

اقبال لاهوری، تجربه نبوی را «از مومن عقلی و عملی» می‌داند. از این سخن اقبال که بگذریم، ماکس وبر آلمانی، نبیایه ساسی را ایده پر دلزان اولین افسون‌زدایی از هستی، جهان، طبیعت، تاریخ و جامعه می‌داند.

آنتونیو گرامشی ایتالیایی، نبیایه را گفتار ساز مشترک برای آرمان‌های بشری تلقی می‌کند. هگل معتقد است که دوره اساطیر با نهضت نبیایه وارد دوران عاطفی انسانی و عقلی شد و به شکلی تاریخ بشر را به مرحله مدرنیته یعنی به خودکامی رسیدن عقل در انسان نزدیک کرد. وی با معاصر خود یعنی شلاگر مآثر مخالف بود که مذهب را با تجربه باطنی برابر می‌گرفت.

به عبارتی مخرج مشترک این سخنان تأکید بر معقول بودن حرکت و رفتار نبیایه است. اما معقول بودن با عقل فلسفی یکسان نیست؛ زیرا انواع گوناگونی از معقولیت وجود دارد؛ معقول ریاضی،

معقول تجربی، معقول فلسفی (۱) و...

امر معقولی که در این نوشتار از آن سخن می‌گویم معقول بودن رفتار پیامبر است که اساس آن بر گوهر وحی مبتنی است. به عبارتی این فرض را پذیرفته‌ایم که پیامبر اکرم (ص) با اسکان رابطه با کتون معنا که به زبان ما الله یا خدا نامیده می‌شود، در زمان رسالت خود رفتاری را انجام داده که ما آن را معقول می‌دانیم. به این معنا که در کلیت و نگاه کلان و پاورهای پدیداری، معقول است و در امور جزئی و رفتاری، معقول زمانه خویش است. پیامبر از برابری نوع انسان اعم از زن و مرد در نزد خداوند سخن گفته است (۲). یا در قصه خلقت انسان، خداوند زن و مرد را از یک سرشت آفریده است (۳). اما در بیان نوع انسان، از «آدم» نام می‌برد که انسان، بنی آدم است. تک سرشتی زن و مرد، امری معقول در همه دوران‌ها است. اما نام پسران از آدم به عنوان نوع انسان، امری دورانی و زمانی و مکانی است. زمانی است یعنی به دلیل دورانی خاص، مترادف کردن واژه «آدم» با نوع انسان

مقبول است. اما خلقت فرارونده بینشی این دیدگاه در نگاه کلان آن در قرآن و رفتار پیامبر، حاکی از آن است که می‌توان در عین تفکیک زن و مرد، بر برابری حقوقی آنان در عین تمایز تأکید کرد. در این راه تیز می‌توان از استدلال قرآن مدد گرفته. این پاری جستجو برای معتقدان، موجب تضمین رعایت اخلاقی این تساوی و عدالت جنسیتی می‌شود.

این مدد جستجو می‌تواند با تمسک به قصه خلقت انسان که به همسرش بودن زن و مرد اشاره دارد امکان پذیر شود یا این که به آیات سورده مؤمنون که خداوند زن و مرد مؤمن را در کنار هم می‌آورد و به آنان وعده به بهشت می‌دهد یا زمانی که مادر مریم وقتی که از آوردن فرزند دختر برای خدمتگزاری به خداوند گلایه می‌کند، خداوند مریم را همچون یک انسان مومن برابر با مرد مؤمن می‌ستاید. استدلال شود و همچنین می‌توان از این ماجرا مدد گرفت که بلفیس در قرآن به عنوان پادشاهی عاقل معرفی می‌شود که عقل و خردیست وی، او را به ایمان رهنمون

می‌کند و قرآن منعی برای پادشاهی زن قائل نشده است.

اگرچه مخالفان این دیدگاه می‌توانند مثلاً به قاعده چند زنی ابرارث نابرابر، که در نظر آنان معقولیت وحی و رفتار پیامبر را زیر سؤال می‌برد، متوسل شوند، در این مورد می‌توان با مراجعه به شأن نزول آیات و رفتار پیامبر و سنت حاکم بر جامعه آن روز عربستان، به گفتگو گوی تعاملی با مخالفان و منتقدان منصف نشست.

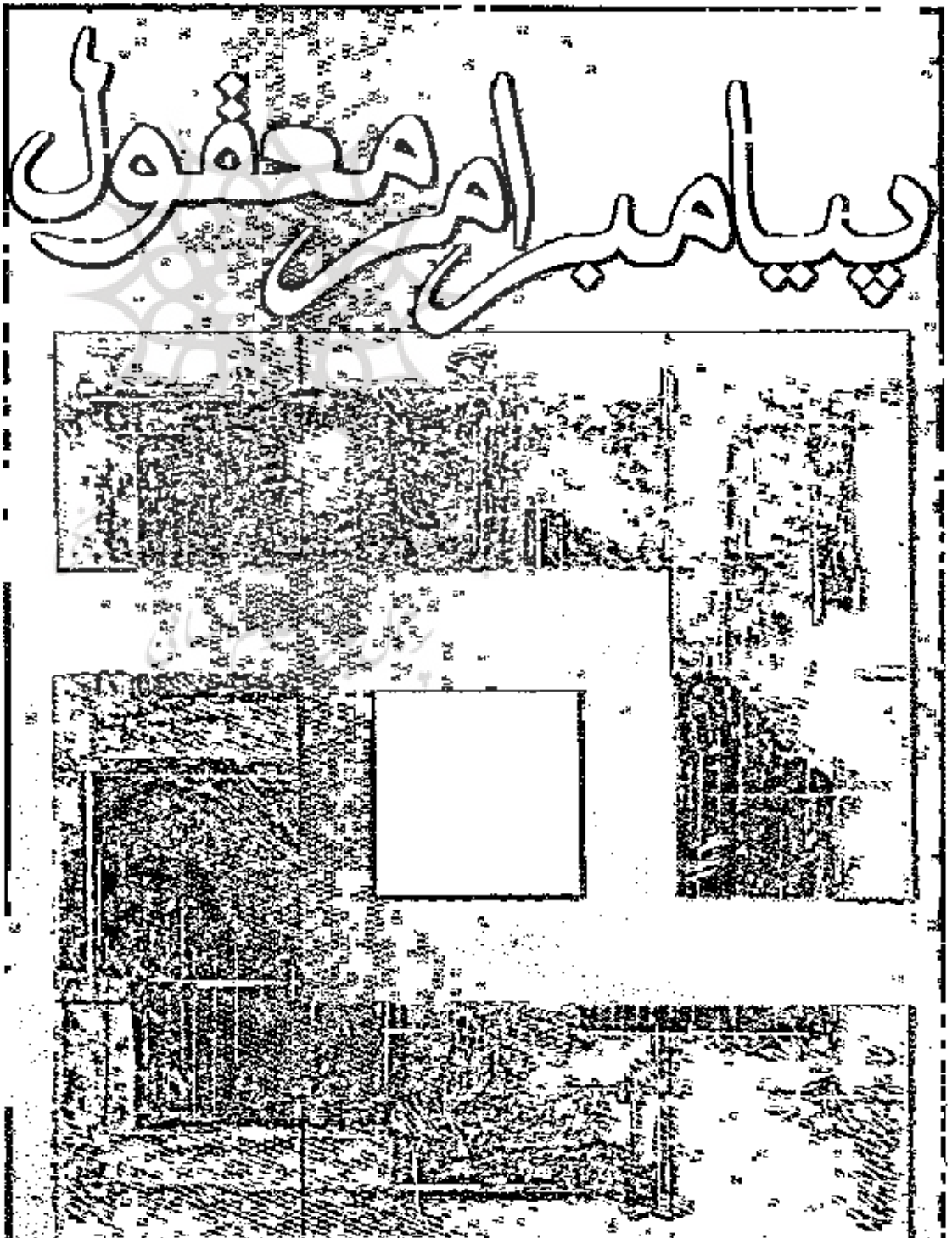
البته این گفتگو امر چندلن ساده‌ای نخواهد بود؛ چرا که از حق ارث زنان در برابر مردان و نسبت شهادت ۲ به ۱ زنان به مردان، در نظر اشکال‌کننده فوق، در دستگاه فقهی مجموعه‌های از قوانین برای زنان تدارک دیده شده که با روح قرآن و رفتار پیامبر قابل مقایسه نیست. آنچه که تقوّه اسرائیلیت در مورد فقه اسلامی خوانده می‌شود، شاهد مثال این گروه است. اما اگر توضیح دهیم در چشم پاک‌بین خدا زن و مرد مساوی‌اند و خداوند ایشان را به مسیبت خود آفریده و به اسناد آیات مربوط به قصه خلقت، بر همسرشی زن و مرد تأکید کنیم، در نتیجه منشور برابری نه یکسان‌سازی زن و مرد را در پیش خواهیم داشت. در پرتو این منشور می‌توان فهمید که مسیر تدریجی «ارث زن نصف مرد» در جامعه‌های که زنان ارثی نمی‌برند و مالک و مسایل تولید و معاش نبودند، قدمی به جلو است. همچنین سنت محدود کردن ازدواج و توصیه به تک همسری در قرآن و یا مراعات زنان و دعوت به رعایت حال آنان به جای کشتن یا بیرون کردن ایشان از خانه، یعنی همان رسوم جاهلی پیش از اسلام.

خمن این که پیامبر هیچ گاه زنان خود را حتی با توجه به فرامین وحی که توصیه به سخت‌گیری‌های مشروط در حق زنان وی کرده، نزد و بسیار نرم خود بود. بی‌گمان بعد از ایجاد حق ارث برای زنان، مردان مسلمانان تاب نیاوردند و جامعه مردانه عربستان حتی آزادی‌های نسبی برای زنان را محدود کرد و در این راه از منطق قیاس بهترین بهره را برد و با قیاس جزء به جزء و جزء به کل، مجموعه قوانین ثابتی را تدارک دید که محور آن بر نصف بودن زنان در برابر مردان بوده. در حالی که منطق تمثیلی قرآن مبتنی بر چنین منطق قیاسی نیست.

اما شافعی و بعدها فقهای سنی با کنار گذاشتن منشور برابری زن و مرد، مطلق منطق قیاس از کل به جزء و جزء به جزء قوانین حقوقی‌ای استخراج کردند که محور آن نسبت نصف بودن زن به مرد بوده. در حالی که نگاهی گذرا به منطق تمثیلی در قرآن در عقل عرب نشان می‌دهد که چنین قیاسی در اساس نادرست است. محمد عابد چلبری در کتاب «فقه عقل عرب»، در مورد این متدولوژی فقه شافعی که بسیار دوران ساز است توضیح مفصلی داده است.

منطق تمثیل، منطق قیاس

منطق قرآن به تمثیل نزدیک است در حالی که به استقراء نیز تمسک می‌جوید. به عنوان مثال، قرآن در پاسخ چگونگی خلقت عیسی مسیح (ع) می‌گوید: از تو



۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰

می‌پرستند که مسیح چگونه بدون پدر از مریم خلق شده بگو همان گونه که آدم را خلق کردیم، در حالی که خداوند در آیات دیگری در مورد خلقت مسیح می‌گوید که از روح خود، به مریم دمیدم. اما در مورد خلق آدم می‌گوید که او را از گل سرد شده خلق کردیم. در این جا قرآن از توانایی خداوند در خلقت آدم و مسیح می‌گوید نه از همانندی خلقت آدم یا مسیح. بیخ توجه به این نکته می‌تواند نشان دهد که به‌ویژه استنتاج منطقی قبلی که از جزء به جزء از طریق قبایس و فهم چیزه در پر توکل است، نمی‌توان خلق مسیح یا خلق آدم را هم‌سان تلقی کرد. در همین رابطه است تشبیه زنده کردن انسان‌ها بعد از مرگ که قرآن این نوع زنده شدن را با تمثیل رویتدن برگ از درخت و بعد افتادن آن و باز رویتدن آن بیان می‌کند، یا برون آوردن روز از دل شب و شب از دل روز، نیز قابل تأمل است.

در این نوع تمثیل‌ها تلاش این است که امری معقول در پارادایم زمانه را با مقایسه با امری محسوس، در نزد انسان‌ها مقبول کند. زنده شدن انسان‌ها امری معقول است، اما مقایسه با امری محسوس، مانند رویتدن و خشکیدن گیاهان، موجب معقول شدن امر مقبول زنده شدن انسان‌ها می‌شود. زنده شدن انسان‌ها همانند رویتدن گیاه و خشک شدن و رویتدن مجدد آن نیست، اما همانندی‌های کلی وجود طره که به عنوان توانایی و شگفتی‌های خلقت از پیامبر را می‌توان در چند محور مورد توجه قرار داد. عقلانیت مورد توجه قرآن و رفتار پیامبر، عقلانیت تجربی است که به شدت ویژگی پاورمندی و همچنین کنش‌زای خود را حفظ می‌کند.

معقولیت در قرآن و اندیشه و رفتار پیامبر معقول بودن را می‌توان با چند ویژگی توضیح داد: ۱- معنی و مفهوم ۲- اصول ۳- شاخصه آن.

معنی و مفهوم معقول: عقل از عقل به معنای بند و مهار است. بند و مهار زدن بر چهل و حصیان و خروش و عصیان به مفهوم عقل، در قرآن و تفکر عرب ریشه اخلاقی دارد و با واژه Ration به معنای تحقیق پژوهشگرانه در طبیعت که ویژگی یونانی دارد متفاوت است. در همین رابطه «عالم» در تفکر قرآنی کسی است که همواره با علم اخلاق را پاری می‌کند. قرآن برای علم بدون اخلاق و آگاهی بدون اخلاق اعتبار چندانی قائل نیست، اما در عین حال متکرر این نوع دانایی و آگاهی نیز نیست. با این همه امر معقول به معنای قابل فهم و نقد بودن، در دعای قرآنی موج می‌زند. انجیل و تورات پدیدتر بر توانایی خداوند و قدرت و اقتدار وی متکی است. اما این دعوی طلبی برای دعوت به خداوند در قرآن با ادعاهای گوناگونی همراه است. خالق زمین و آسمان، دعوت به آوردن آیات همانند قرآن یا دعوت به تدبیر و تفکر در خلق آسمان‌ها و زمین. چنین دعوی طلبی در عمل می‌باید معقولیت را بیشتر مورد توجه قرار دهد تا گفتگو میان ایمان و تفکر شکل بگیرد.

تا در نتیجه این تعامل، ایمان آوردن حاصل شود.

اصول معقولیت: معقول بودن از اصولی پیروی می‌کند. تأکید بر عقل تجربی در قرآن و بعد از آن ارائه استدلال‌های تمثیلی برای معقول کردن وجود مفاد برای انسان و معقول نشان دادن قدرت خداوند در خلق جهان با تمثیل‌های فراوان، در مجموع، نشان می‌دهد که اصولی این معقولیت را حمایت می‌کند که می‌توان از این اصول به ترتیب این گونه نام برد: ۱- قابل فهم بودن ۲- قابل پذیرش برای همگان در درک معیارها ۳- آزمون‌پذیری ۴- نقدپذیری ۵- باورپذیری

به عبارتی، نیروی وجودی و معجزه و معاد که به تعبیر بوعلی سینا یا عقل فلسفی ارسطویی قابل اثبات نیست با عقل تجربی قابل قبول می‌نمایند، چرا که در تمثیل رویتدن، یاب شدن و پژمردن و رویش مجدد گیاهان و درختان، امکان رفت و برگشت در موجودات وجود دارد. در حقیقت در این تمثیل، امر معقول و غیرمحسوسی چون معاد و یا توجه به پارادایم زمانه با امری معقول و محسوسی چون رویتدن گیاه قابل فهم می‌شود. در عین حال نقدپذیری این دیدگاه همچنان مطرح است که وقتی خاک شدیم، چگونه بر خواهیم گشت؟

معجزه در تعبیر گوناگون معنی می‌یابد. اما انجام امور خارق‌العاده به وسیله افرادی خاص را دیگر به معنای باور دارند. در واقع انسان‌هایی قادر به انجام اموری خاص هستند و این اعمال را به وسیله ریاضت و او قراهم آوردن دانش مخصوصی انجام می‌دهند. به تعبیری معجزات رخ می‌دهند، چرا که امور خارق‌العاده به وسیله افرادی همچنان قابل تحقق است که می‌شود به امکان آن باور داشت. اگرچه همچنان امکان نقدپذیری آن وجود دارد، این‌چنین و چگونه این فرد این اقدامات را انجام می‌دهد و آیا این ربطی به خداوند یا ایمان دارد یا نه؟

پس از این طرح این پیش‌گفتار، در ادامه به شاخصه‌های رفتار معقول پیامبر می‌پردازیم.

تشکیل جامعه مدینه به عنوان یک شاخص امر معقول: رابطه پیامبر با مردم یشرب (مدینه) از آغاز بر اساس ایمان و قرار بود پیمان عقیده و عهد ورود پیامبر به مدینه با رفتاری خوش سابقه از سوی ایشان همراه می‌شود که امر معقول را به عدالت و انصاف نزدیک می‌کند. به عبارتی در تشکیل جامعه مدینه، که مدنیت آن با فرهنگ کار و روابط اقتصادی و اداره شهر و اندیشه مذهبی ایجاد می‌شود، بی‌تردید یا مفهوم جامعه مدنی جدید متفاوت است. اما دارای تضاد نیست. رخدای شکل می‌گیرد که نشان از همراه کردن قرارداد با عدالت و انصاف دارد.

ورود پیامبر به مدینه می‌توانست با راه حلی معمول همراه شود. کنترل شهر، تسلیم مخالفان و سرکوب معترضان و

حاکم کردن قوانین یک طرفه، به عبارتی اقتدار با دو شیوه بدست می‌آید. فتح قلوب در میان دوستان و سرکوب مخالفان که قدرتمندان به شیوه مختلف به انجام آن می‌پردازند. اما راه حل دیگر گشودن دل‌های صادق و رسوا کردن معاندان است. انتخاب پیامبر راه حل دوم است. این گونه ورود به سخت است، اما ماندنی و جذاب است. پیامبر یا گشودن قلب‌ها آغاز کرده بود، به تعبیر یوسفیان در قیام محمد رسول الله، محمد از راه قلب‌ها وارد می‌شود. همان گونه که پیامبر با از نواج با خواهر یوسفیان که شوهرش در حبس مرده بود نشان داد که با از نواج قبیله‌ای راه محبت را می‌گشاید تا مقصد کور و خشن را با به کارگیری سنتی مثل از نواج از میان بردارد (۲). با این همه نفوذ شکل دادن قرارداد، جامعه مدینه که خاستگاه تمدن متنوع اسلامی شد، قابل تأمل است.

جامعه مدینه و قرارداد مدنی و معقولیت ویژگی‌های جامعه مدینه بر ساخت قدرتمند روایت قدرت و مناسبات قدرت استوار است. ساخت قدرت در یشرب قبیله‌ای است. دو قبیله اوس و خزرج هم‌پیمان پیامبر هستند و بدون روابط قبایلی و مناسبات یشرب را سامان می‌دهند. پیامبر با پیمان و قرارداد، با این دو قبیله که افراد آن ایمان آوردند، پیمان حمایت می‌بندد. با

عده‌ای از مهاجران به یشرب می‌آیند، اما نام یشرب به مدینه تحویل می‌یابند. این تغییر کیفی است. پیامبر قرارداد می‌بندد که نوعی قانون مدنی است. این قانون، راهبردی از سنت قبایلی به سوی روابط مومنانه و حقوقی با دیگران است که توجه به این قرارداد و ابعاد آن مهم است. پیامبر با قبایلی به ودی مدینه نیز قرارداد می‌بندد که اصول این قرارداد بسیار جالب توجه است.

به عبارتی می‌توان این دو قرارداد را با ملاک‌های معقول، نقدپذیری و آزمون‌پذیری و قابل فهم بودن، خارج از باورهای اعتقادی مورد بررسی قرارداد و به تفصیلات درباره آن نشست (۵).

دعوت پیامبران «امت» از «امت» یعنی مومنان هسته اصلی دعوت هستند. طی سیزده سال دعوت دوران مکه، ۱۶۴ نفر به اسلام گرویدند که ۸۳ نفر آنان به حبشه مهاجرت کردند که بعدها برخی از ایشان به مدینه آمدند. اما جامعه عربستان قبایلی است که بر سنت غنیمت در جنگ و تجارت استوار است. یعنی انباشت ثروت و قدرت در تجارت و جنگ ممکن می‌شود. از همین رو بود که ام‌المسلمه همسر پیامبر بعد از تعیین قانون حق ارث زنان، از پیامبر اجازه شرکت در جنگ به قصد غنیمت گرفتن طلب کرد و این خواسته با توصیه قرآن مواجه شد که چنین ویژگی‌ای را برای زنان نپذیرفت که به نظر دلایل زمانی و مکانی داشته. اگرچه زنان در جنگ‌های مسلمانان نقش پشت جبهه و تدارکاتی

دلشستند و در اردوهای جنگی پیامبر حتی زنان خود را به همراه می‌برد (۶).

با این حال اعراب فقط به دو دلیل حاضر به جنگیدن بودند: ۱- قبیله ۲- دفاع از شرف خود. لذا مشارکت زنان در جنگ که باعث ایجاد سهم آنان در غنیمت می‌شد و در نتیجه برای ایشان امکان قدرتمندی فراهم می‌کرد، در عمل ساختار مناسبات جامعه را دچار بحران دوران ساز می‌کرد که انجام آن عملی نبود (۷).

قرارداد با قبایل مسلمان مدینه مهاجران و انصار ویژگی پیام پیامبر بر عقیده بود. اما قبیله و صمیمیت قبیله‌گی، تجارت، غنیمت جنگی و به‌طور کلی عنصر اصلی روابط و مناسبات آن روزگار بود. با ورود عنصر عقیده که افراد جامعه را یکسان می‌بیند، شرایط عوض می‌شود. اما محو سنت‌های قبیله یک شبه ممکن نیست. پشرب مجمع قبایلی است که می‌خواهد مدینه شود. از این رو به قرارداد مدنی نیاز دارد. تا از جنگ میان قبایل جلوگیری شده و از روابط محض قبیله‌گی خارج شود. چرا که مدنیت به ثبات آرامش و امنیت نیازمند است. ثبات، آرامش و امنیت سه اصل مهم تمدن ساز هستند که منجر به اثبات تجربیه و علم اثبات ثروت و اثبات منزلت و شخصیت افراد در جامعه می‌شوند.

همان‌طور که گفتیم قرارداد پیامبر هم درون طوایف مومن و اسلام آورده است و هم قرارداد میان قبایل یهود. اما معقول بودن حرکت پیامبر از آن چنانمقدر است که وی دعوت بر اساس عقیده را با شرایط قبیله‌گی همراه می‌کند. چرا که فعلاً امکان فراروی کامل از سنت‌های قبیله وجود ندارد. اما جمع آوردن قبایل در درون یک شهر با عقیده‌های یکسان که دیگر همه افراد و قبایل آن دارای حق و مساوات می‌شوند، تلفیقی نوین از قبیله با مدنیت است که دیگر در آن همه حصارها و محدودیت‌ها را قبیله تمییز نمی‌کند. حکومت بر اساس قرارداد اجتماعی حتی بر مومنان و اسلام آوردگان نیز اعمال می‌شود. عده‌ای از این گروه به دلیل تردید و برخی از اعمال خلاف باور مومنانه به دو دسته دست می‌دهند. آن و متفقان تقسیم و تفکیک می‌شوند که قرآن آنان را سرزنش کرده است. منتها در قرارداد، مدینه‌شانی جدا از ایمان افراد خود دارد و مدینه حریم ایمان می‌شود و طرف قرارداد در درون و بیرون شهر به عنوان شهروند صاحب حقوق شناخته و مورد حمایت قرار می‌گیرد. در این جا قرارداد مدینه با توجه به پارادایم زمانه معقولیت بر اساس عدالت و انصاف می‌دهد.

این قوانین نوشته شده، روابط مومنان و مسلمانان و قبایل عرب را از مناسبات قبیله‌گی فراتر می‌برد و زمینه شهرنشینی را فراهم می‌کند. با این قوانین دیگر امنیت و آرامش مدینه بر مناسبات فرد یا قبیله‌ارحیست دارد و تلفیق منافع فرد و جمع در این قرارداد جالب توجه است. اما این قرارداد وجه دیگری هم دارد که در نظام قبایلی عربستان جالب توجه است. حکومت مدینه یک نظام قدرتی - قبایلی است که پیامبر یا قرارداد میان قبایل عرب

و مهاجرین و انصار، در عمل برابری قانونی ایجاد می‌کند و متناسب با شرایط زمانه نوعی حمایت از افراد فقیر و ناتوان را به دلیل حقوق قراردادی میان مومنان با پشوتانه اخلاق مذهبی ایجاد می‌کند. در مجموع حرمت ش. هر و حرمت چنان افراد به عنوان اصلی اساسی مورد توجه قرار می‌گیرد و به شکل اصلی اصیل درمی‌آید.

قرارداد با یهودیان
قرارداد با یهودیان، که در مدینه و اطراف آن حضور داشتند به آنان اجازه می‌داد که مطابق آیین و آداب خود عمل کنند و در صورت حمله به مدینه ایشان وظیفه دفاع از آن را دارند. در جنگ‌های مشترک با دشمن، خرج جنگ با خودشان خواهد بود. اما یهودیان مجاز نیستند که با دشمنان اسلام بجهنگند تنها زمانی که ش. هر مورد هجوم قرار گرفته، آنان برای حرم شهر مجبور به دفاع از آن هستند.

توجه به این قرارداد - جبار جالب توجه است که باید در پارادایم زمانه فهم شود تا میزان عدالت و معقولیت آن اندازه‌گیری شود. تفکیک میان زبان اعتراضی قرآن در زمانی که برخی از مسلمانان و اهل کتاب وقایع عهد نمی‌کنند با شکل حقوقی قرارداد که میزان رفتار عمل اجتماعی قرار می‌گیرد، بسیار مهم است. به همین خاطر تفکات در عقیده در مدینه پیامبر جرم نیست، اما گناه محسوب می‌شود. گناه امری مربوط به ایمان است اما جرم امری مربوط به قرارداد اجتماعی است. حتی عبدالله بن ابی‌سولول از رهبران مدینه که سردهسته منافقین قلمداد می‌شود مجازاتی به خاطر تردید در دین ندارد، اما پیامبر بر سر جنازه وی نماز نمی‌خواند. وی تا زمانی که زنده است با وجود کارشکنی و تردید افکنی در مدینه و تبلیغ عقاید خودش، به هیچ وجه مجازات دنیوی نمی‌شود.

به این وسیله می‌توان قرارداد مدینه را مورد نقد قرار داد. کیورگیو در کتاب «پیامبری که از نو باید شناخت» می‌گوید پیامبر این قرارداد را با توجه به گوهر وحی نوشته اما این قرارداد وحی نیست (۸). ولی خداوند موید این قرارداد است. این رفتار اجتماعی پیامبر قبایل فهم و مزک است. همچنین عدالت به مفهوم رعایت حقوق افراد جامعه در آن رعایت شده است. قرارداد مبنی بر پایداری توافقات است. بی‌گمان چنین معقولیتی که به عدالت نزدیک است، نشان می‌دهد که رفتار معقول پیامبر که ریشه و جانی دارد به فسان و آزادی اولارج می‌نهد و برای وی اختیار و حق انتخاب قائل است.

با اندکی دقت و تسلیم و با درک شرایط زمانی و مکانی دوران بهشت، این قرارداد که به تعبیر اقبال لاهوری می‌تواند مورد محک عقلی و عملی قرار بگیرد دلاری چند ویژگی است: ۱- قابل فهم است. ۲- قابل پذیرش همگان برای درک معیارهای توافق است. ۳- آزمون‌پذیری دارد یعنی مطابق این قرارداد عمل شده و مورد محک قرار گرفته است. ۴- وجوه این قرارداد قابل بررسی است.

با همین بررسی می‌توان پی برد که با وجود آیه صریح قرآن که جهان پیامبر را بر جهان مومنان اولی‌تر می‌دانند این

رابطه، رابطهای براساس عشق و دوستی است اما همین مومنان با دیگر مسلمان و غیرمسلمان‌ها مطابق قرارداد، حکم و حکومت پیامبر را می‌پذیرند.

معقولیت و سنت غنیمت در نظام قبایله
در شرایطی که پیامبر عقیده برابری انسان‌ها را آورده است، با اصل غنیمت در نظام قبایلی چگونه باید برخورد کند؟ گذارندن امت و ملت از درون رسوم قبایلی چندان ساده نیست. به صریح صالحی نجف آبادی تمام جنگ‌های پیامبر دفاعی است. وی جهاد ابتدایی را در شان دعوت پیامبر نمی‌داند و آن را با اختیار انتخاب انسان متاخر می‌داند. وی در کتاب «جهاد در اسلام» در این مورد معصّل سخن گفته و از آیات علم رجال و نقش حدیث‌شناسی برای استنباط دلایل خود سود برده است.

اما مدینه و حکومت پیامبر مورد توجه قریش بوده و خطری برای آنها محسوب می‌شده است. از سوی دیگر مسلمانان مکه رانده شده‌اند و اموال آنها مصادره شده است.

اسلام عقیده می‌باید از دوران قبایلی و غنیمت محوری عبور می‌کند، اما برای عملی شدن خود می‌باید با آن تعامل برقرار می‌کند

است. در جامعه عربستان، شهری با دین جدید شکل گرفته، پس کشکشی حتی است. از طرفی جنگ با پیروزی و شکست همراه است. پیروزی با غنیمت همراه است. حتی تسلیم شدن دشمنان بدون جنگ نیز مستوجب غنیمت است. در جامعه‌ای قبایله‌ای که جنگ و تجارت به یکدیگر پیوند خورده و قدرت قبایلی تجارت را تضمین می‌کنند، تحقق گذشت براساس عقیده که بتواند انسان‌ها را به سوی وحدت بزرگ تر و برتری رهنمون کند، چندان ساده نیست. عقیده آن‌گاه که باز زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسان‌ها را درگیر می‌کند، بیشتر مورد نقد و چالش قرار می‌گیرد. در این میان سیاست محل تنازع عمدای خاص و همچنین محک منجش صداقت نخبگان می‌شود. همان‌گونه که در صدر اسلام نیز این چنین شد و کشمکش و تعامل و تقابل برای حکومت میان گروهی صورت گرفت که پیامبر به آنان وعده بهشت داده بود.

اما زمانی که عقیده، درباره زندگی اجتماعی و اقتصادی انسان‌ها نظر داده آن‌گاه است که موضوع سخت‌تر شده و امکان آن فراهم می‌شود که آزمون‌پذیری جلوه‌های گسترده‌تری یابد. ایمان و عقیده‌ای که در جنبه‌های نه چندان مهم زندگی بروز یابد، چندان با مقاومت روبرو نمی‌شود. اما وقتی پیوسته همه ارکان زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد مسئله سخت‌تر می‌شود. از همین روست که متوجه می‌شویم چرا قانون ارث و عدم خشونت‌ورزی با زنان و محدود کردن چندزنی و نحوه رابطه عادلانه‌تر با کنیزان به آسانی مورد موافقت مردان قرار نمی‌گرفته. اعراب که غنیمت و تجارت، منبع عمده درآمدشان بود در این دو مورد سختگیری بیشتری به خرج می‌دادند.

حق ارث به زنان بخشی از درآمد مردان را کم می‌کرد اما قوانین قرآن و رفتار پیامبر اکرم (ص) در مورد غنیمت و تجارت با مقاومت بیشتری روبرو می‌شد. پیامبر در جنگ‌های اولیه، غنیمت را میان مسلمانانی که فقیر بودند تقسیم می‌کرد. اما خود کمتر نصیب می‌برد. در این حالت اعراب - امان میسان عقیده، جنگ و غنیمت رابطهای سیاسی به نفع جریان بود. روزی برقرار می‌کردند اما قرآن پیوسته پیوسته دارد که بیاید امکانات و مکتب و ثروت میان اغنیاء بگردد. قرآن از فساد بزرگان قوم و نابودی آن‌ها سخن گفته است و از علل سقوط آنان پرده برداشته است. در واقع علل سقوط آنان، رفاه‌زدگی و ظلم است.

در نظام قبایلی، غنیمت علاوه بر ثروت و مکتب در سطح تجارت، به عنوان شرف و افتخار و ارزشا کننده جریان پیروز بر مغلوب قلمداد می‌شد. شمشیر، جواهرات و اسب در اختیار قبایله پیروز قرار می‌گرفت و با نمایش آن در مراسم قبایله پیروز بر شکست‌خورده‌گان فخر می‌فروخته. این ویژگی را در رفتار جبار جالبی قیل از اسلام می‌توان ردیابی کرد. پیامبر در دوران دعوت مکه در مقابل

پیشنهادهای مالی قومی مقاومت می‌کرد و کشکشی پیامبر به عنوان حاکم مدینه یا دیگر قبایل اعراب و قومی نیز به دلیل حفظ راه‌های تجاری و حفظ امنیت مدینه بودند. به دست آوردن غنیمت در این مورد می‌تواند به چند تجربه مذمت روحیه غنیمت‌گری و غارت‌گری اشاره کرد: مسلمانان در حین انجام مأموریتی، چوپانی از قبایله بنی‌سلیمه را می‌کشند. قصد ایشان غارت اموال چوپان بود. قرآن به صراحت این عمل را محکوم می‌کند، آیه ۹۴ سوره نساء در این مورد نازل شده است.

«مکتوبم اخذ خمس از غنایم جنگی و اطلاق فتح املاک بدون جنگ به عنوان «قبیله» که مسلمانان را از غنیمت‌گیری از این نوع فتنوحات منع می‌کرد. با این وصف می‌باید به رفتار سیاسی قبایله‌ای غنیمت‌گیری غلبه کرد. مقررات خمس و فیه به عنوان مکانیزم‌های دولت ساز و جمع‌گرا مورد توجه قرار می‌گرفته. اما عقیده توحیدی بر عدالت و برابری انسان‌ها در نزد خداوند و روابط عادلانه استوار بود. در جریان جنگ حنین که پیامبر اسیران را به خودشان بخشید به خاطر جنگ ایجاد شده آنان را برخلاف مسنن، غنیمت قبایله، میان منتخب اموال و خانواده آزاد گذاشته. این بار پیامبر به انصار چیزی نداد و در عوض به مسلمانان فقیر و قبایل تازه مسلمان بخشش فراوان کرد.

اما این واقعه جای تأمل دارد. پیامبر در توزیع غنایم تأخیر کرد. عده‌ای به تعقیب آن حضرت پرداختند و رایشان را گرفتند. پیامبر از رده خاطر شد و بعد از تقسیم غنایم که بیشتر براساس «تالیف قلوب» تازه مسلمانان بوده پیشتر مورد سرزنش انصار و برخی از مسلمانان که از غنیمت محروم مانده بودند، قرار گرفته. کار به

قدری بالا گرفت که حتی مسدین عیاده، پیامبر را متهم کرد که وی طرف قوم خویش و دیگر قبایل تازه مسلمان را گرفته است. اعتراض به حدی بود که پیامبر انصار را جمع کرد و برای آنان سخنرانی کرد (۹). چنین اختلافی را در جریان تقسیم غنیمت ماجرای بمن که امام علی انجام داده بود، میان وی با مسلمانانی که طمع بیش‌تری در غنیمت داشتند، شاهد شد. پیامبر امام علی (ع) در این تقسیم از سوی برخی مسلمانان متهم به بی‌عدالتی می‌شود. و همچنین متهم به این که چون مادر وی یعنی بوده، وی طرف اقوام خود را گرفته. در حالی که امام علی (ع) که عقیده را بر غنیمت و قبایله ترجیح می‌دهد. غنیمت را بر غنیمت و معقولیت عمل می‌کند. عقیدت کردن امور معقول به عدالت امر معقول را وارد حیطه اخلاقی می‌کند. و میان «اخلاق قدرت» که می‌تواند معقول قلمداد شود با «قدرت اخلاقی» که می‌تواند معقول عادلانه خوانده شود تفاوت ایجاد می‌کند. معقول بودن رفتار و تعالیم زمانی و مکانی در پرتو معقول و عادلانه بودن باورهای کلی میسر است.

خانواده منجش کنی
معقول بودن رفتار پیامبر به معنای عدالت نزدیک است. نه به معنای مساوات کامل. پیامبر فقط رهبر مومنان نیست بلکه رهبر همه مردم است. امت نمونه، در درون مدینه است. اما ایشان همه مدینه یا شبه جزیره نیستند. پیامبر برای مومنان براساس اعتماد و ایمان، رهبر است. اما بر مسلمانان و دیگران، براساس قرارداد حاکم است.

اسلام به عنوان عقیده می‌باید از دوران قبایلی و غنیمت‌محوری عبور می‌کند. این عقیده برای عملی شدن می‌باید با قبایله و غنیمت تعامل برقرار می‌کند. این تعامل می‌توانست غیر اعتلایی باشد. یعنی به عدالت به مفهوم برقراری نظم بینجامد. اما مناسبات را به نفع همه افراد جامعه تغییر ندهد. در این صورت نظامی خشن و تمدنی غیر انسانی شکل می‌گرفت و باطلیح زود نابود می‌شد. اما تعامل عقیده با قبایله و غنیمت با ویژگی اخلاقی و عدالت‌طلبانه، منجر به تغییرات اصولی در حوزه جغرافیایی خاصی در جهان شد و حتی تمدن خود را در خارج از شبه جزیره عربستان نیز برقرار کرد. با این وصف اسلام به عنوان عقیده توانست چاره‌هایی از عدالت و رشد و رونق واحد میان جوامع مسلمان را شکوفا کند. و معقولیت و عدالت بودن خود را نشان دهد. اگر چه می‌باید همواره معقولیت عادلانه عقیده توحیدی را بازخوانی کرد تا معقولیت عادلانه کلان آن در پرتو معقولیت زمانی و مکانی و دورانی خاص آن، کمرنگ نشود.

- پانویس‌ها**
- ۱- ترجمه شماره ۱۵، صص ۱۱۵-۱۱۷.
 - ۲- مومنون ۱۱-۸.
 - ۳- بقره ۲۹۱-۲۶.
 - ۴- کشاف معنوی ج ۴، ص ۹۱.
 - ۵- سیره ابن‌هشام، ج ۱، ص ۵۱.
 - ۶- فاطمه مریسی قدیسنه مراکشی در کتاب «تاریخ پیامبر و مردان جوش پویش» ترجمه ملیحه منار محاری.
 - ۷- برای هرک شرایط هر استان، که در عدالت سینه ۴ ترجمه عبدالحمید آیتی.
 - ۸- پیامبری که از نو باید شناخته می‌شود، ص ۱۶۰.
 - ۹- منقری و قدسی، ص ۲۲.