتمان اسلام را با گفتمان جاهلی قبل از اسلام بسنجیم و تفسیر متن قرآن را مورد بازنگری قرار دهیم درمی‌یابیم که قرآن فقط پدیده‌ای موجود را قانون‌مند کرده و هیچ پدیده جدید اجتماعی را تجویز نکرده است. ابوزید باور دارد که آیه قرآن در مورد تعدد زوجات، مسأله یتیمانی را که پس از شهادت پدرانشان در جنگ احد به سرپرستی نیاز داشتند مورد توجه قرار داده است. از قرینه‌های تاریخی و گفتاری آیه چنین برمی‌آید که جواز تعدد زوجات فقط درباره نکاح مادران آن یتیمان یا دختران یتیم در صورت ترس از عدم رسیدگی درست به آنها بوده است به شرطی که این ازدواج بتواند این نگرانی‌ها را رفع کند. به نظر ابوزید با در نظر داشتن این قرینه‌های تاریخی و گفتاری، درمی‌یابیم که در اینجا عدل نه تنها در کانون توجه قرآن بوده بلکه آیات بعدی نیز (مثلاً نک: نساء/۱۲۹) خودداری از ازدواج با بیش از یک زن را به شدت ترغیب می‌کنند.

ابوزید مشکل بنیادی را در این می‌بیند که سنت‌های اجتماعی جاهلی، حاکمیت خود را در جوامع اسلامی و حتی اصول فقه اسلامی حفظ کرده‌اند. وی معتقد است نام این

سوره نساء به جای محتوا بر عنوان اطلاق شده است، در حالی که اگر محتوای این سوره در نظر گرفته می شد برگزیدن نام «عدل» برای سوره نساء مناسبتر بود. اگر تصویر قرآنی ازدواج را با محتوای این سوره یکجا در نظر بگیریم سوء تفاهم‌ها در خصوص دیدگاه قرآن نسبت به زن به کلی رفع می شود. قرآن پیوند ازدواج را یکی از نشانه‌های خداوند قلمداد می کند (نحل/ ۷۲، روم/ ۲۱-۲۲). با بازنگری در تفسیر آیات قرآنی مربوط به جایگاه زن، و با در نظر گرفتن قرینه‌های تاریخی و گفتاری، درمی یابیم که هدف اساسی قرآن پیاده کردن عدل و عدالت در رابطه با جایگاه زن و نقش او در جامعه بوده است (مفهوم قرآنی عدل، ۶-۵).

این سخن ابوزید که سنت‌های اجتماعی جاهلی حاکمیت خود را در جوامع اسلامی و اصول فقه حفظ کرده‌اند. اغراق آمیز به نظر می رسد. بر فرض که بتوان رگه‌هایی از آن سنت‌ها را پیدا کرد ولی در حاکمیت آن سنت‌ها تردید جدی وجود دارد و نادرست می نماید.

به نظر می رسد مباحث ابوزید در خصوص تعدد زوجات و استدلال‌های او، چندان متقن و مستحکم نیست: اول اینکه اگر حکم و پدیده‌ای قبل از اسلام وجود داشته و قرآن به طور مستقیم آن را تأیید کرده یا قانون‌مند ساخته و یا تغییراتی در آن ایجاد کرده است، شکل جدید آن حکم و پدیده، به جزئی از احکام اسلام تبدیل می شود.

دوم اینکه اگر بحث تعدد زوجات فقط به بازماندگان جنگ احد اختصاص داشت، این آیه باید بعداً در ردیف آیات منسوخ قرار می گرفت، در این صورت تکلیف موارد مشابه جنگ احد در زمان‌های بعدی چه می شد؟ و اگر فقط به موارد مشابه جنگ احد در همه زمان‌ها اختصاص دارد باید حدود و ثغور دقیق آن روشن می شد و بر آن تصریح می گردید، در حالی که اینگونه نشده است.

سوم اینکه این آیه با صراحت و البته با شرایط و قواعدی، تعدد زوجات را تجویز کرده است و این یک حکم به شمار می رود، اینکه در آیات بعدی تک زوجی ترغیب شده است احتمالاً ترغیب و تشویق نمی تواند این حکم را به کلی بی اثر کند.

چهارم اینکه افراد مختلفی با روحیات، تمایلات، اهداف و خواسته‌های کاملاً متنوع و گوناگون در جامعه زندگی می کنند، وقتی یک حکم کلی صادر شد افراد به فراخور

حال، آن حکم را دریافته به آن عمل می‌کنند و البته اهداف و انگیزه‌هایشان کاملاً متفاوت و چه بسا مغایر با اصل هدف و انگیزهٔ صدور حکم باشد، ولی حوزهٔ عمل اجتماعی، مجال پرداختن به انگیزه‌های افراد و شأن نزول آیات و مباحث گفتمانی مورد نظر ابوزید نیست، این مباحث به حلقه‌های علمی و فکری دانشمندان اختصاص دارد. در حوزهٔ اجتماع یا باید حکمی را صادر کرد یا نکرد.

پنجم و مهمتر از همه اینکه به نظر می‌رسد ابوزید تحت تأثیر و در پاسخ به اتهامات وارده به اسلام در خصوص تضييع حقوق زنان و بی‌عدالتی نسبت به آنان، این مباحث را مطرح کرده است. در حالی که ابوزید ابتدا باید اثبات می‌کرد که تعدد زوجات ظلم و بی‌عدالتی در حق زنان یا اجتماع است سپس در صدد توجیه و پاسخگویی به آن برمی‌آید. اگر طی مباحثی اثبات شود که تعدد زوجات نه تنها ظلم نیست بلکه در جهت حفظ حقوق زنان و رعایت عدالت نسبت به آنان است و مصالح کلی زنان در تعدد زوجات است، از اساس بحث ابوزید نیز منتفی می‌شود.

عدالت اقتصادی

ابوزید در بحث بعدی خود سعی می‌کند چهرهٔ اقتصادی عدالت اسلام را در قرآن نشان دهد. ابوزید از آیاتی که واژهٔ عدل و واژه‌های مشابه و مترادف عدل در آنها به کار رفته فراتر می‌رود. وی معتقد است آیات و سوره‌های مکی بر عدل و عدالت با یتیمان و فقیران و نیازمندان تأکید دارد. به نظر وی این آیات باید در پرتو شرایط اجتماعی و اقتصادی مکه در قرن هفتم میلادی که دورهٔ بحران عدالت اقتصادی در آن به شمار می‌رود و عدالت اجتماعی یکی از نیازهای اساسی و اولیهٔ آن بوده است تحلیل و تفسیر شود. اگر چه در این آیات، قرآن به طور مستقیم واژهٔ «عدل» را به کار نمی‌برد ولی با یادآوری حوادث و سرگذشت‌های پیشینیان، به طور ضمنی به ضرورت عدالت اجتماعی اشاره دارد. در برخی از این آیات دوران دردآور کودکی پیامبر را به او یادآوری می‌کند که با فقدان پدر و مادرش تحت سرپرستی جدش قرار داشت (ضحی/ ۶-۱۰). این آیات، جامعهٔ عاری از عدالت اجتماعی و اقتصادی آن روز مکه را نشان می‌دهد. همچنین قرآن مردم آن روز مکه را به گروهی از مردمان پیشین تشبیه می‌کند که

مستمندان را از داخل شدن به باغهایشان و استفاده از میوه‌هایشان مانع می‌شدند (قلم/ ۲۴) که این تصویری از نابرابری اجتماعی است و قرآن بارها با شکل‌ها و بیان‌های مختلف آن را تکرار کرده است (محمد/ ۴۲-۴۴)، و حتی از بدرفتاری با نیازمندان و یتیمان به عنوان کفر و بی‌دینی یاد می‌کند (ماعون/ ۱-۳).

قرآن ثروتمندی را امتیازی از سوی خدا برای ثروتمندان نمی‌داند همچنان که فقر را عامل تحقیر مستمندان قلمداد نمی‌کند، بلکه ثروت و فقر را وسیله‌های آزمایش انسانها می‌داند که استفاده عادلانه آنها از ثروت موجب سربلندی در امتحان، و خودخواهی و سودپرستی و حدنشناسی آنان مایه ناکامی در آن است. گناه واقعی سودپرستان و بخیلان این است که نه خودشان به فقیران و یتیمان کمک می‌کنند و نه سایرین را به این کار تشویق می‌نمایند، آنان می‌خواهند همه ثروتهای جهان را ببلعند و شیفتگی بی‌اندازه‌ای به زراندوزی دارند (فجر/ ۱۷-۲۰). قرآن در داستانهای زیادی، نمونه‌هایی از انسانهای ثروتمند و متکبر و بی‌انصاف را به تصویر می‌کشد که در یکی از آنها، فردی ثروتمند و مستکبر و از خود راضی تصویر شده که گمان می‌کند سزاوار تمام چیزهایی است که خدا به او ارزانی داشته است و حتی درخواست نعمتها و امتیازات اخروی نیز دارد و به جای شکر خداوند، به دیگران فخر فروشی و خود را صاحب مال و عزت بیشتر قلمداد می‌کند (کهف/ ۳۴). قرآن از چنین شخصی با عنوان «ظالم بر خویشان» یاد می‌کند و این درست در مقابل اقتضای فطرت عادل و عدل‌گرای او و برخلاف عهد و پیمان فطری او با خداست (کهف/ ۳۵-۳۶). در مقابل چنین شخص ظالم و مسنکبری، قرآن انسان دیگری را به تصویر می‌کشد که عادل و عمل‌کننده براساس تمایلات فطرت است؛ همه نعمت‌ها را از آن خداوند می‌داند و خود را به رعایت عدل و شکر خداوند ملزم می‌کند و پاسخش به رفیق گستاخش این است که آیا بر خداوندی که تو را از خاک و سپس از نطفه‌ای آفرید کافر شدی؟ اما من برای پروردگارم شریک نمی‌گیرم (همان، ۴۲-۴۳). این ماجرا که در چندین داستان قرآنی تکرار شده بر این موضوع تأکید دارد که عذاب الهی بر هر قوم و گروهی براساس عدل و در حقیقت نتیجه عملکرد خود آنهاست (همان، ۹).

ابوزید معتقد است نه فقط قرآن، بلکه جهت‌گیری همه کتابهای آسمانی در نكوهش غفلت از مستمندان و نیازمندان و معلولان یکی است و البته قرآن این موضوع را دقیق‌تر

و جدی‌تر مطرح کرده و پرداخت حق نیازمندان را از ثروت هر کس، یک فریضه دینی می‌داند. به نظر ابوزید تعیین حق نیازمندان و فقرا در ثروت ثروتمندان و فریضه شمرده شدن آن در قرآن شاید بنیان‌گذاری اولین نظام رفاه اجتماعی در تاریخ جوامع بشری است. در این نظام هیچگونه تبعیض مذهبی و اعتقادی وجود ندارد و حتی به طور کنایه و ضمنی هم، برای هیچ گروهی امتیازی ویژه در نظر گرفته نشده است (همانجا). ابوزید تأکید می‌کند که قرآن زراندوزی و نشناختن و ندادن حق دیگران را در دارایی، شدیداً نکوهش می‌کند (توبه/۳۴-۳۵) و هدف از وضع زکات و صدقات را توزیع عادلانه ثروت و جلوگیری از تکاثر آن در دست عده‌ای خاص می‌داند (حشر/۷). نظام رفاه اجتماعی در قرآن، با سایر دیدگاه‌های ابوزید همخوانی کامل دارد که معتقد است اسلام تنها یک ایدئولوژی برای تفسیر و فهم درست جهان هستی یا یک طریقه روحانی و معنوی نیست، بلکه اسلام به تدریج مِش و مَشْرَب ویژه‌ای را اختیار کرد که هدفش ایجاد دگرگونی در جهان است (همو، نوسازی...، ۲). ابوزید دین را یک نیروی مؤثر فرهنگی در جامعه و حرکت‌های اجتماعی می‌داند (نک: «پرسش دمکراسی...»، ۶).

ابوزید در خصوص نسبت زکات و عدالت اجتماعی به طرح این پرسش مهم می‌پردازد آیا نظام زکات به تنهایی می‌تواند در جامعه عدالت اقتصادی به وجود آورد؟ پاسخ او مثبت است، به خصوص اگر راه کارهای دیگر قرآن مثل صدقات را نیز به نظام زکات اضافه کنیم. وی معتقد است علاوه بر نظام زکات و صدقات، حرمت رباخواری و مخالفت شدید قرآن با آن نیز یکی دیگر از پایه‌های اساسی نظام عدالت اجتماعی و اقتصادی اسلام است. قرآن دو موضوع زکات و رباخواری را به شکل خاصی باهم مرتبط ساخته و ضمن مقایسه زکات و صدقه دهندگان با رباخواران، از دسته اخیر به عنوان جانوران خونخوار نام می‌برد (بقره/۲۷۳-۲۸۰). ابوزید به بانک‌های اسلامی که در سه دهه اخیر با هدف ایجاد نظام اقتصادی خالی از ربا تأسیس شده اشاره می‌کند و با استناد به یکی از مطالعات انجام شده در این خصوص، معتقد است معامله‌های انجام شده در این بانک‌ها نیز همانند سایر بانک‌ها بر اساس رباست. وی معتقد است که در تأسیس بانک‌های اسلامی، فقها اوضاع و شرایطی را که در آن ربا منع شده و هدف از حرمت ربا را مورد توجه قرار نداده‌اند. اینان فقط بعد اخلاقی و قانونی حرمت ربا را در

نظر گرفته‌اند، بدون اینکه به علت عقلانی آن که تعمیم عدالت اجتماعی و اقتصادی است توجهی داشته باشند (نک: عبدالله سعید، ۴۰). ابوزید در اینجا پرسش مهمی را مطرح می‌سازد و آن اینکه آیا بهره بانکی که به اوراق قرضه و حساب‌های پس‌انداز بانکی تعلق می‌گیرد رباست یا خیر؟ و خود او پاسخ می‌دهد که نواندیشان مسلمان آن را از مفهوم قرآنی ربا خارج می‌دانند در حالی که عالمان سنتی و گذشته‌گرایان، آن را عین ربا قلمداد می‌کنند. ابوزید بدون اینکه بگوید خود جزو کدام دسته است از این مسأله ابراز نگرانی و ناراحتی می‌کند که موضوع ربا از بررسی براساس عدل خارج شده و بر مبنای قانون و اخلاق تجزیه و تحلیل می‌گردد، به همین دلیل هدف اصلی و مقصود شارع از حرمت ربا کشف نگردیده و تحت نام اسلامی‌سازی، اشتباه فاحش دیگری رخ داده است (مفهوم قرآنی عدل، ۹-۱۰).

ابوزید که خود جزو نواندیشان مسلمان است در اینجا با رأی سنت‌گرایان مسلمان موافق است اما نمی‌خواهد خود را در صف آنان قرار دهد و یکی از دلایل آن این است که استدلال‌های ابوزید برای ربا دانستن معاملات در بانک‌های اسلامی، با استدلال سنت‌گراها متفاوت است. ابوزید شاخص را عدالت اجتماعی و اقتصادی می‌داند، که هم ریشه در اخلاق دارد و هم موضوع اصلی فلسفه سیاسی است و هم در علوم اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ حوزه‌هایی که به‌طور تخصصی مورد توجه فقها نبوده‌اند. فقها فقط حکم به ظاهر می‌دهند چون موضوع فقه اینگونه ایجاب می‌کند، و ربا ندانستن معاملات و عقود در بانک‌هایی با پسوند اسلامی، از آنان بر آمدنی است چون با درست کردن ظواهر قراردادها، مشکل حل می‌شود ولی از نظر ابوزید مشکل همچنان باقی است چون در موضوع ربا گلوگاه اصلی بحث، عدالت اجتماعی و اقتصادی است و عدالت اجتماعی و اقتصادی یک فرایند مبتنی بر فلسفه سیاسی و اقتصادی و تجارب تاریخی و بشری است و با پیدا کردن چند راه فرار شرعی مشکل حل نمی‌شود.

نتیجه

عدالت از موضوعاتی است که قرآن بر آن تأکید دارد و یکی از اهداف انبیا را اقامه قسط و عدل ذکر می‌کند. ممکن است در خصوص آیات قسط و عدل قرآن سخن و چالشی

نباشد اما آیه‌های دیگری از قرآن که ارتباطی به قسط و عدل ندارند، ممکن است مورد اتهام قرار گیرند که بی‌عدالتی را دامن می‌زنند و توصیه‌هایی به پیروان خود دارند که عمل به این توصیه‌ها متضمن بی‌عدالتی است. ابوزید از این زاویه وارد بحث شده و تلاش کرد اثبات کند این دسته از آیات قرآن، بی‌عدالتی را تجویز نمی‌کنند و اگر مسلمانان، احتمالاً با استناد به این آیات، رفتارهای ناعادلانه‌ای را مرتکب شده‌اند به سبب بدفهمی و تأویل و تفسیرهای نابجای آنان از این آیات بوده که شرایط تاریخی و سایر جوانب و شأن نزول آیات را مد نظر نداشته‌اند. از جمله این مباحث، نوع نگرش به غیرمسلمانان و اقلیتهای دینی و جزیه است. ابوزید در صدد اثبات این نکته بوده است که اسلام برای اقلیت دینی احترام قائل است و در مورد آنان قوانینی دارد که کرامت انسانی را حفظ می‌کند و جزیه صرفاً مالیاتی در قبال انجام خدمات است، چرا که اقلیت‌ها از برخی وظایف و تکالیف در جامعه معافند. ابوزید مجازات ارتداد را یک حکم فقهی می‌داند که در حد کشتن ریشه قرآنی ندارد. بحث تعدد زوجات را نیز مربوط به مقطع زمانی خاصی بعد از جنگ احد می‌داند و توصیه به جنگ و جهاد و کشتن کفار را فقط برای تخویف آنها، به خصوص در شرایط سیاسی اجتماعی صدر اسلام تلقی می‌کند.

تمام تلاش ابوزید این است که اثبات کند که مدلول این آیات، بی‌عدالتی قرآن و اسلام نیست. بحث مهم دیگر ابوزید عدالت اقتصادی است که موضوع ربا و زکات را مورد موشکافی قرار می‌دهد و بر این باور است که پایبندی به این دو اصل، رفاه اجتماعی و عدالت اقتصادی به دنبال خواهد داشت.

کتابشناسی

ابن منظور، لسان العرب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

ابوزید، نصر حامد، «پرسش دمکراسی پرسش دینی نیست»، ترجمه یوسف عزیزی بنی طرف، همشهری، شماره ۲۸۶۱.

همو، «تاریخ‌مندی؛ مفهوم پوشیده و مبهم» ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۷۶.

همو، دوائر الخوف، بیروت، ۲۰۰۰م.

همو، مفهوم النص، بیروت، ۲۰۰۰م.

- حمو، نقد الخطاب الديني. قاهره، ۱۹۹۲م.
- ابو داود، سليمان، سنن ابى داود، بيروت، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
- اخوان كاظمى، بهرام، عدالت در نظام سياسى اسلام، تهران، ۱۳۸۱.
- بينقى، احمد، السنن الكبرى، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بيروت، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
- حرعاملى، شيخ محمد بن حسن، وسائل الشيعه، به كوشش عبدالرحيم الربانى الشيرازى، تهران، مكتبة الاسلاميه، بى تا.
- راغب اصفهانى، مفردات الفاظ القرآن، طهران، ۱۳۶۲.
- شريعتى، على، مجموعه آثار، تهران، ۱۳۷۰.
- حمو، اسلام شناسى (مجموعه آثار ۱۶)، تهران، ۱۳۶۱.
- صدر، سيد محمدباقر، الفتاوى الواضحه، بيروت، ۱۹۸۱م.
- طباطبائى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، بيروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- فيض كاشانى، الصافى فى تفسير القرآن، تهران، ۱۳۶۲.
- كريمى نيا، مرتضى، «نگاهى به زندگى و آثار نصر حامد ابوزيد»، نقد و بررسى هاى درباره اندیشه هاى نصر حامد ابوزيد، به كوشش سعيد عدالت نژاد، تهران، ۱۳۸۰.
- مطهرى، مرتضى، عدل الهى، تهران، صدرا.

Abdullah, Saeed, "Islamic Banking and Interest, a study of the prohibition of Riba and its contemporary Interpretation". Leiden, 1996.

Abu Zaid, Nasr, "The Qur'anic concept of Justice" in: polylos. Org/them/2/fes8-en.htm.

_____ "Islam and Human Rights" in: geocities.com/irre.geo/zaid/zaidhr.htm.

_____ " The modernization of Islam or the islamization of modernity" in: geocities. Com/irre. Geo zaid/modernization.htm.