



ماجرای فقہ در جهان جدید  
راهنمای حک کردن فقہ اسلام

رومی احمد

مترجم: یاسر میردامادی

## خواننده‌ی گرامی،

این نسخه الکترونیکی رایگان کتاب «راهنمای هک کردن فقه اسلامی» مختص خوانندگان داخل ایران است. ناشر و نویسنده از بخشی از حقوق خود چشم‌پوشی کرده‌اند تا این کتاب رایگان و بدون سانسور در اختیار خوانندگان داخل ایران قرار بگیرد.

اگر خارج از ایران زندگی می‌کنید، لطفاً برای خرید نسخه چاپی کتاب به [وبسایت](#) ما مراجعه کنید یا اگر مایلید نسخه الکترونیکی کتاب را مطالعه کنید، لطفاً حداقل مبلغ ۵ پوند از طریق وبسایت و گزینه‌ی «[حمایت می‌کنم](#)» به حساب نشر واریز کنید. **حمایت شما از نشر آزاد و بدون سانسور برای بقای ما و انتشار کتاب‌های رایگان بیشتر برای ایران حیاتی است.** لطفاً توجه داشته باشید که استفاده رایگان از این کتاب و هرگونه چاپ و توزیع آن در خارج از ایران غیرقانونی و غیراخلاقی است و باعث نابودی این نشر بدون سانسور خواهد شد.

اگر در ایران هستید و کتاب را رایگان دانلود کرده‌اید، لطفاً توجه داشته باشید که تمامی حقوق کتاب نزد ناشر (نوگام) محفوظ است و هرگونه کسب درآمد از این کتاب بدون مجوز رسمی از ناشر، غیراخلاقی و غیرقانونی است. همچنین، داشتن نسخه رایگان کتاب، اجازه جرح و تعدیل، تغییر یا اقتباس از این ترجمه را به خواننده نمی‌دهد. کلیه حقوق معنوی و دیگر حقوق نشأت گرفته از این اثر، در هر رسانه و به هر شکلی متعلق به نوگام و نویسنده/مترجم اثر است.

نوگام به منظور مبارزه با سانسور، توزیع آسان‌تر آثار به زبان فارسی در سراسر دنیا و حمایت از نویسندگان مترجمان فارسی‌زبان ایجاد شده است. دسترسی آسان به کتاب یکی از راه‌های موثر برای گسترش دانش و فرهنگ در جامعه است و نشر الکترونیک این امکان را برای کتاب‌دوستان مهیا می‌کند. نوگام بستری را برای ارتباط نزدیک‌تر نویسندگان با خوانندگان به وجود می‌آورد و با تشویق همگانی به حمایت از نویسندگان و مترجمان معاصر، امکان ظهور آثار ادبی و فرهنگی‌ای را فراهم می‌کند که به دلایل مختلف، به‌ویژه سانسور حکومتی، امکان انتشار در داخل ایران را نداشته‌اند.

اطلاعات بیشتر در مورد نشر و نحوه حمایت از نوگام در [وبسایت](#). ایمیل ما [contact@nogaam.com](mailto:contact@nogaam.com)

با مهر و احترام

نشر نوگام (زیرمجموعه نشر خانه نیکان)

# ماجرای فقہ در جهان جدید

## راهنمای حک کردن فقہ اسلامی

رومی احمد

ترجمه‌ی یاسر میردامادی



نشر نوکام



عنوان: ماجراهای فقه اسلامی؛ راهنمای هک کردن فقه اسلامی

نویسنده: رومی احمد

مترجم: یاسر میردامادی

موضوع: دین پژوهی - فقه اسلامی

ناشر: نوگام

نشر نوگام زیر مجموعه نشر خانه نیکان، ثبت شده در انگلستان است.

چاپ اول: آذر ۱۴۰۳ (ژانویه ۲۰۲۵)

محل نشر: لندن

شابک: ۹۷۸-۱-۹۰۹۶۴۱-۹۳-۸

طراح جلد: شعیب ابوالحسنی

این کتاب با اخذ مجوز رسمی از نویسنده‌ی کتاب و انتشارات دانشگاه استنفورد به عنوان مالک حقوقی اثر، به فارسی منتشر شده است. کلیه حقوق ترجمه‌ی فارسی این اثر نزد نشر نوگام و مترجم محفوظ است. هرگونه سوءاستفاده از این ترجمه، نقض قوانین بین‌المللی کپی‌رایت و خلاف اخلاق حرفه‌ای است.

Copyright © 2018 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University.

[www.nogaam.com](http://www.nogaam.com)

برای دکترای. اس. بیر، اکنون و همیشه

رومی احمد

e-book



پارسی گردانیده‌ی این اثر را پیش‌کش می‌کنم به وارسته‌مرد مبارز، نستوه و  
الهام‌بخش «سید مصطفی تاجزاده»  
هم‌او که قلب رنجورش برای آزادی، برابری و ایمان‌رهایی‌بخش می‌تپد،  
به امید آزادی‌اش و رهایی تمام بندی‌های سیاسی و عقیدتی در زندان‌های ایران

یاسر میردامادی





## فهرست

- مقدمه‌ی مؤلف بر ترجمه‌ی فارسی..... ۹
- سپاس‌گزاری..... ۱۱
- نامه‌ای به خوانندگان مسلمان‌ام..... ۱۵
۱. شریعت چیست؟ فقه اسلامی کدام است؟..... ۲۱  
هک کردن چگونه چیزی است؟
۲. فقه اسلامی چرا هک می‌شود؟..... ۵۷
۳. فقه اسلامی را چه کسی هک می‌کند؟..... ۸۵
۴. فقه اسلامی چگونه وصله‌پینه می‌شود؟..... ۱۱۷
۵. فقه اسلامی چگونه هک می‌شود؟..... ۱۴۱
۶. فقه اسلامی چه زمان هک می‌شود؟..... ۱۷۱
۷. فقه اسلامی کجا هک می‌شود؟..... ۲۰۱
- پس‌گفتار..... ۲۳۹



## مقدمه‌ی مؤلف بر ترجمه‌ی فارسی

این کتاب تا حدودی الهام‌گرفته از یکی از سخنرانی‌های دکتر زیبا میرحسینی، استاد دانشگاه زاده‌ی ایران است. او در مورد پدیده‌ی نسبتاً مدرن گنجاندن قوانین شرعی در قانون اساسی و ساختارهای قانونی دولت-ملت‌ها صحبت می‌کرد. ایران یکی از اولین و بارزترین کشورهایی بود که چنین کرد. قبل از این پدیده‌ی مدرن، شریعت مفهومی بسیار سیال‌تر بود که تنها از سوی افرادی که به این موضوع علاقه داشتند مورد بحث و مناظره قرار می‌گرفت و بسته به زمینه، به شکل انتخابی و متفاوت اعمال می‌شد. اما در واحد دولت-ملت، دست‌کم در نظر، قانون یکپارچه است و بی هیچ تبعیضی بر همه‌ی شهروندان به یکسان اعمال می‌شود. دکتر میرحسینی اشاره کرد که دولت-ملت‌ها، با پیاده‌سازی سراسری شریعت، ناخواسته شریعت را به دیدرس هر شهروندی درآوردند.

افرادی که ممکن بود در حالت عادی در مورد شریعت بحث نکنند، اکنون به شدت به آن علاقه‌مند شده‌اند و بسیاری از آنها در برابر تفسیر حکومت‌ها، که تنها یکی از بسا تفسیرها از شریعت است، مقاومت کرده‌اند. تفسیرهای حکومتی از شریعت بسیار مورد تردید واقع شده است؛ نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد که در حالی که اقلیت پرسروصدایی با تفسیرهای سرکوبگرانه و بی‌پرده‌پوشانه‌ی حکومت‌ها موافق‌اند، اکثریت با آنها موافق نیستند. شریعت حکومتی در قالب راهی برای تحکیم اقتدارگرایی بسا موثر بوده است؛ اما در بازتاب باورها و ارزش‌های مسلمانان کاملاً ناموفق عمل کرده است.

یک راه فهمیدنی برای حل این مشکل آن است که بگوئیم شریعت نباید در کشورداری دخالت کند. دلایل قوی برای این بحث وجود دارد و حتی در سنت فقهی اسلامی نیز سابقه‌ای برای آن وجود دارد. من نمی‌خواهم از ارزش این بحث بکاهم، اما می‌خواهم راه‌حل دیگری ارائه کنم. و آن این است که اگر شریعت در گذشته همان‌طور که بسیاری از مطالعات نشان می‌دهند سیال بوده و اگر هدف از شریعت ارتقای عدالت باشد، پس باید بتوانیم از سیالیت شریعت برای استدلال در جهت تفسیرهای بهتر و عادلانه‌تر از فقه

اسلامی استفاده کنیم، در جهتی که به مراتب بهتر از تفسیرهای حکومتی از شرع است. با کار در چارچوب سنت فقهی اسلامی، امکان شناسایی و حمایت از احکامی وجود دارد که عدالت، حقوق بشر و ارزش‌های برابری‌خواهانه را به پیش می‌برند و نیز امکان نشان دادن این نکته وجود دارد که چگونه این احکام ریشه در سنت فقهی اسلامی دارند.

من استدلال می‌کنم که فقه اسلامی انعطاف‌پذیرتر از آن چیزی است که غالباً به ذهن مان می‌رسد، قابلیت‌های آن تقریباً نامحدود است و فقه اسلامی می‌تواند همان‌طور که در گذشته به نیازهای ما پاسخ داد، امروز نیز به نیازهای مان پاسخ دهد. من استدلال می‌کنم که فقه اسلامی ابزار قدرتمندی در دست کسانی است که برابری و آزادی را در برابر کسانی به پیش می‌برند که سرکوب و سختگیری را ترویج می‌کنند. و من استدلال می‌کنم که تقریباً هر کسی می‌تواند زبان فقه اسلامی را بیاموزد و همه حق دارند درک خود از شریعت را به این زبان، به ویژه در عصر دولت-ملت‌ها و قوانین ملی شریعت‌بنیاد، بیان کنند.

این کتاب نوشته شده است تا به هر فرد علاقه‌مندی آموزش دهد که چگونه ارزش‌های خود را به زبان فقه اسلامی بیان کند. این زبانی است که از سوی فقیهان مسلمان در طول تاریخ برای تغییر احکام به شیوه‌های رادیکال در پاسخ به زمانه و اخلاقیات جدید استفاده شده است. این کتاب نشان می‌دهد که احکام ظاهراً جدید در واقع ادامه‌ی بی‌وقفه‌ی سنتی کهن است. امید من این است که مردم در سراسر جهان، چه در کشورهای با اقلیت مسلمان و چه در کشورهایی با اکثریت مسلمان که قوانین شریعت در آن‌ها اجرا می‌شود، هرچه بیشتر زبان فقه اسلامی را بیاموزند. امیدوارم با این کار مهار این زبان از دست عده‌ی معدودی که آن را ملکِ طلق خود کرده‌اند بیرون آید و آن را به کسانی بازگرداند که فقه به راستی متعلق به آنهاست: جامعه‌ای که مأموریت پاسداری از عدالت در این جهان بر عهده‌ی او است.

من از انتشارات نوگام و مترجم فارسی اثر دکتر یاسر میردامادی، که آثار او را عمیقاً تحسین می‌کنم، سپاسگزارم که این کتاب را برای گویشوران فارسی زبان دسترس‌پذیر کردند. امید است که آینده‌ی جمعی ما روشن باشد؛ آینده‌ای سرشار از صلح، برابری و همگرایی.

رومی احمد

## سپاسگزاری

این طرح تنها با حمایت گروهی از دوستان، خانواده و همکاران میسر شد. پیش و بیش از همه قدردان شریک درخشان زندگی‌ام هستم، از تو ممنونم نه تنها برای زمان، حمایت و توجهی که نثار این طرح کردی، بلکه همچنین برای این‌که یار الهام‌بخش، هم‌سخن و همراه من هستی. این کتاب سرشار از ایده‌های تو است، ایده‌هایی که با تو مطرح کردم و در طول گفت‌وگوهای بی پایان و شادی‌بخش مان به بحث گذاشته شد و دیگر نمی‌توانم تشخیص دهم که ایده‌های تو کجا پایان می‌یابد و ایده‌های من از کجا آغاز می‌شود. بنابراین، من بیش از آنچه که بدانم به تو مدیونم و بیش از آن‌که بدانم سپاسگزار تو هستم.

این توفیق را داشتم که از حمایت چند نهاد برای این طرح برخوردار باشم. طرح اولیه‌ی کتاب طی یک مرخصی پژوهشی شرح و بسط یافت. این مرخصی از طریق جایزه‌ی پژوهشی دانشکده‌ی هنر دانشگاه بریتیش کلمبیا میسر شد. از مدیر این جایزه گیج آوریل<sup>۱</sup> و پروفیسور مایکل بی. ریچاردز<sup>۲</sup> برای این جایزه تشکر ویژه دارم. همچنین مایلم از مرکز علوم انسانی استنفورد در دانشگاه استنفورد برای یک سال فرصت پژوهشگری تشکر کنم. این فرصت پژوهشی به من امکان داد فکرهای اولیه‌ی خود را پی بگیرم و روی کاغذ بیاورم. تشکر ویژه دارم از پروفیسور کارولین وینتر<sup>۳</sup> برای در اختیار قرار دادن فضای فیزیکی و ذهنی برای اشتغال به تحقیق و نوشتن مدام.

این کتاب از بازخوردهای دوستان و همکارانی چند بهره‌ی بسیار برده است. در سال ۲۰۱۷ میلادی، عائشه اس چودری<sup>۴</sup> نشستی در باب پیش‌نویس این کتاب برگزار کرد، اقدامی سخاوتمندانه که امیدوارم روزی آن را جبران کنم. در این نشست، همکاران با صرف وقت

---

<sup>1</sup> Gage Averill

<sup>2</sup> Michael B. Richards

<sup>3</sup> Caroline Winterer

<sup>4</sup> Ayesha S. Chaudhry

و توان‌شان کتاب را خواندند و بازخوردهای گرانبهایی دادند. بسیار سپاسگزارم از زید ادھمی،<sup>۵</sup> ایمان باعبید،<sup>۶</sup> عائشه چودری، سارا الطنطاوی،<sup>۷</sup> انور ایمون،<sup>۸</sup> احمد فکری ابراهیم،<sup>۹</sup> عادل اسکندر،<sup>۱۰</sup> شبانا میر،<sup>۱۱</sup> تامیر مصطفیٰ<sup>۱۲</sup> و سعیدہ یعقوب؛<sup>۱۳</sup> صمیمانه از نظرات و انتقادات شما قدردانی می‌کنم. همچنین از زیبا میرحسینی<sup>۱۴</sup> و جف ردینگ<sup>۱۵</sup> برای نظرات کتبی‌شان بر دست‌نوشته‌ی این اثر سپاسگزارم. نظرات‌شان بسا کمک‌کار بود. از اقبال احمد<sup>۱۶</sup> و شکیلا بیگوم<sup>۱۷</sup> نیز به خاطر توصیه‌های حکیمانه و خوانش دقیق متن سپاسگزارم. هرگونه خطایی در متن از من است.

از کارکنان انتشارات دانشگاه استنفورد برای توجه دقیق‌شان به کتاب سپاسگزارم. تشکر ویژه از امیلی-جین کوهن<sup>۱۸</sup> دارم که از ابتدا به این طرح باور داشت و با صبر و حوصله مرا در تمام مراحل شکل‌گیری آن راهنمایی کرد.

مایل‌ام از دوستان و خانواده‌ام تشکر کنم که در طول فرآیند کتاب به من قوت قلب و آرامش بخشیدند. از دوستانم عائشه چودری، ظهیر دوسا،<sup>۱۹</sup> یوسف گارسیا-بنگوچیا،<sup>۲۰</sup> سوزان هاردی،<sup>۲۱</sup> شنور جدوجی،<sup>۲۲</sup> الحسین مدنی،<sup>۲۳</sup> نور نجیب،<sup>۲۴</sup> ماهر سامرا<sup>۲۵</sup> و ویلیام

---

<sup>5</sup> Zaid Adhami

<sup>6</sup> Iman Baobeid

<sup>7</sup> Sarah Eltantawi

<sup>8</sup> Anver Emon

<sup>9</sup> Ahmed Fekry Ibrahim

<sup>10</sup> Adel Iskander

<sup>11</sup> Shabana Mir

<sup>12</sup> Tamir Moustafa

<sup>13</sup> Saadia Yacoob

<sup>14</sup> Ziba Mir-Hosseini

<sup>15</sup> Jeff Redding

<sup>16</sup> Iqbal Ahmed

<sup>17</sup> Shakeela Begum

<sup>18</sup> Emily-Jane Cohen

<sup>19</sup> Zahir Dossa

<sup>20</sup> Youssef Garcia-Bengochea

<sup>21</sup> Susan Hardy

<sup>22</sup> Shenoor Jadavji

<sup>23</sup> Al-Husein Madhany

<sup>24</sup> Noor Najeeb

<sup>25</sup> Maher Samra

توادل<sup>۲۶</sup> سپاسگزارم. سمیرا توماس<sup>۲۷</sup> از تو ممنون ام که به راستی الهام بخش بودی. می دانم که داشتن والدینی که کار دانشگاهی شما را بخوانند، با آن درگیر شوند و قدرش را بدانند، چه مایه نادر است. پدرم از تو ممنون ام برای تمام بازخوردهایی که دادی، بازخوردهای تو همیشه لذت بخش است، چه در نهایت با هم موافق باشیم چه نباشیم. از حمایت والدین ام، برادران ام، خانواده‌ی همسر، فرزندان معنوی ام، برادرزاده‌ها و خواهرزاده‌های ام سپاسگزارم. ابراهیم، حالا این کتاب هم نام تو را در خود دارد.

---

<sup>26</sup> William Twaddell

<sup>27</sup> Samira Thomas

e-book



## نامه‌ای به خوانندگان مسلمانان

یک جای کار خراب است. یک جای کار بسا خراب است. و تو پیش‌تر بدین نکته واقف بوده‌ای. هر کجا سخن از وضع اسفبار مسلمانان می‌رود (از خطبه و خطابه‌ها گرفته تا گپ‌های سر شام) نگاه‌ها گویی همه به این حقیقت بنیادی معطوف است که وضع مسلمانان در جهان جدید خراب است. شواهد خرابی کار بر هر جوینده‌ای روشن است، از رهبران بی‌درد و ناتوانی نظام‌مند گرفته تا نهادهای واپس‌گرا. بین خودمان که هستیم بارها بی‌درنگ اذعان می‌کنیم که وضع فعلی جوامع مسلمان عمیقاً خراب است.

این داوری درستی است؛ یک جای کار واقعاً خراب است، اما این واقعیت چندان ذهن مرا درگیر نکرده است. اگر تنها یک درس از افزایش ارتباطات و جهانی شدن گرفته باشیم، همین است که یک جای هر جامعه‌ای خراب است. هیچ جامعه‌ای خالی از دسته‌های خشن، فساد، زن‌ستیزی، نژادپرستی، همجنس‌گراهراسی و رذیلت‌های دیگری نیست که در گوشه‌وکنار جامعه‌مان نفوذ می‌کند، و هیچ جامعه‌ای از دستکاری به سود منافع سیاسی و اقتصادی در امان نیست. این‌ها مشخصه‌ی اکثر جوامع امروزی است و مسلمانان نیز از این قاعده مستثنی نیستند.

چیزی که مرا می‌آزارد، این واقعیت نیست که یک جای کار خراب است، بلکه دلیلی است که رهبران دینی ما اغلب برای خراب بودن کارها می‌آورند. در کشورها و زمینه‌های مختلفی پیوسته می‌شنوم که تشخیص مشابهی برای مشکلاتی بیان می‌کنند که گریبانگیر جوامع مسلمان است: ما اسلام را به درستی اجرا نمی‌کنیم، و از احکام اسلام پیروی نمی‌کنیم. به ما می‌گویند که اگر از اسلام به درستی پیروی کنیم همه‌ی مشکلات جامعه فوراً از میان می‌روند.

این خط مشی را بیش از یک نسل است که بارها از زبان علما و رهبران جماعت‌های اسلامی در سراسر جهان می‌شنوم. مأیوس‌کننده است که می‌بینم نسل جدیدی از عالمان مسلمان همین خط‌مشی را برای نسل جدید مسلمانان بی‌وقفه تکرار می‌کنند. می‌شود به این موضوع هم فکر کرد که رهبران ما پس از دهه‌ها ارائه‌ی این خط‌مشی بی‌آن‌که از تکرار آن به نتایج قابل اثباتی رسیده باشند، لازم است که رویکرد متفاوتی را امتحان کنند.

وانگهی، تکرار چیزی و انتظار نتایج متفاوت از آن گرفتن، جنون‌آمیز است. من به این خط‌مشی رهبران دینی‌مان اعتقاد ندارم که دائماً می‌گویند ما جامعه‌ی مسلمانان مسبب همه‌ی مشکلات‌مان هستیم، زیرا مؤمنان درست‌وحسابی نبوده‌ایم و نسبت کژو کوژی با احکام اسلامی برقرار کرده‌ایم. پیامبرمان به ما آموخت که با حسن ظنّ به جامعه بنگریم و به خرد جمعی اعتماد کنیم. او به ما اطمینان داد که «امت من بر خطا توافق نخواهد کرد». معتقدم که جامعه‌ی ما همیشه به سمت عدالت مایل است و وقتی رأی جمعی ما ظنّین‌انداز می‌شود، نمی‌توانیم بر خطا بوده باشیم. من به این اصل در همه‌ی مسائل، از جمله مسائل شرعی، اعتقاد دارم. اگر رهبران دینی ما مشکلی در رابطه‌ی اکثریت مسلمان با فقه اسلامی می‌بینند، مشکل از ما نیست مشکل از خودشان است.

به ما یاد داده‌اند تا هر زمان که می‌توانیم در کنار جامعه باشیم و نسبت به رهبری دینی نهادینه تردید روا داریم. در قامت جامعه، ما هیچ سلسله‌مراتب رسمی روحانی را به رسمیت نمی‌شناسیم، و بنابراین هیچ فردی نمی‌تواند رسماً بگوید که فقه اسلامی چه است یا چه نیست. این بدان معناست که کل جامعه به طور جمعی صاحب فقه اسلامی است و هر یک از ما، همچون عضوی از جامعه، حق مالکیت بر فقه اسلامی دارد. این بخشی از زیبایی سنت ماست. ما همه با هم صاحب فقه اسلامی هستیم، هیچ‌کس نمی‌تواند در مورد اعمال مذهبی دیگران قضاوت کند، و شما هرگز واقعاً نمی‌دانید که تفسیر چه کسی از فقه عیناً درست است. این سنتی است که باید به آن افتخار کنیم. این سنت، نوعی برابری طلبی رادیکال را شکل می‌دهد که در آن همه‌ی افراد جایگاه برابر دارند و ویژگی محوری آن کثرت‌گرایی فقهی است.

این شاید جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی سنت اسلامی باشد، با این حال رهبران دینی ما اغلب با سکوت از کنار آن می‌گذرند. این سکوت از آن رو است که رهبران ما، به طور کل، روی این تصور سرمایه‌گذاری کرده‌اند که آنها به تنهایی دانش انحصاری از فقه اسلامی دارند. بسیاری از آنها کارشان این است که شما را بی‌ارزش، بی‌لیاقت و بی‌صلاحیت برای سنجش فقه اسلامی جلوه دهند، صرف نظر از این که شما به مطالعه‌ی متن فقهی دقیقی پرداخته باشید یا خیر. در عوض، آنها می‌گویند که شما باید بی‌چون‌وچرا به نظرات آنها گوش دهید. بسیاری از رهبران دینی - به ویژه فقیهان - شما را به این باور می‌کشاند که باید در همه‌چیز از آنها اطاعت کنید و چون‌وچرا در کار آنان در حکم بدعت، ارتداد و خیانت است.

این رویکرد اقتدارگرایانه به فقه اسلامی بر پایه‌ی شرمساری بنا شده تا جامعه را به تبعیت

بکشاند. این رویکرد همانا ناقض روح اسلام است. نکته‌ی شاید مهم‌تر این است که چنین رویکردی این واقعیت را پنهان می‌کند که فقیهان مسلمان، حتی آن‌ها که سرشناس‌اند، نماینده‌ی اراده و خرد جامعه نیستند. مطالعات و بررسی‌های متعددی نشان داده‌اند که تفاوت قابل توجهی میان فقیهان و جامعه‌ی بزرگ‌تر مسلمانان وجود دارد، همان جامعه‌ای که فقیهان ادعای نمایندگی‌اش را دارند. نظرسنجی‌های متعددی نشان می‌دهند که اکثر مسلمانان نه در مساجد شرکت می‌کنند، نه وقعی به فقیهان می‌نهند و نه حتی به نظرات آنان احترام می‌گذارند.

من که عمری را در حوزه‌های علمیه‌ی چهارگوشه‌ی جهان سپری کرده‌ام، بی‌واسطه شاهد گسست فقیهان از بقیه‌ی جامعه بوده‌ام. حوزه‌های علمیه عموماً پناهگاهی در برابر بلوای جهان مدرن است. فقه اسلامی در داخل حوزه‌های علمیه می‌تواند بی‌اشاره به واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی به بحث گذاشته شود. نتیجه‌ی چنین وضعی آن است که حوزه‌های علمیه می‌توانند بدل به جهانی موازی شوند. حوزویان در حوزه‌های علمیه طور دیگری فکر می‌کنند و باورهایی دارند که خارج از حوزه‌های علمیه چندان معنا ندارد. آن‌ها حتی زبان زرگری خود را دارند، گویشی که از بسا واژه‌ها و عبارت‌پردازی‌های کهنه استفاده می‌کند. علمای حوزه‌های علمیه آشکارا تافته‌ای جداافتاده از جامعه‌ی گسترده‌تر مسلمانان‌اند و اغلب به ایده‌های منسوخ‌مانند اقتصاد استاندارد طلا و فیزیک ارسطویی چسبیده‌اند. من درگیر بحث با حوزویانی در مورد کشش گرانشی، وجود قرص‌های ضدبارداری و این موضوع بوده‌ام که آیا اسکیزوفرنی ناشی از جن‌زدگی است یا خیر. مهم‌تر از آن، در مورد مسائل اساسی مذهبی، اجتماعی و سیاسی گسست عمیقی میان جهان‌نگری عموم فقیهان و اکثر مسلمانان دیده‌ام. این قطع ارتباط چندان بدان دلیل نیست که فقیهان دیدگاه‌های جامعه مسلمانان را رد می‌کنند، آنان حتی اطلاعی از این دیدگاه‌ها ندارند.

درسی حوزوی در مورد احکام مالیات را به یاد می‌آورم. این درس به زبان عربی کلاسیک تدریس می‌شد. مدرّس ما آمریکایی تباری با تحصیلات حوزوی به سبک پاکستانی بود. او با صدای بلند از روی متنی قرن سیزدهمی در مورد مالیات‌های متفاوت انواع جواهرات می‌خواند: النگو، تاج، خلخال، گوشواره، سنجاق سینه، گردنبند و خیلی چیزهای دیگر. مثل اکثر حوزه‌های علمیه، طلاب درس همه مرد بودند. از نظر ما طلاب درس، این طبقه خاص مالیاتی کاملاً بی‌معنا بود. ما طلبه‌ها که جواهر نداشتیم. حتی اگر می‌داشتیم هم مالیات‌مان را بر اساس قوانین دولتی می‌پرداختیم، نه بر اساس متنی قرن سیزدهمی. در یک جا معلم از بالای کتاب نیم‌نگاهی به ما کرد و دید که حواس‌ها پرت است. ضربه‌ای به میز زد و گفت:

«حواس‌ها جمع! این‌ها را باید یاد بگیرید تا بتوانید به مادران، خواهران و همسران‌تان یاد بدهید.» یکی از طلاب، که به جنگ بی‌حوصلگی رفته بود، در آمد که: «و یا به مردی یاد دهیم که گوشواره دارد.» معلم آمریکایی تبار ما، در کمال ناباوری، پرسید: «مرد چرا گوشواره داشته باشد؟»

در حالی که فقه‌پیشگان حوزه‌های علمیه درگیر مطالعه و مته‌نهادن به خشخاش‌متون قرون وسطایی‌اند، مسلمانان راه خود را می‌روند. در همان حال که فقه‌پیشگان همچنان در مورد اینکه زن و مرد می‌توانند زیر یک سقف با هم کار کنند یا نه بحث و جدل می‌کنند، کشورهای مسلمان‌نشین برای تضمین حضور زنان در مجلس‌های ملی خود سهمیه‌بندی کرده‌اند. در حالی که فقه‌پیشگان درباره «اسلامی بودن دموکراسی» بحث می‌کنند، اکثر مسلمانان حکومت دموکراتیک را برگزیده‌اند و باور دارند که دموکراسی نظام مطلوب حکمرانی است. برخی از رهبران مذهبی از باورها و روال‌های در حال تغییر جامعه استقبال کرده‌اند، اما بسیاری دیگر چنین نکرده‌اند. پاسخ بیشتر رهبران مذهبی این بوده که جامعه‌ی مسلمانان به راه خطا می‌رود، قدم در مسیر خطرناکی نهاده و اگر امید دست‌یابی به سعادت دارد باید توبه کند و مسیر خود را تغییر دهد. اما اگر به خرد جمعی باور داشته باشیم، جامعه اشتباه نمی‌کند بلکه علمای دینی تافته‌ی جداافتاده و جامعه‌ستیز بر خطا هستند. اگر جامعه نتواند بر خطا توافق کند بنابراین، برای تشخیص روال درست، ما اعضای جامعه باید مشخص کنیم که واقعا روی چه چیزی توافق داریم، به جای آن‌که بر گروه کوچکی تکیه کنیم که به ما بگویند ما بر سر چه چیزی باید توافق کنیم.

این امر مستلزم آن است که با نخبگان مذهبی صحبت کنیم و با خودمان هم وارد بحث شویم، بحثی در راستای تشریح احکام اسلامی‌ای که باورها و آرمان‌های ما را بهتر تبیین می‌کنند. برای انجام این کار، ابتدا باید سواد فقهی پیدا کنیم و زبان فقه را به روانی صحبت کنیم. این امر مستلزم آشنایی با مبانی تفکر فقهی اسلام و مهارت یافتن در روال فقهی کهنی در اسلام است که در این کتاب «هک کردن» نامیده می‌شود.

هک کردن اصطلاح مدرنی است که به فرآیند استفاده از ابزارهای موجود برای بهتر یا کارآمدتر کردن چیزی اشاره دارد. هر زمان که شخصی استفاده‌ی جدیدی از محصول موجود می‌یابد یا برای حل مشکلی چیزهای قبلاً نامربوط را با هم ترکیب می‌کند، آن را هک می‌نامیم. در اصل، هک راهی برای حل مشکلات بدون استفاده از ابزارهای جدید است. اکنون کسب‌وکارها فرهنگ هک را تشویق می‌کنند و مؤسسات، دست به ایجاد هکاتون‌ها می‌زنند و تیم‌هایی از افراد غیر مرتبط را برای حل مشکلات پیچیده گرد هم می‌آورند. بسیاری

از دانشگاه‌ها، از جمله دانشگاه من، دوره‌هایی را در مورد حک اخلاقی آموزش می‌دهند تا به دانشجویان بیاموزند که چگونه به راه‌های مبتکرانه برای حل مشکلات اجتماعی دست یابند، بی آن که ناخواسته به سیستم آسیب بزنند. حک کردن مربوط به کار در درون یک سامانه، استفاده از ابزارهای موجود در آن برای بهبود عملکرد آن سامانه بدون خرابکاری است.

اصطلاح حک کردن را من به این معنا به کار می‌برم. حک کردن، به این معنا، سنتی از سنت‌های فقه اسلامی است که از گذشته به دیده‌ی احترام بدان نگریسته شده است. از قدیم الایام، فقیهان دستورالعمل‌هایی فقهی<sup>۲۸</sup> می‌نوشتند که، بنا بر ادعا، ارزش‌ها و آرمان‌های مورد تأیید جامعه را منعکس می‌کرد. هر زمان که ارزش‌ها و آرمان‌های جامعه تغییر می‌کرد، فقیهان دستورالعمل‌ها را میزان می‌کردند، نه با بازنویسی آن‌ها از صفر تا صد، بلکه با حک کردن دستورالعمل‌های موجود به این شکل که دسته‌ی خاص و هدفمندی از احکام فقهی را تغییر می‌دادند و در عین حال ساختار فقهی زیربنا را دست‌نخورده می‌گذاشتند. مثلاً آنها این کار را برای لغو برده‌داری، پذیرش کثرت‌گرایی دینی، توسعه‌ی ابزارهای مالی «منطبق با شرع» و بسا امور دیگر انجام دادند. فقیهان مسلمان هر بار به جای رد یا جایگزینی حکم‌های فقهی قدیمی آنها را حک می‌کردند و این کار باعث می‌شد که در زمینه‌های جدید متفاوت و بهتر عمل کنند. همان‌طور که در این کتاب خواهید دید، تقریباً هر حکم فقهی‌ای را می‌توان به این روش حک کرد تا خرد جمعی در حال تغییر جامعه را بهتر بازتاب دهد.

مسلمانان قرن‌هاست که احکام اسلامی را با استفاده از روش‌هایی بسا تودرتو و پیچیده حک می‌کنند. این روش‌ها امتحان خود را پس داده‌اند و هر فرد علاقه‌مند و با جدیت لازم می‌تواند این روش‌ها را بیاموزد. این مایه‌ی خوش‌بختی است. زیرا اگر قرار باشد که فقه اسلامی امروزه بازتاب باورهای جامعه بزرگ‌تر مسلمانان باشد، به مسلمانان بیشتری نیاز داریم تا درگیر حک شوند. فقه اسلامی تنها زمانی مؤید به تأیید الهی است که بازتاب باورهای جامعه باشد و برای رسیدن به این نقطه، ما نیازمند آن‌ایم که اعضای جامعه دست به بیان باورهای خود در مورد فقه اسلامی بزنند. مسلمانان در سراسر جهان - از نیجریه، اندونزی، ایران و هند گرفته تا آمریکای شمالی - از روش‌های جدید ارتباطی استفاده می‌کنند تا باورهای عمیق خود را به زبان احکام اسلامی بیان کنند. اکنون میلیون‌ها مسلمان، بدون چشم‌نظارگر دولت و نهادهای مذهبی، احکام اسلامی را حک می‌کنند. حک‌های آنان فرضیات رایج در

---

<sup>28</sup> Legal codes

مورد اسلام و مسلمانان را به چالش می‌کشد، فرضیاتی که از سوی بازیگران قدرتمند مذهبی و سیاسی ترویج می‌شود. میلیون‌ها مسلمان آشکارا و بی‌قید و شرط از ارزش‌هایی مانند حقوق بشر، برابری جنسیتی و آزادی مذهبی استقبال می‌کنند - ارزش‌هایی که نظرسنجی‌ها نشان می‌دهند امروزه اکثر مسلمانان از آن‌ها حمایت می‌کنند. نکته‌ی مهم این است که هک‌های مدرن به دقت به بحث گذاشته شده‌اند و پژوهش‌های جامعی روی آن‌ها صورت گرفته و بر اساس بیش از هزار سال تفکر اسلامی طراحی شده‌اند و به زبانی بیان می‌شوند که به سنت فقهی کهن اسلامی احترام می‌نهند بی آن‌که به آرمان‌های معاصر خدشه وارد کنند.

به مسلمانان بیشتری نیاز داریم که در هک کردن شرکت کنند تا بیانگر اراده‌ی جمعی جامعه باشند و بر رهبران مان فشار بیاورند تا ایده‌های ما را جدی بگیرند، با آن‌ها سراسر درگیر شوند و در نهایت این ایده‌ها را همچون واقعی‌ترین تبلور فقه اسلامی بپذیرند. این کتاب برای کمک به شما در انجام این کار طراحی شده است. شما را با ادبیات فقهی مربوط به هک آشنا می‌کند تا شما نیز بتوانید آرای خود را به عنوان عضوی از جامعه با استفاده از زبان فقه اسلامی بیان کنید. شنیدن رأی شما به ما کمک می‌کند تا یک قدم به این امر نزدیک‌تر شویم که فقه اسلامی بازتاب باورهای جامعه‌ی مسلمانان شود و در قامت نیروی آینده‌نگر در جهت خیر عمومی در جهان عمل کند.

رأی شما حق شماست. به عنوان اعضای جامعه‌ای شدیداً برابری‌خواه، هر یک از ما به اندازه‌ی هر فرد دیگری نسبت به فقه اسلامی حق داریم. در روزگاری که می‌توانیم افکارمان را بدون عبور از مسیرهای رسمی به اشتراک بگذاریم و تقویت کنیم، این وظیفه‌ی ماست که رأی خود را به گوش دیگران برسانیم و دیدگاه‌های خود را بشناسانیم. واقعیت این است که یک جای کار خراب است اما ما بخشی از مشکل نیستیم، بخشی از راه‌حل ایم.

## فصل ۱

### شریعت چیست؟ فقه اسلامی کدام است؟ هک کردن چگونه چیزی است؟

در این کتاب، ما می‌خواهیم زیر و بم رویه‌ی فقهی کهنی را در اسلام بیاموزیم که من هک می‌نامم‌اش. اما قبل از شروع، باید به چند سؤال اساسی پاسخ دهیم، مانند این که شریعت چیست؟ مایلیم بگوییم که گرچه پاسخ فوری به این پرسش وجود دارد، شریعت در سال‌های اخیر چنان سیاسی شده که تعریف خود این اصطلاح اکنون کنشی سیاسی است. طیف‌های مختلف سیاسی از شما می‌خواهند باور کنید که شریعت، فلان یا بهمان چیز است. برخی می‌گویند که شریعت، قانون کهن و تغییرناپذیر اسلام و مسلمانان است. برخی دیگر مخالف‌اند و می‌گویند که شریعت فقط آرمان یک زندگی خوب است و هرگز نمی‌توان آن را به قوانین و احکام خاصی تقلیل داد. برخی هشدار می‌دهند که شریعت مایه‌ی انحطاط جامعه‌ی متمدن خواهد بود. دیگران اصرار دارند که شریعت نویدبخش صلح و عدالت خواهد بود. برخی شریعت را سرکوبگر توصیف می‌کنند؛ دیگرانی می‌گویند که شریعت رهایی‌بخش است. برخی می‌گویند که شریعت باید در قوانین دولتی گنجانده شود. دیگرانی هشدار می‌دهند که شریعت باید تا حد امکان از سیاست دور نگه داشته شود. برخی می‌گویند که شریعت در زندگی هر مسلمانی نقش اساسی دارد. دیگرانی می‌گویند که نقش آن حاشیه‌ای است. شریعت عقب‌مانده است؛ شریعت مترقی است.

چگونه می‌توان تشخیص داد که کدام برداشت از شریعت واقعی است؟ همه‌ی آن‌ها که نمی‌توانند در آن واحد درست باشند، پس چگونه حقیقت را از هیاهو تشخیص داد؟ برای پاسخ به این پرسش، می‌توان تلاش کرد برخی منابع عینی معرفت را بازشناخت که به ما برداشتی سراسرست و بی‌طرفانه از شریعت ارائه می‌کند. دو منبع وجود دارد که معمولاً از آن‌ها استفاده می‌شود تا از این طریق اطلاعات عینی در مورد شریعت به دست آورد: متون فقهی اسلامی و عقاید و اعمال مسلمانان. برخی استدلال می‌کنند که مراجعه به متون علمای مسلمان به ما نگاهی از درون به شریعت می‌دهد، نگاهی خالی از سوگیری و

مصلحت‌سنجی. در عوض، دیگرانی استدلال می‌کنند که ما باید به عقاید و اعمال مسلمانان نگاه کنیم تا ببینیم مسلمانان کوجه‌وبازار شریعت را چگونه می‌فهمند و آن را در زندگی روزمره‌ی خود چه‌سان اجرا می‌کنند. اعتقادات و اعمال، در آن طرز تفکر، باید به ما نشان دهد که شریعت چگونه عمل می‌کند، آن هم صرف نظر از نوشته‌های عالمان نخبه‌ی مسلمان در متون خود. این منابع احتمالاً عینی - که عبارت است از متون، اعتقادات، و اعمال - باید ما را ورای تخصص‌گرایی ببرند و تصویر روشنی از چستی شریعت و چگونگی کارکرد آن به ما ارائه کنند.

شوربختانه برای ما، این منابع در تعیین تعریف واحد و عینی از شریعت کمکی به ما نمی‌کنند. زیرا متون، اعتقادات و اعمال همه و همه می‌توانند چیزهای ضدونقیضی بگویند. از این منابع «عینی» می‌توان برای «اثبات» ثابت بودن و تغییرناپذیری شریعت استفاده کرد، اما همچنین می‌توان از آن‌ها برای «اثبات» انعطاف‌پذیری بالا و پویایی شریعت استفاده کرد. آنها می‌توانند به ما نشان دهند که شریعت در زندگی مسلمانان نقش اساسی دارد، و همچنین می‌توانند به ما نشان دهند که اکثر مسلمانان، دیگر کمتر از این نمی‌توانند به شریعت واقعی نهند. این ممکن است مضحک به نظر برسد: آخر چگونه می‌توان از منابع واحدی برای اثبات دیدگاه‌های متضاد استفاده کرد؟

بگذارید از متون فقهی مثال بزنم. ممکن است فکر کنیم با خواندن نوشته‌های عالمان مسلمان در مورد شریعت، می‌توان نگاهی بی‌واسطه به شرع آرمانی انداخت. گرچه اکثر ۱.۶ میلیارد مسلمان جهان همان مقدار متون فقهی را می‌خوانند که مقررات منطقه‌بندی شهری را می‌خوانند، متون فقهی بیشتر از خواندن مقررات منطقه‌بندی شهری می‌تواند به ما در به دست آوردن تعریف اولیه‌ای از شرع کمک کند. این کار البته منطقی است الا این‌که متون مختلف فقهی هر کدام حرف متفاوتی در مورد شرع می‌گویند. مثلاً متن زیر از فقیه مشهور ابن تیمیه (درگذشته‌ی ۱۳۲۸ میلادی) را در نظر بگیرید. از نظر او شریعت، قانونی تغییرناپذیر و جامع است که قرن‌ها پیش وضع شده است:

هیچ گفته، عمل یا نیتی ارزش ندارد مگر اینکه با سیره‌ی نبوی سازگار باشد. شریعت آن چیزی است که خدا و محمد دستور داده‌اند. گفته‌ها، کرده‌ها و نیت‌هایی که با سیره‌ی نبوی سازگار نباشد بدعت است. خداوند بدعت را دوست ندارد و از بنده‌اش بدعت نمی‌پذیرد.<sup>۲۹</sup>

<sup>۲۹</sup> الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر (ریاض: وزارة الشؤون الإسلامية، ۱۴۱۸)، ۶۱: ۱.



پیام ابن تیمیه کاملاً روشن است: شما باید پیرو شریعت باشید، شریعت در کردار محمد نبی گنجانده شده و جز از این عمل نکنید که خدا ناخشنود خواهد بود. ابن تیمیه شریعت را مبدل به قانون کهن تغییرناپذیری می‌کند که از سوی پیامبر برای همه‌ی مسلمانان در همه زمان‌ها و مکان‌ها وضع شده است. اما رأی ابن تیمیه فقط یک رأی در میان بسا آرای دیگر است. اگر به متن فقهی متفاوتی توجه کنیم، دقیقاً عکس این رأی را می‌یابیم. این متن از آن شاگرد برجسته‌ی ابن تیمیه، ابن قیم (درگذشته‌ی ۱۳۵۰ میلادی) است:

شریعت همانا بر حکمت و مصلحت عباد در دنیا و آخرت بنا شده است. شریعت سرشار از عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت است. هر چیزی که عدالت را به سود ظلم، رحمت را به سود قساوت، مصلحت را به سود مفسده، و عقل را به سود بلاهت رها کند نمی‌تواند جزء شرع باشد.<sup>۳۰</sup>

ابن قیم شریعت را انعطاف‌پذیر توصیف می‌کند. او شریعت را با اعمالی معین تعریف نمی‌کند، بلکه آن را با «عدالت، رحمت، منفعت و حکمت» تعریف می‌کند. جهت روشن شدن مطلب، ابن قیم این نکته را اضافه می‌کند که

خداوند متعال در شرع تصریح کرده که هدف از شریعت، برقراری عدالت میان عباد و انصاف در میان مردم است، پس هر آنچه که منجر به عدل و انصاف شود جزء دین است و هرگز نمی‌تواند مخالف دین باشد.<sup>۳۱</sup>

از نظر ابن تیمیه شریعت ثابت است و هرگز تغییر نمی‌کند، اما از نظر شاگرد او، ابن قیم، شریعت همیشه تغییر می‌کند تا خواست عدالت و انصاف را برآورد. این نوع اختلاف فکری رایج است. فقیهان در طول تاریخ، نسخه‌های متفاوت و متضادی از شریعت ارائه کرده‌اند و تنوع فکری آنها در متون فقهی شان ثبت و ضبط شده است. بنابراین، متون فقهی کمکی به ارائه‌ی تعریف واحدی از شرع نمی‌کند. از آنجا که متون فقهی به ما پاسخ قطعی نمی‌دهند، برخی افراد به عقاید و اعمال مسلمانان

<sup>۳۰</sup> إِعْلَامُ الْمُؤَقِّعِينَ عَنِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (ریاض: دار الجوز، ۲۰۰۲)، ۴:۳۳۷.

<sup>۳۱</sup> طَرِيقُ الْحُكْمِيَّةِ فِي السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ (مَكَّة: دَارُ عَالَمِ الْفَوَائِدِ، ۲۰۰۷)، ص ۳۱.

روی آورده‌اند. شاید مسلمانان کوچک‌و بازار بتوانند به ما بگویند درباره شریعت چه فکر می‌کنند، به خصوص که اکثر آن‌ها در هر حال فقه نمی‌خوانند. آیا مسلمانان معتقدند که شریعت در زندگی مسلمانان محوریت دارد یا جایگاهی حاشیه‌ای؟ شریعت ثابت است یا متغیر؟ در دهی گذشته چندین نظرسنجی دقیقاً برای پاسخ به همین پرسش‌ها انجام شده است.\* مثلاً نظرسنجی اخیر پیو<sup>۳۲</sup> نظر تقریباً سی هزار مسلمان در سراسر جهان را در مورد احکام فقهی پرسیده است. حدود ۷۰ درصد چنین فکر می‌کردند که فقه باید قانون کشور باشد، رقمی که کاملاً گویا به نظر می‌رسد. از این نظرسنجی می‌توان این نتیجه‌ی معقول را گرفت که فقه در زندگی و عمل مسلمانان بسیار مهم است تا آنجا که باید قانون رسمی کشور شود و مانند اکثر قوانین رسمی، باید نهادی ثابت باشد که تغییر آن بسا دشوار است. با این حال، سفر به تقریباً هر کشوری با اکثریت مسلمان این نتیجه را به چالش می‌کشد. مساجد عمدتاً خالی‌اند. احکام اسلامی به ندرت اجرا می‌شوند، اگر اصلاً اجرا شوند. مسلمانان وقعی به فقه نمی‌نهند یا حتی علاقه‌ای به آن ندارند. در همان نظرسنجی پیو وقتی از افراد پرسیده شده بود که نماز می‌خوانند یا نه، اکثریت مسلمانان اذعان کرده بودند که حتی یک بار در هفته هم نماز نمی‌خوانند، چه رسد به پنج بار در روز. اکثر آن‌ها نظام حکمرانی دموکراتیک را ترجیح می‌دهند و معتقدند که آزادی مذهبی چیز خوبی است. بنابراین، در حالی که آنها از فقه به عنوان قانون کشور حمایت می‌کنند، از دموکراسی و آزادی مذهبی نیز جانبداری می‌کنند و در زندگی روزمره‌شان از فقه پیروی نمی‌کنند. اگر از مسلمان معمولی دور و برتان در مورد فقه پرسید، به احتمال زیاد به شما می‌گوید که فقه چیز خوبی است اما نمی‌تواند با جزئیات به شما بگوید که فقه واقعاً چیست. او احتمالاً به شما می‌گوید که فقه فوق‌العاده چیز مهمی است اما نه آن اندازه مهم که کاری در موردش انجام داد. بی‌درنگ درمی‌یابیم همان مشکلی را که با متون فقهی داشتیم با افکار عمومی مسلمانان هم داریم: مسلمانان مختلف تعاریف متفاوتی از فقه دارند و روابط متفاوتی با آن برقرار می‌کنند. علاوه بر این، فرد ممکن است اصطلاح شریعت را در زمینه‌های مختلف به معانی متفاوتی به کار برد. مثلاً در متون فقهی ممکن است نویسنده در یک فصل از شریعت به عنوان نظام حقوقی خاص یاد کند و در فصلی دیگر به عنوان راهنمای مبهم اخلاقی. اگر خوانش دقیقی نداشته باشید، به آسانی گیج می‌شوید. به همین ترتیب، هنگامی که مسلمانان در اهمیت شریعت صحبت می‌کنند، گاه به نظام عدالت اشاره دارند و در موارد

دیگر به قانون شخصی بین خود و خدا؛ در موارد دیگر، آنها به نظام حکمرانی دینی اشاره دارند. و گاه، اصطلاح شریعت هیچ ربطی به احکام یا حکمرانی ندارد. حتی افرادی که برای امرار معاش به فقه می‌پردازند هم رابطه‌ی پیچیده‌ای با آن دارند. یکی از دوستانم به من گفت که پدر فقیه‌اش را به دیدن عروس جدید خانواده‌شان برده بود. زمانی که آنها پا به خانه‌ی تازه‌عروس نهادند عروس خانم آنها را به داخل خانه‌اش راهنمایی کرد، تعارف کرد که بنشینند و سپس اتاق را ترک کرد. پدر دوست‌ام عصبانی شد و پرسید:

«این چه جور دختری است؟ حتی چای به ما نداد!» دوست‌ام به او یادآوری کرد که: «خب، مطابق شرع مجبور نیست چای به ما بدهد.» پدر فقیه‌اش غرولند کرد که: «شرع بره به جهنم!»

مرد چای‌اش را می‌خواست.

در زندگی مسلمانان سراسر جهان، فقه به معنای خیلی چیزها است و نماینده‌ی بسا امور است. بنابراین، بسیار متفاوت از برداشت گفتمان عمومی است که فقه را امروزه به قانون‌گونه‌ای محدود می‌کند که ممکن است در سطح کشوری پیاده بشود یا نشود. مسلمانان و غیرمسلمانان در تلویزیون ظاهر می‌شوند و کتاب‌ها می‌نویسند و در آن بحث می‌کنند که فقه باید قانون کشور بشود یا خیر. اما در این بحث‌ها عملاً همه‌ی راه‌های دیگری نادیده گرفته می‌شود که مسلمانان فقه را از رهگذر آن‌ها درک می‌کنند. این امر عمدتاً از آن رو است که در قرن اخیر، فقه در بسیاری از دولت‌های با اکثریت مسلمان نقش مهم و بسیار ویژه‌ای به عهده گرفته است. اکنون برخی حکومت‌ها این تصویر را به مردم‌شان القا می‌کنند که در حال اجرای شریعت در سطح حکومت‌اند. بسیاری از کنش‌گران مسلمان و اصلاح‌گران به این کار اعتراض می‌کنند و اصرار دارند که فقه باید از کشورداری<sup>۳۳</sup> دور نگه داشته شود. برخی از مسلمانان می‌گویند فقه حکومتی چندان هم ناپسند نیست، در حالی که سایر مسلمانان می‌گویند ناپسند است.

معمولاً این موضوع خاص تمام بحث از فقه را به خود اختصاص داده، و ما تنها زمانی چیزی در مورد شریعت می‌شنویم که مردم اصرار دارند بگویند شریعت، تمدن را غنا می‌بخشد یا از بین می‌برد. در نتیجه، ما درباره‌ی شریعت فقط به عنوان چیزی مرتبط با

قانون فکر می‌کنیم و غافل هستیم از شیوه‌های سیال و پویایی که اکثر مسلمانان با آن در تعامل‌اند. در اینجا، باید درنگ کنیم و دریابیم که چگونه به این جا رسیدیم. اگر شریعت چنین دامن‌گستر و گوناگون است چه شد که اکنون صرفاً محدودنگرانه و قانون‌مآب در باب آن سخن می‌رود؟ دو موضوع مرتبط وجود دارند که برای پاسخ به این پرسش باید بررسی کنیم. پرسش اول مربوط به تاریخ اخیر مسلمانان است و دومی مربوط است به افسانه‌های پردوام در مورد اسلام و مسلمانان.

ابتدا باید به تاریخ اخیر مسلمانان نظر کنیم، زیرا افسانه‌های کنونی در باب اسلام و مسلمانان از تاریخ اخیر مایه می‌گیرند. برای این کار، باید مروری گذرا بر سیر تحول فقه اسلامی در شش قرن اخیر کنیم. از خلال واگویی تاریخ مدرن جهان خواهیم دید که تجربیات استعمار و ضداستعمار و ظهور دولت-ملت‌های مسلمان، گفت‌وگو در باب فقه را به کژراهه برده است، کژراهه‌ای مالا مال از وسواس نسبت به روال حکومتی و قانون، حتی با وجود آن‌که مسلمانان سراسر جهان هم‌چنان روابط متنوع و پیچیده‌ای با شریعت دارند.

#### مروری گذرا بر چند قرن اخیر

پس از وفات حضرت محمد در سال ۶۳۲ میلادی، جامعه‌ی کوچک مسلمانی که او در عربستان بنا نهاد، خیلی سریع گسترش یافت و گروه‌های مسلمان در عرض چند صد سال بر بخش‌های وسیعی از جهان حکم راندند، از شمال آفریقا گرفته تا جنوب شرق اروپا، خاورمیانه و جنوب آسیا. ثروت جمعی مسلمانان پیوسته افزایش یافت، و در اواسط سال‌های ۱۴۰۰ میلادی، مسلمانان بر مکه، قاهره، قسطنطنیه، قرطبه، فس، اصفهان، سمرقند، تیمبوکتو و بسیاری دیگر از شهرهای بزرگ دنیا حکم راندند. وقتی متون اسلامی آن دوران را می‌خوانید، درمی‌یابید که مسلمانان آشکارا فکر می‌کردند بر جهان حکم می‌رانند. این متون توجه نداشتند که این مکان‌ها از سوی سلسله‌های مختلفی اداره می‌شد که اغلب از یکدیگر متفر بودند. تنها چیزی که برای نویسندگان مسلمانان آن زمان اهمیت داشت این بود که مهم‌ترین نقاط جهان - شبه جزیره عربستان، آناتولی، اندلس (برای مدت طولانی)، هند (نه همه‌ی آن)، فلسطین (کم و بیش)، ایران و به نوعی بخش‌های کلیدی جاده ابریشم - از سوی مسلمانان اداره می‌شد. نویسندگان مسلمان به این واقعیت بسیار افتخار می‌کردند. آنها گهگاه از بربرهای رنگ‌پریده در شمال غربی و غارتگران بی‌سواد در شرق یاد می‌کردند، اما در مجموع با این گروه‌ها به چشم آدم‌های

عجیب و غریب برخورد می‌شد. همه‌ی اتفاقات در سرزمین‌های مسلمان می‌افتاد و نویسندگان مسلمان تصور می‌کردند که همه می‌خواهند در سرزمین‌های مسلمانان زندگی کنند.

با استعمار اروپایی این روند رو به تغییر نهاد، استعماری که با جهش در فناوری نظامی اروپا و فرمان پاپ جان تازه‌ای گرفت. در دهه‌ی ۱۴۵۰ میلادی، پاپ نیکلاس پنجم مقرر کرد که خداوند فرمانروایی بر سراسر زمین را به مسیحیان عطا کرده است.<sup>۳۴</sup> پس از آن، کلیسا به کشورهای کاتولیک نمایندگی داد تا سرزمین‌های تازه کشف‌شده را تحت قلمرو دارالمسیح<sup>۳۵</sup> در آورند، و به آنها اجازه داد تا مردم محلی، به ویژه مسلمانان، مشرکان، و هر کس دیگری را که «کافر» می‌دانند به بردگی بگیرند. با فرمان کلیسا، چندین کشور اروپایی برای استعمار این سرزمین‌ها به رقابت با یکدیگر پرداختند، به ویژه برای استعمار سرزمین‌هایی که منابع طبیعی بسیار، دفاع ضعیف و دولت‌های مرکزی ناتوان داشتند. استعمارگران، بسیاری از این سرزمین‌ها را در آفریقا و قاره‌ی آمریکا یافتند و بنابراین تلاش‌های اولیه‌ی خود را در آنجا متمرکز کردند.

در حالی که کاتولیک‌ها در حال استعمار و برده‌گیری بودند، اصلاحات پروتستانی در اروپا قوت بیشتری گرفت و اقتدار الهیاتی و سیاسی کلیسای کاتولیک را تضعیف کرد. پروتستان‌ها با کاتولیک‌ها بر سر قدرت در سراسر اروپا مبارزه کردند. هر گروه، دیگری را به دلیل بدعت‌های مختلف محکوم می‌کرد. پروتستان‌ها شروع به تشکیل مستعمره‌های خود کردند تا سلطه‌ی کلیسای کاتولیک را به چالش بکشند و خزانه‌ی دولت‌های‌شان را پر کنند. با کمک اسلحه و میکروبو<sup>۳۶</sup> قدرت‌های کاتولیک و پروتستان با یکدیگر بر سر استعمار سرزمین‌های تازه کشف‌شده رقابت کردند.

---

<sup>۳۴</sup> کتاب‌های جدیدی که برای غیرمتخصصان به روشنی و اختصار مداخله‌ی استعماری در سرزمین‌های مسلمان‌نشین را توضیح می‌دهد، شامل موارد زیر هستند:

Roger Crowley, *Conquerors: How Portugal Forged the First Global Empire* (New York: Random House, 2015); Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel* (New York: Norton, 1999)

و نیز:

Norrie Macqueen, *Colonialism* (London: Routledge, 2014).

<sup>۳۵</sup> Christendom

<sup>۳۶</sup> بر اثر تماس با استعمارگران اروپایی، بیماری‌های عفونی‌ای مثل سرخک و آنفولانزا در میان جوامع بومی تحت استعمار، ناخواسته، شیوع یافت. از آن‌جا که بومی‌ها در مقابل این بیماری‌ها واکسینه نبودند مرگ بومیان به شدت گسترش یافت. نویسنده از این واقعیت با تعبیر کنایی «با کمک میکروبو» یاد می‌کند -م.

وقتی که سرزمین‌ها به راحتی استعمارپذیر نبودند - همانند مصر، چین، هند و اندونزی که همگی دارای دولت مرکزی قوی و نیروهای نظامی بودند - اروپایی‌ها پایگاه‌هایی ساحلی ایجاد می‌کردند که از آنجا به عنوان مسیری برای استخراج منابع و ارسال آنها به بازار جهانی استفاده کنند. به جز مورد نسبتاً نادری که مردم به دنبال آزادی مذهبی به مناطق تحت استعمار پناه می‌بردند، هدف از تشکیلات استعماری عمدتاً سلطه بر اروپا بود. کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در سراسر اروپا با یکدیگر جنگیدند و تشکیلات استعماری دست به تأمین مالی جنگ‌های خونین، طولانی و پرهزینه‌شان می‌زد. اغلب اوقات، مستعمره‌ها مکان‌هایی برای جنگ‌های نیابتی میان کشورهای اروپایی بودند، جایی که قدرت‌های استعماری درگیر نبردهای پرهزینه بر سر راه‌های بازرگانی می‌شدند. برای تسلط بر مسیرهای بازرگانی که ثروت زیادی در آن جابه‌جا می‌شد، کشورهای اروپایی مسابقه‌ی نظامی دریایی آغاز کردند. در سال ۱۵۸۸ میلادی نیروی دریایی انگلیس که منافع پروتستان‌ها را نمایندگی می‌کرد، در مقابل آرمادا، نیروی دریایی اسپانیای کاتولیک، پیروز شد. هلند پروتستان نیز مقابل پرتغال کاتولیک در جنوب شرقی آسیا چند پیروزی به دست آورد. این پیروزی‌ها به هلندی‌ها اجازه داد تا در آنجا بنداری راه‌اندازی کنند و سودهای هنگفت به دست آورند. این پیروزی‌های نظامی در سراسر جهان طنین‌انداز شد زیرا کشورهای پروتستان به مراتب اعتمادبه‌نفس بیشتری در تسلط بر مسیرهای بازرگانی یافتند. آنها شروع به تحکیم مواضع خود در بنادر ساحلی کردند، مهار کامل چندین شهر بندری را به دست آوردند و در آنجا پایگاه‌های نظامی ایجاد کرده و در شهرهای بزرگ و کوچک اطراف، حوزه‌ی قضایی استعماری دایر کردند. بدنه‌ی مسلمان آن زمان دریافتند که گرچه چهره‌های مسلمان در لباس حاکم بر سر کارند، این اروپا است که گلوگاه‌های اقتصادی آن‌ها را مهار می‌کند.

قدرت‌های استعماری با تحکیم مواضع‌شان در شهرهای کوچک بندری و مهار استعماری کامل این شهرها قصد داشتند بازدهی تجاری خود را بدون نیاز به اشغال واقعی سرزمین‌ها افزایش دهند. آنها مایل نبودند که کشورهای تحت استعمار را به استیلای کامل خود درآورند. روند پر دردسر اداری کشور موجب دور ماندن از منابع گرانبهای تجاری می‌شد. قدرت‌های استعماری علاقه‌مند به حکومتگری محدود بودند که تولید را به حداکثر می‌رساند و سرمایه‌گذاری را به حداقل. بخش عمده‌ی کار حکمرانی از طریق آژانس‌هایی مانند کمپانی هند شرقی متعلق به بریتانیا و کمپانی هند شرقی متعلق به هلند، به بخش خصوصی واگذار شده بود. این شرکت‌ها با آرم‌های تاج‌نشان‌شان در راستای ایجاد نظامی

نیابتی کار می‌کردند؛ نظامی که در آن هر کمپانی قوانین جنایی و سیاست‌های اقتصادی خاص خود را برای تضمین تسلط اقتصادی اجرا می‌کرد، آن هم بدون مداخله در آداب و رسوم محلی رعایای تحت استعمار. در این سیستم، پرونده‌های جنایی (شامل جرائمی مانند قتل و اختلاس) بر اساس قوانین استعماری رسیدگی می‌شد و پرونده‌های مدنی (شامل احوال شخصییه مانند ازدواج و طلاق) از سوی قاضیان محلی و بر اساس قوانین محلی (اغلب مذهبی) در دادگاه‌های محلی رسیدگی می‌شد.

قدرت‌های استعماری تصور می‌کردند که تدوین قانون جنایی مبتنی بر قوانین استعماری بسیار ساده است. آن‌ها این کار را با ترکیب قانون انگلستان، قانون ناپلئون، و - با کمال تعجب - قانون مدنی لوئیزیانا در سال ۱۸۲۵ میلادی انجام دادند. آنها سپس اقدام به تدوین قانون مدنی جداگانه‌ای کردند که کاملاً بر اساس قوانین مذهبی محلی نوشته شده بود. مشکل اما این‌جا بود که در سرزمین‌های مسلمان، مانند بیشتر سرزمین‌های مستعمره، چیزی به نام مجموعه‌ای از «قوانین محلی مذهبی» وجود نداشت. در عوض، بسا احکام مختلف وجود داشت که برخی از آنها بر رویه‌های محلی بنا شده بودند و برخی دیگر لابه‌لای هزاران متون فقهی بودند. این متون فقهی واقعاً قوانین حقوقی نبودند بلکه آثاری کاملاً نظری بودند که غالباً شامل احکام متعددی در باب موضوع واحدی می‌شدند. وانگهی، متون مختلف فقهی اغلب با یکدیگر اختلاف نظر داشتند.

مسئله حتی از این هم پیچیده‌تر بود. این متون فقهی الزام قانونی نداشتند و از سوی هیچ مقام حقوقی‌ای اجرا نمی‌شدند. مثلاً قضات، ملزم به حکم بر اساس هیچ یک از این متون نبودند و اگرچه ممکن بود قضاتی شخصاً متنی فقهی را بر دیگری ترجیح دهند، در نهایت آزاد بودند بر اساس اختیار خود حکم کنند. در مقام نظر، مسلمانان ساکن هند می‌توانستند به دادگاهی در دهلی مراجعه کند و حکمی بگیرد و سپس به دادگاهی در آگرا برود و در مورد همان پرونده حکم کاملاً متفاوتی بگیرد. مسلمانان هند مشکلی با این قضیه نداشتند و روال کار همین بود.

با این حال، استعمارگران از این سیستم نفرت داشتند. مطابق درک آن‌ها از قانون و عدالت فقط یک قانون باید به طور یکسان بر همه‌ی پرونده‌های داخل مستعمره اعمال شود. برای اصلاح آن‌چه به نظرشان هرچ‌ومرج حقوقی می‌آمد، معاونان مستعمرات مختلف به محققان اروپایی مأموریت دادند تا با مردم محلی در راستای تدوین قانون مدنی واحد و مدونی

همکاری کنند.<sup>۳۷</sup> هر مستعمره‌ی بزرگ، قانون مدنی مدون خود را بر اساس تاریخ خاص، اعتقادات و آداب و رسوم ساکنان آن دارا می‌شد. اما همان‌طور که در بالا ذکر شد، قانون واحدی بر همه‌ی مسلمانان حاکم نبود. در عوض، فقیهانی بودند که با متون نظری فقهی درباره‌ی فقه بحث می‌کردند و قضاتی در میان بودند که فقه را به صلاح‌دید خود اعمال می‌کردند.

مستعمره‌نشینان می‌توانستند از روال رایج مسلمانان در آن زمان الهام بگیرند تا طیف وسیعی از نظرات فقهی قابل قبول را از متون فقهی مختلف جمع‌آوری کنند و آن‌ها را در قالب گزینه‌هایی ارائه کنند. آن‌گاه قضات می‌توانستند در هنگام داوری پرونده‌های مدنی از بین این گزینه‌ها انتخاب کنند. چنین کاری بسا پرزحمت و وقت‌گیر می‌بود، اما بهتر می‌توانست نحوه‌ی عملکرد احکام اسلامی در جامعه‌ی مسلمانان را در خود گرد آورد. مستعمره‌نشینان اما تصمیم گرفتند چنین نکنند. در عوض، آنها تنها برخی متون رایج فقهی

---

<sup>۳۷</sup> کشورهای مختلف مسیرهای متفاوتی را برای تدوین قوانین طی کردند و روندهای انفرادی آنها در این آثار مستند شده است:

Michael R. Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," in *Institutions and Ideologies: A SOAS South Asia Reader*, ed. David Arnold and Peter Robb (London: Curzon Press, 1993), pp. 165-85; Penelope Carson, *The East India Company and Religion, 1698-1858* (Suffolk, UK: The Boydell Press, 2012); Sarah Eltantawi, *Shari'ah on Trial: Northern Nigeria's Islamic Revolution* (Berkeley: University of California Press, 2017); Scott A. Kugle, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies* 35, no. 2 (2001): 257-313;

و نیز مقالات چندی در این اثر:

M. Maussen, V. Bader, and A. Moors, eds., *Colonial and Post-Colonial Governance of Islam* (Amsterdam, NL: Amsterdam University Press, 2011).

برخی مطالعات اخیر، تصور ما از چگونگی شکل‌گیری قوانین مدون و کارکرد آنها را پیچیده‌تر کرده‌اند و کمتر بر استعمارگران و بیشتر بر عاملیت مردم مستعمره تمرکز کرده‌اند. مثلاً در این کتاب

Iza R. Hussin, *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016)  
نویسنده نقش نخبگان محلی را در شکل‌گیری قوانین مدون شده در چندین مستعمره برجسته می‌کند. همچنین، در این کتاب

Samira Esmeir, *Juridical Humanity: A Colonial History* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012)

نویسنده استدلال می‌کند که مصریان تحت استعمار به قانون به چشم وسیله‌ای انسان‌دوستانه و تسکین‌گر رنج می‌نگریستند. این آثار نشان می‌دهند که هرچند تدوین قوانین از سوی قدرت‌های استعماری پیش برده شد، اما مردم تحت استعمار نیز در این فرایند مشارکت داشتند و معانی خاصی را در آن یافتند.



پیشاستعماری را یک‌چین کردند و اعلام کردند که «شریعت» همین است. مقامات و پژوهشگران همکار استعمار سپس آن کتاب‌ها را ترجمه و ویرایش کردند، و هر آنچه را که مربوط به قانون مدنی بود، در قوانین رسمی وارد کردند و پس از آن این قوانین بر همه‌ی مسلمانان مستعمره لازم‌الاجرا بود. این اقدام عجیبی بود، زیرا حتی نگاهی گذرا به متون فقهی پیشاستعماری نشان می‌دهد که این متون هرگز برای چنین هدفی طراحی نشده بودند. آنها نه به عنوان قوانین دولتی بلکه به عنوان استدلال‌های فقهی نظری نوشته شده بودند. آنها کتاب‌های حقوقی به معنای امروزی کلمه نبودند. آنها مملو از اما و اگر و شرطیه‌های خلاف واقع بودند. این متون در مورد احکام فقهی نظر می‌دادند اما با این درک که قضات ممکن است به آنها رجوع کنند و با صلاحدید خود حکم دهند.

برای مستعمره‌نشینانی که به دنبال پر کردن خلاء قانونی بودند، این متون فقهی پیشاستعماری اصل جنس بودند.<sup>۳۸</sup> آنها مالا مال از چیزی بودند که شبیه قانون به نظر می‌رسید، و از این رو برای تدوین قوانین مدنی رسمی مفید بودند. مثلاً در هند، بخش‌هایی طولانی از متن فقهی قرن دوازدهم میلادی به نام الهدایة یک‌جا برداشته و در قانون مدنی استعماری گنجانده شد. قابل پیش‌بینی است که پیامدهای چنین کاری فاجعه‌بار بود. برخی از این پیامدها را بعداً در این کتاب خواهیم دید. هنگامی که قوانین مدنی وضع شد، اگر کسی می‌خواست در هلیوپولیس طلاق بگیرد، نظراً همان روالی را طی می‌کرد و همان حکمی را می‌گرفت که در قاهره طی می‌شد، و همه‌ی این احکام بر اساس تفکرات فقهی بود که متنی در قرون وسطی نوشته بود. دیگر قرار نبود هنگام تصمیم‌گیری در مورد پرونده‌ها قضات از اختیارات خود استفاده کنند. در عوض به آنها دستور داده شد که به مَرّ قانون مدنی پیشاستعماری‌ای عمل کنند که از سوی استعمارگران تدوین شده بود. با تدوین قانون، حتی لازم نبود که قضات مسلمان باشند تا بر اساس قوانین جدید اسلامی حکم کنند و در بسیاری موارد قضات مسلمان نبودند. فقیهان مسلمان عملاً کنار گذاشته شدند. با قوانین مدون، دیگر نیازی به فقیهان نبود تا استدلال‌هایی نظری در مورد ماهیت و محتوای فقه ارائه کنند.

---

<sup>۳۸</sup> برای نگاهی اجمالی و مختصر به اینکه چگونه و چه متونی برای تدوین قوانین ترکیبی شریعت در مستعمره‌های مختلف استفاده شد، بنگرید به:

Léon Buskins, "Sharia and the Colonial State," in *The Ashgate Companion to Islamic Law*, ed. Rudolph Peters and Peri Bearman (Burlington, VT: Ashgate, 2014) p. 216-18.

استعمارگران همه‌ی این کارها را به اسم انطباق با مختصات مذهبی انجام دادند. آنها مدعی شدند که با تدوین قانون به این شکل، شریعت را در قانون مدنی وارد کرده‌اند و در نتیجه به سنت فقهی اسلامی احترام می‌گذارند. حتی به محیله‌شان هم خطور نمی‌کرد که با تبدیل فقه به قانون، فقهی که هرگز قرار نبود به قانون تبدیل شود، سنت فقهی اسلام را درهم‌شکسته‌اند. بسیاری از نوشته‌های استعماری نشان می‌دهد که آنها فکر می‌کردند با این کار دارند به مسلمانان لطف می‌کنند و حق شریعت را به جا می‌آورند.

هنگام اجرای قانون مدنی جدید، اتفاق جالبی افتاد: برخی مسلمانان به این باور رسیدند که شریعت قرار است مجموعه‌ی مدون قوانینی باشد که در سطح کشور اجرا شود. برخی علمای مسلمان، شیوه‌ی تفکر استعمارگران را تکرار کردند. استدلال آن‌ها این بود که در متون فقهی پیشاستعماری واقعا شریعت پیدا می‌شود. برخی به این فکر رسیدند که شریعت چیزی در قالب کتابی حاوی همه‌ی قوانینی است که خدا و محمد قرن‌ها پیش مقرر کرده‌اند. و حتی اگر استعمارگران تا آن زمان فقط قوانین مدنی را مدون کرده بودند، برخی مسلمانان به این نظر رسیدند که همه‌ی احکام باید در قالب قانون مدون شود و شریعت مدون باید در دادگاه‌های مدنی و کیفری استفاده شود.

باید خاطر نشان کنم که گرچه پروژه استعماری مدون‌سازی [فقه در قالب قوانین] مسلماً موجب پیشبرد این طرز فکر شد، مدون‌سازی فقه سراسر اختراع استعماری نبود.<sup>۳۹</sup> مسلمانان در هر حال آهسته‌آهسته به سمت نوعی مدون‌سازی حرکت کرده بودند، به ویژه در جنوب آسیا و داخل امپراطوری عثمانی. اما تلاش‌های قبلی برای مدون‌سازی هم چنان

---

<sup>۳۹</sup> تدوین قوانین پیشینه‌های نوپایی در متونی مانند مجله و فتاوی عالمگیری داشت، همان‌طور که نویسنده این اثر اشاره کرده است:

Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015).

اما تفاوت‌های مهمی میان تلقی‌های پیشاستعماری مسلمانان و تلقی‌های استعماری از تدوین قوانین وجود داشت، همان‌طور که در بخش ۲ این کتاب به تفصیل توضیح داده شده است:

Wael Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, ۲۰۰۹).

البته، همان‌طور که سیرا چودری (Cyra A. Choudhury) خاطر نشان می‌کند (و ایده‌ی عزه حسین Iza R. Hussin را تکرار می‌کند)، این گفت‌وگویی میان نخبگان محلی بود که بسیار دیرتر توجه مسلمانان عادی را به خود جلب کرد؛

“(Mis)Appropriated Liberty: Identity, Gender Justice and Muslim Person Law Reform in India,” *Columbia Journal of Gender and Law* 17, no. 45 (2008): 55.

سطحی از اختیار به قضات می‌داد و طیفی از قضاوت‌های احتمالی را جلوی چشم آن‌ها می‌گذاشت و می‌توانستند از میان آنها انتخاب کنند تا این امر را به رسمیت بشناسند که: ممکن است احکام مختلفی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف پیاده شوند. بدعت خاص استعمار آن بود که مقرر کرد در راستای عدالت و انصاف باید تنها یک قانون در تمام دادگاه‌های سراسر کشور مدون و پیاده شود. با یکسان‌سازی قانون مدون واحد با فقه، استعمارگران خواسته یا ناخواسته این ایده را تشویق کردند که فقه همانا نهاد حقوقی ثابتی است که درست از آن رو که عادلانه است تغییر نمی‌کند.

همه با این نگاه به فقه موافق نبودند، و بسیاری از مسلمانان با آن مخالفت کردند. منتقدان مدون‌سازی فقه استدلال کردند که فقه مجموعه‌ای از قواعد نیست که بتوان در یک کتاب آن را نگاهت، بلکه روش تصمیم‌گیری است، روشی که جایگاهی ویژه به افکار و ارزش‌های موجود در قرآن و سیره نبوی می‌بخشد و بنابراین همیشه به عدالت منتهی می‌شود. بنابراین، تک‌تک احکامی که از این روش تصمیم‌گیری نتیجه می‌شود، می‌تواند بر اساس زمان، مکان و انصاف‌شناسی تغییر کند. این دو جناح - که یکی استدلال می‌کرد فقه باید مدون شود و دیگری می‌گفت هرگز نمی‌توان آن را مدون کرد - با یکدیگر در حلقه‌های علمی به بحث و جدل می‌پرداختند. در بیشتر موارد، هیچ‌کس غیر از عالمان مسلمان در این بحث شرکت نداشت یا حتی اهمیتی به آن نمی‌داد. اما سپس تنی چند از قدرت‌های استعماری دست به آزمایش اقتصادی در مستعمرات خود زدند که قدرت عظیمی به جماعت موافق با مدون‌سازی فقه بخشید.

به خلاف سیاست‌های حقوقی استعماری، که حداقل برخی آرای محلی را در خود گنجانده بود، سیاست‌های اقتصادی استعماری کاملاً بی‌توجه به افکار و رفاه مردم تحت استعمار تدوین شد. وقتی نوبت به سیاست اقتصادی رسید، استعمارگران نظریه‌های به شدت غیراخلاقی‌ای را آزمودند که پیاده‌سازی آنها در کشورهای خودشان غیرممکن بود. بدنام‌ترین آن‌ها استفاده از اقتصاد مالتوسی در بسیاری از مناطق امپراتوری بریتانیا بود. اقتصاد مالتوسی نام خود را از توماس مالتوس<sup>40</sup> می‌گیرد. مالتوس در اقتصادهای کشاورزی مشکلی دائمی را تشخیص داده بود: به منظور کارکردن روی زمین و بازده بیشتر، خانواده‌ها به فرزندان زیادی نیاز دارند. اما تعداد فرزندان بیشتر به معنای افزایش افرادی است که باید شکم‌شان را سیر کرد و این نیازمند فاصله گرفتن از تجارت و پرداختن به سیر کردن شکم‌ها است. مالتوس

---

<sup>40</sup> Thomas Malthus

نتیجه گرفت که تجارت از افزایش جمعیت آسیب می‌بیند. از نظر مالتوس، طبیعت راه‌حلی برای این مشکل در قالب بلایای طبیعی مانند خشکسالی، باران‌های موسمی و طاعون فراهم آورده بود. او استدلال کرد که وقتی چنین بلایای طبیعی‌ای رخ می‌دهد حکومت نباید مداخله کند و باید اجازه دهد جمعیت به طور طبیعی از بین برود. نتیجه این خواهد بود که شکم‌های کمتری برای سیر کردن وجود خواهد داشت. در نتیجه، تولید کشاورزی بیشتری به سمت تجارت روانه می‌شود.

در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم تا قرن بیستم، بریتانیایی‌ها به همراه چند قدرت استعماری دیگر از نظریه‌ی اقتصادی مالتوس استقبال کردند.<sup>۴۱</sup> در آن زمان، به ویژه در دهه‌ی آخر قرن نوزدهم، چرخه‌های منظم [آب و هوایی] ال‌نینو و لائینا منجر به سیل، خشکسالی و آفات گسترده در سراسر کشورهای مستعمره شد. بریتانیایی‌ها این را فرصتی مغتنم برای آزمایش اقتصاد مالتوسی تشخیص دادند و از مداخله خودداری کردند و در عوض اردوگاه‌های کار اجباری ایجاد کردند. آنها به رعایایی که از قبل سوءتغذیه داشتند کمتر از آنچه برای زنده ماندن نیاز داشتند غذا می‌دادند تا مطمئن شوند آهسته‌آهسته از گرسنگی می‌میرند. بین سال‌های ۱۸۷۵ و ۱۹۰۲ حدود سی تا شصت میلیون نفر از افراد تحت استعمار در راستای نظریه اقتصادی مالتوس جان دادند. مایک دیویس، مورخ، از این دوره تحت عنوان «هولوکاست اواخر عصر ویکتوریا» یاد می‌کند. در میانه‌ی این سطح باورنکردنی از قحطی و مرگ، صادرات غلات از مستعمرات سه برابر شد. در حالی که افراد مستعمره از گرسنگی جان می‌دادند، از مستعمره‌ها به تعداد بی‌سابقه محصولات صادر می‌شد. ناامیدی در میان مردم تحت استعمار در اوایل قرن بیستم به اوج خود رسید. دفع شر استعمارگران به هر وسیله‌ای تبدیل به موضوع مرگ و زندگی شد.

استعمارستیزان مسلمان ندای وحدت‌بخشی در فقه یافتند. ندایی که به چشم‌نوش‌داری

---

<sup>۴۱</sup> مایک دیویس در کتاب خود جامع‌ترین تحلیل را از مرگ‌ومیر گسترده‌ی ناشی از رویه‌های اقتصادی مالتوسی ارائه کرده است:

Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World* (New York: Verso, 2000).

اطلاعات بیشتر در مورد نحوه اجرای نظام‌های اقتصادی از سوی قدرت‌های استعماری و دلایل آن در این کتاب‌ها آمده است:

David Cannadine, *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire* (New York: Oxford University Press, 2002); Alison Bashford and Joyce E. Chaplin, *Thomas Robert Malthus: Rereading the Principle of Population* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

بدان نگریده می‌شد که استبداد استعماری را فروخواهد شست و به قول ابن قیم «عدالت، رحمت، منفعت و خرد» با خود به ارمغان خواهد آورد. بسیاری از مسلمانان معتقد بودند که فقه کلید دستیابی به عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است و شرع اگر به درستی اجرا شود ظلم از میان می‌رود. مسلمانانی که از مدون‌سازی [فقه در قالب] قانون مدنی حمایت می‌کردند به این نتیجه رسیدند که اگر فقه اجرا شده بود هولوکاست اواخر عصر ویکتوریا هرگز رخ نمی‌داد. آنها معتقد بودند از آنجا که شریعت، عدالت را به درستی اجرا می‌کند، پیاده‌سازی فقه در تمامی سطوح جامعه از مرگ‌آوری و ویران‌گری استعمارگران جلوگیری می‌کند. این استدلال از علاقه‌ی فزاینده مسلمانان به فقه مدون و نگرانی وجودی فزاینده‌شان در باب سیاست‌های اقتصادی استعماری بهره می‌برد. احساسات عمومی خواستار برقراری شریعت در قالب قانون مدون کشور در کلیه‌ی مقررات حقوقی و اجرای شرع در تمامی سطوح جامعه بود و معتقد بود این امر موجب برقراری عدالت سیاسی و اقتصادی برای مسلمان و غیرمسلمان خواهد شد. این احساسات چنان بالا گرفت که حتی بسیاری از استعمارستیزان غیرمسلمان نیز از شریعت حمایت کردند.<sup>۴۲</sup> شریعت مترادف حاکمیت فرد بر سرنوشت خویش و عدالت اجتماعی شد و بخش‌های زیادی از مردم را در برابر استعمارگران برانگیخت.

در اواسط سده‌ی نوزدهم، پس از ناآرامی‌های جمعی و توحش‌های بیشتر استعمارگران، قدرت‌های استعماری به تدریج از مستعمرات خارج شدند. آنها دولت‌های ملی با مرزهای جدید و ظرفیت اندک حکمرانی پشت سر خود باقی گذاشتند. برای حکومت‌داری، این دولت-ملت‌ها به سرعت مجبور شدند نهادهای حاکمیتی، مؤسسات و نظام‌های قانونی ایجاد کنند، در غیر این صورت خطر فروغلطیدن به هرج و مرج وجود داشت. با الگوبرداری معمول از قوانین اساسی موجود در اروپا، آنها قانون اساسی‌ای سرهم کردند که در حکم سند تأسیس کشوری جدید بود. با عقب‌نشینی استعمار، رقابت میان ایدئولوگ‌ها، ثروتمندان و ارتش برای پر کردن خلاء ایجاد شده بالا گرفت. بسیاری از کشورها انواع مختلف دیکتاتوری، سوسیالیسم و دموکراسی را تجربه کردند. در حالی که این ملت‌ها با فساد داخلی و استعمار بیرونی دست‌وپنجه نرم می‌کردند، نخبگان مذهبی شعارهایی را تکرار کردند که

---

<sup>۴۲</sup> حمایت بین‌دینی از شریعت در بسیاری جاها رخ داد؛ مثلاً، جنبش امارت شریعت در هند که از سوی بسیاری از علمای برجسته‌ی مسلمان رهبری می‌شد، بر پایه وحدت هندو-مسلمان بنا شده بود، در این باب بنگرید به:

Mohammad Sajjad, *Muslim Politics in Bihar: Changing Contours* (Abingdon, UK: Routledge, 2014), p. 320.

از سوی جنبش ضداستعماری رایج شده بود: عدالت زمانی اجرا می‌شود که شریعت در همه‌ی سطوح جامعه اجرا شود. این پیام در خطبه‌های نماز جمعه، رسانه‌های مکتوب و برنامه‌های تلویزیونی سراسر جهان تکرار می‌شد. این گونه رجز خوانده می‌شد که شکست ملت مسلمان، ریشه در این دارد که شریعت، قانون نهایی نیست. در گوش ده‌ها - اگر نگوئیم صدها - میلیون مسلمان دائماً خوانده می‌شد که برقراری شریعت، طیب جملہ علت‌های جامعه است.

در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، جنبش‌هایی در دولت-ملت‌های مختلف ظهور کردند که خواستار رسمیت یافتن شریعت در قانون اساسی کشور بودند. این هم ایده‌ی بسیار مدرنی بود. قبل از قرن بیستم دولت-ملت‌های مسلمان قانون اساسی نداشتند. اما الگوهای فکری تغییر کرده بود و مسلمانان صادقانه و مجدانه باور داشتند که شریعت باید نقشی مرکزی در حکومت‌داری کشور ایفا کند. چندین کشور با اکثریت مسلمان به قانون اساسی خود زبانی را تزریق کردند که سخن از اولویت شریعت می‌گفت. قانون اساسی‌ای که کشورها تصویب کردند دو نوع بود: یکی قانون منبع شرعی نامیده می‌شد و دیگری قانون ضمانت شرع/ناسازگاری با شرع.<sup>۴۳</sup> قانون منبع شرعی به این معنی است که شریعت منبع نهایی همه‌ی قوانین در آن کشور خواهد بود. قانون ضمانت شرع/ناسازگاری با شرع تضمین می‌کند که هیچ قانونی که شریعت را نقض کند، تصویب نمی‌شود. امروز، حدود سی کشور با اکثریت مسلمان این بندها را در قانون اساسی خود پذیرفته‌اند و دولت‌های آن کشورها از این طریق مدعی برقراری شریعت‌اند.

البته هیچ یک از این کشورها دقیقاً بیان نمی‌کنند که شرع را چگونه تعریف می‌کنند یا چه کسی تعیین می‌کند که چه چیزی مطابق شرع است یا شرع را نقض می‌کند. مشخص نمی‌کنند که شرع مبتنی بر کدام منابع است و شاید مهم‌تر آن‌که تفسیرهای چه کسی از شرع معتبر به حساب می‌آید. چندین کشور تلاش کرده‌اند که شریعت را نهادینه کنند. آن‌ها این کار را از طریق وزارتخانه‌ها یا شوراهایی انجام دادند که فقیهان دولتی در آن‌ها عضویت دارند و به مردم می‌گویند چه چیزی شریعت است و چه چیزی شریعت نیست.

<sup>۴۳</sup> برای بحث بیشتر در باب منبع قوانین شرعی، بنگرید به:

Clark Lombardi, "Constitutional Provisions Making Sharia 'a' or 'the' Chief Source of Legislation: Where Did They Come From? What Do They Mean? Do They Matter?," *American University International Law Review* 28, no. 3 (2013): 733-74.

شهروندان مسلمان گویا تحت تأثیر تلاش‌های ناشیانه برای مدون و نهادینه‌سازی فقه قرار نگرفتند. نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد که علی‌رغم رجزخوانی رژیم‌های حاکم و استفاده از منابع فقهی [در قانون‌گذاری] اکثر مسلمانان معتقدند که دولت‌های‌شان از شریعت پیروی نمی‌کنند. این امر از آن رو است که فقه مدون تنها بخشی از روحیه‌ی انقلابی و رجزخوانی جنبش‌های ضداستعماری و توسل‌شان به فقه را بازتاب می‌دهد. استعمارستیزان وعده داده بودند که پیاده‌سازی حکومتی شریعت موجب برقراری عدالت و برابری خواهد شد. اما روح عدالت و برابری را هرگز نمی‌توان در قالب قانون یا در بند-بند قانون اساسی گنجاند. بلکه روح عدالت و برابری در روح افرادی به حیات خود ادامه می‌دهد که آرزوی جامعه‌ای بهتر دارند. شریعت برای آنها آرمانی است که همیشه باید برای آن تلاش کرد و تا زمانی که عدالت و برابری مطلق بر روی زمین وجود نداشته باشد، هرگز محقق نمی‌شود. شرع به این معنا همیشه در زمان آینده رخ می‌دهد، همیشه چیزی در افق دور است و مؤمنان باید پیوسته برای رسیدن به آن تلاش کنند. شریعت وعده‌ی خداوند برای مؤمنان واقعی است که برای خیر بزرگ‌تر مبارزه و فداکاری می‌کنند. جنبه‌ی دینی شریعت را هرگز نمی‌توان به مشتی قوانین فروکاست.

#### قدرت نجات‌بخش شریعت

از منظر دینی، شریعت مدینه‌ی فاضله‌ای را وصف می‌کند که در آن همه چیز روبه‌راه است. از مسلمانان متشروع پرسید که حکومت دینی چگونه چیزی است. آنها جملاتی تحویل شما خواهند داد از جنس «برق رایگان وجود خواهد داشت»، «هیچ کس گرسنه نمی‌ماند» و «همه در برابر قانون برابر خواهند بود». شریعت آرمان‌پردازی است و نماد هر چیزی است که در توان بشر است اما هنوز محقق نشده است. از شهروندی بریتانیایی که از قوانین شریعت دفاع می‌کرد در مصاحبه‌ای پرسیدند که حکومت دینی چه در چنته خواهد داشت. او پاسخ داد که شریعت مجموعه برنامه‌های رفاه اجتماعی مانند خدمات درمان رایگان را تأمین خواهد کرد. وقتی به او یادآوری کردند که خدمات درمان همین حالا هم در بریتانیا رایگان است، پاسخ داد: «واقعا این طور نیست. برخی روندهای درمانی مثل بینایی‌سنجی پوشش داده نمی‌شود.»<sup>۴۴</sup>

---

<sup>۴۴</sup> نقل قول از انجم چودری (Anjam Chaudhry) است که به دلیل حمایت از داعش زندانی شد؛ به نقل از: Grame Wood, "What ISIS Really Wants," The Atlantic, March 2015, accessed August 31, 2017,

وقتی شرع پیاده شود، خدمات رایگان بینایی‌سنجی وجود خواهد داشت، اشتغال صددرصد خواهد شد، فرزندان از والدین خود مراقبت خواهند کرد، جرم به صفر خواهد رسید، فساد سیاسی از بین خواهد رفت، همه‌ی چاله‌های معابر پر خواهد شد. این‌ها همه ادعاهایی است که به گوش خود شنیده‌ام، از جمله در مورد چاله‌های معابر. بخشی از ذهنیت دینی این است که همیشه می‌توان وضع جهان را بهتر کرد و زمانی که مسلمانان تلاش کنند جهان را جای بهتری کنند، نصرت الهی فرا خواهد رسید. این بخشی از منطق آرمانی ادیان ابراهیمی است. آنها به آینده‌ای روشن‌تر می‌نگرند. در نظر بسیاری از مسلمانان، شریعت واژه‌ای بیانگر آرمان است. به محضی که آرمانی مدون و به نحوی اجرا شود، از دست می‌رود. اگر قرار است شریعت وجه رضایت‌بخش دینی داشته باشد، همیشه باید چیزی ناظر به آینده باشد. جزئیات اهمیت کمتری دارند و همیشه می‌توان آن را بعداً مشخص کرد.

من از قدرت آرمانی شریعت آگاه‌ام، زیرا پیش از آن که اسلام پُرْثوه شوم، سال‌های زیادی را در سازمانی بین‌المللی گذرانده‌ام که در صدد پیاده‌سازی قوانین شرع در سطح حکومت بود. برای من و هموطنان‌ام، شریعت نماینده‌ی عدالت اجتماعی و معنوی بود. من بی آن که از جزئیات چیزی بدانم، مطمئن بودم که اگر شرع به درستی اجرا شود همه‌ی مشکلات جامعه برطرف می‌شود، از چرخه‌ی اقتصادی رونق و رکود گرفته تا افسردگی روانی. من این موعظه را به هر کس که گوش شنوایی داشت می‌کردم، و اگر مخاطب من مصرانه خواستار جزئیات می‌شد، از او می‌خواستم مطمئن باشد که اگر همه در جهت استقرار شریعت قدم برداریم، دست یاری الهی به کمک‌مان خواهد آمد. استدلال دینی - یا استدلال جادویی، انتخاب با شماست - گاهی بدان معنا است که شما به چیزهایی اعتماد می‌کنید بی اینکه دریا باید دقیقاً چیست.

گاهی اوقات، افرادی که می‌خواستم متقاعدشان کنم، نگران این موضوع بودند که ممکن است اجرای شریعت به مجازات‌های غلاظوشدادی مثل سنگسار زناکاران یا اعدام مرتدان منجر شود. پاسخ من چیزی در این مایه‌ها بود:

«ممکن است این حرف در مقطعی درست بوده باشد، اما علمای اسلام در عمل طوری برخورد می‌کردند که هیچ‌کس صدمه نبیند. منظورم این است که چنین قوانینی در مقطعی اجرا می‌شدند و هنوز هم اجرا می‌شوند اما نه به شکل واقعی. مثلاً گریزگاه‌ها یا احتیاط‌هایی



وجود دارد برای اینکه زناکاران و مرتدان توبه‌کار شوند یا مورد عفو قرار گیرند، یا چیزی در این مایه‌ها. من فکر می‌کنم که در تاریخ مسلمانان، هیچ‌کس واقعاً سنگسار یا کشته نشد، و این بدان دلیل بود که، تحت حکومت شرع همه آنقدر راضی بودند که مرتکب زنا نمی‌شدند یا اسلام را ترک نمی‌کردند، شاید هم به شکل معدودی این اتفاق‌ها افتاده باشد، اما این موارد بدان خاطر بوده که مردم شریعت را درست پیاده نکردند. ببینید، شریعت قبل از برآمدن استعمار در جهان اسلام پیاده می‌شد و همه‌چیز عالی بود. خدا از ما می‌خواهد برای احیای شریعت تلاش کنیم و اگر این کار را نکنیم، در قبال بدبختی‌های مان مسئول خواهیم بود. زمانی که ما شریعت را دوباره اجرا کنیم همه‌چیز به یکباره عالی خواهد شد. زیرا وقتی چنین کنیم رحمت الهی شامل حال ما خواهد شد. به من اعتماد کن.»

شاید شیفتگی من به شریعت چونان تنها امید بشریت، احمقانه و بسا ساده‌لوحانه به نظر برسد اما احمقانه‌تر از این نیست که برخی می‌گویند «شریعت کشتارگاه جمعی است». هر دو طرف ماجرا فرض می‌گیرند که باور و عمل مسلمانان بر محور نسخه‌ی خاصی از شریعت می‌چرخد. هر دو طرف نیاز دارند که مسلمانان خوب همانا روایات‌های یک‌شکلی باشند که فقط به ضرب‌آهنگ شرع می‌رقصند. مهم‌تر از همه برای اهداف ما در این کتاب این‌که: هر دو گفتمان سعی می‌کنند روی نقطه‌ی خاصی از شرع انگشت بنهند، نقطه‌ای که می‌گوید همه‌ی مسلمانان باید شرع را پیاده کنند.

اما قدرت شرع دقیقاً در این است که هرگز به لباس است در نمی‌آید بلکه همیشه از جنس خواهد بود است، همیشه ایده‌ای در حال ظهور است. هر وقت کسی ادعایی در باب چیستی شرع دارد آن ادعا ذاتاً مشکوک است، زیرا با طرح ادعایی در مورد آنچه شرع است به طور خودکار قدرت آن‌چه خواهد بود از کف می‌رود. برای اکثر مسلمانان، شریعت در آینده زندگی می‌کند، و بنابراین ادعاهای مربوط به آن در گذشته یا حال همیشه مورد مناقشه خواهد بود. بنابراین، با وجود اینکه سر و صدای زیادی در مورد شریعت و اجرای بالقوه‌ی آن در سطح حکومت می‌شنویم، شریعت در زندگی روزمره‌ی اکثر مسلمانان اینگونه مورد بحث قرار نمی‌گیرد و به تجربه در نمی‌آید. کارکرد بسیار مهم‌تر شریعت در طرح مدینه‌ی فاضله‌ی دینی است که در انتظار همه‌ی کسانی است که در جهت تحقق آن تلاش می‌کنند. برای برخی، آن آرمان شهر شبیه دموکراسی نیابتی<sup>۴۵</sup> به نظر می‌رسد. از نظر دیگران، شبیه حکومت دینی به نظر می‌آید. و برای دیگران، نویدبخش جامعه‌ای است که در آن همه‌چیز اشتراکی

---

<sup>45</sup> representative democracy

است. آرمان‌شهرها برای هر مؤمنی منحصر به فرد است و این دقیقاً قدرت شرع است. آرمان‌شهر امیدبخش است و شکلی از عدالت را نوید می‌دهد که نیازها و اعتقادات هر فرد را منعکس می‌کند. هر چقدر بی‌عدالتی‌ها زندگی روزمره را بیشتر پر کند، شرع بیشتر می‌تواند نجات‌بخش باشد.

سخن گفتن از جنبه‌ی فقهی اسلام تنها در چارچوب نجات‌بخشی معنا دارد، و همان‌طور که خواهیم دید مطمئناً این تنها راهی است که حک کردن فقه اسلامی معنا می‌یابد. سخن گفتن از فقه، خارج از چارچوب نجات‌بخشی، کاری عقیم، غیرجذاب، نادقیق و بی‌فایده است. با این حال، توجه دارم که بیشتر تحلیل‌گران، محققان و ناظران، شریعت را نه از منظر نجات‌بخشی که در قالب نظام حقوقی مورد بحث قرار می‌دهند. این تا حدی به خاطر رخدادهایی تاریخی است که پیش‌تر بازگو شد و تا حدی به این دلیل است که آن رخدادهای مشتی افسانه در مورد شریعت، اسلام و مسلمانان با خود به همراه آورده‌اند. این افسانه‌های ماندگار و ژرف در آگاهی جمعی ما لانه کرده‌اند و سخن گفتن از شریعت را بیش از حد ساده می‌کنند. برای پرداختن به شریعت چونان منبع پویای نجات‌بخشی و برای گشودن باب گفت‌وگو در باب حک کردن فقه اسلامی باید این افسانه‌ها را زدود.

پنج افسانه‌ی اصلی وجود دارد که بیش از همه نیازمند فروکوفتن‌اند: (۱) تنها یک شریعت رسمی وجود دارد، (۲) شرع هرگز تغییر نمی‌کند، (۳) فقط علمای فن مجازند درباره‌ی شریعت بحث کنند، (۴) احکام اسلام [تنها] در قرآن و سخنان محمد یافت می‌شود و (۵) همه‌ی مسلمانان بر اساس احکام اسلام زندگی می‌کنند. این افسانه‌ها دست به دست هم می‌دهند تا سخن گفتن از شریعت را عقیم کنند. دو دسته از آدم‌ها از این افسانه‌ها جانبداری می‌کنند. اول آن‌ها که شریعت را شیطانی جلوه می‌دهند، و دوم نخبگان مسلمان که مدعی انحصاری شریعت‌اند. پرداختن به این افسانه‌ها اولین گام اساسی در آزادسازی قابلیت شریعت چونان منبع نجات‌بخش مسلمانان امروز است. بگذارید از اولین افسانه شروع کنیم.

افسانه‌ی ۱: تنها یک شریعت رسمی وجود دارد

بحث و گفت‌وگو یکی از ویژگی‌های ثابت سنت فکری اسلامی است و مسلمانان همواره درباره‌ی سرشت و محتوای شریعت با یکدیگر بحث کرده‌اند. برخی معتقدند که شریعت

چیزی جز الزام اخلاقی در انجام کار نیک در این دنیا نیست و شریعت هیچ محتوای ثابتی ندارد. برخی دیگر بر این باورند که با مطالعه‌ی دقیق می‌توان محتوای شریعت را مشخص کرد. برخی از علمای مسلمان کوشیده‌اند با استفاده از زبان حقوقی، شریعت را فراچنگ آورند. در این میان معمولاً از گفتمان خاصی استفاده می‌کنند که تحت عنوان «فقه» یا به‌ندرت تحت عنوان «احکام شرعی» شناخته می‌شود. فقه تلاشی است برای تشخیص اینکه خداوند از انسان‌ها می‌خواهد که در راستای رستگاری چگونه زندگی کنند. برخی از عالمان مسلمان با استفاده از سلسله روش‌هایی تفسیری سعی کرده‌اند شکل بایسته‌ی رفتار مسلمانان را به دقت توصیف کنند، از پرداخت خمس و زکات گرفته تا آب آشامیدنی و ازدواج. فقیهان از این امور به عنوان احکام یاد می‌کنند، اما هر یک از این احکام بسا بحث‌برانگیز است - برای مثال، نظریه‌های بسیار مختلفی در مورد روش صحیح پرداخت زکات وجود دارد. در نتیجه، تفاسیر بی‌شماری از شریعت وجود دارد که با استفاده از ادبیات فقهی صورت می‌گیرد.

این تفاسیر متفاوت، در هزاران کتابی یافت می‌شوند که عالمان مسلمان درباره‌ی شریعت نوشته‌اند. نویسندگان این کتاب‌ها هر کدام ادعا می‌کنند که شریعت واحد را فراچنگ آورده‌اند. زبان حال هر نویسنده‌ای این است: «هر چند هزاران نفر مدعی فراچنگ آوردن شریعت به زبان فقهی‌اند، این کار را در واقع من انجام داده‌ام!» اما این ادعایی بیش نیست. بدیهی است که تمام کتاب‌های فقهی نمی‌توانند درست باشند؛ برخی کتاب‌ها ممکن است در مورد برخی احکام فقهی درست باشند و در مورد برخی دیگر اشتباه. از آنجا که خداوند ۱۴۰۰ سال است که دیگر با آدم‌ها صحبت نمی‌کند، ما هرگز نمی‌توانیم واقعاً با اطمینان بدانیم که کدام کتاب صحیح و کدام یک نادرست است، یا اصلاً این که هیچ یک از این کتاب‌ها درست‌اند یا خیر. برای به دست آوردن حدی از وحدت رویه، برخی مسلمانان خود را اعضای گروه‌های بزرگ‌تر با سلسله مراتب داخلی می‌شمارند. مثلاً، شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیان، ساختارهای رهبری دارند که می‌توانند به شما بگویند کدام احکام درست و کدام یک نادرست است. مسلمانان سنی مذهب سلسله مراتب منعطف‌تری ایجاد کرده‌اند و به مسلمانان سنی مذهب نسخه‌های متعددی از احکام اسلامی ارائه شده که می‌توانند از میان آنها انتخاب کنند. حتی در میان شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیان، زیرگروه‌هایی با رهبران مختلف وجود دارند که از احکام متفاوتی دفاع می‌کنند. و البته سنی مذهب همیشه می‌تواند شیعه شود و به عکس. نتیجه‌ی این وضعیت این است که نسخه‌های مختلفی از احکام اسلامی وجود دارد که هر کدام مدعی فراچنگ آوردن شریعت‌اند و مسلمانان

نسخه‌هایی را برمی‌گزینند که به بهترین نحو به آنها خدمت می‌کند. بنابراین، هیچ مجموعه‌ای از احکام فقهی وجود ندارد که حجیت شرعی جامعی داشته باشد. در عوض، نسخه‌های متعددی از فقه اسلامی وجود دارد که هر کدام ادعای نمایندگی شریعت را دارند. در واقع بایستی هم همین‌طور باشد. به یاد داشته باشید که شریعت همیشه در آینده زندگی می‌کند. همیشه خواهد بود و به محض اینکه ادعا کردید که شرع [فلان چیز] است، قدرت آرمانی‌اش را از دست می‌دهد و تبدیل به فقه اسلامی می‌شود. طبق تعریف، شرع هرگز نمی‌تواند امر واحدی باشد و هرگز مورد توافق قرار نخواهد گرفت. با توجه به این واقعیت، انور ایمون شریعت را «فضای ادعا»<sup>۴۶</sup> می‌نامد، این راه بسیار مفیدی برای اندیشیدن در باب شریعت است. مردم درباره شرع ادعاهایی مطرح می‌کنند و برای حجیت<sup>۴۸</sup> نسبی ادعاهای خود استدلال می‌آورند. ممکن است برخی بگویند که سنگسار زناکار جزء شرع است، اما برخی دیگر بگویند رجم در شرع جایی ندارد. هر دوی این‌ها ادعاهایی درباره شریعت است که می‌توان آن‌ها را با استفاده از زبان فقه اسلامی طرح کرد. اما نباید ادعاهای فقه اسلامی را با آرمان شریعت اشتباه بگیریم، آرمانی که همیشه در آینده می‌زید. برابر دانستن شریعت با کتابی خاص در فقه اسلامی، کمابیش شبیه این است که بگوییم ثروت ملل اثر آدام اسمیت همان علم اقتصاد است. ثروت ملل کتابی است که ادعاهایی درباره اقتصاد دارد، اما خود علم اقتصاد نیست.

البته وقتی مردم ادعایی در باب شرع می‌کنند، نمی‌گویند که «من ادعایی در باب شرع دارم، شرعی که در آینده می‌زید و هرگز نمی‌توان آن را به زبان فقه بیان کرد». در عوض می‌گویند «آنچه من ادعا می‌کنم همان شرع است». استدلال‌های دینی به این شکل بیان می‌شوند. زبان قاطع قدر می‌بیند و بر صدر می‌نشیند. وانگهی، هیچ‌کس نمی‌خواهد باور کند که نسخه‌ی آن‌ها از فقه اسلامی ممکن است آن‌ها را به بهشت ببرد. آنها می‌خواهند باور کنند که نسخه‌ی فقه‌ی شان آن‌ها را به بهشت هدایت خواهد کرد. مسلمانان دم‌به‌دم ادعاهایی درباره‌ی شریعت می‌کنند که انگار ادعاهایی حقیقی است. آنها معمولاً این ادعاهای قاطعانه را رجزخوانی در نظر می‌گیرند به جای آن‌که اجبار از آن بفهمند. زیرا، به ویژه در میان اهل سنت، سلسله مراتب روحانیت وجود ندارد و مردم آزاداند از هر نسخه‌ای از فقه اسلامی

<sup>46</sup> claim-space

<sup>۴۷</sup> برای بحث ایمون در باب شریعت همچون فضای ادعا، بنگرید به این کتاب او:

Anver Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2012), pp. 15-17.

<sup>48</sup> Authority

پیروی کنند که صلاح می‌دانند.

به ویژه هنگامی که دولت-ملت‌های مدرن را با قوانین برگرفته از فقه در نظر می‌گیریم مهم است این شریعت‌شناسی را در نظر داشته باشیم که می‌گوید شریعت فضای ادعا است. بسیاری از حکومت‌ها قوانین برگرفته از فقه را استفاده کرده‌اند تا نسخه‌های خود از قوانین اسلامی را ارائه کنند. هر دولت ادعا می‌کند که نسخه‌ی آن‌ها به طور دقیق شریعت را فراچنگ می‌آورد. و اگر گوش فرا دهید دولت به شما می‌گوید که تنها یک نسخه از شرع وجود دارد و آن همان نسخه‌ی دولتی است. این به نفع دولت است که بگوید نسخه‌ی او از شرع نسخه‌ی صحیح و رسمی است؛ اما بهتر است که چنین ادعایی را واقعی نگیریم. فقط به این دلیل که کسی ادعا می‌کند بر اساس شریعت واحد واقعی حکم می‌کند، بدان معنا نیست که واقعاً هم چنین می‌کند. رژیم‌ها از اصطلاح شریعت برای اطاعت خواهی از شهروندان خود استفاده می‌کنند و اصرار دارند بگویند کسی که قانون یا رژیم را به چالش می‌کشد واقعاً با خدا محاربه می‌کند. دولت‌ها با اعطای حقوق انحصاری در [تفسیر] شریعت به خود، مدعی هستند که رسماً خدا را بر روی زمین نمایندگی می‌کنند. این ادعای گزافی است، و ما باید با چشم تردید به آن بنگریم؛ همان‌طور که اکثر رجزخوانی‌های حکومتی را به این چشم می‌نگریم و درست همان‌طور که فکر نمی‌کنیم کره شمالی دموکراسی است فقط به این دلیل که نام رسمی آن «جمهوری دموکراتیک خلق کره» است.

به راحتی می‌توان ادعاهای دولتی مبنی بر حکومتگری بر اساس شریعت واحد را رد کرد. این کار را می‌توان با اشاره به این نکته انجام داد که کشورهای مختلف با قوانین متفاوت برگرفته از فقه، نسخه‌های مختلف شریعت اسلامی را اجرا می‌کنند. مثلاً حداقل سن ازدواج بدون رضایت والدین در الجزایر نوزده سال است، در مصر هجده سال و در یمن پانزده سال. همه‌ی این کشورها در حال اجرای قوانین برگرفته از فقه‌اند، و همه ادعا می‌کنند که سن ازدواج آنها بر اساس شرع است. بنابراین، کدام عدد درست است: نوزده، هجده، یا پانزده؟ اگر فقط یک شریعت وجود داشته باشد ممکن نیست همه‌ی آن‌ها درست باشند. اما همه‌ی آن‌ها درست‌اند، زیرا شریعت فضای ادعایی است که جناح‌های مختلف برای مشروعیت‌بخشی دینی به ادعاهای خود به آن متوسل می‌شوند. احکام فقهی به خودی خود شرع نیستند. آن‌ها ادعاهایی هستند که به زبان فقهی در مورد شرع مطرح می‌شوند.

فقیهان مسلمان از نظر تاریخی تشخیص دادند که هرگز نمی‌توان شریعت را تعیین دقیق و کامل کرد. تنها می‌توان تلاش کرد به زبان فقه اسلامی به آن نزدیک شد. حرف آن‌ها این بود که اصلاً سرشت دین همین است: انسان همیشه در تلاش است تا اراده‌ی خدا را دریابد، اما

هرگز نمی‌توان مطمئن شد که آن را به درستی دریافته است. بر اساس قولی که از محمد نبی نقل شده است، در میان علما سخنی متداول است که می‌گوید اگر رأیی فقهی مطابق با شرع باشد، خداوند دو پاداش می‌دهد و اگر رأیی فقهی کاملاً مطابق با شرع نباشد، خداوند یک پاداش می‌دهد. در هر صورت، پاداش می‌گیرید. فقیهان دریافته بودند که از آن‌ها انتظار نمی‌رود که شریعت واقعی عرضه کنند؛ این کار غیرممکن است. در عوض، آن‌ها سعی کردند از طریق فقه اسلامی به شرع نزدیک شوند.

تفاوت بین شریعت و فقه باید همیشه در نظر گرفته شود. به اختصار، شریعت آرمان الهی است و فقه تلاشی بشری است برای فراچنگ آوردن آن آرمان. این تمایز بسیار حیاتی است.<sup>۴۹</sup>

#### افسانه‌ی ۲: شریعت هرگز تغییر نمی‌کند

شریعت برای هر فردی متفاوت به نظر می‌رسد، زیرا همه‌ی ما آرای متفاوتی در این باب داریم که جهان قرار است چگونه به نظر آید. برخی از مردم فکر می‌کنند شرع باید حضور عمومی قوی داشته باشد، اما دیگرانی فکر می‌کنند که شرع باید به زندگی خصوصی محدود شود. مسلمانانی که به اهمیت شریعت باور دارند می‌توانند از حکومت دینی دفاع کنند یا از دموکراسی سکولار یا از چیزی در میانه‌ی این دو. شرع هر کس منحصر به فرد است و بنابراین همیشه در حال تغییر است.

پس سوال جالب برای ما این نیست که شریعت تغییر می‌کند یا نه، بلکه این است که چگونه این تغییرات به زبان فقهی بیان می‌شود. در فصل ۲ با متناقض‌نمایی آشنا خواهیم شد که زیربنای همه‌ی مباحث فقه اسلامی است: احکام شرعی باید کهن و در عین حال معاصر باشد. به این معنا که احکام باید ریشه در گذشته‌ی تاریخی داشته باشد تا حجیت داشته باشد، اما همچنین باید با زمان و شرایط جدید پیوند داشته باشد.

فقیهان هنگام طرح ادعاهای فقهی در باب شریعت، کشتی‌شان را از سنگلاخ‌های این متناقض‌نما عبور می‌دهند. آن‌ها برای این کار روش‌های پیچیده‌ای را بسط داده‌اند. این

---

<sup>۴۹</sup> تمایز شرع-فقه و لوازم آن به روشنی در سلسله مقالاتی علمی ترسیم شده است، بنگرید به:

Zainah Anwar, ed., *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family* (Selangor, MY: Musawah, 2009).

کل کتاب در این نشانی دست‌یافتنی است:

[https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2018/11/MusawahWanted\\_En.pdf](https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2018/11/MusawahWanted_En.pdf)

روش‌ها را در فصل ۴ و ۵ بحث می‌کنم، به خصوص دوروشی که من آنها را وصله‌پینه<sup>۵۰</sup> و هک می‌نامم. وصله‌پینه زمانی رخ می‌دهد که احکام فقهی تاریخی برای پاسخگویی به برخی نیازهای فوری اصلاح می‌شوند. هک کردن اصطلاحی است که به یافتن راه‌حل برای مشکلی با کار در درون سیستم موجود اشاره دارد. وصله‌پینه می‌تواند به شکل موقت مشکل را رفع کند، اما تغییرات پایدار به هک نیاز دارد.

در دنیای رایانه، هک کردن زمانی رخ می‌دهد که برنامه‌نویس می‌خواهد قطعه‌ای از کد رایانه را تغییر دهد تا سیستم به گونه‌ی متفاوتی عمل کند. برای انجام این کار، برنامه‌نویس باید روی زبان رایانه‌ی موجود کار کند تا یک قسمت از کد را بدون تأثیرگذاری بر کل سیستم تغییر دهد. هک خوب باعث می‌شود که سیستم بهتر کار کند بی آن‌که کسی حتی متوجه هک شود. هک بد منجر به باگ می‌شود به طوری که یک قسمت از سیستم به خوبی کار می‌کند اما قسمت‌های دیگر به مشکل برمی‌خورند. هک واقعا بد کل سیستم را از کار می‌اندازد.

هک قبل‌ترها فقط اشاره به نوعی فعالیت مخرب داشت، مانند زمانی که شخصی برای اهداف پلید وارد سیستم رایانه می‌شد. امروزه از هک کردن به طور گسترده در زبان روزمره برای توصیف راه‌حل‌های مبتکرانه‌ی مربوط به مشکلات پایدار استفاده می‌شود. تارنماها و مجله‌ها به طور منظم هک زندگی، هک سفر، هک‌های مطالعه و موارد مشابه پیش می‌نهند. امروزه، هر زمان که مشکلی حل می‌شود یا فرآیندی تنها با استفاده از ابزارهای موجود در سیستم کارآمدتر می‌شود، ما آن را هک می‌نامیم. در این کتاب وقتی در رابطه با فقه اسلامی از اصطلاح هک استفاده می‌کنیم آن را به همین معنا به کار می‌بریم. شریعت اسلامی را هرگز نمی‌توان هک کرد، زیرا شریعت همیشه در آینده زندگی می‌کند و در زمان حال فقط در لباس فضای ادعا حاضر است، اما فقیهان همیشه فقه اسلامی را هک می‌کنند تا با تغییرات سازگار شود. وقتی هک به خوبی صورت می‌گیرد و شرایط تاریخی هم به سود آن است، هک مزبور تلقی‌های رایج از فقه اسلامی را به شکل پایدار و ماندگار تغییر می‌دهد.

فصل ۶ نمونه‌های متعددی را از شرایط عمومی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بیان می‌کند که مسلمانان را به پذیرش یا واژنش هک‌ها سوق داده‌اند. خواهیم دید که علمای مسلمان مهارت چشمگیری در هک دارند، حتی هک احکام فقهی جاافتاده. آن‌ها با این کار فقه را با تغییرات زمانه سازگار می‌کنند. کارهایی که پیش‌تر بی‌بربرگرد حرام تصور می‌شد - مثل

---

<sup>50</sup> Patching

استفاده از پول بدون پشتوانه‌ی فلزات گرانبها، آموزش در کلاس مختلط، و الغای برده‌داری - اکنون به شکل وسیعی پذیرفته شده‌اند. می‌آموزیم که علمای مسلمان چگونه اموری از این دست را هک می‌کردند و در فصل ۷ می‌آموزیم که چگونه در آینده می‌توان هک‌های مشابهی انجام داد.

افسانه‌ی ۳: تنها علمای فن مجازاند که در باب شرع بحث کنند

شریعت متعلق به هر مسلمانی است. از منظر صرف مذهبی، هر فردی رابطه‌ی شخصی خود را با شرع دارد و باید خود جوابگوی خدا باشد. یکی ممکن است از رهبر مذهبی خاصی رهنمود بگیرد، دیگری اما ممکن است در باب شریعت شخصاً بیاموزد و تصمیم بگیرد. در نسل‌های گذشته خودآموزی غیرممکن بود. چون سواد کم بود و مراکز آموزشی اندک بودند و دور از یکدیگر. در حال حاضر، سوادآموزی گسترش یافته و فاصله‌ی مراکز دانش از یکدیگر تنها در حد اتصال به اینترنت است. همان‌طور که در فصل ۳ خواهیم دید، بسیاری از مسلمانان، حداقل لازم برای استخراج شخصی احکام شرعی و تفسیر فقهی را دارا هستند یا حتی بیش از حداقل را دارند. شریعت اسلام دیگر در چنگ نخبگان حوزوی نیست، بلکه ملک مُشاع غالب مسلمانان سراسر جهان است.

از منظر سیاسی، با گنجاندن قوانین برگرفته از فقه، این داوری اکنون دو چندان صادق است. زمانی که قوانین برگرفته از فقه وضع شد، چیزی عمیقاً وارونه<sup>۵۱</sup> اتفاق افتاد: رژیم‌ها با قرار دادن بندهای فقهی در قوانین اساسی دموکراتیک، ناخواسته به همه‌ی شهروندان این حق را دادند که در مورد قوانین برگرفته از فقه بحث کنند. کشورهای دموکراتیکی که اکثریت مسلمانان در آن زندگی می‌کنند، از شهروندان می‌خواهند که بر قانون اساسی کشورشان مهر تأیید بزنند. بنابراین، شهروندان به لحاظ فنی در مورد داشتن قوانین فقهی رأی می‌دهند. آنها ظاهراً می‌توانند به حذف فقه از قوانین یا بیان آن به روش‌های مختلف رأی دهند. این بدان معناست که، دست‌کم در مقام نظر، هر شهروندی در مورد فقه و عملکرد آن حق حرف زدن دارد.

قوانین برگرفته از فقه، به یک معنا، به دموکراتیزه کردن شریعت ختم شده و منجر به ظهور گروه‌ها و افرادی شده که مستقلاً به دنبال شریعت هستند و با استفاده از زبان فقه اسلامی، تفسیرهای جدید و جالبی از شریعت ارائه می‌کنند. شاید قابل مشاهده‌ترین و به‌هنگام‌ترین

<sup>51</sup> ironic



گروه از میان این گروه‌ها، فمینیست‌های مسلمان باشند که از حقی که قانون اساسی به آن‌ها داده برای تفسیر شریعت و نیز برای بیان تفسیرهای خود از بایسته‌های شریعت استفاده می‌کنند. در مقام شهروندان کشور آنها اجازه دارند - درست مثل هر فرد دیگری - که نظرات خود را در مورد شریعت بیان کنند و شریعت را به سود توانمندسازی زنان تفسیر کنند. شاید قصد کسانی که از قوانین برگرفته از فقه دفاع می‌کردند این نبوده باشد، اما قطعاً پی‌آمد کار آن‌ها چنین بود. به قول دکتر زیبا میرحسینی «فمینیسم اسلامی فرزند ناخواسته‌ی اسلام سیاسی است».<sup>52</sup> در عصر مدرن، علی‌رغم ادعای حکومت مبنی بر اختیار انحصاری شریعت، هر شهروند بر اساس قانون اساسی حق دارد درباره‌ی شرع بحث کند.

افسانه‌ی ۴: احکام اسلام [تنها] در قرآن و سخنان حضرت محمد یافت می‌شود در واقع، مقدار بسیار کمی از احکام اسلامی [تنها] در قرآن و سخنان حضرت محمد (که به آن «حدیث» می‌گویند) یافت می‌شود. قرآن بر سه موضوع تمرکز دارد: توحید، عدالت اجتماعی و زندگی پس از مرگ. قرآن بیشتر متشکل از داستان‌های پیامبران، دعوت به کردار عادلانه و توصیف‌های روشن از زندگی آخروی است. کمتر از ۱۰ درصد قرآن به آن چیزی ربط دارد که می‌توان احکام فقهی نامید. این آیات نیز اغلب توصیه‌های عمومی به عمل صالح و پرهیز از انجام کارهای بداند.

سخنان محمد، که به حدیث معروف است، نیز به همین ترتیب بیشتر از داستان‌ها و سخنان حکیمانانه تشکیل شده است. همان‌طور که سپس‌تر در این کتاب خواهیم دید، بر سر اینکه کدام یک از این سخنان منسوب به محمد نبی قابل اعتماد است و کدام یک مشکوک است نزاع بسیار وجود دارد، و عالمان مسلمان روش‌های مختلفی برای اعتبارسنجی احادیث ابداع کردند. مشهور است که علما در مورد این‌که کدام یک از احادیث اعتبار بیشتری دارند، چگونه باید تفسیر شوند و این‌که اجراپذیری فقهی دارند یا خیر با هم اختلاف نظر دارند. اکثر احکام فقهی نه بر اساس قرآن یا حدیث بلکه بر اساس آرای فقهی عالمانی بنا شده که در نسل‌های اولیه‌ی پس از محمد زندگی می‌کردند، آن‌ها خود اغلب با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. وقتی که متون فقهی به قرآن و احادیث ارجاع می‌دهند، معمولاً فقط برای توجیه رأی یکی از مسلمانان اولیه در مقابل آرای دیگر است. در فصل بعدی در این باب بیشتر

---

<sup>52</sup> Ziba Mir-Hosseini, "Beyond 'Islam' vs. 'Feminism,'" *IDS Bulletin* 42, no. 1 (January 2011): 71.

خواهیم آموخت، اما در حال حاضر کافی است بگوییم که گرچه قرآن و حدیث پیش‌زمینه‌ی اخلاقی و فکری مباحث فقهی را شکل می‌دهند، هیچ‌کدام نه منبع اکثر احکام فقهی‌اند و نه منبعی هستند که اکثر مسلمانان برای فقه‌آموزی به آن مراجعه می‌کنند. قرآن و حدیث منابع اساسی و همیشه‌مرتبطی هستند که تفاسیر مختلف آن‌ها می‌توانند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مایه‌ی هدایت باشند، اما کتاب فقه نیستند و کسی با مراجعه‌ی مستقیم به قرآن و حدیث، فقه و بحث‌های فقهی یاد نمی‌گیرد.

### افسانه‌ی ۵: همه‌ی مسلمانان بر اساس احکام فقهی زندگی می‌کنند

این افسانه بخشی از تصویری بزرگ‌تر - تصویری نژادپرستانه - است که می‌گوید همه‌ی مسلمانان به شکل یکسان فکر و عمل می‌کنند. در این افسانه، مسلمانان دستورات خود را از فقیهان می‌گیرند، فقیهانی که کلمه‌به‌کلمه پیرو قرآن و حدیث‌اند. مسلمانان سپس سعی می‌کنند جامعه‌های خود را مطابق شرع اسلام سامان دهند و جدایی دین و دولت برای آن‌ها اصلاً پذیرفتنی نیست. طرح سکولاریسم در «ذهنیت مسلمانی» جایی ندارد و مسلمانان همه می‌خواهند در حکومت اسلامی زندگی کنند، حکومتی که احکام اسلامی قرون وسطایی را اجرا می‌کند. این تعمیم‌های گل‌وگشاد در باب اسلام و مسلمانان چنان همه‌گیر است که در تحقیقات دانشگاهی، گزارش‌های رسانه‌ها، تحلیل‌های سیاسی و حتی برخی رجزخوانی‌های اسلامی جدید هم یافت می‌شود.

بایستی ناگفته معلوم باشد - اما متأسفانه چنین نیست - که اصطلاح مسلمان به گروه متنوعی از ۱.۶ میلیارد نفر اشاره دارد که مناسبات پیچیده و متنوعی با دین خود دارند. برخی‌شان عمیقاً مذهبی‌اند، ولی بخشی دیگر چنین نیستند. در نظر برخی‌شان، اسلام گونه‌ای جهان‌نگری است، ولی برای دیگران‌شان بیشتر مشخصه‌ای هویتی است. اصطلاح مسلمان تقریباً هیچ چیزی در مورد باورها و جهت‌گیری فرد به ما نمی‌گوید. این امر هیچ‌کجا آشکارتر و به‌چشم‌آمدنی‌تر از موضوع شریعت نیست. مردم برداشت‌های بسیار متفاوتی از شریعت دارند. برخی از این برداشت‌ها هیچ ربطی به فقه ندارد و فاصله‌ی زیادی میان حرف و عمل وجود دارد.

جالب این‌جا است که نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد مسلمانان به اجرای شریعت در سطح حکومت تمایل دارند؛ هم‌هنگام همان نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد که اکثر مسلمانان در واقع احکام اسلامی را رعایت نمی‌کنند. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، نظرسنجی‌ها نشان

می‌دهد که اکثر مسلمانان روزی پنج نوبت نماز نمی‌خوانند و تنها اقلیتی برای نماز جمعه به مسجد می‌روند. نماز جمعه به جماعت اقامه می‌شود و گرچه همه‌ی نمازها مهم‌اند، نماز جمعه اهمیت ویژه دارد و از دست دادن آن گناه بزرگی است. با این حال، علی‌رغم تعطیلی کسب‌وکارها در زمان نماز و تعطیلی روز جمعه در بسیاری از کشورهای مسلمان‌نشین، مسلمانان در بیشتر موارد پی کارهای دیگر خود می‌روند. در اکثر شهرهای مسلمان‌نشین وقتی در نماز جمعه شرکت می‌کنید صدای زندگی را خارج از مسجد می‌شنوید - صدای بوق، داد و ستد و خنده - زندگی‌ای که مثل همیشه جاری است.

از اعداد نظرسنجی‌ها که بگذریم، اکثر مسلمانان راهی برای شرکت در نماز جمعه ندارند، زیرا حتی اگر هیچ دلیل دیگری هم در میان نباشد فضای کافی در مساجد وجود ندارد تا همه‌ی آنها را در خود جای دهد. مثلاً در ایالات متحده ۲۰۰۰ مسجد وجود دارد که به هیچ وجه نمی‌توانند ۳.۵ میلیون مسلمان این کشور را در خود جا دهد.<sup>۳</sup> مسجدها در ایالات متحده به طور میانگین پذیرای ۳۵۳ نمازگزار در ظهر جمعه‌اند. این تخمین‌ها تأیید می‌کنند که تنها حدود ۲۵ درصد از مسلمانان ایالات متحده در نماز جمعه شرکت می‌کنند.

فقط ایالات متحده این‌گونه نیست. مثلاً دبی ۵۰۷ مسجد دارد که در این مساجد برای ۱.۶ میلیون مسلمان نماز جمعه برگزار می‌شود. برای جا دادن همه‌ی آنها، هر مسجد باید گنجایش ۳۰۰۰ نمازگزار را داشته باشد. اما بزرگ‌ترین مسجد دبی (مسجد خلیفه التاجر) تنها می‌تواند ۳۵۰۰ نفر را در خود جای دهد و دومین مسجد بزرگ دبی تنها گنجایش ۲۰۰۰ نفر را دارد. مسجدهای دیگر کوچک‌تراند. این نتیجه‌گیری معقول است که اکثر مسلمانان دبی در نماز جمعه شرکت نمی‌کنند.

می‌توان بازی اعداد را با هر کشوری که آمار قابل اعتمادی از مساجد و جمعیت آن وجود دارد انجام داد تا تصویری به دست آورد از این‌که میزان جمعیت مسلمان بیشتر از مساجد است. ۵۰۰۰ مسجد در مالزی باید به نحوی ۱۸ میلیون مسلمان را در خود جای دهد. ۷۰ مسجد در سنگاپور باید پاسخگوی ۶۰۰،۰۰۰ مسلمان این کشور باشد. جمعیت مسلمان این کشورها نمی‌توانند در مساجد جای گیرند. این تنها بدان معنا است که اکثر مسلمانان نماز جمعه نمی‌روند. مهم است توجه کنیم که زیرساخت‌ها منعکس‌کننده‌ی تقاضا است. اگر مسلمانان شکایت می‌کردند که فضای کافی برای نماز ندارند حکومت‌ها احتمالاً با

<sup>۳</sup> تعداد مسجدها در آمریکا از این منبع برگرفته شده است:

Ihsan Bagby, "The American Mosque 2011: Report Number 1," in *The American Mosque Study* (Washington, DC: CAIR, 2011), p. 7.

حمایت از مسجدسازی به این شکایت‌ها ترتیب اثر می‌دادند. اما تقاضایی در میان نیست. ما آمار قابل اعتمادی از حضور در مساجد به جز موقع نماز جمعه نداریم. اما از میان ما آن‌ها که در کشورهای مسلمان‌نشین زندگی کرده‌اند، می‌توانند تأیید کنند که مساجد عموماً خالی است. در دمشق، من نماز صبح را پشت سر یکی از مشهورترین علمای خاورمیانه، مرحوم سعید رمضان بوطی می‌خواندم. هر روز صبح، خود را با تأخیر به اتاق کوچک‌تر مسجد برای نماز می‌رساندم و هر روز صبح نماز را در صف اول می‌خواندم. زیرا ردیف اول نماز هرگز از نمازگزار پر نمی‌شد؛ برای آن‌که اکثر مردم یا در خواب ناز بودند یا برای کارهای روزمره آماده می‌شدند. در حین تحصیل در یمن، دست از کار می‌کشیدم و نماز ظهر و عصر را در نزدیک مسجد می‌خواندم، مسجدی با قدمت هزار ساله. در هر نماز، به طور میانگین، ما حدود هشت نمازگزار بودیم.

در کراچی، مسجد نزدیک خانه‌ی یکی از بستگان‌ام گنجایش حدود دویست نمازگزار را داشت. موقع نماز مغرب، که معمولاً بیشترین حضور نمازگزار را دارد، هرگز بیش از بیست نمازگزار شرکت نداشتند. برای من این تجربیات همیشه توجه‌برانگیز بود، نه به دلیل حضور اندک نمازگزاران، بلکه به این دلیل که اکثر مسلمانان چه راحت نماز را ترک می‌کردند. مردم محلی به من، به عنوان فردی مسجدرو، با کنجکاوی و به چشم خارجی عجیب و غریب می‌نگریستند که همیشه در نماز شرکت می‌کرد. آنها احتمالاً فکر می‌کردند که من خل و چل، جاسوس یا افراطی هستم. وقتی از کوچه‌های باریک به سمت مسجد محل می‌رفتم و از کنار بازی‌های کریکت و فوتبال محلی‌ها می‌گذشتم، مرا مسخره می‌کردند. فریاد می‌زدند: «برای فیصل دعا کن پاس توپ را یاد بگیرد» یا «به خدا حسابی سلام ما را برسان» یا «به خدا بگو در مورد پهلپادا کاری بکند!»

دیدن مسلمانانی در سراسر جهان که با نماز چنین با بی‌اعتنایی برخورد می‌کنند، همیشه مرا به شکلی شوکه می‌کرد. نماز یک رکن از ارکان پنج‌گانه‌ی اسلام است و می‌توان فکر کرد که تقریباً در هر نسخه‌ای از فقه اسلامی نماز محوریت دارد. با این حال، اکثر مسلمانان احساس نمی‌کنند که ملزم به نماز خواندن‌اند. در مورد یکی دیگر از ارکان اسلام، یعنی حج، مشابه همین داستان را مشاهده می‌کنیم. به هر مسلمان دستور داده شده که، در صورت استطاعت مالی، حداقل یک بار در زندگی خود برای ادای فریضه‌ی حج به مکه برود. و هر سال دو میلیون مسلمان برای انجام این فریضه‌ی دینی به مکه می‌روند. حج تجربه‌ای منحصر به فرد است: فوجی از انسان‌ها که در جستجوی فضل و برکات الهی روان‌اند و همگی در تلاش برای ادای یکی از واجبات اصلی ایمانی‌اند. اما تنها ۲ میلیون مسلمان هر سال در

حج شرکت می‌کنند. این کسر کوچکی از ۱.۶ میلیارد مسلمان جهان است و این در واقع، هر سال حدود یک دهم درصد از مسلمانان جهان را شامل می‌شود. با حساب سرانگشتی درمی‌یابیم که تنها ۱۰ درصد مسلمانان در طول عمر خود به حج می‌روند. دلیلش این نیست که ۹۰ درصد مسلمانان استطاعت رفتن به حج را ندارند بلکه به این دلیل است که بسیاری تصمیم می‌گیرند حج نروند.

اکثر مسلمانان زندگی خود را بر مشتی سخت‌گیری‌های فقهی بنا نمی‌کنند. این بدان معنا نیست که آنها مسلمانان بدی هستند، تنها به این معنا است که برداشت متفاوتی از اسلام و شریعت دارند. تعداد افرادی که به من گفته‌اند جای خدا در قلب آدمی است و نیازی به مناسک احساس نمی‌کنند، از شماره خارج است. برخی دیگر گفته‌اند که تمرکز آن‌ها بر راستگویی و سخاوتمندی است و این‌که مهم‌ترین دستور اسلام آن است که سیرت نیکو می‌طلبد. سفارش بسیاری از مردم به من این بوده که گوهر شریعت همانا عشق است نه مشتی بکن‌نکن.

مسلمان بودن راه‌های بسیاری دارد و تقیّد فقهی تنها یکی از آن‌ها است. مسلمانانی که به مُرّ فقه پایبنداند، زیرگروهی از کلِ بزرگ‌تر مسلمانان‌اند. مارشال هاجسون، متخصص تاریخ اسلام، این گروه را «شریعت‌اندیش» نامیده<sup>۵۴</sup> و از آنجا که این کتاب بر فقه اسلامی تمرکز دارد، مسلمانانی که فقه اسلامی را بخش مهمی از زندگی‌شان می‌دانند («فقه‌اندیش») می‌خوانم. ارقام ذکر شده در بندهای قبل نشان می‌دهد که مسلمانان فقه‌اندیش تنها اقلیت قابل توجهی از مسلمانان‌اند و اکثریت مسلمانان بر این باوراند که برای حصول رستگاری پیروی دقیق از احکام فقهی ضروری نیست.

با این حال، این تصور بادوام وجود دارد که مسلمانان خوب برده‌ی حلقه‌به‌گوش فقه‌اند و تنها مسلمانان مطیع فقه پیروان واقعی اسلام‌اند. ما این را از رهبران مذهبی مسلمان می‌شنویم، و این را در تصویرهای عمومی غرب از اسلام و مسلمانان می‌بینیم. این عمدتاً نتیجه افسانه‌ی بزرگ‌تری است که قرن‌ها در حال شکل‌گیری بوده است.

این افسانه را تحت عنوان شرق‌شناسی می‌شناسیم.<sup>۵۵</sup> این افسانه را آدم‌هایی درباره‌ی جوامع

---

<sup>54</sup> Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Volume I* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp. 315ff.

<sup>۵۵</sup> برای شرح چگونگی کارکرد شرق‌شناسی در حوزه‌ی فقه اسلامی، بنگرید به:

Ebrahim Moosa, "Colonialism and Islamic Law," in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. M. K. Masud, A. Salvatore, and M. v. Bruines sen (Edinburgh, UK: University of Edinburgh Press, 2009), pp. 158-81.

خودشان ساخته‌اند، آن هم با جا زدن خارجی‌ها در قالب مخالفان قسم خورده‌ی خویش. در این مورد، افسانه‌ای وجود دارد که می‌گوید «غرب» و «غربی‌ها» کاملاً مخالف ارزش‌هایی هستند که «شرق» (شامل مسلمانان) بدان باور دارد. از این دریچه که به این افسانه بنگریم، غربی‌ها پیچیده ولی مسلمانان وحشی‌اند، غربی‌ها روشن‌فکر ولی مسلمانان تاریک‌اندیش‌اند، غربی‌ها منطقی ولی مسلمانان غیرمنطقی‌اند و قس علی‌هذا. عمدتاً به همین دلیل است که مسلمانان دم‌به‌دم در رسانه‌های غربی در قالب آدم‌آهنی‌های بی‌فکری معرفی می‌شوند که شرع‌پرست‌اند و به اسم شرع دست به هر کاری می‌زنند، در حالی که غربی‌ها افرادی معرفی می‌شوند که از آرمان‌ها و روح قانون پیروی می‌کنند نه صرفاً ظاهر قانون.

کشورهای مسلمان‌نشین هم نسخه‌های خاص خود را از این افسانه دارند: مسلمانان با اخلاق‌اند ولی غربی‌ها بد اخلاق، مسلمانان در محاصره‌اند و غربی‌ها مهاجم، مسلمانان برای جامعه ارزش قائل‌اند ولی غربی‌ها فردگرا هستند. البته که این دوگانه‌ها ذهن‌ساخته است و بین شرق و غرب هیچ دوگانگی واقعی وجود ندارد.

بسا مسلمانان در غرب زندگی می‌کنند، و بسیاری از مردمانی که غربی می‌خوانیم‌شان مسلمان‌اند. هیچ تک‌فردی وجود ندارد که تجسم «ارزش‌های غربی» باشد، همان‌طور که هیچ تک‌فردی وجود ندارد که تجسم «ارزش‌های اسلامی» باشد. افرادی در غرب زندگی می‌کنند که معتقد به حکومت دینی‌اند و مسلمانان مذهبی‌ای وجود دارند که از سکولاریسم دفاع می‌کنند و همه‌ی ما به شیوه‌هایی متنوع، پیچیده و اغلب غیرعقلانی با قوانین خود تعامل می‌کنیم.

واقعیت این است که همه‌ی ما - مسلمان یا غیرمسلمان - روابط ظریف و گاه ریاکارانه‌ای با قانون داریم. ما می‌توانیم اهمیت قانون را به نحوی با دست پس بزنیم و هم‌هنگام با پا پیش بکشیم. می‌توانیم از برخی جهات از قانون پیروی کنیم و از جهاتی دیگر از آن سرپیچی کنیم و همچنان خود را شهروندان خوبی بدانیم. دفعه‌ی بعد که هنگام رانندگی مچ خودتان را حین پیامک زدن گرفتید، به عالم مسلمانان فکر کنید که گهگاه از نوشیدن [پنهانی] شراب لذت می‌برد، باور کنید که تعداد زیادی از آن‌ها وجود دارند. رابطه‌ی پیچیده با قانون در همه‌ی جوامع یکی از واقعیت‌های زندگی است. درک این نکته که مسلمانان فقه‌اندیش، مانند هر کس دیگری، رابطه‌ی متنوعی با قانون شرع دارند، برای درک چگونگی عملکرد احکام اسلامی در زندگی مسلمانان کلیدی است.

این درک به ما کمک می‌کند تا دریابیم گفت‌وگو در باب فقه و شریعت کاروباری عمیقاً بشری است و در حوزه‌ی انحصاری گروه نخبه‌ای از بازیگران مذهبی، جداافتاده و غیرعقلانی نیست. گفت‌وگو در باب شریعت بازتاب گفت‌وگو در مورد هر ارزش محترمی است. خواهیم دید که شباهت‌های بسیاری میان احکام فقه اسلامی با نظام‌های حقوقی به ظاهر سکولار وجود دارد. همه‌ی ما به ارزش‌هایی معتقدیم و برخی از ما سعی در بیان آن ارزش‌ها به زبان حقوقی داریم. اغلب این تلاش‌ها مغشوش و متناقض‌اند و از ما می‌خواهند که درون چارچوب نظام فقهی موجود صحبت کنیم تا سخن ما حجیت داشته باشد. به همین ترتیب، شریعت ارزشی محترم در نزد بسیاری از مسلمانان است و مسلمانان فقه‌اندیش سعی در بیان ارزش شریعت در قالب فقه اسلامی دارند. وقتی آن‌ها دست به چنین کاری می‌زنند، برای آن‌ها که سخن‌شان حجیت داشته باشد، باید در چارچوب فقه موجود کار کنند، و گاهی اوقات این کار تشویش‌آور است.

بنابراین، این کتاب به این منظور نوشته شده که شما را با زبان درونی فقه اسلامی آشنا کند. از این گذشته، این کتاب نوشته شده تا شما را درگیر روش‌هایی کند که فقه اسلامی برای بیان تلقی‌های بدیل و دگراندیشانه از شرع اسلامی استفاده می‌کند. ما با ملزومات اساسی برای درگیر شدن با بحث‌های فقهی آشنا خواهیم شد. ما خواهیم آموخت که چگونه استدلال‌های فقهی‌ای ارائه کنیم که حجیت داشته باشند. خواهیم آموخت که فقیهان مسلمان در طول تاریخ چگونه درون سنت فقهی موجود کار می‌کردند تا احکام فقهی را هک کنند آن هم به شکلی که بازتاب‌دهنده‌ی زمان، آداب و اعتقادات دگراندیشانه در باب شریعت باشد و در عین حال وفادار به ریشه‌های کهن تاریخی بماند. ما به مواردی نظر می‌کنیم که هک‌ها پذیرفته شده‌اند و نیز به مواردی که هک‌ها رد شده‌اند. بدین سان می‌توان دریافت که چگونه منافع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌توانند موفقیت یا شکست هک را رقم بزنند. سرآخر زمانی که دریافتیم هک کردن چگونه در گذشته کار می‌کرده و چگونه در زمان حال کار می‌کند، این نکته را بررسی خواهیم کرد که احکام فقهی را چگونه می‌توان در آینده هک کرد. با این حال، هیچ یک از این‌ها میسر نیست مگر این‌که بتوان در باب تلقی‌های پیچیده‌ی مربوط به مسلمانان، شریعت و فقه اسلامی درنگ کرد. یکسان‌انگاری شریعت با فقه اسلامی یا چسبیدن به افسانه‌هایی که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت، کار وسوسه‌برانگیزی است. چنین کاری ما را به وضعیت دو قطبی‌ای باز می‌گرداند که در آن ما فقط می‌توانیم درباره‌ی فقه اسلامی صحبت کنیم به جای آن‌که از درون فقه اسلامی صحبت کنیم. به عبارت دیگر، ما فقط قادر خواهیم بود فقه اسلامی را شرح دهیم، اما نخواهیم توانست آن را

هک کنیم.

بنابراین، در سراسر این کتاب، لطفاً این نکته را در نظر داشته باشید که شریعت فضای ادعا است، و فقه اسلامی تلاشی برای فراچنگ آوردن شرع به زبان فقهی است و مسلمانان... باری، مسلمانان افراد پیچیده‌ای هستند، درست مثل باقی افراد. اگر این نکته‌ها را در نظر بگیرید، در پایان کتاب قادر خواهید بود که فقه اسلامی را هک کنید تا ادعاهای خودتان را در باب شرع بیان کنید و قدرت فقه را مهار کنید و آن را در راستای نیروی نجات‌بخش در جهان به کار برید.

یادداشتی برای صفحه‌ی ۲۴

\* بسیاری از نظرسنجی‌ها ترجیح قاطع مسلمانان به سود دموکراسی و آزادی مذهبی را نشان می‌دهند. برجسته‌ترین پیمایش، نظرسنجی پيو با عنوان «مسلمانان جهان: دین، سیاست و جامعه» است که شامل بیش از سی و هشت هزار مصاحبه رو-در-رو با مسلمانان در سی و نه کشور بود. فصل ۱ این سند به پاسخ‌های داده شده به سوال محوری (Q1) نظرسنجی می‌پردازد: «آیا از تبدیل شریعت یا فقه اسلامی به قانون رسمی کشورتان حمایت می‌کنید یا مخالف آن هستید؟» البته این سوال دشواری برای پاسخ دادن است و جایی برای سنجش سطوح همدردی یا حتی تعریف شریعت باقی نمی‌گذارد. با این حال، این واقعیت که حدود ۷۰ درصد از پاسخ‌دهندگان گزینه «موافق» را انتخاب کرده‌اند، قابل توجه است؛ با تصحیح جمعیت مسلمانی که پاسخ‌دهندگان آن‌ها را نمایندگی می‌کنند و افزودن داده‌های نظرسنجی جداگانه‌ای از هند، می‌توان از داده‌ها استنباط کرد که حدود ۶۰ درصد از مسلمانان جهان احتمالاً پاسخ «موافق» را انتخاب خواهند کرد. با این حال، گزارش اشاره می‌کند که میان پاسخ‌دهندگان بر اساس کشور، تفاوت‌های گسترده‌ای وجود داشت، به طوری که مسلمانان در برخی کشورها به شدت با شریعت مخالف بودند و در برخی دیگر به شدت از آن حمایت می‌کردند. فصل دوم این گزارش درباره‌ی نگرش مسلمانان نسبت به دموکراسی و آزادی مذهبی است و نشان می‌دهد که اکثریت قاطع آنها از دموکراسی حمایت می‌کنند و بیش از ۷۵ درصد از آزادی مذهبی حمایت می‌کنند. گزارش به تناقض ظاهری میان یافته‌های فصول ۱ و ۲ اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که در کشورهایی که از شریعت حمایت قوی وجود دارد، این دیدگاه نیز بیان شده که شریعت تنها باید برای مسلمانان اعمال شود. خلاصه‌ی اجرایی این پیمایش این‌طور نتیجه می‌گیرد: «در مجموع، این نظرسنجی نشان می‌دهد که اکثر مسلمانان هیچ تناقضی میان دیندار بودن و زندگی در جامعه مدرن نمی‌بینند. آنها هیچ تناقضی میان دین و علم نیز نمی‌بینند. بسیاری دموکراسی را بر حکومت خودکامه ترجیح می‌دهند، معتقدند انسان‌ها و سایر موجودات زنده در طول زمان تکامل یافته‌اند و می‌گویند شخصاً از فیلم‌های غربی، موسیقی و تلویزیون لذت می‌برند - هرچند اکثر آنها معتقدند که فرهنگ عامه‌پسند غربی موجب تضعیف اخلاق عمومی می‌شود» بنگرید به:

*The World's Muslims: Religion, Politics and Society* (Washington, DC: Pew Research Center, 2013), p. 10.

نظرسنجی‌های دیگری نیز در کشورها و مناطق خاص انجام شده که نتایج مشابهی داشته‌اند، مانند نظرسنجی گالوپ در سال ۲۰۱۱ از مسلمانان هند که در آن بیش از ۸۰ درصد مسلمانان پاسخ دادند که اگر از آنها خواسته شود قانون اساسی تدوین کنند، مفادی را برای تضمین آزادی مذهب، آزادی بیان و آزادی اجتماعات در آن خواهند گنجانند. بنگرید به:

Gallup, "Muslims in India: Confident in Democracy Despite Economic and Educational Challenges," accessed August 31, 2017, <http://www.gallup.com/poll/157079/muslims-india-confident-democracy-despite-economic-educational-challenges.aspx>.



همچنین بنگرید به:

John Esposito and Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think* (New York: Gallup Press, 2007);

و نیز این اثر:

M. Steven Fish, *Are Muslims Distinctive? A Look at the Evidence* (New York: Oxford University Press, 2011).

e-book

e-book

## فصل ۲

### چرا فقه اسلامی هک می شود؟

برای هک کردن فقه اسلامی، در وهله‌ی اول، باید درک کاملی از این نکته به دست آورد که اصولاً چرا فقه اسلامی هک می‌شود. فقه اسلامی هک می‌شود زیرا فقه تلاش می‌کند تا شریعت را فراچنگ آورد. همان‌طور که در فصل ۱ دیدیم، شریعت هر فرد منحصر به فرد است و بازتاب جهان‌نگری شخصی و آینده‌نگری او است. با تغییر زمان و بافتار، دیدگاه‌های شریعت‌شناختی افراد نیز تغییر می‌کند. دیدگاه‌های برخی پذیرای سرمایه‌داری است، دیدگاه‌های برخی دیگر کمونیسم را می‌پذیرد. برخی از حکومت دینی و برخی دیگر از سکولاریسم حمایت می‌کنند. هر دیدگاهی مدعی است که مبنای اسلامی دارد و اراده‌ی خدا را نمایندگی می‌کند. برخی از مردم برای توجیه دیدگاه‌های خود به قرآن استناد می‌کنند، برخی دیگر از منطق، علم، یا تاریخ استفاده می‌کنند. برخی دیدگاه‌های خود را از طریق داستان‌ها، آهنگ‌ها یا اعمال خدایسندانه‌ای مانند مراقبه و حتی سماع ابراز می‌کنند. کسانی که ما آنها را فقه‌اندیش می‌خوانیم، از زبان فقه استفاده می‌کنند تا دیدگاه‌های شخصی خود را در باب شریعت فراچنگ آورند و شریعت‌شناسی خویش را بیان کنند.

مسلمانان فقه‌اندیش معتقدند که فقه گویاترین زبان شریعت است و فقه اسلامی در هماهنگی ساختن خود با اندیشه‌های معاصر (اندیشه‌هایی مانند امور مالی بین‌الملل، حقوق بشر جهان‌شمول، کثرت‌انگاری مردم‌سالار و غیره) توانا است. البته، این اندیشه‌ها تنها در چند قرن اخیر به وجود آمده‌اند، اما فقه‌اندیش به شما می‌گوید که این اندیشه‌ها همواره بخشی جدایی‌ناپذیر از فقه بوده‌اند. فقه‌اندیشان معتقدند گرچه ما تصور می‌کنیم که ایده‌هایی مانند رعایت محیط‌زیست کاملاً مدرن‌اند، آنها در حقیقت همیشه در فقه اسلامی وجود داشته‌اند، اما نه با این اسم. فقه‌اندیش برای نشان دادن این موضوع معمولاً از دو روش استفاده می‌کند که من آنها را «وصله‌پینه» و «هک کردن» می‌نامم. آنها می‌توانند از این طریق نشان دهند که چگونه دفاع از محیط‌زیست بخشی جدایی‌ناپذیر از احکام اسلامی بوده و هنوز نیز چنین است، و می‌توانند همین کار را برای تلفیق کامل هر ایده‌ی جدیدی یا اندیشه‌ی در حال

تحولی با سنت فقه اسلامی انجام دهند.

وصله‌پینه زمانی اتفاق می‌افتد که فلان حکم فقهی به خاطر نیاز مبرم موقتا تغییر یا تعلیق می‌شود. وقتی احکام فقهی بی‌عدالتی می‌آفرینند یا در تأمین نیازهای جامعه شکست می‌خورند ممکن است به حالت تعلیق در آیند، شرح و بسط داده شوند یا تغییر یابند. وصله‌پینه روشی ریشه‌دار در تغییر احکام کهن و سازگار با قوانین جدید است و عالمان مسلمان آشکارا و به کرات در مورد آن صحبت می‌کنند. اما همان‌طور که در فصل ۴ خواهیم دید، کاربردهای وصله‌پینه محدود است. هک کردن راه گسترده‌تر، مؤثرتر و جامع‌تری برای فراچنگ آوردن تلقی‌های دگراندیشانه به زبان فقهی است.

هک کردن به معنای کار درون سیستم موجود برای ایجاد تغییرات دلبخواه است. برای این کار، ابتدا باید زبان سیستم را یاد بگیرید. سپس می‌توانید از کد موجود برای ایجاد چیزی متفاوت یا جدید استفاده کنید. این فرآیند بازتاب تعهد عمیق دینی است. وقتی مسلمانان شریعت را هک می‌کنند، به سنتی دیرینه احترام می‌گذارند و در چارچوب آن کار می‌کنند تا درک بهتری از فقه و پیاده‌سازی آن در زمانه‌ای دیگرگون داشته باشند.

هک، تخریب ارکان شریعت نیست بلکه بازتفسیر آن است. طی فرآیند هک، منابع بنیادی شریعت اسلامی - قرآن و سخنان پیامبر اسلام - هرگز تغییر نمی‌کنند. منابع بنیادی ثابت می‌مانند. اما تفاسیری که مسلمانان فقه‌اندیش از آن منابع ارائه می‌کنند تغییر می‌یابد تا شرایط جدید و متفاوت را بازتاب دهد. تفاسیر جدید احکام جدیدی به دست می‌دهد که برخی از آن‌ها به راحتی در کنار احکام قدیم می‌نشینند و برخی از آنها مخالف بیش از هزار سال اجماع عالمان مسلمان است. برای جامعه‌ی فقه‌اندیش هک ضروری است تا از این طریق خود را با شرایط جدید سازگار کنند و رشد یابند و سراسر در دنیای متفاوت سهیم باشند و در عین حال به سنت فقه اسلامی پایبند بمانند.

از همان روزهای نخستین، فقیهان مسلمان احکام اسلامی را هک می‌کردند. پس از رحلت پیامبر اسلام، جامعه‌ی جوان مسلمانی که او بنا نهاد، در مواجهه با شرایط جدید و متفاوت تلاش کردند تا سیره‌ی نبوی را گرامی بدارند. همان‌طور که جامعه رشد می‌کرد، با چالش‌های جدیدی روبه‌رو می‌شد و مجبور بود خود را با شرایط جدید وفق دهد. گاهی اوقات آن‌ها روی سیره‌ی نبوی ظریف‌کاری می‌کردند، و گاهی احکام سراسر جدیدی پیش می‌نهادند که پیشینه‌ای نداشت. هر زمان که فقیهان در این جامعه‌ی جوان دست به هک می‌زدند - خواه روی احکام قدیمی ظریف‌کاری می‌کردند یا احکام جدیدی ارائه می‌کردند - لاجرم با مشکلی پیچیده روبه‌رو می‌شدند: احکام دینی قرار است مستقیماً از جانب خدا و رسول

آمده باشد، نه از جانب آدمیان جایزالخطا، هر چه قدر هم که متقی باشند. بنابراین، حتی زمانی که عالمان دینی احکام جدیدی را برای رسیدگی به شرایط جدید ارائه می‌کردند، آنها باید اطمینان حاصل می‌کردند که احکام پیش‌نهادی‌شان، با کمترین دخالت ممکن انسان، مستقیماً ریشه در وحی و سیره‌ی نبوی دارد.

البته که این کار غیرممکنی است. قرآن و احادیث نبوی برای همه‌ی موقعیت‌های حکم‌لازم حکمی ندارد. بنابراین جامعه‌ی نخستین مسلمان لاجرم با مشکلی روبه‌رو می‌شد که امروزه نیز وجود دارد: منابع بنیادی فقه اسلامی صراحتاً اشاره‌ای به خودرو، حساب‌های بازنشستگی یا تویتر نمی‌کند. با این حال مسلمانان فقه‌اندیش می‌خواهند احکام اسلامی به آنها دستور دهد که روش «اسلامی» رانندگی، سرمایه‌گذاری و توییت کردن چیست، دستورهایی که به نوعی با منابع بنیادی سازگاری دارد.

علمای فقه‌اندیش نخستین، مانند علمای فقه‌اندیش امروز، مجبور بودند احکام جدیدی برای حل مشکلات جدید عرضه کنند، اما آنها باید این کار را به گونه‌ای انجام می‌دادند که اطمینان حاصل شود این احکام استمرار مستقیم قرآن و سیره نبوی به حساب می‌آید. در اصل، چالش پیش روی علما این است: آنها باید احکام جدیدی ارائه کنند که فقه اسلامی را با تلقی‌های متفاوت از شریعت مرتبط می‌کند، اما آنها باید مطمئن شوند که احکام جدید بخشی از سنت فقهی کهنی است که استمرار سیره‌ی نبوی است. بنابراین، احکام اسلامی باید بخشی از میراث تاریخی باشد و در عین حال پاسخگوی زمانه و شرایط جدید باشد، باید به طور همزمان ایستا و پویا، کهن و معاصر باشد.<sup>۵۶</sup>

این متناقض‌نما از جهتی مشخصه‌ی همه‌ی ادیان بزرگ جهان و نظام‌های عمده‌ی حقوقی است. ادیان و نظام‌های حقوقی بر منابع و رویه‌های اساسی جماعتی تاریخی بنا شده‌اند. در عین حال، آنها ادعا می‌کنند که ارزش‌های موجود در این منابع و رویه‌های تاریخی به کار امروز هم می‌آیند. هرگاه شخصی بخواهد آن منابع بنیادی را بازتفسیر کند یا رویه‌های اولیه را تغییر دهد، در معرض خطر تباہ کردن ارزش‌های موجود در آن و در نتیجه تغییر ساختار جامعه است. بنابراین کاملاً قابل درک است که هر پیشنهادی برای تغییر قانون - چه مذهبی

---

<sup>۵۶</sup> لینا سلیمه در پژوهش خود راجع به اولین نمودهای فقه اسلامی، این تنش را این‌گونه توصیف می‌کند: «فقه اسلامی - همانند هر فقه دیگری - همواره در رابطه‌ای گفت‌وگویی با سنت‌های حقوقی هم‌عصر و پیشین خود قرار دارد. منطق فقه اسلامی هم‌زمان سنت‌های اسلامی را باز یافت می‌کند و در فضای پویایی هنجاری، آن‌ها را می‌آفریند».

و چه غیر مذهبی - اغلب با تردید، اگر نه با هراس، مواجه شود.

مثلا، هر زمان که آمریکایی‌ها قوانین یا برنامه‌های جدیدی را پیشنهاد می‌کنند که نیازمند بازتفسیر قانون اساسی ایالات متحده است، همیشه سروکله‌ی گروهی پیدا می‌شود که قوانین یا برنامه‌های جدید را، به این عنوان که با ارزش‌های آمریکایی نمی‌خواند، محکوم می‌کنند. قانون اساسی ایالات متحده بی‌شک اجازه می‌دهد که قوانین جدید و مترقی برای سازگاری با شرایط جدید تصویب شود. اما حتی زمانی که قرار بر آن است که قانون اساسی و اصول موجود در آن ابدی باشند، تفاسیر جدیدی که منجر به قوانین جدید یا دگراندیشانه می‌شوند همیشه بحث‌برانگیز می‌مانند.

این اصل را در مقدمه‌ی قانون اساسی ایالات متحده در نظر بگیرید که می‌گوید «همه‌ی انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند». ما اکنون آن بند را در حکم اعطای حقوق برابر به همه‌ی شهروندان فرض می‌کنیم، اما همیشه اوضاع چنین نبود. مثلا بند ناظر به حق رای در ابتدا به گونه‌ای تفسیر شد که حق رای کامل را فقط به مردان سفیدپوست زمین‌دار می‌داد. با گذشت زمان، مردان سفیدپوستی که زمین‌دار نبودند استدلال کردند که قانون اساسی به آنها نیز حق رأی داده است. آنها در نهایت این حقوق را دریافت کردند، اما تنها زمانی این حق را دریافت کردند که مبارزه‌ای سخت و طولانی علیه زمین‌دارانی به پا کردند که ادعا می‌کردند قانون اساسی این حق را به غیر زمین‌داران نمی‌دهد. زمانی که مردان سیاه‌پوست خواستار حق رأی بودند و دوباره زمانی که زنان خواستار حق رای شدند، همان آش بود و همان کاسه. در هر یک از این نبردها، قانون اساسی هرگز کنار گذاشته نشد و مورد اعتراض قرار نگرفت. بلکه برای حمایت از قوانین جدید بازتفسیر شد و هر یک از بازتفسیرها معرکه‌ی اختلافات تلخ بود. هرگاه قوانین جدیدی برای انعکاس دیدگاه‌های جدید در مورد مالکیت اسلحه یا حقوق سقط جنین یا دسترسی به آموزش پیشنهاد می‌شود، قانون اساسی ایالات متحده همیشه تأیید شده و تفسیر آن مورد بحث قرار می‌گیرد. و بر سر این نکته کشمکش وجود دارد که قانون می‌تواند (و اگر می‌تواند تا چه حد) برای پاسخگویی به خواسته‌های جدید توسعه یابد و در عین حال به هدف اصلی خود وفادار بماند.

همین داوری در مورد هر یک از مجموعه قوانینی که بر منابع بنیادی بنا شده‌اند نیز صادق است. البته، قیاس قوانین ایالات متحده و شریعت اسلام تا همین حد است و از این فراتر نمی‌رود، زیرا برای مسلمانان فقه‌اندیش، فقه اسلامی قانون دینی است. تصور کنید که هر حکمی از احکام دینی نه تنها مرزهای رفتار قابل قبول را تعیین می‌کند، که ادعا می‌کند از سوی خداوند فرمان داده شده و برای رستگاری لازم است. در قانون دینی، درک درست قانون

و اطمینان از این که منعکس کننده‌ی خواست شارع است، بسا خطیرتر است. بنابراین، علمای فقه‌اندیش، بار مضاعفی بر دوش دارند تا ثابت کنند احکام استنباطی آنها نه تنها مستقیماً از منابع بنیادی اسلام سرچشمه می‌گیرند، بلکه به رستگاری نیز منجر خواهند شد. فقط داد سخن دادن از شریعت کافی نیست. برای این ادعا که حکم جدید فقهی مستقیماً از اراده‌ی خدا سرچشمه می‌گیرد، باید دلیل محکم داشت.

فقیهان می‌کوشند به مردم اطمینان دهند که ادعاهای فقهی در مورد شریعت به منابع بنیادی اسلام وفادار می‌مانند. برای این کار آن‌ها داستانی در باب چگونگی استخراج همه‌ی احکام اسلامی جدید یا قدیم ارائه می‌کنند. فقیهان در مرکز این داستان قرار دارند. آن‌ها منابع بنیادی اسلام را با دقت مطالعه می‌کنند و تا حد امکان به آن پایبند می‌مانند. آن‌ها با استفاده از روشی سلسله‌مراتبی که خطای انسانی را به حداقل می‌رساند، احکام را از منابع استخراج می‌کنند. این روش تضمین می‌کند که احکام بدون تعصب شخصی یا انگیزه‌های پنهان صادر می‌شوند. این روش را اصول فقه می‌خوانند و آن را روشی علمی توصیف می‌کنند، گرچه این توصیف افسانه‌ای بیش نیست که می‌گویند: احکام به شکل خودبه‌خودی از منابع بنیادی استخراج می‌شوند تا اصالت آن‌ها تضمین شود.

هنگام استنباط احکام فقهی، اهل سنت به ویژه بر رعایت اصول سختگیرانه. دلیل اش آن است که سلسله مراتب روحانیت در میان اهل سنت وجود ندارد. هیچ مسلمان سنی مذهبی نمی‌تواند رسماً بگوید که کدام احکام برای همه‌ی مسلمانان «درست» و کدام یک «نادرست» است. بنابراین، اهل سنت به نوعی روش عینی نیاز دارند که بتواند به احکام آنها حجیت بخشد، و بنابراین آنها اصولی را شناسایی کردند که تضمین‌گر نوعی اصالت بود. علمای اهل سنت ادعا کردند که بدون این اصول، شریعت اسلام تنها از هوی و هوس شخصی برگرفته شده است. با گذشت زمان، و به ویژه پس از قرن هجدهم میلادی، حتی فقیهان شیعه، که از نظر تاریخی سعی در محدودسازی احکام اسلامی به سنت نبوی و امامان شیعه داشتند، آغاز به این استدلال کردند که اگر قرار باشد احکام اسلامی حجیت داشته باشند باید بر اساس اصول استخراج شوند.<sup>۵۷</sup>

---

<sup>۵۷</sup> تقسیم اخباری-اصولی در تاریخ شیعه به خوبی مستند شده است؛ برای درک دغدغه‌های اجتماعی-اقتصادی‌ای که با ظهور اصولیون در قرن هجدهم همراه بود، بنگرید به:

Rula Jurdi Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change," *Iranian Studies* 27, nos. 1-4 (1994): 103-22.

با این حال، علی‌رغم رجزخوانی‌های غلاظوشداد در مورد نیاز به پیروی از اصول، فقیهان (چه شیعه و چه سنی) عملاً از اصول استفاده نمی‌کنند.<sup>۵۸</sup> در ادامه‌ی این فصل خواهیم دید که فقیهان چگونه دست به استخراج احکام می‌زنند، اما عجالتاً بگذارید به رجز آنها در مورد چگونگی استخراج احکام نگاه کنیم. این داستان هنگام هک کردن فقه اهمیت می‌یابد، زیرا هک‌ها باید در درون همین رجز، هر زمان که رجزخوانی می‌شود، کار کنند. این امر نشان می‌دهد که هک‌ها با روش علمی و عینی منطبق‌اند و نه با هوی و هوس شخصی. داستان رجزخوانانه روایتی به ما می‌دهد که هک‌های موفق همه باید در درون آن جای گیرند.

### رجزخوانی: اصول فقه

اصول فقه سلسله مراتبی از منابع پیش می‌نهد و احکام اسلامی از آن منابع استخراج می‌شوند. در این سلسله مراتب، اولین و معتبرترین منبع قرآن است که بر حضرت محمد در عربستان قرن هفتم میلادی نازل شده است. قرآن را معمولاً متنی بی‌زمان می‌شناسند که از سوی خداوند برای هدایت کل بشریت وحی شده است. قرآن شامل آیاتی است که در آن خداوند مؤمنان را به انجام برخی کارها امر می‌کند و می‌توانیم این آیات را حاوی «احکام» بنامیم. برخی از علما تخمین زده‌اند که آیات الاحکام حدود ده درصد از قرآن را تشکیل می‌دهند، اما شیوه‌ی محاسبه‌ی درصد آیات الاحکام بستگی به این دارد که اصطلاح «احکام» را چگونه تعریف کنید. عدد ۱۰ درصد شامل همه‌ی دستورات می‌شود، چه آنها که کلی‌ترند (مانند دستورهایی که به خدا ایمان داشته باشید، با همدیگر به مهربانی رفتار کنید و همیشه حقیقت را بگویید) و چه آنها که بسیار خاص هستند (مانند دستور به مرد که اگر فرزند یا برادری از خود باقی نگذاشته یک سوم ارث، سهم مادرش است). قرآن عمدتاً از گفتارهای شاعرانه درباره‌ی عظمت خداوند، تاریخ پیامبران الهی و توصیه به زیستن خوب تشکیل شده است. بنابراین، اگر همه‌ی قواعدتان را بر اساس قرآن پایه‌گذاری کنید مصون از خطا هستید. اما چنین کاری عملاً فوق‌العاده دشوار است. زیرا قرآن حاوی قواعد گرانها اما اندکی است که تازه هر کدام می‌تواند به شکل‌های مختلف تفسیر شود. در نتیجه، قرآن به‌ندرت در استدلال فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد و تقریباً هرگز به خودی خود به عنوان

---

<sup>۵۸</sup> بسیاری در مورد پیوند و/یا بی‌پیوندی ادعایی میان اصول فقه و فقه نوشته‌اند. نکته‌ی مهم در این جا آن است که هر یک از این ادعاها کاری سیاسی در تعریف اسلام، فقه اسلامی و مسلمانان انجام می‌دهند. بنگرید به:

Rumees Ahmed, "Islamic Law and Theology," in *The Oxford Handbook on Islamic Law*, ed. A. Emon and R. Ahmed (Oxford, UK: Oxford University Press, 2018).



دلیل استفاده نمی‌شود.

دومین منبع معتبر فقه اسلامی سخنان رسیده از محمد است که به حدیث معروف است. اگر قرآن مستقیماً به موضوعی اشاره نکند، علما برای راهنمایی به سخنان محمد رجوع می‌کنند. سخنان او ابتدا به شکل شفاهی طی چندین نسل نقل شد تا اینکه در نهایت جمع‌آوری و مکتوب شد. تصورکردنی است که نقل شفاهی اغلب منجر به گزارش‌های نادرست به ویژه در چندین نسل می‌شود، و بسیاری از نسخه‌های متفاوت و متناقض از یک داستان رایج‌اند. هنگامی که نقل‌های شفاهی در نهایت بیش از صد سال پس از وفات محمد نوشته شدند، صدها هزار حدیث در گردش بود که برخی از آنها ممکن بود دقیق‌تر و برخی کمتر دقیق باشند.<sup>۹</sup> جعلی بودن بسیاری از احادیث ثابت شده است، احادیثی که از سوی خیرخواهان و بدخواهان جعل شده‌اند. اعتبارسنجی احادیث، برای دانشمندان اولیه‌ی مسلمان، کاری بزرگ اما ضروری بود، به ویژه که احادیث منبع مهم فقه‌اند.

در پاسخ به این مشکل، بسیاری از علمای مسلمان تفکیک احادیث ضعیف و ساختگی را از احادیث قوی و بسیار معتبر بر عهده گرفتند. با این حال، علما در مورد این که کدام احادیث صحیح است و کدام یک ناصحیح اختلاف نظر داشتند. کتاب‌های حدیثی معتبرتر شامل چند هزار تا سی هزار قول منسوب به محمد است. ممکن نیست که محمد همه‌ی این احادیث را که برخی با برخی دیگر در تضاد است بیان کرده باشد. حتی نویسندگان برگزیده‌ترین مجموعه‌های حدیثی به گنجاندن احادیث ضعیف در کتاب‌های خود اذعان دارند. این کتاب‌ها همچنین به طور مرتب حاوی سخنان اعضای خاندان و یاران محمد است، با این تصور که گفته‌های آنان بهترین سخنان پس از پیامبر است. گنجاندن آنها مستلزم لایه‌ی دیگری از بررسی دقت و اعتبارسنجی احادیث است.

اما احادیث، تنها راه دسترسی به اقوال نبوی است و حتی برخی از سرسخت‌ترین مخالفان حدیث که صحت و اعتبار آن را زیر سؤال می‌برند، اذعان دارند که احادیث دومین منبع معتبر فقهی‌اند. با این حال، مانند قرآن، احادیث به‌ندرت در استدلال فقهی استفاده می‌شود. احادیث ممکن است برای حمایت از این یا آن موضع فقهی به کار گرفته شود، اما اغلب

---

<sup>۹</sup> در میان محدثان و فقها بحثی در این نیست که حتی معتبرترین مجموعه‌های حدیثی هم احادیث مشکوکی در خود دارند. بحث بر سر این نیست که مجموعه‌های حدیثی شامل احادیث مشکوک هستند یا خیر، بلکه بر سر این است که با احادیث مشکوک چگونه برخورد شود. بنگرید به:

Mohammad Fadel, "Ibn Hajar's Hady al-sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of Bukhārī's Jāmi' al-ṣaḥīh.," *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 3 (1995): 161-97.

اینطور نیست. از آنجا که احادیث بسیار زیاد است، یافتن حدیثی که تقریباً از هر موضوعی پشتیبانی کند آسان است، و استناد به یک حدیث برای اثبات یک نکته معمولاً منجر به این می‌شود که شخص دیگری برای اثبات نقطه‌ی مقابل اش به حدیث دیگری استناد کند. برای مقابله با فوران احادیث، فقیهان به سومین منبع معتبر فقهی یعنی اجماع مراجعه می‌کنند.

هر گاه اختلاف نظر فقهی وجود داشته باشد و قرآن و روایات حکم روشنی نداشته باشند، محققان به اجماع علمای مسلمان در طول تاریخ رومی‌آورند. آنها بر این باورند که وقتی علمای گذشته بر چیزی اتفاق نظر داشته‌اند، لاجرم آن باور درست بوده است. این عقیده در حدیثی منسوب به محمد تأیید شده است: «امت من هرگز بر خطا توافق نمی‌کند.» این عملاً بدان معنا است که اگر جامعه در مورد چیزی توافق کند، آن چیز نمی‌تواند اشتباه باشد. اجماع امری توجیه‌سرخود و تمامیت‌خواه است: از آنجا که جامعه نمی‌تواند بر خطا توافق کند، هیچ حکم یا اعتقادی که مورد اجماع باشد نمی‌تواند اشتباه باشد یا از درجه‌ی اعتبار ساقط شود. مثلاً، در نظر بگیرید که خود حدیث فوق که می‌گوید «امت من هرگز بر خطا توافق نمی‌کند» سخن چندان معتبری از پیامبر شمرده نمی‌شود. این یعنی به احتمال زیاد محمد هرگز این سخن را نگفته است. با وجود این، چون علما بر این حدیث اجماع کرده‌اند، آن حدیث معتبر شمرده می‌شود. اجماع می‌تواند تعیین کند که آیات قرآن چگونه خوانده شود و کدام احادیث صرف نظر از صحت آنها مهم‌اند. به همین ترتیب، خوانش‌هایی از قرآن و احادیث که مخالف اجماع است، اغلب به نفع خوانشی که اکثر علما بر آن اتفاق نظر دارند، به شکل غیر قابل قبولی کنار گذاشته می‌شود. از قضا، در مورد اینکه چه چیزی اجماع را تشکیل می‌دهد، اختلاف نظر وجود دارد - آیا اجماع شامل همه‌ی مسلمانان، همه‌ی علمای مسلمان، بیشتر علمای مسلمان یا برخی از علمای مسلمان می‌شود؟ - اما ایده‌ی کلی این است: هر زمان که اکثر علمای مسلمان بر چیزی توافق کنند، احتمالاً بر حق‌اند.

وقتی که قرآن، حدیث و اجماع، به طور مستقیم به مسأله‌ای نمی‌پردازند، فقیهان برای استنباط احکام دست به فرایندی می‌زنند که قیاس نام دارد. قیاس مربوط به یافتن احکام جدید برای مواردی است که هیچ اجماع محققانه‌ای در باب آن وجود ندارد، مانند بارگیری غیرقانونی کتاب الکترونیک. برای یافتن حکمی در مورد بارگیری (دانلود) غیرقانونی، محققان می‌توانند موضوع را با موارد مشابهی که در قرآن، حدیث یا اجماع یافت می‌شود مقایسه کنند. برای کاربست قیاس، فقیهان ممکن است بارگیری غیرقانونی را با سرقت اموال فیزیکی مقایسه کنند و ارتباط آن را با احکام مالکیت شناسایی کنند. سپس آنها می‌توانند به سود رأی فقهی خود در باب بارگیری غیرقانونی که مشابه احکام موجود در منابع بنیادین

است، استدلال کنند. بدین طریق معین کنند که دزدی دیجیتال اشتباه است و اگر قرار است مجازاتی صورت گیرد باید چه مجازاتی مقرر شود.

بر اساس مدل اصولی‌ای که در بالا ذکر شد، همه‌ی احکام اسلامی انگاری ابتدا از قرآن، سپس حدیث، سپس اجماع و در نهایت از قیاس استنباط می‌شوند. با استفاده از این رویکرد اصولی به فقه، به لحاظ نظری می‌توان بدون پیش‌داوری برای هر شرایط قابل‌تصویری حکم استخراج کرد. این احکام، اسلامی تلقی می‌شوند زیرا بر اساس روش‌شناسی دقیقی استخراج شده‌اند تا به منابع بنیادی اسلام اجازه دهند خودشان صحبت کنند و دخالت انسان را به حداقل برسانند.

### فقه در عمل

در عمل، فقه اسلامی اصلاً این‌گونه کار نمی‌کند. مسلمانان، با استثنائاتی اندک، احکام را بر اساس هرم منابع استخراج نکرده و نمی‌کنند. اقلیتی کوچک و پر سر و صدا وجود دارند که ادعا می‌کنند احکام را از این طریق استخراج می‌کنند، اما اکثریت این کار را نمی‌کنند. دانش فقهی مسلمانان به جای اینکه بر اصول بنا شده باشد، بر اساس کتاب‌های تاریخی فقهی است که حاوی نظرات فقهی عالمانی است که در قرون اولیه‌ی اسلام زندگی می‌کردند. در حوزه‌های علمیه‌ی فقه‌اندیش، شما بلافاصله کتاب‌های فقه را مطالعه می‌کنید، به طوری که نظرات فقهی موجود در این کتاب‌ها زمینه‌ساز کلیه‌ی مطالعات فقهی آینده‌ی شما است. فرد ابتدا اعمال صحیح موجود در آن کتاب‌ها را می‌آموزد - غذا خوردن با دست راست، صلوات فرستادن در هر زمان که ذکر پیامبر به میان می‌آید، درآوردن کفش قبل از ورود به مسجد - و به سلسله مراتب منابع اسلامی اعتماد می‌کند که آن اعمال را توجیه می‌کنند. هزاران کتاب پر از جزئیات فقهی وجود دارند که هر کدام شامل هزاران هزار حکم فقهی است. گاهی اوقات این کتاب‌ها منابعی را ذکر می‌کنند که آن احکام را توجیه می‌کنند، اما اغلب این‌طور نیست. این اشکالی ندارد، زیرا برای مسلمانان فقه‌اندیش مهم‌ترین امر این است که بدانند چگونه عمل کنند، نه این‌که لزوماً چرا این‌گونه عمل می‌کنند.

آدمی وسوسه می‌شود که جهش بزند و نتیجه بگیرد که برای درک واقعی عقاید و رفتار مسلمانان باید کتاب‌های فقه را مطالعه کرد. اما دست‌کم به سه دلیل این‌طور نیست. اول این‌که، همان‌طور که در فصل قبل ذکر شد، مسلمانان فقه‌اندیش در جامعه‌ی مسلمانان اقلیت‌اند. عموم مسلمانان در حوزه‌ی علمیه شرکت نمی‌کنند و کتاب‌های فقهی نمی‌خوانند.

در بهترین حالت، نگاه به کتاب‌های فقهی ممکن است به ما بینشی در مورد زیرگروه کوچکی از مسلمانان بدهد.

دلیل دوم این است که کتاب‌های فقه حاوی «قوانین»، به معنایی که امروزه درک می‌کنیم، نیستند. این کتاب‌ها متونی دینی‌اند در باب اینکه مسلمانان چگونه باید عمل مطلوب داشته باشند تا در روز قیامت نجات یابند. بنابراین، متون فقهی نمی‌گویند، «این قانونی است» یا «این غیرقانونی است». در عوض، آنها اعمال را بر این اساس طبقه‌بندی می‌کنند که منجر به نجات یا هلاکت می‌شوند. علما در کتاب‌های فقهی خود برای اعمال مختلف وصف دینی قائل شده‌اند: بنابراین یک عمل می‌تواند واجب (فرض)، مستحب (مندوب)، مباح (جایز)، مکروه (مذموم) یا حرام (حرام) باشد. در کتاب‌های فقه می‌خوانید که چگونه با پای چپ وارد دستشویی شوید، احسان به پدر و مادر واجب است و هنگام زوال خورشید نماز [مستحبی] خواندن نهی شده است. اما این‌ها قواعد زندگی پرهیزکارانه است. این‌ها قوانین دولتی نیست. روی هم رفته، این قواعد منعکس‌کننده‌ی آن چیزی است که فقیه فکر می‌کند خواننده را به سمت رستگاری سوق می‌دهد و این قواعد توضیح می‌دهد که فقیه در باب چگونگی عملکرد مؤمنان در این جهان چگونه فکر می‌کند. اگر مؤمنان از احکام موجود در این کتاب‌ها پیروی کنند، برای آنها و آینده‌شان خوب است. اگر این کار را نکرده‌اند، در بیشتر موارد عواقب فوری وجود ندارد. علاوه بر این، فقیهان هرگز قدرت سخت لازم برای اجرای احکام مندرج در کتاب‌های خود را نداشته‌اند، گرچه در فصل بعد بیشتر در این مورد صحبت می‌کنیم.

سومین دلیل عمده که چرا نظر به کتاب‌های فقه کمکی به درک باور و عمل مسلمانان نخواهد کرد این است که هیچ کتاب واحدی نمی‌تواند ادعا کند که عقاید همه‌ی مسلمانان را نمایندگی می‌کند. مسلمانان سلسله‌مراتب روحانی واحدی ندارند، و بنابراین هیچ مرجعیت متمرکزی وجود ندارد که بگوید کدام تفاسیر یا احکام واقعاً اسلامی‌اند و کدام یک چنین نیستند. علاوه بر این، مسلمانان در عقاید فقهی خود بسیار متفاوت‌اند و به چنین تفرقی شهره‌اند. اتفاق نظر اجماعی در میان مسلمانان وجود ندارد، مگر در مورد تعداد انگشت‌شماری از امور مانند این که خدا یکتا است، باید صدقه داد، قتل حرام است و مانند آن. این بدان معناست که اکثر احکام همچنان محل بحث و نظراند.

این وضعیت می‌توانست به هرج و مرج کامل منجر شود، اما در طول زمان مسلمانان ساختارهایی مرجع‌گونه را بسط دادند که مؤمنان در پیروی از آن ساختارها مجازاند. مثلاً، شیعیان دوازده امامی فقه‌اندیش اغلب مراجع تقلیدی دارند که می‌توانند در امور فقهی از

آن‌ها راهنمایی بگیرند. مرجع تقلید، اغلب به تقاضای علمای همتای خود، رساله‌ای در احکام فقهی منتشر می‌کند و تسلط خود را بر علوم دینی متعدد نشان می‌دهد. شیعیان همگی در مورد اینکه مراجع تقلید چه کسانی یا حتی چه تعدادی هستند اتفاق نظر ندارند. برخی می‌گویند که در هر زمان حدود پنجاه تا شصت مرجع تقلید وجود دارد، در حالی که دیگران اصرار دارند فقط یک یا دو مرجع وجود دارد.

سنی‌ها نیز ساختارهای شبه‌مرجعیتی ویژه‌ی خود را پروراندند. این ساختارها به شکل مذهبی در آمده که امروزه به آن‌ها مذاهب فقه اسلامی می‌گویند. این مذاهب، چهار گروه بزرگ‌اند که هر کدام تاریخ طولانی و درخشانی از متفکران و متون فقهی دارند. اکثر مسلمانان سنی مذهب به یکی از این چهار مذهب پای‌بنداند و اغلب از این مذاهب برای توصیف نوع خاص تسنن خود استفاده می‌کنند. مسلمانان سنی عادتاً خود را متعلق به یکی از این چهار مذهب می‌دانند که به نام‌های حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی شناخته می‌شوند. اقلیتی از مسلمانان اظهار می‌دارند که از هیچ مذهبی پیروی نمی‌کنند و در عوض فقط از قرآن و سیره نبوی پیروی می‌کنند. این گروه بسیار جالب به نام سلفی‌ها شناخته می‌شوند، که درباره‌ی آنها مطالب زیادی نوشته شده است. اما آنها همچنان در میان مسلمانان سنی مذهب در اقلیت آماری هستند. اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان سنی مذهب در پیوند با یکی از این چهار مذهب فقهی شناخته می‌شوند.

هر مذهب فقهی مدعی است که در مورد مسائل فقهی مواضع رسمی دارد. مثلاً، روشی کاملاً حنفی برای حالت دست‌ها در نماز وجود دارد که موقع نماز دست‌ها را روی هم می‌گذارند (مچ دست درست زیر ناف قلاب می‌شود)، و روشی مالکی برای قیمت‌گذاری پارچه (بر حسب طول و نه وزن) وجود دارد. روشی شافعی برای تلاوت آیه‌ی ۷ از سوره‌ی حج (سوره‌ی پانزدهم قرآن) وجود دارد (با سجده بلافاصله پس از تلاوت) و روش حنبلی برای شروع وضو (نیت و گفتن: «بسم الله الرحمن الرحیم») وجود دارد. هر مذهب فقهی از قواعد متفاوتی برای استخراج و تفسیر قوانین پیروی می‌کند که نتیجه‌اش اعمال متمایز هر مذهب است. مثلاً، رمزگشایی از این‌که چرا اعضای یک مذهب دستان خود را به پهلوی خود در نماز می‌گیرند در حالی که اعضای مذهب دیگر دست‌های خود را نزدیک به سینه می‌گیرند، اغلب مستلزم استدلال فقهی پیچیده‌ای است. بیشتر مسلمانان به جای اینکه استدلال هر مذهبی را در مورد موضوعی بیابند و سپس تصمیم بگیرند که کدام یک را دنبال کنند، فقط از مذهب والدین، دوستان یا همسایگان خود پیروی می‌کنند. پیروی از یک مذهب، مانند پیروی از مرجع تقلید، کارها را بسیار ساده می‌کند: در هر موضوعی، مردم

می‌توانند به سادگی از یک فقیه در مورد موضع «رسمی» مذهب خود بپرسند و درگیر روش‌شناسی فقهی نهفته در حکم فقهی نباشند.

فقیهان اهل سنت از دیرباز بر این باور بوده‌اند که پیروی از هر یک از این چهار مذهب فقهی موجب رستگاری می‌شود. گرچه ممکن است کسی فکر کند که مذهب فقهی خودش بهتر از دیگر مذاهب است، اما هر یک از مذاهب فقهی قابل قبول تلقی می‌شوند. سندی که اخیراً از سوی بیش از پانصد فقیه برجسته‌ی مسلمان امضا شده، با عنوان «رساله عمان»، اعلام می‌کند که پیروی از هر یک از مذاهب فقهی بزرگ اهل سنت - و نیز مذهب فقهی رایج شیعه به نام مذهب جعفری - به رستگاری منجر خواهد شد. «رساله‌ی عمان» ممکن است حاوی آموزه‌های انحصارگرایانه‌ی دیگری باشد، اما در این مورد به درستی منعکس‌کننده‌ی این عقیده است که اکثر مسلمانان معتقدند وقتی از عقاید هر یک از مذاهب عمده‌ی فقهی پیروی می‌کنند، هم در امان‌اند و هم نجات می‌یابند.

از طریق این مذاهب، مسلمانان سنی مذهب با سنت کهن فقهی و مواضع «رسمی» ای که از نظر اکثر مسلمانان قابل قبول است، پیوند برقرار می‌کنند. از آنجا که اکثر اهل سنت بر پیروی از یک مذهب فقهی موافق‌اند، پیروی از مذهب فقهی بلااشکال است، به دلیل حدیثی که می‌گوید «امت من هرگز بر خطا توافق نمی‌کند». منطق نهفته این‌جا این است که: از آن‌جا که پیروی از یک مذهب، رویه‌ی مورد توافق اکثر مسلمانان است و مسلمانان نمی‌توانند بر خطا توافق کنند، بنابراین پیروی از موضع رسمی یک مذهب هرگز نمی‌تواند اشتباه باشد. بدیهی است که وقتی دو مذهب نظرات متفاوتی داشته باشند، ممکن است یکی درست‌تر و دیگری نادرست‌تر باشد، اما فردی که از نظر «نادرست» پیروی می‌کند، می‌تواند در روز قیامت به خدا بگوید که صرفاً از موضع رسمی مذهب خود پیروی کرده و سپس از همه‌ی گناهان پاک می‌شود. همان‌طور که در فصل قبل آموختیم، پیروی از یک نظر فقهی «صحيح» منجر به دو پاداش در روز قیامت می‌شود، در حالی که پیروی از نظر «ناصحيح» تنها یک پاداش به همراه دارد. یک پاداش به خوبی دو پاداش نیست، اما به هر حال بد هم نیست.

علی‌رغم تأکید بر پیروی از نظرات «رسمی» مذهب، چشم مسلح می‌تواند دریابد که مذاهب واقعاً نظرات رسمی بدون تغییر ندارند. مذاهب همیشه نظرات خود را تغییر می‌دهند، گاهی دقیقاً موضعی می‌گیرند مخالف آن‌چه پیش‌تر دفاع می‌کردند. مثلاً در قرن نهم میلادی، موضع رسمی حنفیان این بود که می‌توان ترجمه‌ی قرآن را در نماز تلاوت کرد. موضع صریح حنفی‌ها این بود که اگر مثلاً ترجمه‌ی فارسی بسیار دقیقی از قرآن وجود داشته

باشد، می‌توان از آن در نماز استفاده کرد.<sup>۶۰</sup> امروزه موضع رسمی حنفی این است که هنگام نماز باید قرآن به عربی تلاوت شود و تلاوت قرآن به هر زبان دیگری کاملاً غیر قابل قبول است.

تا قرن هفدهم میلادی، نظر رسمی مذهب شافعی این بود که زکات فقط به خلیفه تعلق دارد. نظر رسمی امروزه این است که می‌توان آن را به هر سازمان خیریه یا نیازمندی داد. نمونه‌های چندی از تغییر رأی رسمی مذاهب وجود دارد که برخی از آن‌ها را در فصل ۶ خواهیم داد. اسلام‌پژوهان در شناسایی و توصیف بسیاری از این موارد فوق‌العاده عالی عمل کرده‌اند. مذاهب فقهی نظرات غالب خود را همیشه تغییر می‌دهند، اما تشخیص اینکه این کار را دقیقاً چه زمان و چگونه انجام می‌دهند برای ناظر گذری دشوار است. این‌گونه نیست که علما از در آیند و ندا سر دهند: «بدانید و آگاه باشید که رأی مذهب فقهی ما پیش‌تر چنین و چنان بود اما اکنون به راه دیگر می‌رویم.» به خاطر داشته باشید که گرچه احکام فقهی باید با توجه به زمان و شرایط تغییر کنند تا پیوند خود را با زمانه حفظ کنند، اما باید قدیمی نیز باشند تا حجیت داشته باشند. این بدان معنا است که احکام اسلامی باید هم قدیمی باشند و هم معاصر. بنابراین علمای مسلمان هنگامی که احکام جدید و دگراندیشانه ارائه می‌کنند، توضیح می‌دهند که چگونه احکام جدید کاملاً مطابق با نظرات فقهی تاریخی به حساب می‌آیند و فرض بر این است که نظرات فقهی تاریخی، خود، از روش‌شناسی اصول فقه اسلامی پیروی می‌کنند.

یک نمونه‌ی نسبتاً جدید از این اصلاحات مربوط به قانون احوال شخصیه‌ی مسلمانان است که در دهه‌ی ۱۹۳۰ در هند تصویب شد.<sup>۶۱</sup> همان‌طور که در فصل ۱ ذکر شد، پروژه‌ی مدون‌سازی استعماری فقیهان مسلمان را وادار کرد تا به سرعت احکام اسلامی را که در سطح حکومت به کار گرفته می‌شد جمع‌آوری کنند، و در تقلا برای انجام این کار احکام را

---

<sup>۶۰</sup> موضع اولیه‌ی حنفی در مورد تلاوت قرآن در نماز در این کتاب بحث شده است:

Rumeed Ahmed, *Narratives of Islamic Legal Theory* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2012), pp. 29ff

برای تغییر موضع در مورد کاربرد زبان فارسی در عبادات و تحقیقات، بنگرید به:

Travis Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2012).

<sup>۶۱</sup> ماجرای زن شوهر گمشده در این متن بازگو شده است:

Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 26-31.

اغلب به صورت فله‌ای از کتاب‌های تاریخی فقه وارد قوانین کردند. این کتاب‌های فقهی در زمانی نوشته شده بود که قضات می‌توانستند با کمی صلاح‌دید احکام را به کار بندند.

فرض بر این بود که احکام موجود در متون فقهی تنها با تفسیر و کاربست مناسب به کار گرفته خواهند شد. اما قانون مدون جدید صلاح‌دید قضایی را بسیار دشوار می‌کرد، زیرا اکنون قضات مجبور بودند تا حد امکان طبق قانون مدون حکم کنند. این امر علمای مسلمان هند را در تنگنا قرار داد. برای اطمینان از اجرای عدالت، فقیهان نیاز به تغییر قوانین خاصی داشتند تا فقدان اختیار قضایی را جبران کند. اما آن قوانین تغییر یافته نیز برای حجیت داشتن در جامعه باید قدیمی می‌بود.

یک نمونه از این موضوع، فقیهان اکثر حنفی هند بود. آن‌ها احساس کردند که لازم است حکم فقه حنفی در مورد زنی که شوهرش گم شده «رسماً» تغییر کند. سوال اصلی فقهی‌ای که با آن دست‌وپنجه نرم کرده بودند این بود: اگر شوهر زنی گم شود، زن تا چه زمان باید قبل از ازدواج مجدد صبر کند؟ این مسأله‌ای جدی است زیرا مطابق تمام کتاب‌های کلاسیک فقه، بیش از یک مرد به طور هم‌زمان نمی‌تواند با یک زن ازدواج کند و زن شوهردار نمی‌تواند با هیچ‌کس دیگری رابطه‌ی جنسی داشته باشد. رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج زنا خواهد بود، که بسیاری از کتاب‌های فقه مجازات بدنی برای آن در نظر گرفته‌اند. بنابراین، اگر شوهر زن ناپدید می‌شد او قبل از ازدواج مجدد باید کاملاً مطمئن می‌شد که شوهرش زنده نیست یا هرگز برنمی‌گردد. اما زن تا چه زمان باید صبر کند پیش از آن‌که به شکل معقولی مطمئن شود شوهرش برای همیشه بازنگشتی است؟ بی‌رحمانه است که زن را مجبور کرد تا ابد صبر کند. به طور کلی اما فسخ ازدواج صرفاً به دلیل گم شدن شوهر برای چند روز هم غیر منطقی است. باید مدتی معقول و «اسلامی»، بین همیشه تا چند روز، باشد که در آن زن بتواند تصور کند که شوهرش برنمی‌گردد و ازدواج فسخ می‌شود تا زن بتواند دوباره ازدواج کند.

در قرون اولیه‌ی اسلام، فقیهان مذاهب مختلف این سوال را مورد توجه قرار داده‌اند و در مورد تعیین دوره‌ی انتظار مناسب برای زن در دوره‌ی غیاب شوهر نظر داده‌اند. فقیهان حنفی به نوبه‌ی خود معتقد بودند که تنها راه برای این‌که همسر واقعا بداند که شوهرش هرگز برنمی‌گردد این است که برای مدت طولانی منتظر بماند تا زمانی که مطمئن شود شوهرش مرده است. این در واقع به این معنا بود که او باید یک عمر منتظر بماند.

در این صورت خطر ازدواج او با دو مرد در یک زمان وجود نخواهد داشت و می‌تواند در ازدواج جدید خود مطمئن شود که شوهر گم‌شده‌اش هرگز برنمی‌گردد. نظر فقیهان حنفی بر



اساس حدیثی است که محدثان آن را ضعیف قلمداد کرده‌اند، این بدان معنا است که احتمالاً روایت غیر معتبر است: «همسر فرد مفقود، همچنان همسرش باقی می‌ماند تا معلوم شود که شوهرش مرده است.» علمای حنفی چنین تصور کردند که هیچ‌کس بیش از ۱۲۰ سال عمر نمی‌کند، بنابراین آنها این عدد را خط پایان تعیین کردند: زن شوهر مفقود باید تا قبل از تولد ۱۲۰ سالگی شوهرش صبر کند تا بعد بتواند ازدواج مجدد کند. اگر مطمئن نبود که شوهرش چند سال‌اش است، باید حدود نود سال قبل از ازدواج مجدد صبر می‌کرد تا در امان باشد. البته تجویز عده‌ی نود ساله یعنی همسری که شوهرش غایب است هرگز نمی‌تواند دوباره ازدواج کند. اما از فصل قبل به یاد دارید که این متون در زمانی نوشته شده بودند که فرض بر این بود که قاضیان هنگام صدور احکام از اختیارات خود استفاده می‌کردند. بنابراین، عالمان می‌توانستند صرفاً بحث نظری کنند و مقید به محدودیت‌های عملی نباشند. یعنی علما می‌دانستند با وجود اینکه در متن آنها توصیه به نود سال شده است، قاضی به اوضاع و احوال نگاه می‌کند و تصمیم خودش را می‌گیرد. زنی ممکن است پس از غیاب شوهرش مثلاً به مدت پنج سال به دادگاه بیاید تا به دعوی خود رسیدگی کند، و یک قاضی حنفی، در حالی که عده را در متون فقهی نظراً به رسمیت می‌شناسد، ممکن است با این وجود، او را از شوهر غایب خود طلاق بدهد و به او اجازه ازدواج مجدد دهد. قاضی با وجود احکامی که در متون فقهی نوشته شده بود، اختیار چنین تصمیماتی را داشت و شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد قاضیان در دوره‌ی پیشاستعماری این کار را مرتباً انجام می‌دادند. این شرایط دوران پیشاستعمار بود. اما قاضیان در هند استعماری دیگر چنین اختیارات گسترده‌ای نداشتند، زیرا دولت قانونی یکسان برای همه‌ی مسلمانان وضع کرده بود. عالمان مسلمان در جنوب آسیا با ذوق‌زدگی‌شان برای تدوین قانون، احکامی را از متون حنفی پیشاستعماری به سادگی یک‌چین کردند تا چنین حکم کنند که زنانی که شوهرشان ناپدید می‌شوند باید حداقل نود سال قبل از ازدواج مجدد صبر کنند. زین پس، این امر قانون شده بود و قاضیان ملتزم به حکم مطابق آن بودند. عالمان مسلمان در هند مستعمره‌ی بریتانیا دریافتند که این حکمی ناعادلانه است و در نهایت باید وصله‌پینه یا هک شود، و در طول سال‌ها بی‌عدالتی‌اش آشکارتر شد. زیرا زنان مسلمان شوهر مفقود، از حق ازدواج مجدد محروم شدند.

در دهه‌ی ۱۹۳۰ میلادی، فقیهان مسلمان گرد هم آمدند تا احکام ناعادلانه را هک کنند، اما با افکار عمومی به مشکل برخوردند. به یاد داشته باشید که مسلمانان فقه‌اندیش بر این باورند که احکام اسلامی مستقیماً از بنیان‌های اساسی اسلام نشأت می‌گیرند و مطلوب آن است

که تغییر نکنند. تو نمی‌توانی احکام را به سادگی کنار بگذاری و هر زمان که خواستی آنها را با احکام جدید جایگزین کنی، بلکه مؤمن فقه‌اندیش باید تسلیم احکام باشد چه برای او راحت باشد چه نباشد. تسلیم در قلب اسلام قرار دارد و این چیزی است که مؤمنان واقعی را از مدعیان صرف جدا می‌کند. اگر فقیهان رک‌وراست می‌گفتند که در حال تغییر احکام برای عادلانه‌تر کردن آنها هستند، در چشم مسلمانان فقه‌اندیش مرجعیت خود را از دست می‌دادند. به همین دلیل است که فقیهان نمی‌توانند [صرفاً] بر اساس قرآن یا با رد حدیثی «ضعیف» که حکمی فقهی بر اساس آن بنا شده حکم فقهی جدیدی بدهند. فقیهان باید اثبات می‌کردند که اصلاحات‌شان استمرار سنت فقهی است و نه گسست از آن. فقیهان لازم بود که چنین کنند؛ آنها اگر حکم فقهی را هک نمی‌کردند، زنان مسلمان همچنان رنج می‌بردند و فقه، چشم‌اندازی را از شریعت منعکس می‌کرد که در آن زنان بیوه، به جای حمایت، داغ‌نگ بر پیشانی می‌گرفتند.

بنابراین، فقیهان هندی که عمدتاً حنفی بودند راهی برای تغییر احکام یافتند که انقطاع رادیکالی از سنت پیشاستعماری به نظر نمی‌رسید. آنها به متون کهن فقه مالکی (مذهب فقهی رقیب) روی آوردند که مقرر می‌داشت زنی که شوهرش مفقود شده تنها پس از چهار سال می‌تواند طلاق بگیرد و دوباره ازدواج کند. اتخاذ نظر مالکی در این مورد وسوسه‌برانگیز بود اما علمای حنفی هند نمی‌توانستند آن را به یک‌باره وارد فقه حنفی کنند. اگر این کار را می‌کردند این طور به نظر می‌رسید که دارند احکام بی‌دردسر را از مذاهب فقهی رقیب یک‌چین می‌کنند. اگر مذهب حنفی را هر زمان که احکام پر دردسر داشت ترک کنند، دیگر حنفی بودن چه فایده‌ای داشت؟ به علاوه، این نوع فسخ نکاح از نظر تاریخی محل مناقشه‌ی تلخ حنفیان و مالکیان بوده است. فقیهان حنفی هند با وجود این به شدت مشتاق تصویب حکم فقهی مالکی بودند. آنها مشکل را به این صورت حل کردند: عبارتی از فقیه حنفی محترمی در قرن نوزدهم، ابن عابدین (درگذشته‌ی ۱۸۳۶ میلادی) را برجسته کردند. ابن عابدین قاعده‌ای حنفی را نقل می‌کند مربوط به قرن شانزدهم و در موضوعی دیگر که مطابق آن: «در مواقع ضروری، می‌توان از فتوای مذهب مالکی پیروی کرد.»<sup>۶۲</sup> علمای حنفی هند از این طریق می‌توانستند بگویند که در پذیرش فتوای مالکی به عنوان حکم مذهب خودشان موجه‌اند.

<sup>۶۲</sup> عالم قرن شانزدهمی‌ای که ابن عابدین به او اشاره کرده شمس الدین محمد القهستانی (متوفی حدود ۱۵۴۶) است و کل بحث در مورد تغییر قانون طلاق حنفی در این کتاب از ابن عابدین آمده است: *رد المحتار شرح در المختار* (ریاض: دار عالم الکتب، ۲۰۰۳)، جلد ۶، صص ۴۶۰-۴۶۶.

ذکر این نکته ضروری است که علمای حنفی نه به سادگی حکم فقهی خودشان را تغییر دادند و نه به سادگی فقه مالکی را وارد فقه حنفی کردند. در عوض، آنها به متون فقهی خود نگاه کردند و از گفته‌ی فقیه حنفی دوران‌سازی برای توجیه کار خود پیروی کردند. آنها سپس می‌توانستند بگویند که انتخاب‌شان برای پذیرش حکم مذهب مالکی در باره‌ی عده‌ی غیبت شوهر در واقع برخاسته از سنت حنفی است. آنان اثبات کردند که حکم جدید تبار حنفی کهنی دارد، هر چند که از پیشینه‌ی حنفی فاصله می‌گیرد.

اگر امروز از یک مفتی هندی در مورد حکم شرعی زنی بپرسید که چه مدت زمان باید پس از ناپدید شدن شوهرش صبر کند تا ازدواج مجدد کند، پاسخ چهار سال خواهد بود. نیازی به ورود به جزئیات فنی و تاریخ فقه نیست؛ و بدون شک، اکثر مفتیان در مورد اینکه فقه چگونه تغییر کرده یا اصلاً تغییر کرده یا نه چیزی نمی‌دانند یا اهمیتی نمی‌دهند. تنها چیزی که اهمیت دارد این است که امروز در جنوب آسیا فقه اسلامی می‌گوید که زن شوهر مفقود باید چهار سال صبر کند تا دوباره ازدواج کند.

در فصل‌های بعدی، نمونه‌های بیشتری از نحوه‌ی وصله‌پینه و حک احکام اسلامی در گذشته ارائه خواهیم کرد، اما در اینجا می‌خواهم بر نحوه‌ی بحث از وصله‌پینه و حک در میان مسلمانان فقه‌اندیش تمرکز کنم. وصله‌پینه‌ها و حک‌ها نه احکام جدید تلقی می‌شوند و نه با توسل به عدالت توجیه می‌شوند، بلکه احکام کهنی هستند که فقیهان قرون گذشته آن‌ها را ترویج کرده‌اند. آن‌ها از گذشته سرچشمه می‌گیرند و تا آنجا که می‌دانیم، هم‌چنان در آینده نیز به کار گرفته خواهند شد. در مثال بالا مهم نیست که قاعده‌ی چهارساله در فقه حنفی سابقه نداشته، و هیچ تضمینی وجود ندارد که این حکم ده سال بعد به همین صورت باشد. مهم این است که این حکم تا حدودی ریشه در سنت فقهی حنفی دارد و بنابراین می‌توان به انطباق آن با «اصول فقه» اعتماد کرد. زمانی که احکام از نظر تاریخی بدین‌سان ریشه‌دار باشند، در میان مسلمانان فقه‌اندیش حجیت می‌یابند.

دیگر بار این نکته لازم به ذکر است که ویژگی هر نظام فقهی این است که بر قصه‌ی [بازگشت به] ریشه‌ها تکیه می‌زند. تقریباً هر جماعتی قصه‌ی قهرمانان اولیه‌ی خود را روایت می‌کند که نظام‌های فقهی‌ای را بسط داده‌اند که امروزه جامعه از آنها پیروی می‌کند. حتی وقتی احکام آندره تغییر می‌کند که دیگر احکام جدید برای قهرمانان اولیه قابل تشخیص نیست، باز هم تصور بر این است که احکام معاصر باز نمود روح اصلی و نیت قهرمانان نخستین است. احکام به ایجاد نظام و معنابخشی کمک می‌کند اما قصه‌های پشت احکام مردم را قانع می‌کند که نظام‌پذیر باشند، نظام را باور کنند و به مطلوبیت پیروی از احکام اعتماد کنند. فقه اسلامی نیز

تابع همین جریان است. تقریباً هر حکم فقهی ای را می‌توان اصلاح یا هک کرد و تقریباً هر حکم جدیدی را می‌توان پیش نهاد، البته تا زمانی که نشان داده شود حکم جدید دارای تبار کهن و اصیل است.

این ممکن است برای کسانی در داخل و خارج جامعه‌ی مسلمان ناپسند به نظر آید. اگر تصور بر این است که حکمی ناعادلانه است، چرا خیلی ساده آن را با حکم دیگری که عادلانه‌تر است جایگزین نکرد؟ از هر چه که بگذریم، قرآن بارها به مسلمانان دستور می‌دهد که برای عدالت قیام کنند، حتی اگر خلاف منافع خودشان باشد و پیامبر هنگامی که متوجه می‌شد احکام باعث سختی غیرضروری می‌شوند آن‌ها را تغییر می‌داد. به تعبیر قرآن «خداوند برای شما آسانی می‌خواهد نه سختی» و از پیامبر نقل کرده‌اند که: «کارها را آسان کنید و نه سخت.» احادیث متعددی حاکی از آن است که محمد به این فکر می‌کرد که پنج نوبت نماز روزانه بیش از حد طاقت‌فرسا است، و طبق گزارش‌ها او از خدا خواهش کرد تا از تعداد نمازها بکاهد تا مسلمانان را از سختی‌های ناروا برهاند. اگر پیامبر در مورد چیزی به محوریت نماز روزانه این نگرش را داشت، چرا این نگرش را در سایر جنبه‌های فقه اسلامی به کار نگیریم و در صورت لزوم آن را برای ترویج عدالت و سهولت تغییر ندهیم؟ چرا خود را درگیر بازی جستجوی نظرات فقهی تاریخی کنیم یا درگیر نشان دادن این کنیم که احکام جدید واقعا قدیمی اند یا نه؟ کل این روند، به نظر، دورویی آشکاری می‌رسد: ما می‌توانیم احکام را هر طور که خواستیم هک کنیم مادامی که نگوئیم احکام را هک می‌کنیم.

این خشم به‌جایی است، اما از یک نکته غافل است: فقه اسلامی قانون دینی است. برای مسلمانان فقه‌اندیش، پیروی از قانون دینی موجب می‌شود که انسان به سنتی بزرگ‌تر، به علمای باشکوه، به گذشته‌ی درخشان، و به خدا وصل شود. شرع، بخشی از نظام بزرگ‌تر تاریخی و کیهانی است و بنابراین همسو کردن خود با شرع به معنای همسویی با تاریخ و کیهان است. فرد در صورتی توفیق به دست می‌آورد که جایگاه خود را در آن نظام به دست آورد، و نه آن که این نظام را واژگون کند. بنابراین مسلمانان فقه‌اندیش باید حداقل به شکل لفاظانه هم که شده نشان دهند که همیشه در حال کار در چارچوب سنت‌اند، حتی زمانی که در عمل در حال شکستن آن‌اند. محتویات احکام تقریباً جنبه‌ی فرعی دارند. عمده آن است که نشان دهیم احکام، هر چه که هستند، بخشی از امری بزرگ‌تر، کهن‌تر و حکیمانه‌تر از شما است.

## فقه اسلامی همچون اخلاق

گفتار کهنی به علی بن ابی طالب، پسر عموی پیامبر، منسوب است که در حوزه‌های علمیه [اهل سنت] در سراسر جهان زبانزد است: «اگر قرار بود شریعت اسلام منطقی باشد، کف جوراب‌های مان را مسح می‌کردیم.»<sup>۶۳</sup> این گفتار به وضوی قبل از نماز اشاره دارد که آخرین مرحله اش [در وضوی اهل سنت] شامل شستن پاها می‌شود. شستن پاها شامل درآوردن کفش و سپس جوراب، شستن پاها، و بعد خشک کردن پاها است تا بتوان دوباره جوراب پوشید. این فرایند ممکن است سخت باشد. خوشبختانه برای بسیاری از مسلمانان فقه‌اندیش، احادیثی وجود دارد که بیان می‌کند وقتی محمد در سفر بود، به جای درآوردن کامل جوراب‌های خود برای شستن پاها تنها بالای جوراب‌های خود را در حین وضو مسح می‌کرد. عالمان مسلمان [سنی مذهب] حکم کرده‌اند که تحت شرایط خاصی مؤمنان مجاز به پیروی از الگوی محمداند و می‌توانند به جای شستن پاها بالای جوراب‌های شان را مسح کنند. این حکم، کار کسانی را بسیار آسان می‌کند که نیاز به وضو گرفتن در هواپیما، محل کار، مدرسه، یا در هر موقعیتی دارند که درآوردن جوراب و شستن پاها کار سختی است. اما مسح کردن قسمت بالای جوراب چندان معنا ندارد. جوراب‌ها در قسمت پایین کثیف‌اند نه در بالا، بنابراین آیا مسح کردن قسمت پایین جوراب منطقی‌تر نیست؟ در شریعت اسلام، این ربطی به منطقی ندارد. بنا بر گزارش‌ها، محمد بالای جوراب‌های خود را مسح کرده است و مؤمنان نیز اگر نمی‌خواهند پاهای خود را بشویند، باید همین کار را بکنند. برای بسیاری از محققان، این ثابت می‌کند که برای پیروی از احکام اسلامی لازم نیست آن‌ها منطقی باشند. این ضرب‌المثل می‌گوید: «اگر قرار بود شریعت اسلام منطقی باشد، کف جوراب‌های مان را مسح می‌کردیم.»

از نظر فقه‌اندیشان، جنبه‌ی عملی امور - مانند اینکه قسمتی از جوراب کثیف است و نیاز به شستن دارد - تعیین‌کننده یا حتی تبیین‌گر حکم نیست. این جنبه گویا تنها برای ناظر فارغ‌بال اهمیت دارد. مثلاً چرا زن باید چهار سال برای شوهر مفقودش صبر کند تا بتواند دوباره ازدواج کند؟ چرا سه سال، پنج سال، یا دو هفته صبر نکند؟ پاسخ کوتاه این است: زیرا حکم فقهی چنین می‌گوید. علمای نامی گذشته می‌گفتند: «چهار سال» و ما اطمینان داریم که

---

<sup>۶۳</sup> نقل قول اصلی منسوب به علی بن ابی طالب این است: «اگر دین ما بر اساس رأی و نظر می‌بود، کف جوراب را قبل از بالای آن مسح می‌کردیم، اما من دیدم که پیامبر خدا بالای جوراب را مسح می‌کرد.» این گفته در منبع زیر آمده است: ابی داوود، کتاب السنه (جده: دار القیلة، ۱۹۹۸)، ص ۲۲۶.

آنها احکام را بر اساس اصول استخراج می‌کردند. این دلیل کافی است: حکم حکم است زیرا فقیهان گذشته چنین می‌گفتند. این نوع استدلال دوری نشان می‌دهد که وقتی صحبت از فقه اسلامی می‌شود، محتوا به اندازه‌ی فرآیند اهمیت ندارد. فقیهان حنفی هند هنگام تلاش برای تغییر حکم در مورد مدت زمانی که زن شوهرمفقود باید قبل از ازدواج مجدد صبر کند، از این بحث نکردند که چهار سال دوره‌ی زمانی خوب یا عادلانه‌ای است. آنها در عوض پرسیدند: «آیا پیشینه یا روشی وجود دارد که بتوانیم دوره‌ی زمانی کمتر از نود سال را توجیه کنیم؟» آنها به محض اینکه پیشینه و روش‌شناسی را یافتند، حکم تغییر کرد و حکم جدید بافضیلت و خوب شد.

محتوای فقه همیشه می‌تواند تغییر کند و تغییر هم می‌کند، اما داستان کلی چگونگی دستیابی به حکم فقهی لاجرم ثابت می‌ماند. نگرستن به فقه اسلامی هم‌چون مناسکی مانند نماز یا روزه روشنگر است. مناسک بر منطقی درونی مبتنی است که نیاز به تایید خارجی ندارد. مثلاً، سؤالی مانند «چرا مسلمانان در ظهر چهار رکعت نماز می‌خوانند؟» پاسخ عقلی ندارد. نقل شده که محمد چهار رکعت موقع ظهر نماز می‌خوانده و همین دلیل کافی است. گزارش شده که، در سفر، محمد دو رکعت موقع ظهر نماز خوانده است، و به همین دلیل مسلمانان در هنگام سفر اجازه دارند همین کار را بکنند. هیچ توضیح عقلی‌ای پشت نماز دو رکعتی در سفر، به جای یک رکعت یا سه رکعت، وجود ندارد تنها چیزی که اهمیت دارد این است که روش‌شناسی‌ای وجود دارد که دو رکعت نماز را توجیه می‌کند. وقتی در خانه چهار رکعت و در مسافرت دو رکعت نماز می‌خوانی، به خدا، محمد و صف طولانی مسلمانان سرفراز تاریخ وصل می‌شوی. درک این نکته ضروری نیست که چرا چهار یا دو رکعت نماز می‌خوانید.

همه‌ی این نکات ممکن است قدری ترسناک به نظر برسد، گویی مسلمانان فقه‌اندیش، صرف نظر از تاثیر احکام بر روی مردم و جامعه، کورکورانه از احکام بی‌منطق پیروی می‌کنند. اما ذکر این نکته مهم است که درست به این دلیل که مسلمانان فقه‌اندیش معتقدند که از احکام خاصی، منطقی باشد یا نه، بایستی پیروی کرد به این معنا نیست که آنها این احکام را در زندگی‌شان اجرا هم می‌کنند. از فصل قبل به خاطر دارید که در دوران پیش از تدوین قانونی فقه، کتابچه‌های فقه اسلامی در مورد این بود که چگونه باید عمل کرد، و نه در مورد این که واقعا چگونه عمل می‌شود. به همین ترتیب، برای اکثر مسلمانان فقه‌اندیش، اطاعت به معنای پیروی [عملی] از حکم نیست، بلکه به معنای این است که باید از حکم

پیروی کرد. فقیهان این نکته را این‌گونه بیان می‌کنند: نماز خواندن خوب است و نماز نخواندن گناه است، اما اعتقاد به اینکه مجبور نیستی نماز بخوانی کفرگویی است. اگر نماز نخوانی، مرتکب گناه شده‌ای و باید از خدا طلب عفو کنی. پس اگر نمازتان قضا شد باید احساس بدی داشته باشید و استغفار کنید، اما اگر فکر می‌کنید که اصلاً لازم نیست نماز بخوانید، این انکار سراسری فرمان خدا است. به همین ترتیب، اگر احکام شرعی را در زندگی روزمره‌ی خود به کار نبندید مرتکب گناه شده‌اید و باید از خداوند طلب عفو کنید اما اگر فکر کنید که مجبور نیستید از احکام شرع پیروی کنید این کفرگویی است، و این خطر را به همراه دارد که خودتان را از جامعه‌ی مسلمانان به کل بیرون رانده باشید. بنابراین، مسلمان فقه‌اندیش ممکن است با تمام وجود باور داشته باشد که باید نماز ظهر را چهار رکعت بخواند. اما این بدان معنا نیست که واقعاً نماز ظهر می‌خواند.

در اینجا تفاوتی کلیدی میان اعتقاد به فقه و اقدام مطابق آن وجود دارد. مسلمانان فقه‌اندیش می‌گویند که برای ورود به بهشت، باید باور داشت که فقه باید پیاده شود اما آن‌ها عملاً مجبور نیستند مطابق آن زندگی کنند. احکام شرعی، به خودی خود، ایده‌آل‌های غیرممکن‌اند. هیچ‌کس نمی‌تواند همه‌ی احکام موجود در حتی یک کتاب فقهی را عمل کند. این قصور بلا مانع است، زیرا خدا مهربان است و وقتی قصور کردی تو را خواهد بخشید. اما انکار نیاز به پیروی از احکام فقهی به طور کل، در حکم انکار خدا تلقی می‌شود و به هر قیمتی باید از آن اجتناب کرد. از این رو مسلمانان فقه‌اندیش مکرراً در اهمیت فقه رجز می‌خوانند، حتی زمانی که خود به آن عمل نمی‌کنند.

این سرشت دینی فقه است. به همین دلیل عالمان مسلمان پیشاستعمار می‌توانستند احکام ناعادلانه‌ی وحشتناکی را ترویج کنند، مانند حکم نود سال انتظار برای زن شوهر مفقود، بی آن‌که نگران عواقب عملی حکم باشند. آنها می‌دانستند که این احکام اجرا نمی‌شوند و قاضیان گرچه حکم فقهی را تصدیق می‌کنند در عمل از آن عدول می‌کنند. آن‌ها همچنین می‌دانستند که اگر قانون را با شدت و حدّت اجرا نکنند، مشکلی پیش نمی‌آید زیرا خداوند بخشنده و مهربان است. ما نمونه‌های متعددی از قاضیان مسلمان پیشاستعمار داریم که می‌گویند: «ما شما را متهم به فسق و فجور جنسی می‌کنیم و طبق احکام اسلامی شما باید مجازات بدنی شوید. اما ما این کار را نمی‌کنیم، در عوض جریمه پردازید و لطفاً دیگر این کار را نکنید.» به همین دلیل است که نیازی نیست فقه اسلامی احکام منطقی داشته باشد و فقط باید مطابق فلان روش‌شناسی فقهی باشد: اگر حکم ناعادلانه‌ای از این روش‌شناسی صادر شد، مردم و قضات مجبور به پیروی از آن نیستند.

در عصر پیشاستعمار اوضاع بر وفق مراد بود، اما حالا که کشورها قوانین برگرفته از شرع و قوانین شرعی مدون دارند، مشکل بزرگی پدید آمده است. حالا قضات باید طبق همین احکام فقهی حکم صادر کنند و باید در چارچوب ادبیات فقه اسلامی کار کنند، چارچوبی که عدالت و قضاوت شخصی در آن جایگاه اندکی دارد. احکامی که ممکن است در دوره‌ی پیش از استعمار پیاده نشده باشند - مانند استضعاف سیستماتیک زنان، شیطانی جلوه دادن مردان، و محدودسازی آزادی‌های اجتماعی - اکنون قانون کشوری شده‌اند. این زمینه‌ی بسیار دشواری برای بحث در مورد حکم کردن فقه اسلامی پدید می‌آورد، اما اگر در نظر داشته باشیم که فقه اسلامی بیشتر درگیر روش است تا محتوا، می‌توان مسیری راه‌گشا تصور کرد. مادامی که از جاده‌ی روش‌شناسی خارج نشده‌ایم و اثبات می‌کنیم که احکام جدید دارای پیشینه‌ی کهن‌اند، احکام می‌توانند تغییر کنند و همچنان اسلامی به حساب آیند. دیروز دوره‌ی انتظار برای همسر شوهر مفقود شاید نود سال بوده باشد، اما امروز چهار سال شده است و فردا ممکن است یک سال شود. دقت حکم اهمیتی ندارد، راه رسیدن به حکم و داستانی که در مورد آن می‌گوییم اهمیت دارد. این بدان معناست که برای آن‌که سخن گفتن از حکم فقه اسلامی پیش برود شاید هرکرا باید، به شکلی شاید خلاف شهود، از گفت‌وگو در مورد عدالت به سمت گفت‌وگو در مورد روش بروند.

در واقع، بحث‌های فقهی درون‌گروهی میان مسلمانان فقه‌اندیش آمیخته به وسواس روشی است. دغدغه‌ی عدالت مطمئناً در آن نقش ایفا می‌کند، اما این دغدغه‌ها به زبان عقیم روش‌شناختی بیان می‌شوند. برای درک این‌که چگونه این کار انجام می‌شود، اجازه دهید تمایزی ساده میان اخلاق<sup>64</sup> و آداب<sup>65</sup> بنهیم. تعاریف بسیار متفاوتی از اخلاق و آداب ارائه شده است، اما برای مقاصد خود در این کتاب بیابید تمایزی خام به این صورت بنهیم: اخلاق به خوب یا بد بودن چیزی می‌پردازد ولی آداب در مورد چگونگی درست انجام دادن کاری است. پس مثلاً ما ممکن است درباره‌ی آداب مربوط به مجازات اعدام بحث کنیم. برای انجام این کار، ما در مورد روش‌های انسانی کشتن فرد صحبت می‌کنیم، اعدام الکتریکی، تزریق کشنده یا جوخه‌ی اعدام مثلاً. ممکن است بپذیریم که زنده پوست کندن کسی روشی غیراخلاقی برای اجرای مجازات اعدام است، اما حلق‌آویز کردن شاید اخلاقی‌تر باشد.

---

<sup>64</sup> morality

<sup>65</sup> ethics



اما همه‌ی این مسائل به کنار، پرسش اخلاقی این است: مجازات اعدام، به خودی خود، خوب است یا بد؟ اخلاق به مسائل بزرگ‌تری از جنس درست یا نادرست توجه می‌کند، در حالی که آداب، در مورد روش صحیح انجام کاری بحث می‌کند و نه چندان در مورد اینکه آن کار درست است یا غلط. در این بافتار، گفت‌وگوهای فقهی در زمینه‌ی آداب است. چگونه نماز می‌خوانید، غذا می‌خورید، زکات می‌پردازید، اعلان جنگ می‌کنید، عشق می‌ورزید، و ارث خود را تقسیم می‌کنید؟ فقیهان زمان زیادی را صرف بحث در مورد خوب یا بد بودن هر یک از این اقدامات به خودی خود نکرده‌اند، در عوض نحوه‌ی انجام آنها را شرح داده‌اند. آنها در مورد آداب موضوعات مختلف بحث می‌کنند و استدلال‌های آداب‌شناسانه‌ای در باب بهترین شیوه‌ی اجرای آنها ارائه می‌کنند. فرض بر این است که اگر حکمی مطابق آداب [مسلمانی] باشد، پیروی از آن هم اخلاقی خواهد بود.

بنابراین، مسلمانان فقه‌اندیش به ندرت می‌پرسند که عملی اساساً اخلاقی است یا خیر. در عوض، آنها می‌پرسند جزئیات عمل مطابق آداب است یا خیر. برای اینکه عملاً این نکته را دریابید، ببینید برده‌داری را مثال بزنیم. تا حدود یک قرن پیش، فقهای مسلمان مشکلی با برده‌داری نداشتند. آنها رساله‌هایی در آداب ضرب و شتم برده (که نباید از هشتاد ضربه شلاق بیشتر می‌شد)، نحوه‌ی فروش برده (مادران و فرزندان‌شان نباید از هم جدا می‌شدند) و اینکه برده‌ها چگونه می‌توانند آزاد شوند (از طریق عقد مکاتبه) می‌نوشتند. فقیهان در آثار فقهی خود به اصل اخلاقی یا غیراخلاقی بودن برده‌داری به عنوان یک نهاد توجه نکرده‌اند - گرچه بسیاری در کارهای غیر فقهی خود این کار را انجام داده‌اند - بلکه در عوض در مورد آداب برده‌داری صحبت کردند.

با این حال، در دوره‌ی مدرن، فقیهان در اعلام بیزاری از برده‌داری به عنوان یک نهاد متحد شدند. اما به جای پرداختن به غیراخلاقی بودن جزئیات برده‌داری، تلاش‌های خود را بر این بحث متمرکز کردند که بگویند هیچ شرایطی وجود ندارد که در آن مالکیت برده از نظر آداب‌شناسانه توجیه شود. به ویژه، آنها شرایطی را بر برده‌داری تحمیل کردند که عملاً امکان تنظیم عقد بیعی را که امکان خرید، فروش یا مالکیت افراد را فراهم می‌کرد، غیرممکن می‌ساخت. بنابراین، آنها از احکام عقود استفاده کردند تا استدلال کنند که هیچ راه آداب‌شناسانه‌ای برای مشارکت در هیچ بخشی از تجارت برده وجود ندارد. از آنجا که حالا فقه آداب برده‌داری وجود ندارد، داشتن برده برای مسلمان غیراخلاقی است، نه به این دلیل که آداب برده‌داری غیراخلاقی است، بلکه به این دلیل که عقدی که برده‌داری بر آن استوار باشد خلاف آداب است. آنها افزودند از آنجا که کشورهای دارای اکثریت مسلمان همه

قوانین ضد برده‌داری را تصویب کرده‌اند، اجتماعی وجود دارد که برده‌داری نمی‌تواند عملی شود.

در گفت‌وگوهای مذهبی از برده‌داری به زبان آداب، سخن می‌گویند و نه به این زبان که اصل احکام مربوط به نهادهایی مانند برده‌داری غیراخلاقی است. چنین زبانی سرد است. وانگهی، مگر قرار نیست دین به اخلاق بپردازد؟ آیا برده‌داری نباید از آن رو خلاف شرع باشد که شر است، و نه از این رو که خلاف احکام عقود یا خرق اجماع است؟ فرض ما معمولاً این است که دین و اخلاق دوشادوش یکدیگر حرکت می‌کنند، یا حداقل اینکه بایستی چنین باشند. اما همین فرض یکی از دلایل اصلی است بر این که چرا مطالبه‌ی مدرن جهت اصلاح [فقه] به گوش فقه‌اندیشان فرو نمی‌رود. فقه اسلامی قطعاً به اخلاق می‌پردازد، اما این پرداخت را به زبان حساب‌شده‌ی آداب بیان می‌کند. حرکت به سمت ممنوعیت برده‌داری در خلاء شکل نگرفت، بلکه جنبش‌های عظیمی در سراسر جهان اسلام خواستار لغو آن بود. به همین ترتیب، تغییر حکم فقهی از نود سال دوره‌ی انتظار به دوره‌ی چهار ساله آشکارا تحت تأثیر غیراخلاقی بودن حکم رایج رخ داد. اما وقتی که فقیهان به وصله‌پینه و هک احکام روی آوردند، دغدغه‌های اخلاقی خود را به زبان آداب بیان کردند.

برای فهم واضح‌تر موضوع، به مثال نماز برگردیم. برای تعیین اینکه هنگام ظهر سه رکعت یا چهار رکعت نماز بخوانیم، این که بپرسیم کدام یک اخلاقی‌تر است معنا ندارد. با این حال، منطقی است که بپرسیم کدام یک مطابق آداب [مسلمانی] است: کدام یک آن چیزی است که مسلمانان باید انجام دهند؟ بعد از اینکه مشخص شد که نماز چهار رکعتی مطابق آداب [مسلمانی] است (اجماع فقها و نیز روایات متعددی گواه بر این است) و اقامه‌ی نماز ظهر سه رکعتی مخالف آداب است (هیچ حدیثی آن را تأیید نمی‌کند و اجماع فقها علیه آن است) در چنین حالتی چهار رکعت نماز وظیفه اخلاقی می‌شود و سه رکعت خواندن نماز غیراخلاقی. پیروی از استدلال‌های دال بر آداب [مسلمانی] اخلاقی است و پیروی از استدلال‌های خلاف آداب غیراخلاقی است. در مباحث فقه‌اندیشانه اخلاق جدای از آداب وجود ندارد.

بگذارید این موضوع را به بحث وسیع‌ترمان در باب شریعت چونان بینشی اخلاقی برای جامعه‌ای عادلانه پیوند بزنیم: فقه اسلامی زبانی علمی است که آداب بینش اخلاقی را وصف می‌کند. پس کسی ممکن است باور داشته باشد که شریعت از برابری جنسیتی به عنوان خیر اخلاقی جانبداری می‌کند، اما در بحث‌های مربوط به فقه اسلامی، آن شخص

باید عقاید خود را در مورد خیر اخلاقی به زبان آداب ترجمه کند. بنابراین، اگر کسی می‌خواهد با مسلمانان فقه‌اندیش درباره‌ی فضائل برابری جنسیتی بحث کند، باید این کار را با زبان سرد و حساب‌شده‌ی فقه اسلامی انجام دهد، نه با زبان پرشور شریعت. او باید نشان دهد که برابری جنسیتی با آداب [مسلمانی] سازگار است و مستقیماً از نظرات فقهی تاریخی سرچشمه می‌گیرد، نه این که خیری اخلاقی است که بایستی از سر عدالت‌خواهی برگرفته شود.

این، هر چقدر هم که عجیب به نظر برسد، بی‌شبهت به نحوه‌ی تعامل ما با قوانین دولتی مدرن نیست. مثلاً ما نمی‌پرسیم که مالیات بر عوائد سرمایه اخلاقی است یا نه. و حتی اگر کسی استدلال کند که این مالیات به دلایلی غیراخلاقی است، اصلاً اهمیت ندارد. چنین کسی همچنان باید مالیات پرداخت کند و اگر پرداخت نکند، باید در مقابل اقدامات خود پاسخگو باشد. قاضی یا مقام حقوقی پرونده‌ی او را بر اساس این که او از قانون پیروی می‌کند یا خیر بررسی خواهد کرد و نه بر این اساس که معترض فکر می‌کرده این قانون اخلاقی است یا نه. معترضان وظیفه‌شناس جریمه می‌پردازند یا به زندان می‌روند. استدلال‌های دفاعی‌ای مانند «من فکر نمی‌کردم که این قانون اخلاقی باشد» استدلالی نیست که در دادگاه خریدار داشته باشد.

اگر بخواهیم مثال را بیشتر بسط دهیم، این‌گونه می‌شود که بحث‌های مربوط به اخلاق، به خودی خود، قوانین مدرن دولت را تغییر نمی‌دهند. مثلاً فعالین منتقد سقط جنین بر این باورند که محروم کردن زنان از دسترسی کامل به طیف وسیعی از خدمات تنظیم خانواده غیراخلاقی است. با این حال، هنگام ارائه‌ی استدلال حقوقی لازم نیست ثابت کنند که انکار چنین خدماتی غیراخلاقی است، بلکه لازم است نشان دهند که غیرقانونی است، صرف نظر از اخلاقی بودن آن. همین امر در مورد فقه اسلامی نیز صادق است، که در آن آداب برخی رویه‌ها به بحث گذاشته می‌شود، اما اخلاق آن‌ها نه. فرد می‌تواند موضعی اخلاقی داشته باشد که همچون روحی در کالبد استدلال او باشد، مثلاً «بردگی غیراخلاقی است». اما تا زمانی که نتواند ثابت کند که برده‌داری از نظر فقه اسلامی خلاف آداب است، استدلال او در میان مسلمانان فقه‌اندیش وزنی نخواهد داشت. این بدان دلیل نیست که فقه‌اندیشان با احساسات اخلاقی مخالف‌اند، بلکه به این دلیل است که آنان به زبان متفاوتی سخن می‌گویند.

هک کردن احکام اسلامی به معنای صحبت کردن از درون ادبیات فقه اسلامی به زبان آداب است. هک خوب حکمی را در تمامیت‌اش تغییر می‌دهد اما تنها با استفاده از زبان

آداب‌شناسانه‌ی فقه اسلامی. اگر امروزه از یک مسلمان معمولی بپرسید که اسلام برده‌داری را مجاز می‌داند یا خیر، نهی صریحی تحویل شما خواهد داد. بلکه بالاتر از آن، به شما خواهد گفت که خود پیامبر می‌خواست برده‌داری را نامشروع اعلام کند، خواهد گفت که همیشه مقصود شارع همین بوده و برده‌داری برای همیشه منسوخ است. این تغییر کامل نگرش نشان می‌دهد که حکم به درستی انجام شده، به شکل مؤثری از دل سنت سخن می‌گوید، و تأثیر پایدار خواهد داشت.

هک بد یا ناقص فقط تا حدودی و برای مدت زمان محدودی حکمی را تغییر می‌دهد. در مورد زن شوهر مفقود، حکم اصلاح شد تا دوره‌ی انتظار را به چهار سال کاهش دهد، اما مشکلات زیادی را به جا گذاشت. مثلاً شوهری که همسرش مفقود شده می‌تواند بدون هیچ دوره‌ی انتظاری مجدداً ازدواج کند. همچنین زن نمی‌تواند ازدواج را سرخود فسخ کند، چه در حالتی که شوهرش گم شده باشد چه غیر آن. زن برای تقاضای طلاق باید نزد قاضی برود. هکی جامع‌تر می‌توانست دوره‌ی انتظار را تغییر دهد، احکام ازدواج را برای زن و مرد مساوی کند و به زنان حقوق برابر در طلاق بدهد، و همه‌ی این‌ها را در حالی انجام دهد که این تغییرات در واقع ناشی از سنت تاریخی حنفی باشد. انجام چنین هکی نیز چالش‌برانگیزتر بوده و زمان و توان می‌برد، اما چنین هکی این باور اخلاقی را که شرع با زن و مرد به یکسان رفتار می‌کند به شکل کامل‌تری تأمین می‌کرد، باوری که از همان ابتدا پیش‌برنده‌ی تلاش‌های هک‌گرانه بود.

هک‌های بسا دشوارتر از این در تاریخ اسلام انجام شده است، و بیش از هزار سال است که علمای مسلمان در حال هک کردن احکام فقهی با استفاده از زبان آداب‌شناسانه‌اند. برده‌داری قبلاً شرعی بود اما اکنون خلاف شرع است. دادن زکات به غیر از مقامات حکومت قبلاً خلاف شرع بود اما اکنون شرعی است. زمانی قهوه در مکه حرام بود، ولی اکنون درست و روبه‌روی کعبه از طرف باب ملک عبدالعزیز استارباکسی وجود دارد. هر زمان که حکمی برای انطباق با باورها و شرایط جدید هک می‌شود، این کار با استفاده از زبان داخلی آداب‌شناسانه انجام می‌شود. تقریباً هر حکمی با این روش داخلی قابل تغییر است، و این در حالی است که تلاش‌های بیرونی برای تغییر احکام بی‌درنگ رد می‌شوند. زمانی که حکمی هک می‌شود، پیروی از حکم جدید اخلاقی می‌شود و پیروی از حکم قدیم غیر اخلاقی. این ویژگی منحصر به فقه اسلامی نیست؛ بلکه به نظر می‌رسد که مشخصه‌ی بیشتر نظام‌های حقوقی باشد.

هک کردن فقه اسلامی جنبه‌ی مازاد دینی هم دارد و آن این که فضیلت دارد. هموار کردن

تمام مشکلات مربوط به حک کردن فقه، نشان‌دهنده‌ی تعهد عمیق مذهبی است نه نشانه‌ی فقدان آن. اگر کسی به حکم شرع اهمیت نمی‌داد که اصلاً نیازی به حک کردن نبود. چنین شخصی می‌تواند راحت تصمیم بگیرد که احکام اسلامی را کنار بگذارد یا نسخه‌ی شخصی خود را از آن دست‌وپا کند. غوطه‌وری در زبان فقه اسلامی برای پیش نهادن حک‌هایی که مطابق با سنت فقهی باشد، نشانه‌ی آن است که فرد تنها در صورتی دست به عمل می‌زند که مطابقت آن با آداب [اسلامی] ثابت شود. تسلیم شرع شدن به این معنا است؛ به معنای اطاعت برده‌وار از محتوای شرع نیست، بلکه به معنای تعهد به روش‌های شرعی برای تشخیص رفتار مطابق با آداب [مسلمانی] است.

تعهد به روش، هسته‌ی اصلی پروژه‌ی حک کردن است. این همان چیزی است که به فقه اجازه می‌دهد که، هم‌هنگام، معاصر و قدیمی باشد. حتی زمانی که احکام جدیداند، روش استنباط آن‌ها قدیمی است، و بنابراین، به یک معنا، آن‌ها واقعاً جدید نیستند. همان‌طور که در فصل‌های آینده خواهیم دید، برقراری توازن بین قدیم و جدید همیشه آسان نیست و حک کردن مناسب نیازمند زمان، توان و پژوهش است. با این حال، حک کردن همیشه در دستور کار جامعه‌ی مسلمان بوده است. اگر این درست باشد که «امت من هرگز بر خطا توافق نمی‌کند» آن‌گاه احکام اسلامی بایستی همیشه منعکس‌کننده‌ی شریعت‌شناسی در حال تغییر جامعه باشند. هر گاه عقاید مسلمانان در مورد شرع تغییر می‌کند - چه در رابطه با حکومت‌داری، حقوق بشر، محیط‌زیست، یا هر دغدغه‌ی بی‌شمار دیگری - فقیهان وظیفه دارند تا این باورها را به زبان فقه اسلامی فراچنگ آورند و هم‌هنگام به سنت فقهی گذشتگان وفادار بمانند. حک کردن این امر را ممکن می‌سازد، درست همان‌طور که خوی جمعی حک کردن را ضروری می‌کند.

در عصری که قوانین از منبع شرعی برگرفته شده‌اند و شریعت مدون شده است، نیاز به حک کردن احکام اسلامی اهمیت جدیدی یافته است. بسیاری از دولت‌ها اکنون مدعی حق انحصاری تعیین حدود و ثغور شریعت‌اند و علمایی تحت حمایت مالی حکومت منصوب کرده‌اند که سخنگوی حکومت‌اند. پژوهش‌های چندی نشان داده‌اند که علمای حکومتی، اغلب به شکل اسفباری بریده از اکثریت مسلمانان‌اند و منافع مسلمانان را نمایندگی نمی‌کنند. همان‌طور که در فصل قبل ذکر شد، قرار دادن شریعت در قانون اساسی کشورها، ناخواسته، خوش‌بختانه به همه‌ی شهروندان مسلمان این حق را می‌دهد که در مورد شکل بایسته‌ی قوانین اسلامی نظر بدهند. این تحول کاملاً در راستای این اندیشه است که جامعه در کلیت‌اش منبعی از منابع مرجعیت است. برای این‌که شهروندان بتوانند در بحث‌های

منطقی شرکت کنند و به علمای حکومتی پاسخ دهند، باید بتوانند باورهای خود را به زبان داخلی و آداب‌شناسانه‌ی فقه اسلامی بیان کنند و فقه را با دقت و توأم با حجیت هک کنند. ما در این کتاب یاد خواهیم گرفت که چگونه این کار را انجام دهیم، اما قبل از انجام این کار، باید بدانیم که دقیقاً چه چیزی فرد را واجد شرایط هک کردن فقه می‌کند. هک کردن کار آسانی نیست. هک کردن چه صلاحیت‌هایی لازم دارد؟ چه چیزی فرد را «فقه‌پژوه» می‌کند که می‌تواند فقه را هک کند، و چه کسی می‌تواند در زمره‌ی یکی از این افراد باشد؟ از آن‌جا که در اسلام سلسله‌مراتب رسمی وجود ندارد، چه کسی تعیین می‌کند که کدام یک از علما واجد صلاحیت است و کدام یک فاقد صلاحیت؟ این‌ها پرسش‌هایی بسا بحث‌انگیز و مالا مال از پیامدهای سیاسی و مذهبی‌اند. خواهیم دید که تلاشی هماهنگ برای محدودسازی هک کردن به حلقه‌ی کوچکی از افراد صورت پذیرفته است. اما، افراد بسا بیشتری، نسبت به آنچه که ما تصور می‌کنیم، واجد شرایط هک کردن فقه اسلامی‌اند. درک سیاست‌های هویتی‌ای که با هک کردن فقه اسلامی هم‌عنان است، ما را یک قدم به این نزدیک‌تر خواهد کرد که تمام‌قامت وارد بحث از هک شویم و معلوم کنیم که شمای خواننده کجای قاب این بحث قرار می‌گیرید.

## فصل ۳

### چه کسی فقه اسلامی را حکم می‌کند؟

در فصل پیش دیدیم که چرا حکم کردن، بخشی جدایی‌ناپذیر از سنت فقه اسلامی است. حکم کردن روشی است که عالمان مسلمان، احکام اسلامی را قدیمی و در عین حال معاصر نگه می‌دارند. این کار ریشه در سنت فقهی تاریخی دارد و در عین حال با مسلمانان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف پیوند دارد. حکم کردن خود فضیلتی دینی است: این سنت، وفاداری به خدا را نشان می‌دهد و میل به ترجمه‌ی فقهی باورهای عمیق در مورد شریعت را. پیش‌تر گفتم که علمای مسلمان از قدیم الایام احکام را حکم می‌کردند و امروزه نیز به این کار ادامه می‌دهند، اما توضیح ندادم که هرکها چه کسانی بودند. برای درک کامل بافتار اجتماعی حکم کردن، باید بدانیم که چه چیزی باعث می‌شود فردی به «فقیه» تبدیل شود، صلاحیت‌های لازم برای حکم کردن چیست و این هرکها را کجا می‌توانیم بیابیم.

امروزه، هرکها همه‌جا در اطراف ما یافت می‌شوند، اگرچه بسیاری مردداند که آن‌ها را در لباس فقیه واقعی به رسمیت بشناسند. این تردید عمدتاً واکنشی به تغییرات حقوقی گسترده‌ای است که حاصل تجربه‌ی استعماری است. در فصل ۱ دیدیم که با برآمدن استعمار بحث در باب شریعت و فقه اسلامی به شکل چشمگیری شروع به تغییر کرد. یکی از بارزترین تغییرات این بود که با قانون مدون، دولت‌ها دیگر نیازی به فقیهان مسلمان نداشتند تا احکام جدیدی وضع کنند. اگر قانون از قبل تعیین شده بود دیگر به فقیهان چه نیازی بود؟ بی‌شک هر از چند گاهی نیاز به طی روندهای قانونی و تفسیر قوانین مبهم بود، اما مجموعه قوانین جدید فقیهان را حسابی به حاشیه راند، و آنها دیگر موقعیت‌های حکومتی آن‌چنانی نداشتند. این تلقی در میان شهروندان آغاز شد که نهاد فقاهاست مسلمانان مرده‌ریگ عجیب‌وغریب و کهنه‌ای است که شاید برای فقه‌اندیشان موضوعیت داشته باشد، اما برای اکثر شهروندان چنین نیست. در نتیجه، حوزه‌های علمیه بسیاری از منابع مالی و اعتباری خود را از دست دادند، دانش‌آموختگان حوزه دیگر تضمینی برای امرار معاش نداشتند، و

فقیهان مجبور شدند احکام اسلامی پیشاستعمار را با قوانین اساسی مدرن مطابقت دهند تا فقه اسلامی از موضوعیت نیفتد. فقیهان مسلمان برای یافتن جایگاه خود در دنیایی که علی‌الدوام در آن به حاشیه رانده می‌شدند به تقلا افتادند، و مطالعه‌ی احکام اسلامی کلا راکد شد، زیرا بهترین و درخشان‌ترین ذهن‌ها در کشورهای مسلمان‌نشین، به کارهای پرسودتر، هیجان‌انگیزتر و جذاب‌تر رو آوردند.

این امر بدیهی انگاشته شده که فقیهان «واقعی» اکنون منقرض شده‌اند و دانش‌پژوهی اسلامی با ورود قدرت‌های استعماری به سرزمین‌های مسلمان اساساً از میان رفته است. مدارس علمیه اکنون فاقد علمای واجد شرایط برای آموزش هنر استنباط احکام‌اند. و اکنون تصور بر این است که در این مدارس فقط حفظیات درس می‌دهند، به طوری که طلاب صرفاً متون فقهی پیشاستعماری را به خاطر می‌سپرند و سپس همان را پس می‌دهند، بی آن‌که در یابند احکام اسلامی چگونه باید در شرایط متفاوت به شکل دیگری پیاده شوند. عالمان عصر جدید نسبت به عالمان پیشامدرن فروتر تلقی می‌شوند، زیرا فرض بر این است که علمای نخستین فقط درباره‌ی احکام موجود در متون پیشاستعماری می‌دانند، اما نه در مورد حکمت پشت احکام یا کاربرد درست آن‌ها. بسیاری از مسلمانان اکنون بر این باورند که ظهور حکومت‌های ملی با قوانین مدون، و نیز برچیده شدن نظام مدارس علمیه، این امر را سراسر تضمین کرده که فقیهان واقعی هرگز دیگر ظهور نخواهند کرد.

علی‌رغم میل برخی جنبش‌های مدرن مسلمان، تغییراتی که استعمار به وجود آورده بی شک پایدار خواهد بود؛ بازگشتی به دوران پیشاستعمار وجود نخواهد داشت. نظام مدارس علمیه به شدت تغییر کرده و فقیهان، دیگر، از حمایت سابق برخوردار نیستند. اما تفاوت میان علمای پیشاستعمار و علمای اسلامی عصر جدید به این شدتی نیست که در ابتدا ممکن است به نظر آید. این درست است که اکنون قوانین مدون وجود دارند، این هم درست است که حالا دولت-ملت وجود دارد، در حالی که در دوره‌ی پیشاستعمار هیچ یک از این‌ها وجود نداشت. با این حال، چارچوب‌های پیچیده‌ای که عالمان مدرن مسلمان از درون آن درباره‌ی احکام اسلامی بحث می‌کنند، انعکاس روشی است که قبل از ظهور استعمارگران هم مورد بحث بود. داشتن تصور بیش از حد رمانتیک از جامعه‌ی اسلامی پیشاستعماری و ارزش بخشیدن به عالمان پیشاستعمار آسان است، اما می‌تواند ما را به غفلت از شباهت‌ها و اغراق در تفاوت‌ها سوق دهد. جامعه‌ی پیشاستعماری مسلماً متفاوت از جامعه‌ی ما بود، در عین حال افرادی مثل من و شما در آن زندگی می‌کردند که زیست دینی‌شان به شکل شگفت‌آوری شبیه به هم بود.



گرایش به رمانتیک‌سازی علمای مسلمان پیشاستعمار - و نقش فقه اسلامی در جوامع پیشاستعماری - کاملاً قابل درک است. بسیاری از مسلمانان دلتنگ دورانی هستند که مسلمانان پیشتاز قدرت‌های جهانی بودند و دانش‌پژوهی اسلامی باکیفیت، امری عادی بود. مسلمانان فقه‌اندیش مدرن اغلب تصور می‌کنند که قدرت دنیوی مسلمانان در دوره‌ی پیشاستعمار به نحوی با دانش‌پژوهی عالی اسلامی مرتبط بود. به طور خاص، آنها فکر می‌کنند که مسلمانان در دوره‌ی پیشاستعمار از آن رو قدرت داشتند که علمای اسلام در حد کمال بودند و رهبران و نیز عامه‌ی مردم برای این کمال ارزش قائل بودند. یکی از دلایلی که مسلمانان مدرن ممکن است این فرض را داشته باشند این است که علمای پیشاستعمار غالباً خود چنین گفته‌اند.

علمای مسلمان پیشاستعمار دائماً خود را بسیار آگاه، بسا مورد احترام و از نظر سیاسی قدرتمند جلوه می‌دادند. آنها خود را محور جامعه‌ی مسلمان قرار دادند. می‌گفتند که سلاطین برای مشروعیت بر آنان تکیه دارند و مردم برای هدایت به آنان اتکا می‌کنند. علمای اسلامی پیشاستعمار، به گفته‌ی خود، شیرازه‌ی جامعه را حفظ می‌کردند، و نادیده گرفتن خرد آنها به معنای به خطر افتادن جامعه بود. این در تضاد با علمای امروز است، که به نظر می‌رسد سطح پایین‌تری دارند، ولو صرفاً به این خاطر که در ضعف نگه داشته شده‌اند.

با این حال، توجه به این نکته مهم است که فقط به این دلیل که علمای مسلمان پیشاستعمار ادعا می‌کردند قدرتمند و ستون قائم جامعه‌اند، به این معنا نیست که واقعاً چنین بودند. وانگهی، ما نباید به علما اتکا کنیم تا گزارش دقیقی از نقش خودشان در جامعه به ما ارائه کنند. این کمی شبیه ارزیابی اهمیت یک سیاستمدار تنها بر اساس خاطراتش است. البته ممکن است بخواهیم باور کنیم که فقیهان مسلمان از سیاستمداران راستگوتر هستند، زیرا علمای اسلام باید تقوا داشته باشند، اما باتقواترین افراد نیز در تشخیص جایگاه و قدرت خود در جامعه به خطا می‌روند.

در واقع، فقیهان مسلمان پیشاستعمار مرتباً در مورد خود و جایگاه‌شان در جامعه اغراق می‌کردند، البته آن‌ها این کار را صرفاً از روی منفعت‌طلبی شخصی انجام نمی‌دادند. برعکس، علما برای اغراق در باب جایگاه خود دلایل دینی داشتند. فقیهان مسلمان بر این باور بودند که کلید سعادت جامعه را در دست دارند و از طریق قانون می‌توانند جامعه را به خدا متصل کنند. اگر آنها خود را دست‌کم می‌گرفتند، مردم ممکن بود نیازی به پیروی از نظرات علما احساس نکنند. اما اگر علما خود را محور حکمرانی خوب و ضروری برای سعادت جامعه معرفی می‌کردند، ممکن بود مردم تمایل بیشتری به شنیدن دستورهای آنها و

پیروی از احکام اسلامی داشته باشند.

و از این رو فقیهان خود را «وارثان پیامبر» و «حافظان سنت» توصیف کردند، که بدون آنها جامعه به قهقرای اباحه‌گری و بی‌خدایی می‌افتد. آنها پاسداران سنت محمد بودند، و از این رو شایسته‌ی اطاعت و احترام بودند.<sup>۶۶</sup> علما به صراحت می‌نوشتند که اگر خشمگین شوند، خداوند خشمگین می‌شود و دست لطف خدا از سر مردم برداشته می‌شود. آنها می‌گفتند که اگر جامعه شکوفا شده، به این دلیل بوده که فقیهان مورد احترام و اطاعت بوده‌اند، و اگر جامعه شکست می‌خورد، به این دلیل است که رهبران و مردم به توصیه‌های علما توجه نکرده‌اند.

دو داستان زیر در مورد سلاطین عثمانی را در نظر بگیرید. این داستان‌ها از نظر تاریخی دقیق نیستند، اما فقیهان مسلمان مرتباً به آنها استناد می‌کنند تا پیوند میان علما، احکام اسلامی، حکومت و موفقیت اجتماعی را نشان دهند. داستان اول مربوط به سلطان محمد دوم، معروف به فاتح است.<sup>۶۷</sup> او قسطنطنیه - که بعداً به استانبول تغییر نام یافت - را فتح کرد و بخش زیادی از آناتولی و کریمه، از قلمرو بیزانس، را فتح کرد و مرزهای امپراتوری عثمانی را تا جنوب شرقی اروپا پیش برد. دستاوردهای سیاسی او انکارناپذیر بود، زیرا امپراتوری عثمانی را به قدرت جهانی بدل کرد، اما تقیدات مذهبی شخصی او تا حدودی مورد تردید بود. معروف است که او با وجود ساختن بسیاری از مؤسسات اسلامی و دفاع از آزادی مذهبی با فقیهان درگیر شد و بسیاری از فتاوی‌ای آنها را رد کرد. با وجود این، عالمان مسلمان داستان‌هایی در ستایش دینداری و احترام او به شریعت اسلامی نقل کرده‌اند، مثل این یکی:

حوالی سال ۱۴۷۱ میلادی، سلطان محمد فاتح آرزوی ساخت مسجدی به افتخار خود را داشت تا با ایاصوفیه رقابت کند، یعنی کلیسای مشهور استانبول که ۲۰ سال پیش به مسجد تغییر کاربری داده بود. او معمار مشهور ارمنی به نام سنان را برای طراحی کل سازه استخدام کرد. هنگامی که ساختمان کامل شد، مسجد از نظر ارتفاع نسبت به ایاصوفیه کوچک‌تر از کار در آمد. سلطان محمد خشمگین شد و

<sup>۶۶</sup> السرخی به صراحت می‌گوید که خداوند به فقها جایگاهی تراز پیامبران اعطا کرده است؛ بنگرید به کتاب *المبسوط* (بیروت: دار المعرفة، ۱۹۸۹)، جلد ۱، صص ۲-۳.

<sup>۶۷</sup> داستان سلطان محمد فاتح و عتیق سنان معمار در ادبیات اسلامی بسیار رایج است. برای زمینه و بافت این داستان بنگرید به:

Selen Bahriye Morko., *A Study of Ottoman Narratives on Architecture: Text, Context and Hermeneutics* (Bethesda, MD: Academia Press, 2010), pp. 250ff.

دستور داد تا دست معمار را قطع کنند. سنان که سال‌ها در سرزمین‌های اسلامی زندگی کرده بود و از این رو به خوبی از قدرت فقیهان مسلمان مطلع بود از بی‌عدالتی سلطان به فقیهی شکایت برد. فقیه حق را به او داد و حکم کرد که طبق احکام اسلامی، به خاطر ستمی که به سنان شده او حق قصاص دارد. سلطان محمد چاره‌ای جز تن دادن به حکم علما نداشت و موافقت کرد دست خودش را به حکم قصاص قطع کنند. سنان، که تحت تأثیر زیبایی نظامی قرار گرفته بود که در آن حتی سلطان نیز تابع قانون بود، سلطان را بخشید و به اسلام گروید.

هیچ مدرکی دال بر وقوع این اتفاق وجود ندارد و در هیچ یک از کتاب‌های عمده‌ی تاریخ امپراتوری عثمانی به آن اشاره نشده است. نظر به این‌که سلطان محمد احکام اسلامی و دستورات علما را مرتباً خوار می‌شمرد، هیچ دلیلی برای باور به درستی این قصه وجود ندارد. اما این قصه را فقهای عثمانی واگویه کردند. این واگویه به ما می‌گوید که آنها در چه آینه‌ای به خود می‌نگریستند: آنان خود را مرجع اعلی می‌دیدند و زمانی که حاکمان در مقابل مرجعیت‌شان سر تسلیم فرود می‌آوردند - همان‌طور که سلطان در موافقت با قطع دست‌اش مطابق با حکم اسلام عمل کرد - جامعه مانند دوران حکومت سلطان محمد دوم شکوفا می‌شد.

به همین ترتیب، به گفته‌ی فقیهان وقتی رهبران سیاسی احکام اسلام را دنبال نکنند، حکومت غرق در مشکلات می‌شود. داستان دوم را در نظر بگیرید که در مورد سلطان عثمانی به مراتب کمتر اثرگذاری به نام محمد چهارم است.<sup>۶۸</sup> او اغلب در متون دینی اسلامی چهره‌ی شرور

---

<sup>۶۸</sup> روایت‌های مختلف از داستان سلطان محمد چهارم را می‌توان در این اثر یافت:

Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), p. 93;

و نیز در:

Elyse Semerdjian, "Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008), p. 129.

برای بازگویی قصه و بحثی عمیق در باب قوانین زنا در امپراتوری عثمانی، بنگرید به:

Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul: 1700-800* (Berkeley: University of California Press, 2010), pp. 86-

111

قصه‌ی سلطان محمد چهارم در صفحه‌ی ۱۰۶

آمده است.

دارد. سلطان محمد چهارم به خاطر مدتی که به جای حکومتداری به شکار می‌گذرانند، به «شکارچی» معروف است. او بسیاری از مسئولیت‌های خود را به وزیر اعظم خود سپرد تا اوقات فراغت بیشتری داشته باشد. انگاری او علاقه‌ای به حکومتداری نداشت. سلطنت او هر چه جلوتر رفت، ارتش عثمانی با شکست‌های فاجعه‌باری مواجه شد. سلطان محمد چهارم در یکی از داستان‌هایی که یقیناً شاخ‌وبرگ به آن افزوده شده، در پرونده‌ای مداخله کرد که مربوط به اجرای احکام اسلامی بود:

زن مسلمان عثمانی به زنا محصنه متهم شد و در برابر قاضی قرار گرفت. در صورت محکومیت، این زن مسلمان با شلاق یا سنگسار مواجه می‌شد. طبق احکام اسلامی، دادستان برای محکومیت باید چهار شاهد قابل اعتماد ارائه کند که هر یک از آنها باید از نزدیک شاهد زنا بوده باشند. دادستان نتوانست چهار شاهد لازم بیاورد، قاضی دادگاه اما متعصب دو آتشی‌ای بود و توانست، سرخود، شاهدان مشکوکی دست‌وپا کند که شواهد غیرقطعی<sup>69</sup> ارائه می‌کردند. شهادت آنها علی‌رغم اینکه شخصاً شاهد زنا محصنه نبودند پذیرفته شد و قاضی، زن را به اعدام محکوم کرد. این حکم خشم شهروندان و علمای عثمانی را برانگیخت. علاوه بر این که رویه قضایی آشکارا نقض شده بود، هیچ‌کس در امپراتوری عثمانی به جرم زنا محصنه به مرگ محکوم نشده بود. تظاهراتی به پا شد و چند تن از فقیهان برجسته از سلطان محمد چهارم خواستند که مداخله کند و حکم را لغو کند. در عوض، سلطان از قاضی در مقابل اعتراض علما حمایت کرد و حکم را تأیید کرد. نفرت جامعه عثمانی برانگیخته شد و سلطان با دیدن سنگسار زن محکوم احساس شرمساری شدید کرد و سنگسار را به عنوان مجازاتی برای زنا غیرقانونی اعلام کرد و گفت: «از این پس نمی‌خواهم چنین رسوایی‌ای در سرزمین عثمانی وجود داشته باشد.»

سلطان محمد چهارم در اینجا دوچندان دست رد به سینه‌ی علما می‌زند. اولاً وقتی که از او خواستند حکم قاضی را باطل کند، به حرف آنها گوش نکرد. سپس، سلطان در پاسخ به تخلفات قضایی، سنگسار به خاطر زنا محصنه را بدون در نظر گرفتن اینکه چهار شاهد

<sup>69</sup> circumstantial evidence

لازم ارائه شده باشد یا نه، به کلی غیرقانونی اعلام کرد. شیوه‌ی فرمانروایی خودسرانه و ظالمانه‌ی سلطان در تضاد با نهاد فقه اسلامی تلقی می‌شد. در زمان حکومت او قانون به جای تحقیقات علمی دقیق با هوس سلطان تعیین می‌شد. سلطان با نادیده انگاشتن علما و با فسق و فجورش به طور مرتب احکام اسلامی را زیر پا می‌گذاشت. علما توضیح دادند که جای تعجب ندارد که امپراتوری عثمانی تحت حکومت او متحمل خسارت‌های بسیار شد. علمای مسلمان در سراسر جهان مرتباً میان این دو امر پیوند برقرار می‌کردند: میان موفقیت نسبی جامعه با احترامی که نخبگان سیاسی به احکام اسلامی و علما قائل می‌شدند. با این حال، حتی زمانی که علما داستان‌هایی از این دست را بازگو می‌کردند، جریان ۷۰۰ مهمی را بین خود و نخبگان حاکم آشکار ساختند: این که علما تنها زمانی قدرت داشتند که سلطان چنین اراده کند. در مورد سلطان محمد دوم، خود او موافقت کرد که دست‌اش را قطع کنند. احتمالاً او می‌توانست امتناع کند و علما نمی‌توانستند جلوی او را بگیرند. سلطان محمد چهارم زمانی که صلاح دید، احکام اسلامی را تغییر داد و مجبور نبود به کسی پاسخگو باشد. پیام اساسی هر دو داستان این است که اگر سلطانی بخواهد بر اساس فقه اسلامی حکومت کند، برای او و جامعه خوب است، اما اگر سلطانی بخواهد احکام اسلامی و فقیهان را نادیده بگیرد، مختار است چنین کند و جامعه را تباہ کند. در هر صورت، قدرت نهایی در اختیار سلطان است نه علما.

در واقع این نه تنها در مورد سلاطین صدق می‌کرد بلکه در مورد هر کارگزار سیاسی در سطح کشوری و محلی نیز صادق بود: نخبگان سیاسی همیشه قدرت بیشتری نسبت به فقیهان داشتند و می‌توانستند به دلخواه خود نظرات علما را بپذیرند یا رد کنند. ما این را به چند دلیل می‌دانیم که بارزترین آنها این است که هر زمان که عالمی مقامات سیاسی را به چالش می‌کشید، همیشه عالم شکست می‌خورد. فرقی نمی‌کرد که عالم مشهوری باشد یا نه، او نمی‌توانست حاکمان را وادار به اطاعت از خود کند و هرگز در نزاع با حاکمان پیروز نمی‌شد. تاریخ مسلمانان مملو از علمایی است که با آزار و تعقیب مقامات سیاسی مواجه شده‌اند؛ زندانی عقیدتی شدن در واقع به نشان افتخاری بدل شده بود.

هر کس با شخصیت‌های تاریخی مسلمان آشنا باشد، با نام‌هایی مانند سفیان ثوری، ابوحنیفه، مالک بن انس، احمد ابن حنبل، بخاری، طبری، جوینی، عین‌القضات، ابن رشد، ابن تیمیه، و ابن قیم آشنا است. همه‌ی این افراد، و صدها تن دیگر مانند آنها از سوی حاکمان مورد آزار قرار گرفتند و برخی از آنها به دلیل نافرمانی اعدام شدند. تخلفات آنها

ممکن است واقعی یا خیالی، خیانت‌آمیز یا کم اهمیت بوده باشد. اما مهم این است که آنان اهالی قدرت را برآشفتنند. محمد بن احمد سرخسی (وفات ۱۰۹۰ میلادی)، شاید مشهورترین محقق در بزرگ‌ترین مکتب فقهی اسلام [حنفی] باشد. او زمانی به خاطر ناصحیح بودن عقد ازدواج والی از او انتقاد کرده بود. گفته می‌شود که وی از والی خواسته بود که عقد نکاح خود را مطابق شرع اسلامی تجدید کند. والی از توصیه‌ی سرخسی برآشفست و این عالم بزرگ را به مدت ده سال به سیاهچال افکند.

شکی نیست که علمای مسلمان در دوران پیشاستعمار قدرت کمتری از حاکمان داشتند. اما این بدان معنا نیست که آنها هیچ قدرتی نداشتند، بلکه فقط قدرت‌شان کمتر از آن چیزی بود که در نوشته‌های‌شان تبلیغ می‌کردند. علما چیزی داشتند که به عنوان «قدرت نرم» شناخته می‌شود؛ قدرت از طریق قانع کردن به جای اجبارگری. آن‌ها به سبب دانش دینی‌شان مورد احترام بودند و مردم اغلب برای پاسخ به سؤالات شخصی‌شان در مورد مسائل روزمره به آنها مراجعه می‌کردند. این سؤالات می‌توانست از شیر مرغ تا جان آدمیزاد را شامل شود، از احکام نماز و تربیت فرزند گرفته تا تجارت، کسب و جد معنوی، انفاق، درک محدودیت‌های منطقه‌بندی شهری<sup>۷۱</sup> یا تقسیم ارث. اگر کسی می‌خواست بدانند هر یک از این چیزها را از نظر اخلاقی چگونه باید انجام داد می‌توانست از علما بپرسد. عقاید علما ضمانت اجرا نداشت، اما در مورد چگونگی انجام کارها به شکلی که مرضی خدا باشد علما هنوز محل مراجعه بودند.

قدرت واقعی علما این است: آنها صرفاً مراجع حقوقی نیستند، مرجع احکام شرع اند. آنها تعیین می‌کردند که کدام اعمال به رستگاری منجر می‌شود و کدام یک به هلاک می‌انجامد. تعداد بسیار اندکی از مردم - به ویژه در کاروبار حقوقی - می‌توانند صادقانه بگویند که شغل آنها مردم را به بهشت رهنمون می‌شود یا از جهنم می‌رهاند. بنابراین، با وجود اینکه علما قدرت سخت محدودی داشتند، از قدرت نرم زیادی در میان مسلمانان مذهبی برخوردار بودند. درست است که فقیهان مسلمان گاهی در تالارهای دادگاه صاحب قدرت بودند، اما تالار دادگاه تنها بخش کوچکی از فقه اسلامی در زندگی روزمره را نشان می‌دهد، به ویژه از آن جا که بیشتر مردم هرگز به دادگاه مراجعه نمی‌کنند. تأثیرگذارترین عرصه برای فقیهان، عرصه زندگی روزمره بود. اگر مسلمانی می‌خواست زندگی پرهیزگاران‌های مطابق خواست خداوند داشته باشد، طبیعتاً برای راهنمایی به علما رجوع می‌کرد. و قسمت خودخواهانه‌تر ماجرا این جا است که اگر حاکمان سیاسی یا اجتماعی بخواهند تقوافروشی کنند، جاه و مال

<sup>71</sup> Zoning

به عالمان می‌بخشند. بنابراین، رجوع به علما فضیلت بود و نادیده گرفتن آنها رذیلت.

علما چه کسانی هستند؟

پس، علمای اسلامی پیشاستعمار چه کسانی بودند که قدرت نرم و تأثیرگذاری اجتماعی داشتند؟ اصطلاح عربی «علما» در لغت به معنای «افراد دانش آموخته» است. سخن گفتن از علما در قالب یک کل انتزاعی آسان است، انگاری آن‌ها گروهی واحد و منسجم را شکل می‌دهند. اما واقعیت این است که آنها پرشمار و متنوع بودند. برخی از علما معتقد بودند که اسلام به بهترین وجه از طریق فقه نمود می‌یابد و پیروی از فقه اسلامی مهم‌ترین کاری است که مسلمان می‌تواند برای جلب رضای الهی انجام دهد. این‌ها علمای فقه‌اندیش اند. نمونه‌ای از این علما سرخسی است که ذکرش بالا رفت. او می‌نویسد:

به واقع، بزرگ‌ترین و شریف‌ترین کار جامعه‌ی ما این است که - پس از آموختن اصول دین - تمام تلاش خود را برای فراگیری شریعت به کار گیرد و این کار را با پیروی از الگوی فرزندانگ انجام دهد. زیرا احکام شرعی به انسان کمک می‌کند تا مجاز را از غیرمجاز تمیز دهد، و همان‌طور که خداوند متعال در قرآن به وضوح بیان کرده، این بزرگ‌ترین خیر است.<sup>۷۲</sup>

برخی دیگر از علما کمتر فقه‌اندیش بودند و معتقد بودند گرچه فقه مهم و خوب است، هدف حیات کسب ارتباط با خداوند است. احکام فقهی ممکن است به شخص کمک کند تا با خدا ارتباط برقرار کند، اما وقتی ارتباط برقرار شد احکام فقهی دیگر ضروری نیستند. مثلاً جلال‌الدین رومی (درگذشته‌ی ۱۲۷۳ میلادی)، شاعر و عارف که خود فقیه برجسته‌ای بود، می‌گوید:

شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید، و با آن که شمع به دست نیاوری راه رفته نشود، و بی آن که شمع به دست آوری، راه رفته نشود. و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این گفته‌اند که «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرایع» [وقتی حقایق آشکار می‌شود شرایع باطل

<sup>۷۲</sup> اصول السرخسی (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۳)، جلد ۱، ص ۹.

می‌شود] همچنان که مس‌زر شود و یا خود از اصل‌زر شده بود، او را نه علم‌کیمیا حاجت است که آن شریعت است، و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است، چنان که گفته‌اند: «طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم» [طلب دلیل بعد از رسیدن به مدلول ناشایست است و ترک دلیل قبل از رسیدن به مدلول مذموم است].<sup>۷۳</sup>

علما را می‌توان در سراسر این طیف از آراء یافت - برخی از آنها فقه اسلامی را به عنوان مهم‌ترین مظهر اسلام عرضه می‌کردند و دیگرانی آن را مهم اما نه محوری و حتی ضروری توصیف می‌کردند. اما همه‌ی آنها معتقد بودند که برای رشد فردی و اجتماعی باید با علمای اسلام مشورت کرد و به آنها احترام گذاشت.

از آنجا که این کتاب درباره چگونگی بیان دیدگاه‌های شریعت‌شناختی در قالب فقه اسلامی است، ما بر علمای فقه‌اندیش‌تر تمرکز خواهیم کرد. این‌ها عالمانی هستند که فقه برای‌شان کاملاً ضروری است، فقه برای آن‌ها بهترین راه رسیدن به خداست، و رستگاری برای‌شان بدون پیروی از فقه ناممکن است. به این علمای فقه‌اندیش در زبان عربی «فقها» می‌گویند که مفرد آن «فقیه» است که برگرفته از کلمه «فقه» است. فقیه کلمه‌ای است که برای اشاره به فقه اسلامی استفاده می‌شود و به کسانی اطلاق می‌شود که آموزش فقهی دیده‌اند. بسته به اینکه چه کسی نامگذاری را انجام می‌دهد، فقها ممکن است به شیوه‌های دیگری تقسیم‌بندی شوند. برخی از فقها را مفتی می‌خوانند، به این معنی که صلاحیت صدور فتوا دارند. برخی دیگر به مجتهد معروفند، یعنی در اجتهاد مهارت دارند که در آن از استدلال مستقل برای تفسیر، استنباط و حک احکام اسلامی استفاده می‌شود.

این کتاب به استنباط و حک کردن شریعت اسلام می‌پردازد، بنابراین وقتی از علما صحبت می‌کنیم، عمدتاً در مورد مجتهدین صحبت می‌کنیم. دیگر بار گفتنی است که امروزه بسیاری ادعا می‌کنند که مجتهدان «واقعی» دیگر وجود ندارند و هیچ‌کس با آموزش و ظرفیت فکری لازم برای استنباط واقعی احکام جدید و حک احکام اسلامی از درون وجود ندارد. اما چنان‌که بعداً خواهیم دید، امروزه مجتهدین بسیار زیاداند، حتی اگر خود را به این نام نخوانند. اکثر این مجتهدین صرفاً خود را علما می‌خوانند و ما در اینجا نیز همین کار را می‌کنیم. از اینجا به بعد، من از اصطلاح علما برای اشاره به مجتهدان در فقه استفاده می‌کنم،

---

<sup>۷۳</sup> مقدمه‌ی دفتر پنجم مثنوی.



یعنی کسانی که مهارت لازم برای استدلال مستقل جهت استخراج و حکم احکام را دارند. استفاده از اصطلاح علما به دلایل عملگرایانه انجام می‌شود. اگر بخواهید درباره فقه اسلامی صحبت کنید و از آن‌ها تحت عنوان مجتهدان یاد کنید، کمتر کسی متوجه می‌شود که شما در مورد چه چیزی صحبت می‌کنید. با این حال، اگر از اصطلاح علما استفاده کنید، مردم معنای سخن شما را خواهند فهمید. فقط بدانید که در حقیقت، علما انواع مختلفی دارند که برخی از آنها فقه‌اندیش‌اند و برخی دیگر کمتر چنین‌اند.

مجتهدین، که زین پس علما نامیده می‌شوند، دلمشغول این پرسش‌اند: چیست آن احکام و قواعدی که اگر صادقانه دنبال شود منجر به رستگاری می‌شود؟ مجتهدان بر سر مسائل عمده اتفاق نظر دارند: روزی پنج نوبت نماز بخوانید، در ماه رمضان روزه بگیرید، صدقه بدهید، گوشت خوک نخورید و غیره. اما علما در مورد جزئیات این اعمال اختلاف نظر داشتند. دقیقاً باید چگونه نماز خواند؟ چه زمانی روزه به پایان می‌رسد - زمانی که خورشید به زیر افق فرو می‌رود یا زمانی که آسمان کاملاً تاریک می‌شود؟ باید چقدر صدقه داد؟ اگر نباید گوشت خوک خورد، آیا می‌توان سبزیجات را از ظرفی خورد که برای پخت گوشت خوک استفاده شده است؟ پاسخ به این سوالات مهم است زیرا شرع تراز به معنای داشتن اقبال بالاتری در رفتن به بهشت و ساختن جامعه‌ای سعادت‌مند است.

پس علما به تعیین هر چه بیشتر احکام و مقررات اسلامی دست زدند تا مطمئن شوند که هر عملی به درستی انجام می‌شود. مثلاً به مسلمانان دستور داده شده که با وضو گرفتن برای نماز خود را تطهیر کنند. علما در مورد برخی از الزامات حداقلی طهارت و مراحل اساسی وضو توافق داشتند، اما در مورد سؤالاتی مانند این اختلاف نظر داشتند:

۱. کسی که وضو دارد باید قبل از نماز دوباره وضو بگیرد یا تنها در صورتی باید وضو گرفت که بین دو نماز وضو باطل شده باشد؟
۲. باطل شدن وضو یعنی چه؟
۳. برای وضو گرفتن از چه چیزهایی می‌توان استفاده کرد؟ آیا باید آب باشد یا هر مایعی قبول است یا اصلاً باید مایع باشد؟ آیا تر کردن اعضای وضو با اسفنج خیس هم وضو محسوب می‌شود؟ تیمم چگونه؟
۴. آیا می‌توان از آب کثیف برای وضو استفاده کرد؟ اگر می‌توان، آب قبل از نجس شدن چقدر می‌تواند کثیف باشد؟
۵. حکم این‌که خوک از آبی که ممکن است برای وضو استفاده شود بنوشد،

چيست؟ آيا آب نجس مي‌شود؟ اگر خوک فقط در آب راه برود، چه؟ اگر خوک چندين روز در آب غوطه‌ور بود و سپس آنجا را ترک کرد، چطور مي‌توانيد بفهميد که آب دوباره پاک شده است؟ اگر مطمئن باشيد که حيواني مدت زيادي در آب بوده اما صددردرصد از خوک بودن اش مطمئن نيسديد، چه؟ اگر مطمئن نبوديد که خوک يا حيوان ديگر چه مدت در آب سپري کرده، چه؟ اگر خوکي در چاه بيفتد و بميرد چه مي‌شود - آيا تمام آب چاه نجس مي‌شود؟ اگر گاوي که خوردن گوشت اش حلال است، در چاه بيفتد و بميرد، آيا باز هم مي‌توان از آب چاه براي وضو استفاده کرد؟ اگر الاغي، که خوردن گوشت آن ممکن است جايز باشد يا نه - بسته به اينکه از چه کسي پيرسيد - در چاه افتاد و مرد آيا هنوز هم مي‌توان از آب چاه براي وضو استفاده کرد؟

۶. اگر آب نجس شود، چه به خاطر خوک و چه به دليل ديگري، آيا راهي براي تظهير آن وجود دارد که دوباره براي وضو از آن استفاده کرد؟

۷. اگر آب را در ظرفي که براي پخت گوشت خوک استفاده مي‌شود ذخيره کنيد، آيا مي‌توان از آن ظرف براي وضو استفاده کرد؟ اگر مطمئن نيسديد که در ظرف، گوشت خوک وجود دارد يا خير چطور؟ اگر مطمئن باشيد که از ظرفي براي پخت گوشت خوک استفاده مي‌شده، اما بعد آن ظرف با ظرف‌هاي ديگري که معمولاً آب را در خود نگه مي‌دارند مخلوط شود، و حالا مطمئن نيسديد که از کدام ظرف براي پخت گوشت خوک و از کدام براي نگهداري آب استفاده مي‌شود، آيا مي‌توان از هر يک از آن ظرف‌ها براي ريختن آب وضو داخل آن استفاده کرد؟ اگر از ظرف‌ها براي پختن گوشت خوک استفاده نمي‌شد، اما خوکي داخل ظرف‌ها را ليس زد چه؟ اگر خوک فقط چند ظرف را ليس بزند، حکم اش چيست؟ اگر خوک فقط يک ظرف را ليس بزند، اما آن ظرف با ظرف‌هاي ديگر مخلوط شود، چه بايد کرد؟

و اين رشته سر دراز دارد - علما سعي کردند با هر سناريوي ممکني سروکله بزنند. اين سؤالات ممکن است بي‌اهميت به نظر برسند - چقدر احتمال وجود دارد که خوکي وارد ظرف شما شود؟ اما پاسخ‌ها براي مسلمانان فقه‌اندیش اهميت دارد. از آنجا که مسلمانان به وضوي قبل از نماز امر شده‌اند، اگر آب وضو پاک نباشد [وضوي‌شان باطل مي‌شود و اگر وضوي‌شان باطل شود] نمازشان باطل مي‌شود. اين بدان معناست که يکي از اصلي‌ترين دستورهاي شريعت اسلام - امر به پنج نوبت نماز خواندن در روز - به درستي انجام

نمی‌شود.

می‌توان استدلال معقولی اقامه کرد که افراط در این سؤال‌ها لازم نیست، زیرا خدا از نیت فرد آگاه است، و شما باید تمام تلاش خود را بکنید و بگذارید و بگذرید. پس اگر خوکی به ظرف شما وارد شد، چه باید کرد؟ خیلی راحت ظرف را تمیز کنید و به زندگی خود ادامه دهید. این ممکن است برای اکثر ما منطقی باشد، اما این کار ویژگی اصلی احکام دینی، و به ویژه احکام اسلامی را نادیده می‌گیرد، ویژگی‌ای که در فصل قبل مورد بحث قرار گرفت. برای مسلمانان فقه‌اندیش، یافتن پاسخ این پرسش‌ها به خودی خود مطلوب است. مهم نیست که این احکام به سناریوهایی می‌پردازند که تا به حال پیش آمده‌اند یا نه، یا حتی اگر پیش آمدند شما از آن احکام پیروی می‌کنید یا خیر. آنچه که بیش از همه مهم است این است که باور داشته باشید باید از شرع پیروی کنید.

به یاد داشته باشید که این احکام مانند قوانین مدرن حکومت نیستند. احکام وجه آرمانی دارند، و هدف نهایی آنها توصیف این وضعیت است که افراد و جوامع اگر می‌خواهند در دنیا و آخرت به موفقیت برسند باید به چه‌سان تلاش کنند. آموزش احکام اسلامی و نوشتن در باب آن بخشی از آیین‌های مذهبی است که در نوع خود حسنه است. استفتا از علما عملی با فضیلت است، چه مطابق فتوای آن‌ها عمل کرد یا نه. به همین دلیل است که علمای پیشاستعمار به راحتی خود را افرادی بسا با فضیلت تصویر می‌کردند که باید به آنها احترام گذاشت و از آن‌ها اطاعت کرد، حتی اگر در عمل این اتفاق نیفتد. علما می‌دانستند که احکام آنها به روشی که ما قوانین امروزی را اعمال می‌کنیم پیاده نمی‌شوند، اما این واقعیت از اهمیت احکام نمی‌کاهد.

### پیوستن به جرگه‌ی علما

در دوره‌ی پیشاستعمار عضویت در جرگه‌ی علما و فقها اعتبار زیادی داشت. علما مشاغل عمده‌ی حکومتی به دست می‌آوردند، و به عنوان منشی، مأمور امور حسبیه، قاضی، بازرس بازار، و بسا موارد دیگر کار می‌کردند. اما حتی اگر علما برای حکومت کار نمی‌کردند، هنوز هم به چشم آدمی بافضیلت به آنها نگریسته می‌شد. مردم اگر پول هم به علما نمی‌دادند، برای حکمت آن‌ها و نقش رستگاری‌بخش‌شان احترام قائل بودند. پس چگونه کسی به این طبقه‌ی معتبر ملحق می‌شد؟ مسلماً نحوه‌ی آموزش سخت و توانایی تعامل با نظریات و متون فقهی اسلامی شرط لازم بود، اما مسیر عالم شدن متعدد بود.

بخش قابل توجهی از دانش ما در مورد علما و آموزش آنها سوگیرانه است و اغلب از آثار و

زندگی‌نامه‌های خودشان برگرفته شده است. علما در نوشته‌های‌شان، خود را بسیار عالم و برجسته معرفی می‌کردند. اما به سختی می‌توان به مهارت و برجستگی محقق با خواندن آثار خودش پی برد. پژوهشگران تمایل داشتند تا در مورد اهمیت خود اغراق کنند، امری که امروزه به اندازه‌ی دوره‌ی پیشاستعمار صادق است.

زندگی‌نامه‌ها نیز پر از نقشه‌های شخصی و سوگیری‌ها است. زندگی‌نامه‌نویس ممکن است هم‌فکران خود را برجسته کند و مخالفان فکری خود را از زندگی‌نامه‌ها حذف یا تحقیر کند. مثلاً، برخی از معتبرترین زندگی‌نامه‌ها در تاریخ مسلمانان حتی ذکری از چهره‌ی جریان‌سازی مثل ابو منصور ماتریدی (وفات ۹۳۳)، بنیانگذار پرطرفدارترین مکتب کلامی اسلام، به میان نمی‌آورند.<sup>۷۴</sup> زندگی‌نامه‌نویس‌ها با نام نبرد از او عملاً وی را از تاریخ محو کردند، دست‌کم برای خوانندگان خود. ممکن است محقق در کتابی به دلیل تخصص اجتهادی‌اش در فقه اسلامی مورد ستایش قرار گیرد اما در کتاب دیگری بی‌کفایتی او به تمسخر گرفته شود. بنابراین، نمی‌توانیم گفته‌های علما در مورد خود یا دیگر علما را درست قبول کنیم.

چیزی که ما به یقین درباره علما می‌دانیم این است که تعداد آن‌ها زیاد بود. هزاران هزار فقیه درگیر آیین نگارش و تعلیم فقه اسلامی بودند. برخی از آنها را می‌شناسیم، اما بسیاری‌شان را نه. در هر روستا و دهکده‌ای که مسلمانان در آن زندگی می‌کردند علمایی وجود داشتند که احکام اسلامی را به جوامع خود آموزش می‌دادند. تعلیمات آنها بسیار شخصی بود و احکام اسلامی، بر اساس آموزه‌های فقیهان محلی، از شهری به شهر دیگر متفاوت به نظر می‌رسید. ممکن است عالمی محلی تحصیلات رسمی داشته باشد اما احتمال بیشتر آن بود که از سوی یکی از اعضای خانواده یا رهبر جامعه آموزش دیده باشد.

اگر چه بیشتر مردم در دوره‌ی پیشاستعمار در مناطق روستایی زندگی می‌کردند، ما در مورد زندگی شهری پیشاستعمار خیلی بیشتر از زندگی روستایی پیشاستعمار می‌دانیم. علمای شهری معمولاً در مدارس تربیت می‌شدند که مشهورترین آنها در شهرهای بزرگ واقع شده بود. این مدارس معیارهایی را برای طلاب خود تعیین کرده بودند، هر چند کلاس‌ها اغلب برای عموم آزاد بود، لازمه‌ی «فارغ‌التحصیلی» از مدرسه این بود که طلبه برخی شرایط را برآورد، پس از آن شما «اجازه»ی اجتهاد دریافت می‌کردید و به عنوان مجتهد می‌توانستید

<sup>۷۴</sup> در باب حذف عامده‌ی ماتریدی از زندگی‌نامه‌ها بنگرید به:

M. Sait Ozervali, "The Authenticity of Mātūrīdī's Kitāb al-Tawhīd: A Re-examination," *İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (1997): 20.

استنباط فقهی کنید. این شرایط از مذهبی به مذهب فقهی دیگر متفاوت بود. بعضی مذاهب فقهی معیارهای مبهم و شرایط آسان‌گیرانه‌ای داشتند. مثلاً، فقیه بزرگ حنفی، محمد شیبانی (مرگ ۸۰۴ میلادی) می‌گفت در صورتی که مردم اظهار نظرشان «در اغلب اوقات درست باشد و نه غلط» می‌توانند نظر فقهی بدهند.<sup>۷۵</sup> از نظر عالم مالکی ابن جوزی (مرگ ۱۳۴۰ میلادی) برای استنباط آرای فقهی فرد باید حافظه‌ی فوق‌العاده داشته باشد.<sup>۷۶</sup> بیشتر علما بینابین بودند. آن‌ها نیاز به خبرگی و حافظه داشتند، که معمولاً کار سختی نبود. رساله‌های نظری فقهی پیشاستعمار اغلب چهار معیار زیر را برای مجتهد شدن شروط ضروری و کافی می‌دانند:<sup>۷۷</sup>

۱. سواد عربی. شاید در حال حاضر سواد برای ما امری بدیهی به نظر آید، اما در دوره‌ی پیشاستعمار مسأله‌ی بزرگی بود.<sup>۷۸</sup> بیشتر شهرها هیچ مدرسه‌ی رسمی‌ای نداشتند، و

---

<sup>۷۵</sup> نقل قول از شیبانی را شاه ولی الله دهلوی (درگذشته‌ی ۱۷۶۲ میلادی) در کنار نقل قول دیگر عالمان می‌آورد، بنگرید به:

Marcia Hermensen, trans., *The Conclusive Argument from God: Shah Wali Ullah of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha* (Leiden: Brill, 1995), p. 465.

<sup>۷۶</sup> رأی جوزیه را می‌توان در این کتاب‌اش یافت: *تقریب الوصول الی علم الاصول* (عمان: دار النفاثس، ۲۰۰۲)، صص. ۴۶-۱۴۳.

<sup>۷۷</sup> این چهار شرط از هفت شرط معروفی استخراج شده که فقها برای استنباط احکام به طور منظم به آنها استناد می‌کنند؛ یعنی (۱) آگاهی از آیات الاحکام قرآن، (۲) دسترسی به متون حدیثی، (۳) آگاهی از مسائل مورد اجماع، (۴) آشنایی با نحوه‌ی استنباط ادله شرعی، (۵) زبان عربی، (۶) قواعد نسخ، و (۷) تشخیص اصالت حدیث. برای اختصار، بندهای ۱ و ۲ را تحت یک عنوان و بندهای ۴، ۶ و ۷ را تحت عنوان دیگر آوردم، اما همه‌ی هفت شرط در نظر گرفته شده است. برای اکثر علما، این موارد پایه‌ی اجتهاد بودند؛ برای جزئیات بیشتر به این مقاله مراجعه کنید:

Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3-41.

<sup>۷۸</sup> سوادآموزی در دنیای پیشاستعمار به چشم فضیلت و دستاورد علمی استثنایی نگریسته می‌شد؛ بنگرید به: Edmund Burke III, "Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity," *Journal of World History* 20, no. 2 (2009): 178.

درباره نرخ باسوادی در سرزمین‌های اسلامی در طول تاریخ مسلمانان، بنگرید به:

Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact on Print," *Modern Asian Studies* 27, no. 1 (1993): 234-37; Brian Street, *Literacy in Theory and in Practice* (New York: Cambridge University Press, 1984), p. 179; Nelly Hanna, "Literacy and the 'Great Divide' in the Islamic World, 1300-1800," *Journal of Global History* 2, no. 2 (2007): 184; Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 1998), pp.

آن‌هایی که مدرسه داشتند معمولاً مشغول حفظ طوطی‌وار بودند یا سواد خواندن و نوشتن یاد می‌دادند یا سواد کافی برای کاسبی. حتی در شهرهای بزرگ با مدارس رسمی، مانند قاهره و دمشق، تنها یک سوم از همه‌ی پسران در مدارس ابتدایی تحصیل می‌کردند. حتی در آن زمان، حضور در مدرسه سواد را تضمین نمی‌کرد. داستان‌های فراوانی از دانش‌آموزانی وجود دارد که علی‌رغم سال‌ها حضور در مدرسه نمی‌توانستند بخوانند. فقط دانش‌آموزان موفق و تمام وقت در مدارس عالی خواندن و نوشتن عربی، فارسی یا زبان‌های دیگر را می‌آموختند. برای درک میزان باسوادی در قرون وسطی، در نظر بگیرید که در امپراتوری عثمانی قرن نهم، نرخ باسوادی ۲-۳ درصد بود. همان‌طور که بسیاری از محققان دریافته‌اند، در این صورت ممکن است به طور منطقی نتیجه بگیریم که نرخ باسوادی در عصر پیشاستعمار در هیچ نقطه‌ای از ۵ درصد تجاوز نمی‌کرد.

باسواد بودن به طور خودکار فرد را در رده‌های بالای طبقه‌ی تحصیل کرده قرار می‌داد. سواد به فرد توانایی خواندن متون عالمان سراسر جهان را می‌داد. البته همه‌ی باسوادها به این متون دسترسی نداشتند، تخصص لازم برای درک آنها یا میل به خواندن‌شان را هم نداشتند، اما سواد این باب را باز می‌کرد. زبان گفتمان علمی اغلب عربی بود، هر چند که فارسی هم علی‌الدوام در قرون وسطی رایج بود. عالمان مسلمان فارسی‌زبان اما مهم‌ترین رساله‌های خود را به عربی نوشته‌اند، بدین ترتیب به آثار خود رنگ‌وبوی جهان‌وطنی و بین‌المللی می‌دادند و تسلط خود به زبان قرآن را ثابت می‌کردند. عربی‌نویسی مخاطبان گسترده‌تری برای نوشته به دنبال می‌آورد؛ به این معنا که فارسی‌زبانی که [به عربی] در ازبکستان می‌نوشت ممکن بود خوانندگانی در مراکش بیابد، گرچه این امکانی بسیار بعید بود. ماتریدی، که پیش‌تر ذکرش رفت، اثر درخشان الهیاتی خود را به زبان عربی نوشت هر چند زبان اصلی‌اش فارسی بود. بی‌تعارف بگوییم که نثر عربی این اثر خیلی خوب نبود و کتاب مملو از واژه‌گزینی‌های عجیب، عبارت‌پردازی‌های غریب و اصطلاح‌های فنی فارسی است. حتی سرسخت‌ترین طرفداران ماتریدی خواندن این کتاب را ناامیدکننده می‌دانستند. ولی خود این واقعیت که به زبان عربی نوشته شده بود، به آن حال و هوای اصیل می‌بخشید و

---

24–25; Claude Markovitz, *Historie de l'Inde moderne 1480–1950* (Lille, FR: Fayard, 1994), p. 194; Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700–1922*, 2nd ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), p. 169; and Terri DeYoung, "Love, Death, and the Ghost of al-Khansā'," in *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature*, ed. K. Abdel-Malek and W. Hallaq (Leiden: Brill, 2000), p. 49.

خوانندگان گسترده را تضمین می‌کرد.<sup>۷۹</sup> بنابراین درجه‌ای از تسلط به زبان عربی شرط لازم عضویت در جرگه‌ی علما بود، و بیشتر برنامه‌های درسی مدارس با آموزش خواندن و نوشتن عربی شروع می‌شد.

۲. آگاهی از احکام مندرج در قرآن و سنت. از علما انتظار می‌رفت که از مسائل فقهی مندرج در قرآن و احادیث معروف نبوی مطلع باشند. همان‌طور که در فصل گذشته ذکر شد، قرآن بیشتر حاوی داستان‌ها و توصیه‌های اخلاقی است، و تنها حدود ۱۰ درصد قرآن محتوای فقهی دارد. علما لازم است که با این آیات آشنا باشند، هر چند لازم نیست آن‌ها را از بر کنند.

به همین ترتیب آنها نیاز داشتند که به مجموعه‌های حدیثی دسترسی داشته باشند، که در آن‌ها سخنان منقول از محمد جمع‌آوری شده است. در این جا هم لازم نبود که طلاب احادیث را از بر کنند؛ آنها فقط نیاز داشتند که به مجموعه‌های حاوی حدیث دسترسی آسان داشته باشند (بسیاری از این مجموعه‌ها برای سهولت استفاده بر اساس مسائل فقهی دسته‌بندی شده‌اند). با وجود این، اقلیتی از علما قرآن را حفظ کرده بودند، و حتی تعداد انگشت‌شماری از علما کل مجموعه‌های حدیثی را حفظ کردند، اما علما فقط موظف بودند از آیات و روایات قرآنی‌ای آگاه باشند که به نکات فقهی مربوط می‌شد. از آنجا که علما باسواد بودند، نیازی نداشتند که این منابع را به حافظه بسپارند. آنها همیشه می‌توانستند موقعی که موضوع فقهی ایجاب می‌کرد به متون قرآنی و مجموعه‌های حدیثی مراجعه کنند.

۳. آگاهی از اجماعیات. از علما عموماً جرأت‌ستانی شده تا در مقابل احکام بسنده‌ی قدیم احکام جدیدی صادر نکنند. انحراف از اجماع کاری است که برای آن‌ها عواقب خطیر به دنبال دارد. اگر علما بر نکته‌ای در مقطعی از زمان توافق کرده باشند، پس این اجماع از تأیید ضمنی الهی برخوردار است. برای اطمینان از این که علما سهواً حکمی خلاف اجماع صادر نمی‌کنند، طلاب مدرسه باید از احکام اجماعی مذهب فقهی خود آگاه باشند. علما در مورد چگونگی دستیابی به این سطح از آگاهی اختلاف داشتند. برخی می‌گفتند که قبل از صدور حکم جدید همیشه باید به کتاب‌های برجسته‌ی مذهب فقهی خود رجوع کرد.

<sup>۷۹</sup> در باب درک و دریافت از کتاب کلامی ماتریدی، کتاب التوحید، بنگرید به:

Rudolph Ulrich, *al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand* (Leiden: Brill, 2015), pp. 191–93.

برخی دیگر معتقد بودند که مطالعه‌ی کتاب‌های فقهی و به خاطر سپاری قواعد ارث کافی خواهد بود. عده‌ای معتقد بودند که طلاب باید متن کوچکی در مذهب فقهی خود، که اجماعیات را ثبت کرده، به خاطر بسپارند. این کتاب‌ها حجمی تقریباً بین سی تا هشتاد صفحه داشتند، مانند نور الإيضاح اثر شُرُئْبِلَانِي، الزُّبْد اثر ابن رَسْلَان یا مختصر الأخصري. این متون برای به خاطر سپاری آسان طراحی شده بودند، و برخی از آنها حتی یک قافیه را دنبال می‌کردند. متن برگزیده‌ی زیر را در نظر بگیرید که برگرفته از الزُّبْد متنی شافعی‌مذهب در مورد مسح از روی جوراب است. نکته‌ی فقهی مربوط به بحث ما در مورد شخصی است که می‌تواند بارها وضو بگیرد بی آن‌که جوراب‌های خود را درآورد (درباره‌ی مسح از روی جوراب به فصل قبل بنگرید). سؤالی که بی‌درنگ به ذهن می‌رسد این است که فرد تا چه مدت می‌تواند به مسح از روی جوراب ادامه دهد قبل از اینکه لازم باشد برای مسح وضو جوراب‌های خود را درآورد، و پاها را بشوید؟ نویسنده با بیان اینکه دوره‌های زمانی برای مسافران و برای افراد مقیم متفاوت است، این‌طور پاسخ می‌دهد:

در شهر زادگاهات حق داری ای مهربان!

مسح کشی همی به روی جوراب،

یک روز و یک شب بی‌امان.

در کوتاه‌سفر اما تو را،

سه روز و سه شب رخصت است،

کز لحظه‌ی ترک شهر آن را بدایت است.<sup>۸۰</sup>

شاعر-فقیه هیچ‌گونه توجیهی برای ادعای خود در مورد مسح جوراب ارائه نمی‌کند و نیازی هم به این کار ندارد. او صرفاً موارد اجماع علمای مذهب شافعی را بیان می‌کند. طلاب فقط باید قواعد مندرج در شعر را بدانند و آن را نقض نکنند. هنوز موضوعات زیادی در این

---

<sup>۸۰</sup> در ترجمه‌ی این بخش از *الزبد*، من کمی از متن اصلی عربی دور شدم تا ترجمه‌ی انگلیسی قافیه‌دار شود، اما معنا و احکام همان است. أحمد بن الحسین بن رسلان، *الذبيّة الزبد فی فقه الشافعی* (بیروت: دار المشارع، ۲۰۰۱)، ص. ۱۶.



موضوع وجود دارد که در شعر به آنها پرداخته نشده است که علما می‌توانند نظر شخصی خود را در مورد آنها بیان کنند؛ مسائلی از این قبیل که: چقدر باید سفر کرد تا دیگر «در سفر کوتاه» نبود؟ جوراب چه چیزی را تشکیل می‌دهد؟ آیا باید از مواد ضخیم ساخته شده باشد یا می‌تواند هر پوششی باشد؟ آیا جوراب‌ها می‌توانند سوراخ داشته باشند و باز هم مسح شوند؟ اگر چنین است، هر سوراخ چقدر می‌تواند بزرگ باشد و اگر چند سوراخ باشد دیگر از حد جوراب بودن خارج می‌شود؟

همه‌ی این موضوعات در حوزه‌های علمیه محل بحث قرار می‌گیرد، زیرا در مورد آنها اتفاق نظر وجود ندارد. این بدان معناست که علما در تعیین حدود و ثغور احکام اسلامی درجه‌ای از اختیار دارند. همچنین این بدان معناست که علم به اجماعیات چندان دشوار نیست، به خصوص که این رساله‌های راهنما نسبتاً کوتاه‌اند (سی تا هشتاد صفحه). آگاهی به اجماعیات به راحتی قابل دستیابی است، خواه با مراجعه به متون فقهی، یا به خاطر سپردن رساله‌ی راهنمای مختصر فقه، یا مطالعه‌ی متون فقهی و حفظ قواعد ارث.

۴. آگاهی از اصول فقه. اصول فقه که در فصل قبل به اختصار شرح داده شد، حاوی قواعد و اصول استنباط احکام شرعی است. از طلاب انتظار می‌رفت که مهم‌ترین قواعد اصولی را قبل از رسیدن به درجه‌ی اجتهاد بدانند. به طور خلاصه، اصول فقه سلسله مراتب فقهی منابع استنباط را اثبات می‌کند که قرآن مهم‌ترین منبع است و پس از آن سنت (فعل نبوی که معمولاً در حدیث ذکر شده است)، اجماع و سپس قیاس قرار می‌گیرد. کتاب‌های مربوط به این موضوع شامل قواعد اساسی برای خوانش این منابع است تا علما قوانین را به درستی استنباط کنند.

مثلاً، کتاب‌های اصول به علما تفاوت‌ها را آموزش می‌دهند، تفاوت بین دستورات عام را که برای همه‌ی مسلمانان است و دستورات خاص را که فقط برای زمان محمد یا برای یک زیرمجموعه در نظر گرفته شده است. این کتاب‌ها همچنین به مسلمانان علم نسخ می‌آموخت تا بدانند کدام حکم مندرج در قرآن یا حدیث جایگزین حکم دیگری می‌شود. مثلاً، محمد به پیروان اولیه‌ی خود دستور داد به سوی بیت‌المقدس نماز بخوانند. اما آن حکم قرآن با آیه‌ی ۱۴۴ سوره‌ی بقره که مؤمنان را امر می‌کند به سوی مکه نماز بخوانند، منسوخ انگاشته شد و نیز با احادیث متعددی که این مطلب را تأیید می‌کند که محمد نماز خواندن به سوی بیت‌المقدس را متوقف کرد و شروع به نماز خواندن به سوی مکه کرد. از علما انتظار می‌رفت که بدانند چه زمانی یک حکم نسخ شده تا دیگر حکم منقضی را اعمال

نکنند. در مدارس، طلاب را تشویق می‌کردند تا کتاب مختصری در اصول فقه اسلامی حفظ کنند. مثلاً از آن‌ها خواسته می‌شود که کتاب تقریباً سی صفحه‌ای المنار نسفی یا کتاب تقریباً پانزده صفحه‌ای الورقات جوینی را حفظ کنند تا شرط آشنایی با اصول فقه را برآورند. طلاب هنگامی در زمره‌ی علما به حساب می‌آیند که این چهار شرط - سواد، آگاهی از احکام فقهی مندرج در قرآن و حدیث، آگاهی از اجماعیات، و آگاهی از اصول فقه - را برآورند. با نگاهی به این چهار الزام، به سختی می‌توان از این واقعیت غافل شد که آنقدرها هم سختگیرانه نیستند. اساساً فرد لازم است سواد داشته باشد و به کتابخانه‌ای که حاوی قرآن و مجموعه‌های حدیثی است دسترسی داشته باشد تا دو شرط اول را برآورده کند. شرط سوم و چهارم فقط به حداقل کار حفظی نیاز دارد تا ثابت شود که فرد از مسائل اصلی فقه و اصول «آگاه» است. حتی اگر کسی هر چهار شرط را برآورده نکرده باشد، باز هم می‌تواند در مورد مسائل معینی در زمره‌ی علما به حساب آید. چنان که غزالی (درگذشته‌ی ۱۱۱۱ میلادی)، که خود فقیه بود، به این نکته اشاره کرده است.

اگر کسی در قیاس‌آوری مهارت داشته باشد حق دارد بر اساس قیاس، رأی فقهی صادر کند، حتی اگر حدیث‌آشنا نباشد. مثلاً کسی که در فقه [الإرث]<sup>۸۱</sup> تحقیق می‌کند، کافی است که در مبانی فقهی ارث و معانی آن تفقه کند، ولو این‌که به احادیث مربوط به مسکرات یا مسائل فقهی مربوط به ازدواج بدون ولی آگاهی نداشته باشد. زیرا [ارث]<sup>۸۲</sup> ربطی به این احادیث ندارد و این‌ها دو موضوع متفاوت اند.<sup>۸۳</sup>

به نظر می‌رسد تقریباً هر کسی که می‌تواند بخواند و تحقیق کند مجاز به صدور نظر فقهی و مشارکت در حداقل برخی از کنش‌های [علمی] علما است. علما برای برقراری معیارهای کنترل کیفیت، نظام ارزیابی داخلی طراحی کردند. سنگ بنای این نظام روشی است برای صدور گواهی‌نامه که به آن اجازه می‌گویند. استاد می‌تواند به طلبه اجازه‌نامه بدهد تا از این طریق تسلط طلبه به متنی یا حوزه‌ای پژوهشی را گواهی کند.

<sup>۸۱</sup> قلاب از متن اصلی است.

<sup>۸۲</sup> قلاب از متن اصلی است.

<sup>۸۳</sup> نقل قول از غزالی برگرفته از کتاب *اوالمستصفی من علم الاصول* است. ترجمه برگرفته از این‌جا است:

Abdullah bin Hamid Ali, trans., *al-Ghazali on the Essentials of Interpretative Autonomy (Ijtihād)* (Lampost Productions, 2013), <https://www.emaanlibrary.com/wp-content/uploads/2015/05/Al-Ghazali-on-the-Conditions-of-Ijtihad.pdf>

برای دریافت اجازه، طلبه نزد استاد یا عالم ناموری می‌رود و تقاضای اجازه‌نامه می‌کند. آن‌گاه استاد معمولاً از طلبه درخواست می‌کند قسمت‌هایی از یک متن را از روی حافظه بازگو کند. مثلاً اگر طلبه‌ای بخواهد اثبات کند بر متن الزبد تسلط دارد، به سراغ یکی از علمای برجسته‌ی شافعی می‌رود، و عالم از او می‌خواهد که مثلاً ابیات مربوط به مسح از روی جوراب را از بر بخواند. اگر طلبه شعری را که قبلاً در این فصل ذکر شد با موفقیت بخواند، در این آزمون موفق می‌شود و اجازه دریافت می‌کند. پس از آن، طلبه می‌تواند این اجازه را به عنوان شاهی بر توانایی علمی خود ذکر کند.

البته، این قدرت زیادی به استاد می‌دهد تا اجازه‌نامه‌ها را بر اساس معیارهای شخصی و ذهنی به میل خود ارائه دهد یا از ارائه‌ی آن خودداری کند. بسا استادان وجود داشته‌اند که به نوزادان شخصیت‌های برجسته اجازه‌نامه اعطا کرده‌اند و برخی از علما به دریافت هزاران اجازه می‌بالند، هر چند بدیهی است که هیچ‌کس نمی‌تواند نزد هزاران استاد درس خوانده باشد. گرچه این درست است که اجازه نوعی تصدیق است، همچنین نشانه‌ی احترام متقابل و دیپلم افتخار است. این روشی است برای گفتن این‌که «من به شما، دانش شما و/یا خانواده‌ی شما احترام می‌گذارم، و حاضریم این احترام را به صورت مکتوب بیان کنیم.» من یک بار در تاکسی با فقیهی با شهرت بین‌المللی برخورد کردم و در طول بیست دقیقه طی مسیر گفتگوی جدی‌ای در مورد تفسیر قرآن داشتیم. وقتی به مقصد رسیدیم، او گفت حاضر است به من اجازه‌نامه‌ای در علم تفسیر قرآن بدهد. من مؤدبانه رد کردم. در مقابل، من تفسیر قرآن را نزد استادی فراگرفتم که عمیقاً به او احترام می‌گذاشتم، و سال‌ها طول کشید تا او به من اجازه‌نامه دهد، با آن‌که همان اوایل تسلط خود بر چندین متن تفسیری را اثبات کرده بودم. این خیلی تفاوتی با اعطای کمر بند در هنرهای رزمی ندارد. اجازه ممکن است با اندکی تلاش یا بی‌تلاش داده شود یا با وجود سال‌ها تلاش داده نشود، این بستگی به استاد و نهاد اعطایی دارد.

در نهایت، شرایط لازم برای عضویت در جرگه‌ی علما مبهم بود و روند صدور اجازه‌نامه به هیچ‌عنوان نظام‌مند نبود. برای تضمین کیفیت و مهار سیاسی، نخبگان اجتماعی و سیاسی دست به تأسیس حوزه‌های علمیه در شهرهای بزرگ زدند. چند یا چندین فقیه وظیفه‌ی تدریس برنامه‌ی درسی را بر عهده داشتند. طلاب معمولاً فقط پس از یک دوره‌ی تحصیلی سخت اجازه دریافت می‌کنند، زمانی که بین هجده و سی سال دارند. طلاب فقط با اجازه‌ی استاد فارغ‌التحصیل نمی‌شوند، تأیید مدرسه هم لازم است. حوزه‌های علمیه همه در یک سطح نبودند. برخی مشهور و سخت‌گیر، و دیگر مدارس آسان‌گیر و کمتر شناخته‌شده بودند.

فارغ‌التحصیلان مدرسه شأن خاصی داشتند. آنها به عنوان رهبران جوامع محلی مذهبی، کارگزاران دولت، به ویژه در امور قضایی مورد تقاضا بودند. مثل امروز، احتمال بیشتری داشت که طلاب مدارس شناخته‌شده‌تر موقعیت‌هایی در جوامع، نهادها و دولت به آن‌ها پیشنهاد شود. همچنین، مانند امروز، طلبه‌ی یک مدرسه کمتر شناخته شده هنوز هم می‌توانست به شهرت و ثروت برسد.

البته، همه به سادگی نمی‌توانستند طلبه و محقق شوند. موانع نهادی برای ورود به حوزه‌های علمیه وجود داشت که آن را برای بسیاری چالش برانگیز می‌کرد. جنسیت آشکارترین مانع بود.<sup>۸۴</sup> ورود زنان به صفوف علما اگر نگوئیم غیرممکن بسیار دشوار بود. حتی زمانی که زنان باسواد بودند و از خانواده‌های خود اجازه‌ی طلبگی می‌گرفتند، با مشکل مواجه می‌شدند برای یافتن معلمان مردی که مایل باشند به زنان آموزش حوزوی دهند. البته، نمونه‌هایی از مدارس علمیه‌ی زنان و علمای زن وجود داشته است، اما مطالعه‌ی متون فقهی پیشاستعمار سراسر نشان می‌دهد که شهریه‌ی طلاب تقریباً به شکل انحصاری در اختیار مردان قرار می‌گرفت.

همچنین نژادپرستی نقش برجسته‌ای در تعیین این نکته ایفا کرد که چه کسی می‌تواند به عالم محترم بدل شود. چندین پژوهش، نژادپرستی و عرب‌گرایی آشکاری را مستند کرده‌اند که از ویژگی‌های ادبیات فقهی پیشاستعمار بود، و نژادپرستی نه تنها بر افرادی که می‌توانند در مدرسه‌ی علمیه تحصیل کنند، بلکه بر این امر نیز تأثیر می‌گذاشت که به چه کسی شغل دولتی اعطا می‌شد و مرجع به حساب می‌آمد. طبقه‌ی اجتماعی می‌تواند مانع مهمی بر سر راه فقیه شدن باشد. هرکس که تحصیلات فقهی را انتخاب می‌کند، باید ابزار لازم برای این کار را داشته باشد: رهایی از تأمین نیروی کار ضروری برای خانواده‌اش، و روابط عمومی لازم برای ورود به مدرسه‌ی علمیه‌ی خوب.

این موانع نهادی در طریق علمایی تبیین فقه اسلامی هم بازتاب داشته است. مثلاً عرب‌ها در فقه اسلامی نژاد برتر تصویر شده‌اند، زیرا از اعضای اشراف‌اند. اما فراگیرترین نتیجه این موانع، مردسالاری فراگیر موجود در فقه اسلامی پیشاستعماری است. مردسالاری اصطلاحی است که برای توصیف وضعیتی استفاده می‌شود که در آن مردها حافظان انحصاری کلیدهای قدرت و منافع مردانه‌اند. در آثار فقهی علمای پیشاستعمار، مردان

<sup>۸۴</sup> برای درک حس و حال چالش پیش روی مشارک کامل زنان در فرایند پرورش علم، بنگرید به:

Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013).

مخاطبان طراز اول شرع‌اند، به این معنا که احکام اساساً متوجه مردان بوده و تنها در درجه‌ی دوم متوجه زنان است. به مردان این قدرت داده شد که قیم زنان باشند و بسیاری از حقوق زنان که در جامعه‌ی مسلمانان اولیه از آن حمایت می‌شد به طور نهادینه از سوی علمای مذکر از زنان سلب شد. اندیشه‌های پدرسالارانه تقریباً به تمامی جنبه‌های فقه راه یافت، از نماز گرفته تا زیارت، از ازدواج و طلاق گرفته تا قراردادهای مالی و رهبری سیاسی. موانع نهادی تضمین کرد که قدرتمندان در قدرت بمانند و از طرف بی‌قدرتان سخن بگویند، ولی بی‌قدرتان سخنگویی نداشته باشند. موانع نهادی همچنین به شکل مؤثری تضمین کرد که جایی برای علما در رسته‌ی قدرت محفوظ بماند.

با این حال، برای افراد مذکر، غیرسیاه‌پوست و نسبتاً ثروتمند، شهریه‌ی طلبگی راهی محترمانه برای کسب علوم دینی، شغل پردرآمد، موقعیت اجتماعی و قدرت نرم سیاسی بود. گرچه هزاران فقیه وجود داشت، تنها گروهی نخبه از علما در پست‌های عالی دولتی خدمت می‌کردند یا از قدرت سیاسی نرم برخوردار بودند. این علمای نخبه فراتر از چهار موردی که قبلاً ذکر شد، درس آموخته بودند؛ آن‌ها سال‌ها در حوزه‌های علمیه تحصیل کرده بودند و کتاب‌های حجیم فقهی و اصولی را مطالعه کرده بودند. آنها با قواعد طهارتِ ظروف، نماز و بسا موضوعات دیگر، از حضانت فرزند گرفته تا روابط بین‌الملل، به خوبی آشنا بودند. آن‌ها پیچیدگی‌های مربوط به مسائل فقهی را درک می‌کردند، نه فقط مواردی که در مورد آنها اجماع وجود داشت بلکه همچنین مواردی که در مورد آنها اختلاف نظر وجود داشت. آنها در جهانی ساخته‌ی متون فقهی زندگی می‌کردند و تلاش می‌کردند تا آن جهان را بر واقعیات خارج از متون فقهی تطبیق دهند.

یادآوری این نکته مهم است که علمای نخبه، حتی زمانی که مناصب دولتی به آنها داده می‌شد، از قدرت سخت برخوردار نبودند، بلکه تنها قدرت نرم داشتند. آنها در جوامع خود و گاه در بازار قدرت داشتند، اما تنها تا زمانی که قدرت از سوی حاکمان به آنها اعطا شده بود. آنها گاهی به عنوان قاضی دولتی خدمت می‌کردند، اما قضات، درست شبیه اغلب منصوبان سیاسی فقه‌آشنا نبودند. حتی زمانی که علما به عنوان قاضی خدمت می‌کردند، مقامات حکومت همیشه می‌توانستند احکام آنها را لغو کنند. علمای غیرنخبه می‌توانستند با علمای نخبه مخالفت کنند، و این کار عواقب اندکی داشت یا اصلاً عواقبی نداشت و غیر علما هیچ اجباری در پیروی از احکام علما نداشتند.

در دنیای قدرت نرم، بهترین راه برای اعمال نفوذ، ترویج استدلال‌های فقهی کاملاً منسجمی بود که با دغدغه‌های اجتماعی پیوند داشت. در فصل‌های بعد، در باب چگونگی اقامه‌ی

استدلال‌های منسجم و در پیوند با زمانه از سوی علما توضیح بیشتر خواهم داد، اما کافی است در اینجا بگوییم که استدلال، روش اصلی محقق برای افزایش اختیار و قدرت خود بود. این استدلال‌ها گاه صریح و گاه ضمنی بودند و همواره با نگاهی به جریان‌های موجود در قدرت مطرح می‌شدند. علمای نخبه این استدلال‌ها را در داخل و خارج محافل خود با استفاده از زبان و اصطلاحات فنی بسیار پیچیده اقامه می‌کردند. علما کتاب می‌نوشتند و مناظره‌های عمومی برگزار می‌کردند و در این کتاب‌ها و مناظره‌ها از زبان فقهی اخلاقی برای توصیف جهانی استفاده می‌کردند که مردم باید برای نیل به آن تلاش می‌کردند. در حوزه عمومی، علمای غیرنخبه گاهی می‌توانستند روایت بهتری پیورانند و نسبت به علمای نخبه بهتر مهار مخاطبان را به دست گیرند، اما علمای نخبه دسترسی بهتری به وزیران و دربار سلطان داشتند. در هر یک از این عرصه‌ها، کسی قدرت نرم بیشتری کسب می‌کرد که می‌توانست استدلال قانع‌کننده‌ای در این مورد اقامه کند که چگونه فقه اسلامی به بهترین نحو روح شریعت را، در چارچوب رایج، فراچنگ می‌آورد.

اینها همه بسا پویا و جذاب به نظر می‌رسد، اما اگر به یاد آوریم که (۱) بیشتر جمعیت بی‌سواد بودند، (۲) از آن‌ها که با سواد بودند، تعداد کمی در بحث‌های بسیار تخصصی شرکت می‌کردند، و (۳) مردم مجبور به پیروی از استنتاج‌های علما نبودند، آن‌گاه به نظر می‌رسد که علما در بیشتر موارد با خودشان صحبت می‌کردند. این نتیجه‌گیری معقولی است و تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که در اکثر موارد این درست بود. علما می‌توانستند بحث‌های عمیق و مفصلی در مورد، مثلاً، مالیات [شرعی] داشته باشند، چه زمانی باید جمع‌آوری شود، چقدر و چه چیزی مشمول مالیات است، چه چیزی معاف از مالیات است و غیره. با این حال، تاریخ نشان می‌دهد که حاکمان هر مالیاتی را که می‌خواستند می‌گرفتند و بر اساس منافع حکومت نه بر اساس دغدغه‌های مذهبی تصمیم می‌گرفتند که از اقلام مالیات بگیرند. حکومت‌ها چه بسا به نام شرع مالیات وضع می‌کردند، در عین حال از قوانین مالیاتی اسلام منحرف می‌شدند. مشکل واقعی این نبود، زیرا فقه اسلامی در درجه‌ی اول قانون دینی است و این چندان مهم نیست که احکام فقهی اعمال می‌شوند یا نه، بلکه مهم این است که اگر به درستی اعمال شوند به رستگاری می‌انجامند یا خیر.

#### علمای امروز

وضعیت دانش فقهی اسلامی پیشاستعمار چنین بود، و شگفت آن‌که می‌بینیم چندان تغییر نکرده است. امروزه، هرکس که سواد داشته باشد و به متون دسترسی داشته باشد، می‌تواند

خود را در زمره‌ی علما بخواند، و در واقع بسیاری چنین می‌کنند. در حال حاضر صدها هزار نفر وجود دارند که بدون داشتن هرگونه آموزش رسمی فقهی، خود را در زمره‌ی علما معرفی می‌کنند. در میان تمام افرادی که ادعای عالم بودن دارند، برخی از علمای نخبه وجود دارند که در مدارس علمیه شرکت کرده‌اند و در آن متون فقهی متعدد و متنوعی را مطالعه کرده و خود را بر اساس شناختی که از متون و اجازه‌هایی که دریافت کرده‌اند، متمایز کرده‌اند. با وجود این، بُرش آن‌ها به توانایی‌شان در ارائه‌ی استدلال‌های متقن و منسجم مرتبط با مخاطبان‌شان بستگی دارد. صرف نظر از اینکه فرد به طور رسمی آموزش دیده باشد یا نه، تنها زمانی حرف او نزد مخاطبان‌اش بُرش دارد که آن‌ها احساس کنند که شریعت به طور دقیق به زبان فقهی از زبان آن فرد بیان می‌شود.

برای مشاهده‌ی این موضوع، سری به یوتیوب بزنید و عبارت «فقه اسلامی» را جستجو کنید. به ویدیوهایی سر بزنید که فقه را مایه‌ی سقوط تمدن غرب اعلام می‌کنند، هزاران ویدیو از افراد زیادی خواهید دید که ادعا می‌کنند در زمره‌ی علما هستند، با القاب شیخ، سید، مفتی، و استاد - همه‌ی این القاب برای انتقال حس دانش‌آموختگی در دین به کار گرفته می‌شوند. احتمال دانش‌آموختگی این افراد اما پنجاه-پنجاه است. برخی از مشهورترین شخصیت‌ها علناً می‌گویند که اصلاً آموزش رسمی مذهبی ندیده‌اند و در نتیجه پاکیزه از فساد نهادهای مذهبی‌اند. محبوبیت آنها در توانایی‌شان برای موضوعیت بخشیدن به شریعت برای مخاطبان مختلف در سراسر جهان به زبان فقه است. مجدداً این را بگویم که فقه قانون به معنای امروزی نیست؛ بلکه احکام آرمانی در مورد چگونگی به‌کارگیری قانون در جهانی ایده‌آل است.

یک تفاوت عمده و هیجان‌انگیز با دوره‌ی پیشاستعمار این است که برخی از موانع نهادی در حال برداشته شدن است، موانعی مانند جنسیت، نژاد، و طبقه، که مردم را از مبدل شدن به علما باز می‌داشت. این موانع هنوز نقش ایفا می‌کنند، اما در مقایسه با قبل صداهای بیشتری به گفت‌وگو افزوده شده است. با این حال، مانند پیشاستعمار، علمای امروزی، بدون در نظر گرفتن جنسیت، نژاد، طبقه یا آموزش رسمی، همه در جهانی نظری سیر می‌کنند که لزوماً با واقعیت زیسته مطابقت ندارد. علما امروز از قدرت سخت بسیار محدودی برخوردارند. در عوض، آن‌ها قدرت نرم خود را بر کسانی اعمال می‌کنند که فقه‌اندیش‌اند.

بخش آخر این ادعا کلیدی است: علما فقط بر مسلمانانی تأثیر دارند که فقه‌اندیش‌اند و این فقط شامل اقلیتی از مسلمانان می‌شود. این ادعا ممکن است شگفت‌انگیز باشد. از

نظر بصری مسلمانان اغلب در حال نماز خواندن نشان داده می‌شوند یا در حال شرکت در تظاهراتی که از سوی مسلمانانی اداره می‌شود که فقه‌اندیش به نظر می‌رسند. برای خطابه‌ی علمای مشهور بین‌المللی مانند تقی عثمانی<sup>۸۵</sup> و حمزه یوسف<sup>۸۶</sup> به طور منظم تمام استادیوم‌ها پر می‌شوند؛ و ویدئوهای عالمانی مانند طارق جمیل<sup>۸۷</sup> و حبیب‌علی جفری<sup>۸۸</sup> در یوتیوب میلیون‌ها بازدید دارند. یوسف قرضاوی<sup>۸۹</sup> که به «مفتی جهانی» شهرت دارد، برنامه‌ای تلویزیونی دارد که تعداد بینندگان آن شصت میلیون نفر گزارش شده است. با این حال این اعداد تنها نشانگر بخش کوچکی از جمعیت مسلمانانی است که در حال حاضر تعداد آن‌ها ۱.۶ میلیارد نفر تخمین زده می‌شود. نظرسنجی‌ها حاکی از آن است که علما در مسائل روزمره تأثیر چندانی ندارند و بیشتر مسلمانان نه به طور مرتب در مسجد حضور می‌یابند و نه به نظرات علما گوش می‌دهند. همان‌طور که در فصل ۱ ذکر شد، بیشتر مسلمانان حتی در نماز واجب جمعه شرکت نمی‌کنند، نمازی که بسیاری از کشورهای با اکثریت مسلمان یک روز را برای اقامه‌ی آن تعطیل می‌کنند.

نظرسنجی‌ها مرتباً نشان می‌دهند که مسلمانان به علما بی‌اعتماداند. عموماً این احساس وجود دارد که علما کم‌سواد و پرت‌اند. گر چه بسیاری از مسلمانان اسلام را برای زندگی‌شان مهم می‌دانند و معتقدند که شریعت بسیار مهم است، احساس نمی‌کنند که علما نماینده‌شان‌اند. در نتیجه، با وجود اینکه علما در میان فقه‌اندیشان اثرگذارند، بیشتر مسلمانان به سخنان علما گوش نمی‌دهند و چه در حکومت‌های مردم‌سالار و چه در حکومت‌های خودکامه، به علما چندان قدرت سخت سیاسی اعطا نمی‌شود. این ادعا در بسیاری از کشورهای اسلامی در واکنش به رویدادهای اخیر به اثبات رسیده است:

- سال ۲۰۰۱ میلادی در واکنش به حمله‌ی آمریکا به افغانستان، احزاب بزرگ سیاسی اسلامی در پاکستان گردهم آمدند و حزب مشترکی به نام «مجلس عمل متحده» تشکیل دادند. این حزب پر از علمایی بود که مجلس عمل را حزب اسلام اعلام کردند و وعده دادند که در صورت پیروزی در انتخابات بر اساس

---

<sup>85</sup> Taqi Usmani

<sup>86</sup> Hamza Yusuf

<sup>87</sup> Tariq Jamil

<sup>88</sup> Habib Ali al-Jifri

<sup>89</sup> Yusuf al-Qaradawi



اصول اسلامی و شرعی حکومت کنند. علی‌رغم سوار شدن بر موج احساسات ضدآمریکایی و قوانین جدید انتخاباتی که به آنها کمک زیادی کرد، این حزب تنها ۱۱ درصد از آراء را به دست آورد. در انتخابات سراسری سال ۲۰۰۲ محبوبیت آن مدام کاهش یافت تا اینکه این حزب در سال ۲۰۰۸ منحل شد. در سال ۲۰۱۳ در پاکستان هیچ حزب اسلامی‌ای بیش از ۳ درصد در انتخابات رأی نیاورد.

- در بهار عربی، مفتی اعظم مصر، علی جمعه،<sup>۹۰</sup> فتوایی در حمایت از حسنی مبارک، رئیس وقت دولت مصر، صادر کرد و تظاهرات میدان تحریر را محکوم کرد.<sup>۹۱</sup> او به مسلمانان مصر دستور داد که در خانه بمانند و از والدین خواست تا فرزندان خود را از شرکت در تظاهرات باز دارند. جمعه استدلال کرد که اعتراض به دولت مشروع، ناقض احکام اسلام است و اعتراضات باعث هرج و مرج اجتماعی می‌شود. علی‌رغم فتوای او، تظاهرات بی‌وقفه ادامه یافت تا این‌که حسنی مبارک از حکومت کناره‌گیری کرد.

- یوسف قرضاوی، که ذکر او بالا رفت، در ژوئن ۲۰۱۳ میلادی فتوایی صادر کرد و از مصری‌ها خواست تا از رئیس جمهور وقت محمد مرسی<sup>۹۲</sup> حمایت کنند و از ژنرال مصری عبدالفتاح سیسی<sup>۹۳</sup> خواست تا از اعمال فشار بر مرسی برای پیاده‌سازی اصلاحات معین دست بردارد. در هفته‌های بعد، نه تنها مصری‌ها از فتوای قرضاوی پیروی نکردند که میلیون‌ها مصری به دولت مرسی اعتراض کردند و خواهان برکناری او شدند. طی یک ماه، مرسی از قدرت برکنار شد و

---

<sup>90</sup> Ali Gomaa

<sup>۹۱</sup> علی جمعه در فتوای خود چنین گفت: «من از رئیس جمهور حسنی مبارک که پیشنهاد گفت‌وگو داد و به خواسته‌های مردم پاسخ داد، استقبال می‌کنم. مخالفت با دولت مشروع حرام است. این دعوت به هرج و مرج است. ما از ثبات حمایت می‌کنیم. آنچه اکنون دارد رخ می‌دهد هرج و مرج کور است که به جنگ داخلی می‌انجامد. من از همه‌ی والدین می‌خواهم که از فرزندان خود بخواهند در خانه بمانند.» به نقل از:

“Live Blog Feb 2—Egypt Protests,” Al-Jazeera, accessed August 31, 2017, <http://www.aljazeera.com/blogs/middleeast/2011/02/3134.html>.

برای تحلیل تندوتیز بیانیه‌ی جمعه و درک و دریافت از آن، بنگرید به:

Zareena Grewal, *Islam Is a Foreign Country: American Muslims and the Global Crisis of Authority* (New Haven, CT: Yale University Press, 2015), pp. 347–50.

<sup>92</sup> Mohamed Morsi

<sup>93</sup> Abdel Fattah el-Sisi

سیسی اکنون رئیس جمهور مصر است.

- در سال ۲۰۱۴ میلادی بزرگ‌ترین وام‌دهنده‌ی بانکی عربستان سعودی، بانک تجارت ملی، تصمیم به عرضه‌ی عمومی و اولیه‌ی سهام گرفت. برخی تحلیلگران مالی آن را «مادر همه‌ی عرضه‌های اولیه‌ی سهام» نامیدند. مفتی اعظم عربستان، شیخ عبدالعزیز آل شیخ،<sup>۹۴</sup> این اقدام را نکوهش کرد و فتوا داد که عرضه‌ی اولیه‌ی سهام نوعی ربا است و در نتیجه شرع زیر پا گذاشته شده است. مطابق فتوای او عرضه‌ی اولیه‌ی سهام حرام بود و باید به هر طریقی متوقف می‌شد. با این حال، عرضه‌ی اولیه‌ی سهام بی هیچ تاخیری پیش رفت و بیش از شش میلیارد دلار جمع‌آوری شد.

در تمام موارد فوق دیدیم که علما تسلط چندانی بر عرصه‌ی سیاسی و اکثریت مسلمانان نداشتند. ممکن است فتوایی صادر کنند و در انتخابات با دیگر نامزدها رقابت کنند، اما نه نفوذ مستقیمی بر مقامات سیاسی دارند و نه نفوذی که ملت از آن‌ها اطاعت کنند. اما درست همان‌طور که در مورد علما‌ی پیشاستعمار رخ داد، این بدان معنا نیست که آنها اصلاً قدرتی ندارند.

اولاً علما بر مسلمانان فقه‌اندیش نفوذ دارند. حتی اگر تعداد این عده بین ۱۵ تا ۲۰ درصد مسلمانان بوده باشد، هنوز هم گروه قابل توجهی هستند. ثانیاً سیاستمداران می‌توانند برای تأیید سیاست‌های خود یا مخالفت با عملکرد رقبای سیاسی‌شان به علما تکیه کنند. همان‌طور که در مثال‌هایی دیدیم که قبلاً در این فصل ارائه شد، هر چند این ممکن است مسیر رویدادها را تغییر ندهد، حمایت علما می‌تواند پشتیبانی توده‌ای از مسلمانان را تضمین کند، حتی اگر این توده اقلیت باشند. سوم، با حمایت علما سیاستمداران می‌توانند قوانین و سیاست‌هایی را که از نظر سیاسی به مصلحت‌شان است تحت لوای شریعت برقرار کنند، از این طریق حمایت‌های زیادی را از اقلیتی قابل توجه به دست آورند و برگ برنده‌ی مذهبی را در برابر کسانی به دست آورند که ممکن است سیاست‌های دولت رازیر سؤال ببرند. متهم ساختن کسی به مخالفت با شرع انتقاد کمی نیست. مثل این می‌ماند که بگوییم فلانی مرتد است که اتهامی جدی است. پس شاید عجیب نباشد که بسیاری از کشورهای با اکثریت مسلمان علما‌ی رسمی استخدام می‌کنند و از مؤسساتی حمایت

<sup>94</sup> Abdulaziz Al Sheikh

می‌کنند که طلاب را آموزش می‌دهند. علمای تحت حمایت دولت، دست‌نشانده‌ی صرف دولت نیستند اما وقتی از سیاست‌های دولت پیروی کنند قطعاً مورد حمایت دولت قرار می‌گیرند و پاداش می‌گیرند و اگر چنین نکنند مجازات می‌شوند.

همه‌ی این‌ها به توضیح این نکته کمک می‌کند که چرا علما، به ویژه علمای حکومتی، در نزد اکثریت مسلمانان از چنین شهرت بدی برخوردارند. آنها افرادی جدا از جامعه در نظر گرفته می‌شوند، متن‌هایی را می‌خوانند و بحث می‌کنند که ارتباط کمی با مشکلات و دغدغه‌های اجتماعی روز دارد. روش‌های آموزشی آنها منسوخ و غیر عملی تلقی می‌شود، و زمانی هم که علما بی‌کفایت تلقی نمی‌شوند، آنها را بلندگوهای حکومتی خودخواهی می‌دانند که احکام اسلامی را پیچ‌وتاب می‌دهند تا مطابق امیال و مطالبات مقامات سیاسی شود. جای شگفتی نیست که مسلمانان مرتباً به دوران پیشاستعمار می‌بالند، دورانی که به علمای «واقعی» می‌بالیدند، علمایی که احکام اسلامی را به درستی استخراج کرده و به کار می‌بردند، حتی اگر دوره‌ی پیشاستعماری‌ای که آنها بدان علاقه داشتند، هرگز واقعاً وجود نداشته باشد.

خصوصیت نسبت به علمای حکومتی زمانه ممکن است کمی شدید به نظر آید، به ویژه آن که، همان‌طور که دیدیم، نقش علما از دوران پیشاستعمار تغییر چندانی نکرده است. علما هنوز قدرت سخت ندارند، آنها هنوز در مورد متونی بحث می‌کنند که گرچه انسجام درونی دارند، هیچ ارتباط ضروری‌ای با واقعیت زیسته ندارند، آنها هنوز در درجه‌ی اول درباره‌ی این بحث می‌کنند که امور چگونه باید باشد نه این‌که امور چگونه است. پس چه چیزی تغییر کرده است؟ چگونه واکنش به گروهی که کاروبارش تغییر نکرده، از احترام شدید به توهین شدید بدل شده است؟ بزرگ‌ترین دلیل آن است که شریعت‌شناسی مسلمانان و انتظارات‌شان از علما تغییر کرده است.

توقع مسلمانان از علمای خود بسا بیش از گذشته است، عمدتاً به این دلیل که پایه‌ی آموزش در دو قرن اخیر به شکل چشمگیری پیش رفته است. سوادآموزی دیگر دستاورد علمی چشمگیری نیست. نرخ باسوادی به شدت افزایش یافته و بسیاری از مسلمانان به بیش از یک زبان می‌خوانند و سخن می‌گویند. بیشتر مردم در حال حاضر دسترسی آسان به کتابخانه دارند و بسیاری از آنها نسخه‌های شخصی خود از قرآن و مجموعه‌های حدیثی در خانه‌های‌شان و روی گوشی‌های هوشمند دارند. امروزه می‌توانیم از پایگاه‌های قرآنی و حدیثی جستجوپذیر استفاده کنیم، و به هزاران کتاب دیجیتال از طریق اینترنت دسترسی داریم. اکنون هر کسی می‌تواند متون فقهی را مستقیماً مطالعه کند و از بر کردن این متون

تا حد زیادی غیر ضروری است. بسیاری از کتاب‌های فقهی از زبان اصلی خود، عربی یا فارسی، ترجمه شده‌اند و ترجمه‌ها می‌توانند به بسیاری از سؤالات فقهی احتمالی پاسخ دهند. بحث‌های فقهی بیش از هر زمان دیگری غنی شده است،<sup>۹۵</sup> به ویژه اکنون که زنان نیز بخشی از فرایند تولید معرفت اسلامی شده‌اند و دیدگاه‌های جدید و اساسی در فقه اسلامی مطرح می‌کنند.

علمای امروز، خواه حوزوی باشند خواه نه، نسبت به هم‌تایان پیشاستعماری خود اتفاقاً مجهزترند و مباحث‌شان پیچیده‌تر است. علمای حوزه‌نرفته‌ی زمان ما، در دوران قدیم احتمالاً در زمره‌ی علمای نخبه‌ی پیشاستعمار می‌بودند. و به این ترتیب، هر چه مسلمانان بیشتر و بیشتر آموزش ببینند، دم‌ودستگاه آموزشی فوق‌العاده‌ی علما کمتر و کمتر تاثیرگذار به نظر خواهد آمد. امروزه، مسلمانان انتظار دارند که علمای حکومتی داناتر از مسلمانی تحصیل کرده و متصل به اینترنت باشند و زمانی که می‌بینند چنین نیستند نومید می‌شوند. همراه با این انتظارات بالا، مسلمانان درک خود از اصطلاح قانون، این که قانون چیست و چه می‌کند، را تغییر داده‌اند. مسلمانان، تقریباً مانند همه‌ی افراد دیگر، اکنون معتقدند که باید یک قانون در کشور وجود داشته باشد که بدون تعصب در سطح حکومت پیاده شود. یکی از ویژگی‌های دوره‌ی مدرن آن است که دولت-ملت‌ها مشروعیت خود را به توانایی‌شان در اعمال قانون به شکل یکسان گره زده‌اند. قضات نباید هنگام قضاوت از نظر شخصی خود استفاده کنند، گرچه در عمل چنین می‌کنند. در عوض، آنها قرار است بی‌طرفانه قانون‌های موجود در مجموعه قوانین را پیاده کنند. بنابراین، به این قوت‌های فاضلانه و کثرت‌گرایی فقهی‌ای که مشخصه‌ی مباحث فقهی پیشاستعمار بود، اکنون به چشم رذائل و حواس‌پرتی‌های بی‌حاصل نگریسته می‌شود. هنگامی که علمای حکومتی در مورد قانون بحث می‌کنند، این کار اکنون به چشم نشانه‌ای ناپسند از اختلاف در میان صفوف آنها دیده می‌شود. در هر صورت، از آنجا که علما قدرتی برای اجرای قوانین یا قانونگذاری ندارند، تا آنجا که به تحقق قوانین حکومتی بازمی‌گردد، علما تا حدودی بی‌فایده تلقی می‌شوند.<sup>۹۶</sup>

<sup>۹۵</sup> برای بحثی مفصل در باب تأثیر سواد و ارتباطات بر گفتمان فقه اسلامی، بنگرید به:

M. Nawawy and S. Khamis, *Islam Dot Com* (New York: Palgrave-MacMillan, 2009), pp. 45ff.

<sup>۹۶</sup> این داوری البته مربوط به کشورهای مسلمان با نظام‌های سکولار است و در مورد نظام جمهوری اسلامی ایران صدق نمی‌کند، نظامی که فقیهان نه تنها قانونگذار و ناظر بی‌رقیب اجرای قانون‌اند که در موارد متعددی اجرای قانون هم به شکل انحصاری با آنها است و شکل حکومت، دینی (تئوکراتیک) است -م.

همه‌ی این‌ها منجر به نارضایتی گسترده از علمای حکومتی شده است، حتی در میان کسانی که شریعت اسلام را آرمانی فضیلتمند می‌دانند. حضور در مساجد کم است و علمای حکومتی اکثر مسلمانان را نمایندگی نمی‌کنند، این را همه می‌دانند. بین علما و جامعه‌ی مسلمانان شکاف عمیقی وجود دارد، به گونه‌ای که این دو گروه با یکدیگر در تعامل نیستند و هر دو گروه به هم ظنین‌اند.

به شکل متناقضی این‌طور به نظر می‌رسد که علمای حکومتی، که دیگر پاسخگوی جوامع مسلمان نیستند، مشکلی با این مسأله ندارند. از آنجا که علما به مساجد تنزل داده شده‌اند - و مساجد مکان‌هایی است که ما معمولاً در جستجوی تقوای مسلمانان هستیم - علمای حکومتی می‌توانند ادعا کنند که نماینده‌ی همه‌ی مسلمانان مذهبی هستند، حتی اگر در واقع تنها بخشی از مسلمانان فقه‌اندیش را نمایندگی کنند. وقتی حکومت بخواهد «قانون شرع» را برای تقویت مشروعیت خود اجرا کند، کسانی که باید چپستی شریعت را تعریف کنند علمای حکومتی هستند. از آنجا که علمای اصلاح‌گرا و مسلمانان فقه‌اندیش ناراضی جزء محافل آنها نیستند، علمای حکومتی آزادند تا در مورد شریعت تحت شرایط دلخواه خود بحث کنند. اگر آنها سخت‌گیرانه‌ترین شکل احکام اسلامی را در قالب بهترین بازنمود شریعت دائماً ترویج کنند، آنگاه موضع رسمی همین خواهد بود، زیرا کسی نیست که آنان را به چالش بکشد.

اما این علمای حکومتی، امروزه تنها یک گروه از علما را تشکیل می‌دهند. درست مانند گذشته‌ی پیشاستعماری، علمایی در همه‌ی سطوح جامعه حاضراند که دیدگاه‌های متفاوت و گاه رقیبی از شریعت را به زبان فقهی ترویج می‌کنند. تعداد این علما بسا بیش از گذشته است و در جوامع مختلف در سراسر جهان یافت می‌شوند. برخی دارای بسترهای رسانه‌ای و مؤسسات آموزشی‌اند و برخی دیگر به صورت برخط (آنلاین) دنبال‌کننده‌های مجازی دارند. ما در فصل ۷ نگاه دقیق‌تری به برخی از این علمای غیرحکومتی خواهیم افکند، اما فعلاً می‌خواهم دو نکته را یادآوری کنم.

اولاً، در مقایسه با دوران پیشاستعمار این علما بیش از حداقل شرایط لازم برای مجتهد بودن را دارند. آنها به چند زبان سخن می‌گویند و در مقایسه با پژوهشگران پیشاستعمار به مجموعه متون گسترده‌تری دسترسی دارند. علمای حکومتی و علمای نخبه ممکن است امروزه جایگاه آن‌ها را به عنوان علما زیر سوال ببرند، اما فقیهان برجسته‌ی پیشاستعمار مانند غزالی چنین نمی‌کردند.

ثانیاً، وقتی علما، چه حکومتی چه غیرحکومتی، دیدگاه‌های شرع‌شناختی خود را به زبان فقه

بیان می‌کنند، آن را با کار در چارچوب سنت فقهی اسلام، به ویژه از طریق روش‌های وصله‌پینه و هک انجام می‌دهند. با پیروی از این روش‌ها، آن‌ها می‌توانند اطمینان حاصل کنند که دیدگاه‌های‌شان ریشه در پیشینه‌ی تاریخی کهن دارد و در عین حال مرتبط با نیازها و دغدغه‌های معاصر است. وقتی علما بتوانند این کار را به خوبی انجام دهند، پیروانی به دست می‌آورند که با شریعت‌شناسی آن‌ها موافق می‌افتند.

هدف من در چند فصل آینده این است که نشان دهم چگونه علمای ماهر برای بیان شریعت‌شناسی اخلاقی خود، احکام اسلامی را وصله‌پینه و هک می‌کنند. امید من آن است که هر چه تعداد بیشتری از مردم یاد بگیرند که این کار را به چه‌سان انجام دهند و مهارت‌های خود را توسعه دهند، وارد گفت‌وگوی پرثمر و مستند با نخبگان فقه‌اندیش و علمای حکومتی خواهند شد. این در نهایت به نفع علمای حکومتی خواهد بود. به آن‌ها کمک خواهد کرد که وارد گفت‌وگوی معنادار با جامعه‌ی وسیع‌تر مسلمانان شوند، با نیازهای زمانه‌ی در حال تغییر پیوند برقرار کنند، و احترام ازدست‌رفته‌ی خود را در چشم مسلمانان سراسر جهان دیگر بار به دست آورند.

## فصل ۴

### فقه اسلامی چگونه وصله‌پینه می‌شود؟

در فصل ۲ دیدیم که هک کردن فضیلتی دینی است. هک کردن به مسلمانان فقه‌اندیش اجازه می‌دهد تا شریعت‌شناسی در حال تغییر خود را به زبان فقهی بیان کنند تا بدین طریق بتوانند از شرع اسلام پیروی کنند و رضای الهی را به دست آورند بی آن‌که مشارکت کامل خود را در جامعه‌ی معاصر قربانی کنند. در فصل ۳ دیدیم که تعداد نامشخصی از هکرها امروزه ملزومات پیشاستعماری را برای آن‌که در زمره‌ی علما باشند برآورده می‌کنند و بلکه از حداقل ملزومات فرا می‌روند و سخت مشغول هک کردن فقه‌اند. من بارها ادعا کردم که مسلمانان، فقه را از قدیم الایام هک می‌کرده‌اند و از سر اخلاص دینی به این کار ادامه خواهند داد.

بنابراین، اگر چنین است چرا ما در مورد هکرها و هک کردن آنها نمی‌شنویم؟ بخش بزرگی از دلیل این مسأله آن است که، همان‌طور که پیش‌تر بحث شد، فقه اسلامی برای این‌که از موضوعیت نیفتد باید با زمینه و زمانه تطابق یابد، در عین حال باید قدیمی بماند تا حجیت داشته باشد. بنابراین علما موظف به تغییر فقه موجود برای انطباق آن با زمینه و زمانه‌ی دگرگونه‌اند و هم‌زمان موظف‌اند که این تغییرات را به ریشه‌ی سنت فقهی کهن‌گره بزنند. اگر آن‌ها احکام فقهی را بدون توجه به پیشینه‌ی کهن، بی‌بربرگشت، تغییر می‌دادند در این صورت تغییرات فاقد حجیت می‌بود، زیرا در چنین حالتی به این تغییرات بی‌پیشینه به این چشم‌نگریسته می‌شد که سنت مقدس را شکسته‌اند، سنتی که مؤمنان را به محمد و سنت سلف متصل می‌کند. پس بخشی از هک خوب آن است که نشان دهد هک در واقع چیزی را تغییر نمی‌دهد.

اثبات واقعاً قدیمی بودن احکام جدید در دوره‌ی پساستعماری اهمیت دوچندان دارد، زیرا همان‌طور که در فصل گذشته دیدیم به علمای امروز با سوءظن‌نگریسته می‌شود و به آن‌ها فروتر از علمای گذشته‌نگریسته می‌شود. امروزه علما نیاز دارند ایده‌ها و عملکردهایشان را به زمانه‌ای گره بزنند که علمای «واقعی» بر روی زمین می‌زیستند. علمای امروزی مرتباً می‌گویند که از اصل استصحاب پیروی می‌کنند، یعنی پایبندی به احکام کهن، مگر اینکه

احکامی وجود داشته باشد که نیاز مبرم برای ارائه‌ی حکم جدید دارد. به ویژه در روزگار مدرن، درک عمومی این است که تنها باید موقع نیاز شدید حکم جدید داد. قول مشهوری در میان فقه‌اندیشان وجود دارد که تقلید سلف همانا بهترین کار است و بدعت بدترین کار. به همین دلایل است که هکرهای فقهی مدرن، گرچه پرشمار و توانمنداند، در مورد حک خود صحبت نمی‌کنند. اگر حک‌های آنها چیزی کمتر از شرح و بسط مستقیم سنت فقهی پیشاستعمار به نظر آید، داغ بدعت‌گذاری (آن هم ترویج‌شده از سوی عالمان فرودست) بر پیشانی آنها می‌خورد و طرد می‌شوند. درست به این دلیل از حک کردن نمی‌شنویم که سخن گفتن از حک، ادعای اصالت کهن آن را در معرض تهدید می‌نهد.

نزدیک‌ترین امر به حک کردن، که علما مایل به صحبت آشکار در مورد آن هستند، روشی است که من آن را وصله‌پینه می‌نامم. وصله‌پینه‌ها اقداماتی موقتی هستند که احکام را به روشی ثابت تغییر نمی‌دهند. وصله‌پینه‌ها طبیعتاً موقتی هستند، و عادتاً احکام را شرح و بسط یا تعلیق می‌کنند به جای آن‌که سراسر آن را تغییر دهند. رکوراست بگویم که وصله‌پینه روش علیلی است. وصله‌پینه‌ها به آسانی قابل پیاده‌سازی‌اند، به راحتی ملغی می‌شوند یا می‌شود از کنار آن‌ها گذشت. وصله‌پینه‌ها مهر تأیید بر احکام کهن می‌زنند، اما استدلال می‌کنند که شرایط گاهی اوقات به فقه‌اندیشان اجازه می‌دهد که کمی از آن‌ها عدول کنند. وصله‌پینه ممکن است ابزار کارآمدی برای تغییر اساسی احکام اسلامی نباشد، اما دقیقاً به همین دلیل است که می‌توان در مورد آن آشکارا بحث کرد. علما از وصله‌پینه به خوبی استفاده کرده‌اند و روشی امتحان‌پس داده برای اصلاحات فوری فوتی است.

در این فصل به سه روش وصله‌پینه می‌پردازم که علما آزادانه و آشکارا در مورد آن بحث می‌کنند و پیوسته از آن استفاده می‌برند.<sup>۹۷</sup> این‌ها به استحسان، تلفیق و استصلاح معروف‌اند. من نام اصل عربی‌شان را برای ارجاع به آن‌ها استفاده خواهم کرد زیرا این‌ها اصطلاحات فنی‌اند و باید به استفاده از این اصطلاحات عادت کنیم. ما به تک‌تک آن‌ها می‌پردازیم تا دریابیم علما چگونه از وصله‌پینه همچون راه مقبول اجتماعی برای قبض و بسط احکام اسلامی استفاده می‌کنند. وصله‌پینه‌ها معماهای جالبی پیش روی ما می‌نهند. در نهایت آن‌ها

<sup>۹۷</sup> برای متن جامعی درباره وصله‌پینه در نظر و عمل فقهی بنگرید به:

Ahmed Fekry Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2014).

احمد فکری به درستی وصله‌پینه را «اللقاط‌گرایی عملگرایانه» می‌نامد و طبقه‌بندی او دقتی را منعکس می‌کند که در این کتاب امکان‌پذیر نبود. مثلاً او اشاره می‌کند که آنچه من تخییر می‌نامم، به درستی تتبع‌الرخص در سنت فقهی تاریخی است. من از اصطلاح مدرن‌تر تخییر استفاده می‌کنم، زیرا امروزه شناخته‌شده‌تر است.



راضی‌کننده نیستند زیرا احکام را به شکل دائمی تغییر نمی‌دهند. با این حال، به مسلمانان فقه‌اندیش اجازه می‌دهند تا مشارکت کامل‌تری در دنیای مدرن انجام دهند و در راستای تغییرات اساسی‌تر حرکت کنند. می‌توانیم به وصله‌پینه‌ها به عنوان پل‌های مهمی نگاه کنیم که گرچه موقتی‌اند اما ممکن است در نهایت پیشبرنده‌ی هک‌های ماندگاری شوند که امیدها، خواسته‌ها و باورهای جوامع مسلمان را بهتر منعکس می‌کنند.

## استحسان

استحسان در لغت به معنای «جست‌وجوی بهترین چیز» است و تعریف اصطلاحی آن کمی دشوار است. دلیل آن این است که در طول تاریخ برای علمای مختلف معانی متفاوتی داشته است. همچنین، نحوه‌ی صحبت مردم درباره استحسان در فضاهای عمومی با نحوه‌ی استفاده‌ی واقعی آن در میان علما متفاوت است. بسیاری از مردم می‌گویند که استحسان به معنای چیزی شبیه «عدالت» است، به این معنا: اصلی است که اجازه می‌دهد احکام اسلامی بر اساس انصاف استخراج شود. بنابراین، اگر حکمی منجر به بی‌عدالتی شود، علما باید آن را با حکمی جایگزین کنند که به نظر آنها منصفانه‌تر است. با این حال، همان‌طور که دیدیم، فقه اسلامی در فضای فقه‌اندیش این‌گونه عمل نمی‌کند و علما قرار نیست از عقل برای ارائه‌ی احکام جدید یا تفسیر مجدد احکام قدیمی استفاده کنند. اگر قرار بود از عقل استفاده کنند، کف جوراب‌مان را مسح می‌کردیم.

یکی دیگر از توضیحات رایج اما اشتباهی که برای استحسان ارائه شده، شامل استفاده از بافتار برای کنار گذاشتن قیاسی قوی به سود حکمی مناسب‌تر مبتنی بر قرآن، حدیث یا اجماع است. مثالی معروف در این باب مربوط به قیاسی است در مورد قضای روزه‌های قضا یا شکسته‌شده است. بیایید مقدمات زیر را فرض کنیم:

۱. از مسلمانان خواسته شده که در ماه رمضان در طول روز روزه بگیرند.
۲. خوردن یا آشامیدن در طول روز روزه را باطل می‌کند.
۳. اگر مسلمانان در ماه رمضان روزه نگیرند یا روزه‌ی خود را بشکنند، بعداً باید قضای آن را به جا آورند.

بر اساس این مقدمات می‌توان این‌گونه قیاس کرد که اگر انسان در روز ماه رمضان چیزی بخورد یا بیاشامد، روزه‌ی خود را شکسته و باید بعداً آن را قضا کند. اما وقتی کسی در ماه

رمضان ناغافل بخورد یا بیاشامد، این قیاس را می‌توان رها کرد. زیرا حدیثی وجود دارد که می‌گوید: «امت من در برابر [اعمالِ حاصل از این] سه چیز مسؤول شناخته نمی‌شوند: فراموشی، خطا و اجبار.» برخی استدلال می‌کنند که از طریق استحسان می‌توان از این حدیث استفاده کرد تا در مورد روزه‌خواری سهوی در ماه رمضان از قیاس خود صرف نظر کنیم و به این نتیجه برسیم که روزه‌خواران سهوی مجبور نیستند روزه خود را قضا کنند. استحسان ممکن است به یکی از این دو روش در تاریخ اولیه‌ی اسلامی عمل کرده باشد، اما امروزه چنین نیست. با توجه به محدودیت‌های اجتماعی‌ای که قبلاً ذکر شد، ما نمی‌توانیم قیاس‌ها و احکام موجود را صرفاً از این رو کنار بگذاریم که خوانش‌هایی جدیدی از قرآن و حدیث داریم. خوانش‌های جدید ذاتاً مشکوک‌اند، و از این رو استحسان تنها به سه روش نسبتاً محدود به کار رفته است. این سه نوع به این عناوین مشهور اند: ضرورت، عرف و انتخاب آزاد. هر یک از این روش‌های وصله‌پینه‌ای فرض را بر این می‌گذارند که تا هر زمان که ممکن است باید به نظرات پیشینیان پایبند بود و اطمینان حاصل کرد که هرگونه تغییر در احکام ریشه در نظرات علمای قدیم دارد.

#### صورت اول استحسان: ضرورت

رایج‌ترین شکل وصله‌پینه‌ی استحسانی تحت عنوان «ضرورت» شناخته می‌شود. ایده‌ی اصلی آن است که احکام کهن قابل تعلیق هستند، البته زمانی که نیاز آشکار و ثابت شده‌ای برای این کار وجود دارد و احکام باید تنها در شرایط آرمانی پیاده شوند. مثلاً، قرآن سوره‌ی مانده، آیه‌ی ۳۸ می‌گوید که دست سارقان باید قطع شود. وصله‌پینه‌ی مبتنی بر ضرورت می‌تواند این‌جا به کار گرفته شود به این صورت که وقتی دزدها از روی ضرورت دزدی می‌کنند، حکم قطع عضو باید تعلیق شود. بنابراین، زمانی که کسی از روی گرسنگی حادّ دزدی می‌کند و نه از روی طمع بلکه از روی ضرورت چنین می‌کند نباید مشمول حکم قطع دست شود. ما سپس می‌توانیم این وصله‌پینه را توسعه داده و بگوییم که در زمان قحطی یا خشکسالی، قانون قطع عضو باید به طور کل تعلیق شود، زیرا مردم مرتباً از روی ناچاری، نه از روی طمع، دزدی می‌کنند. به همین ترتیب، قرآن، سوره‌ی بقره آیه‌ی ۱۷۳ خوردن گوشت خوک را منع می‌کند، اما می‌توان وصله‌پینه‌ی مبتنی بر ضرورت را به کار گرفت و گفت که حکم منع خوردن گوشت خوک در مورد کسانی که در حال مردن از گرسنگی‌اند به حال تعلیق درمی‌آید.

ضرورت، روشی مهمی برای وصله‌پینه کردن فقه اسلامی از گذشته تا به حال بوده است. هر

مکتب فقهی ای حجیت آن را به رسمیت می‌شناسد و ضرورت در اغلب وصله‌پینه‌ها نقش ایفا می‌کند. ضرورت همچنین مبهم است؛ بستگی دارد که ضرورت را چطور تعریف کنیم. ضرورت یک فرد ممکن است برای شخصی دیگر وضعی تجملاتی باشد. مثلاً رفتن به دکتر هنگام بیماری شدید قطعاً یک ضرورت است. اما اگر پزشک از جنس مخالف باشد، وضعیت پیچیده می‌شود. مسلمانان فقه‌اندیش از اختلاط با نامحرم پرهیز دارند و لمس کردن نامحرم مطلقاً ممنوع است. اما اگر شدیداً بیمار هستید و تنها - یا به گفته برخی، بهترین - پزشک شهر از جنس مخالف است، مسلمانان فقه‌اندیش می‌گویند جایز است که دکتر از روی ضرورت و به قدر ضرورت به شما دست بزند. اما بیمار بودن شدید شامل چه وضعی است؟ اگر فقط سرما خورده باشید چه؟ در موارد پزشکی پیشگیرانه چطور؟ در اینجا، اوضاع قدری مبهم می‌شود. برخی از مسلمانان فقه‌اندیش معتقد به تعریف گسترده از ضرورت‌اند، و دیگریانی به سود تعریف محدودتری از ضرورت استدلال می‌کنند.

ضرورت مخصوصاً برای وصله‌پینه کردن فقه معاملات رواج داشته است. به ویژه هنگامی که با استصلاح پیوند می‌خورد، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید. وصله‌پینه‌ی ضرورت، در باب تفاسیر پیشاستعماری مربوط به آیات ۲۷۵ تا ۲۸۰ سوره بقره به کار گرفته می‌شود. این آیات نوعی معامله‌ی مالی را ممنوع می‌کند که به ربا معروف است.<sup>۹۸</sup> علمای پیشاستعمار معاملات ربوی را با جزئیات بسیار عالی توصیف کرده‌اند، اما تا جایی که به اهداف ما در این کتاب برمی‌گردد، فقط باید بدانیم که آنها ربا را به عنوان (۱) هر وامی تعریف می‌کنند که بدهی وام‌گیرنده را در طول زمان افزایش می‌دهد، یا (۲) هر معامله‌ای که در آن پول با پول مبادله شود. این‌ها عادات توصیف وام‌های با بهره است و بنابراین برخی علما معتقدند که وام‌های با بهره ممنوع است. بسیاری از علمای مدرن با استفاده از وصله‌پینه از نوعی ضرورت سخن می‌گویند که مطابق آن ممنوعیت ربا باید برای خرید مثلاً خانه یا ماشین به تعلیق درآید. برخی استدلال می‌کنند که مالکیت خودرو گاهی برای کسب معیشت لازم است. بنابراین، کسانی که توانایی پرداخت یک‌جای قیمت خودرو را ندارند می‌توانند

---

<sup>۹۸</sup> از نظر فنی، ربا فروش «مثل در برابر مثل» را ممنوع می‌کند، یعنی نمی‌توان دو سبب‌گنبدیده را در ازای یک سبب تازه یا یک میله‌ی نقره را در ازای دو میله‌ی نقره مبادله کرد. مبادله باید بین کالاهای متفاوت باشد، در غیر این صورت ربا محسوب می‌شود. علما در مورد چگونگی تفاوت کالاها اختلاف نظر داشتند؛ برای شرح کاملی از آرای کلاسیک در این باب، بنگرید به:

Hiroiyuki Yanagihashi, *A History of the Early Islamic Law of Property: Reconstructing the Legal Development, 7th-9th Centuries* (Leiden: Brill, 2004).

وام با بهره‌ی خودرو دریافت کنند، چون این ضرورت است. علمای دیگر امروزه ناقد این تفسیر هستند و می‌گویند این تفسیر بسیار موسعی از ضرورت است، اما علمای مخالف اقلیت از کار درآمده‌اند.

در تمام وصله‌پینه‌هایی که بعداً خواهیم دید، ضرورت نقش کلیدی دارد. ولی، مشابه نمونه‌های قبلی، استفاده از ضرورت برای تعلیق حکم، محدودیت جدی‌ای را برملا می‌کند که مشخصه‌ی همه‌ی وصله‌پینه‌ها است: ضرورت، حکم را به سبب بافتار به تعلیق درمی‌آورد، اما حکم را تغییر نمی‌دهد. هنوز ممکن است حکم این باشد که نامحرم را نمی‌توان لمس کرد، و گرفتن وام خودرو با سود حرام است، مگر زمانی که بافتار اقتضای تعلیق حکم را بکند. این یعنی اگر پزشک محرمی در شهر وجود داشته باشد، یا شما می‌توانید برای خرید نقدی ماشین هزینه کنید، پس بافتار مرتفع می‌شود و نیاز به تعلیق حکم نیست. اما چه باید کرد اگر کسی واقعاً بر مبنای دینی اعتقاد داشته باشد که دست زدن به نامحرم اشکالی ندارد یا گرفتن وام با بهره برای خودرو حرام نیست؟ در این صورت، برای اینکه حکمی عقاید دینی شما را منعکس کند باید به طور کل حک شود - نه این که صرفاً به تعلیق درآید. وقتی عمل مورد بحث منع شرعی نداشته باشد اساساً نیازی به تعلیق حکم نیست.

با وجود این محدودیت جدی، اصل ضرورت کاملاً در اصلاح احکام مؤثر بوده و دقیقاً به این دلیل مؤثر بوده که در واقع حکم را تغییر نمی‌دهد. مردم می‌توانند از اصل ضرورت برای انجام اعمالی استفاده کنند که معمولاً حرام است، در حالی که اذعان دارند که احکام کهن اسلامی ایده‌آل‌اند، اما بافتار گاهی اوقات انجام آن را ناممکن می‌کند. به همین دلیل است که بحث از ضرورت در فقه اسلامی بسیار فراگیر است و علما می‌توانند آشکارا از آن بحث کنند. با این حال، باید در نظر داشته باشیم که ضرورت و وصله‌پینه‌هایی که از آن سرچشمه می‌گیرد، همیشه توانایی محدودی در تغییر اساسی احکام دارد.

صورت دوم استحسان: عرف

قرآن مرتباً مسلمانان را به انجام کارهای شایسته و عمل به آنچه در جامعه مرسوم است (معروف) سفارش می‌کند. عرف بسته به زمان و مکان متفاوت است، بنابراین همیشه این احتمال وجود دارد که در سرزمین‌های جدید و با تغییر ارزش‌های اجتماعی، بخشی از عرف با عقاید فقهی تاریخی اسلامی در تعارض افتد. از آنجا که مسلمانان فقه‌اندیش مایل‌اند هم از عرف محلی و هم از عقاید فقهی تاریخی اسلام پیروی کنند، باید دریابند که در صورت

تضاد این دو کدام را انتخاب کنند. غیر منطقی خواهد بود که احکام اسلامی را به طور کامل با عرف‌های محلی تطبیق دهیم، اگر چنین کنیم اصلاً فقه اسلامی چه فایده‌ای دارد؟ اما تحمیل احکام اسلامی کهن بدون در نظر گرفتن بافتار نیز غیر منطقی است، زیرا این امر نادیده گرفتن عرف است. بنابراین، علما باید این دو امر را متعادل کنند و تصمیم بگیرند که چه زمان احکام کهن اسلامی به نفع عرف تعلیق می‌شود و چه زمان عرف باید به نفع احکام کهن اسلامی نادیده گرفته شود.

علما مرتباً بین فقه و عرف مذاکره برقرار می‌کنند، گاهی می‌گویند حکم فقهی بر عرف غلبه می‌کند و گاهی عکس آن را نتیجه می‌گیرند. علما اغلب در مورد زمان غلبه و اینکه این یکی بر دیگری غلبه می‌کند یا خیر، اختلاف نظر دارند. به عنوان مثال، در برخی فرهنگ‌ها مرسوم است که هنگام سلام کردن به کسی تعظیم می‌کنند، اما در کتب فقهی پیشاستعمار، تعظیم در برابر غیر خدا مطلقاً حرام اعلام شده است. این موضوعی است که اکثر علمای پیشاستعمار در مورد آن اتفاق نظر داشتند. برخی از علمای امروزی استدلال کرده‌اند که حکم حرام بودن تعظیم باید در فرهنگ‌هایی که تعظیم در آن‌ها مرسوم است تعلیق شود، اما برخی دیگر از علما گفته‌اند که باید عرف را، در زمانی که علمای قدیم اتفاق نظر دارند، نادیده گرفت و تعظیم عرفی همیشه حرام است.

در مورد جواز تعظیم عرفی بحث‌های شگفت‌انگیزی وجود دارد که ممکن است عجیب به نظر آید. چقدر احتمال وجود دارد شخصی در موقعیتی قرار گیرد که در آن معمولاً باید در برابر شخص دیگری تعظیم کند؟ اما این موضوع حساسیت برانگیز است، زیرا بالقوه حقی را نقض می‌کند که فقط برای خدا محفوظ است. تعظیم نوعی عبادت است و عبادات فقط باید برای خدا باشد. قرآن بارها به این نکته اشاره می‌کند که مردم به غیر خدا رکوع و سجده نکنند. بنابراین این سؤال پیش می‌آید که اگر کسی تعظیم عرفی کند، آیا این در حکم همان رکوع در عبادت است؟ آیا با تعظیم عرفی در برابر شخصی به خدا توهین کرده‌اید؟

بسیاری از احکام مانند همین حکم، که ممکن است در نگاه اول زیاد به آنها فکر نکنیم، برای علما بسیار مهم است. زیرا مسأله فراتر از شرعی بودن یا نبودن فلان عمل است. با بررسی موضوع تعظیم عرفی، فقیهان به موضوع عمیق‌تری در الهیات می‌پردازند. شاهد تکاپوی مشابهی در بحث از این مورد بوده‌ایم که آیا مردان مسلمان مجاز به تراشیدن ریش خود هستند یا خیر. اخیراً دارالافتای مصر حکم داد که در جاهایی که تراشیدن ریش مرسوم است، مردان مسلمان مجاز به تراشیدن ریش خود هستند، و این علی‌رغم بسا احادیث و نیز اجماع تاریخی است که می‌گوید مردان مسلمان باید همیشه ریش داشته باشند. علمای

مصر صریحاً به استحسان اشاره کردند و استدلال کردند که وقتی عرف، ظاهر خاصی را ایجاب می‌کند مسلمانان باید از عرف پیروی کنند و حکم فقهی باید تعلیق شود. این موضوع بحثی بین‌المللی را برانگیخت که در آن احساسات شعله‌ور شد. جنجال به این دلیل رخ داد که سؤال اساسی در مورد فقه نبود، بلکه در مورد اصول فقه بود. سؤال این بود که مسلمانان تا چه اندازه باید از سیره‌ی حضرت محمد (ص) الگوبرداری کنند؟ محمد ریش داشت و مردان مسلمان را به داشتن ریش تشویق می‌کرد. اگر حکمی به دلیل عرف تعلیق شده باشد، آیا به این معناست که مردم نباید از سیره‌ی پیامبر اکرم، وقتی با عرف منافات دارد، پیروی کنند؟ مرز بین پیروی از پیامبر و پیروی از عرف کجاست؟ رساله‌های زیادی نوشته شد که تاکید می‌کردند وقتی استفاده از استحسان به این‌جا می‌انجامد که دیگر نمی‌توان از پیامبر تقلید کرد نباید از استحسان استفاده کرد و باید محدودیت‌های شدیدی برای استعمال استحسان قائل شد. برخی دیگر استدلال کردند که تبعیت از پیامبر به معنای تقلید موبه‌موی اعمال پیامبر نیست و در هر حال باید از شخصیت نبی پیروی کرد نه اعمال ریزه‌ریز او. توسل به عرف، گرچه در میان اکثر مسلمانان مذهبی رایج است، اما در میان فقه‌اندیشان جذابیت بسیار محدودی داشته است. هر گاه با توسل به عرف چیزی از فقه اسلامی مستثنی می‌شود، بدان به چشم ظفره رفتن نگریده می‌شود، به چشم راهی برای توجیه ترک فقه اسلامی به دلیل ضعف شخصی یا وادادگی. علاوه بر این، مشکلات الهیاتی و نظری توسل به عرف بی‌درنگ خود را نشان می‌دهد. مقاومت پر سروصدای فقه‌اندیشانه در برابر استفاده از عرف به عنوان روشی برای وصله‌پینه‌ی احکام فقهی اسلامی ناشی از همان نگرانی اساسی‌ای است که تاکنون چندین بار با آن مواجه شده‌ایم: احکام اسلام باید کهن باشد، حتی اگر با زمینه و زمانه‌ی جدید تطبیق داده می‌شود. توسل به عرف باعث می‌شود این طور به نظر برسد که احکام اسلامی با زمان و مکان تغییر می‌کند، و این به مذاق فقه‌اندیشان خوش نمی‌آید.

صورت سوم استحسان: تَخِيرٌ

شکل دیگری از وصله‌پینه‌ی فقهی وجود دارد که به نام تخیر یا «انتخاب آزاد» شناخته می‌شود. این وصله‌پینه بسیار پر حجت‌تر است، هر چند که بسیار محدودتر عمل می‌کند. یکی از دلایل مؤثرتر بودن این شیوه آن است که از این تلقی دفاع می‌کند که احکام اسلامی کهن است و احکام پیش‌استعماری را هنوز هم امروزه می‌توان دنبال کرد. به جای تعلیق حکم یا تابع کردن آن به عرف، تخیر به علمای معاصر این امکان را می‌دهد که به تاریخ گذشته

نگاه کنند تا احکام رستگاری بخش و مفیدی را ببینند که ممکن است تاکنون نادیده گرفته شده‌اند. این به شخص اجازه می‌دهد که به علمای پیشاستعمار اعتماد کند زیرا آن‌ها قبلاً پاسخ همه چیز را داده‌اند و اگر به قدر کافی بگردیم می‌توانیم پاسخ‌ها را بیابیم.

همه‌ی مذاهب فقهی از شیوه‌ی وصله‌پینه‌ی موسوم به انتخاب آزاد استفاده می‌کنند و این روشی ترجیحی در فقه حنفی است. برای درک چگونگی کارکرد آن، به یاد بیاورید که در فصل ۲ دیدیم که اکثر مسلمانان اهل سنت به یکی از چهار مذهب فقهی تعلق دارند. این مذاهب هرکدام دارای سابقه‌ی هزاره ساله‌ای متشکل از فقیهانی هستند که بر روی اصول بنیادی مذهب فقهی توافق دارند اما در بسیاری از نکات فقهی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. هر زمان که شخصیت‌های تاریخی مهم در درون مذهبی فقهی با هم موافق نبودند، شخص آزاد است که از هر یک از آن‌ها پیروی کند. به عنوان مثال، در مذهب حنفی آباء فقهی پنجگانه‌ای وجود دارد: ابوحنیفه، محمد شیبانی، ابویوسف، حسن اللؤلؤی و زفر ابن هذیل. هر زمان که این پنج شخصیت همگی بر سر حکمی اتفاق نظر نداشته باشند، حنفی‌ها در انتخاب عقیده‌ی هر یک از این عده آزادند.

مثلاً، هر پنج نفر از آباء مذهب حنفی موافق‌اند که شخص باید قبل از نماز وضو بگیرد، و همه‌ی آن‌ها اتفاق نظر دارند که یکی از مراحل وضو، شستن هر دو ساعد است. چهار تن از آباء معتقد بودند که ساعد شامل آرنج است، اما یکی از آباء، شاگرد ابوحنیفه به نام زفر، بر این عقیده بود که شستن آرنج ضرورت ندارد. از آنجا که هیچ سلسله مراتبی در اسلام اهل سنت یا در مذهبی فقهی وجود ندارد، هیچ راهی برای تعیین این امر وجود ندارد که ابوحنیفه بر «حق» است یا زفر. نه قرآن و نه حدیث «بسیار معتبر» به صراحت اشاره نمی‌کنند که آرنج جزء ساعد قرار می‌گیرد یا خیر. در عمل، اکثر حنفی‌ها معتقدند که در هنگام وضو باید آرنج‌ها را شست. اگر کسی بخواهد حکم حنفی شستن آرنج را در هنگام وضو وصله‌پینه کند، حق انتخاب آزاد دارد که از عقیده‌ی زفر پیروی کند و [در عین حال] کاملاً موجه باشد. هنگامی که فقیهان می‌خواهند حکمی را وصله‌پینه کنند، چه به دلیل ترجیح شخصی یا به این دلیل که حکم چندان کارا نیست، ساده‌ترین کار آن است که به تمام نظرات تاریخی مذهب خود بنگرند و رأی متفاوتی را اختیار کنند. این نوع وصله‌پینه‌ها همیشه اتفاق افتاده و می‌افتد. و گرچه شستن آرنج موقع وضو مثالی بسیار جزئی به نظر می‌رسد، انتخاب آزاد برای انجام برخی اصلاح‌های نسبتاً گسترده مورد استفاده قرار گرفته است.

نمونه‌ی بارز آن در امپراتوری عثمانی در رابطه با مؤسسات وقفی دیده می‌شود. وقف کار خیری است که در آن شخصی زمین یا منابعی را صرفاً برای امور خیریه کنار می‌گذارد. مثلاً،

می‌توان زمین‌های کشاورزی را به پرورشگاه محلی هدیه داد. پس از هدیه، آن زمین و هر چیزی که در آن تولید می‌شود، می‌توانست فقط به نفع یتیمان مورد استفاده قرار گیرد. یتیمان می‌توانستند از آن برای پرورش غذای خوراکی‌شان استفاده کنند، یا می‌توانستند محصول را به نفع پرورشگاه بفروشند. هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند زمین را بخرد یا آن را تغییر کاربری دهد، و زمین، همراه با تمام محصولاتش، معاف از مالیات است. مردم می‌توانند از طریق وقف، مدارس، سرپناه بی‌خانمان‌ها یا هر تعداد مؤسسه‌ی خیریه را به کار خیر اختصاص دهند و مطمئن باشند که زمین یا منابع هرگز برای هدف دیگری مورد استفاده قرار نخواهد گرفت.

برای تضمین موفقیت پایدار یک پرورشگاه، مدرسه، یا سرپناه، واقف می‌تواند مشخص کند که مقدار معینی از پولی که از وقف به دست می‌آید - چه از فروش محصولات کشاورزی حاصل از زمین، یا از شهریه‌ای که از دانش‌آموزان در مدرسه گرفته می‌شود، یا از چیز دیگری - برای پرداخت به زمین‌بانان، مدیران، معلمان و متولیان استفاده شود تا این عده اطمینان حاصل کنند که از تمام ظرفیت‌های وقف استفاده می‌شود. واقفان ممکن است از آن رو وقف کنند که پس از مرگشان میراث خیری باقی بگذارند. به آن صدقه جاریه می‌گویند، یا نوعی صدقه که دائماً برای واقف برکت به دنبال دارد، حتی پس از فوت او.

مانند هر نهاد دیگری، ظرفیت سوءاستفاده از وقف هم وجود دارد. واقف ممکن است اعضای خانواده‌اش را به هیئت امناء وقف منصوب کند و برای خدمات‌شان هزینه‌های گزاف به آنها پردازد. اما سنجه‌ای که واقفان را از سوءاستفاده‌ی بی‌رویه باز می‌دارد این است که به هر حال وقف باید خدمات عمومی ارائه دهد (مثلاً به عنوان آموزش یا مراقبت از کودکان بی‌سرپرست) تا وضعیت معافیت مالیاتی آن توجیه‌پذیر باشد. اگر از وقف در راستای هدف اصلی‌اش استفاده نشود، دولت می‌تواند آن را مصادره کند. اما از آن‌جا که سرمایه‌گذاری در پرورشگاه‌ها بازده هنگفتی ندارند، بعید است که شارلاتان‌ها و کلاهبرداران مالیاتی از چنین وقفی برای به دست آوردن پول استفاده کنند.

اما برخی علما احتمال وسوسه‌برانگیزی را در نظر گرفتند که موقوفه نه زمین یا ساختمان که وجه نقد باشد. در این صورت، واقف ثروتمند، ذخیره نقدی زیادی را برای خود وقف می‌کند که از سوی هیئت امناء وام داده می‌شود. وام به صورت قرض الحسنه (بی‌بهره) به افراد نیازمند داده می‌شود و از وام‌گیرندگان انتظار می‌رود که وام را طی چند سال، به اضافه هزینه‌های اداری مربوط به وام، خرده‌خرده بازپرداخت کنند. هزینه‌های اداری شامل مواردی مانند ثبت و ضبط سوابق مالی، پیگیری بازپرداخت وام، و مهم‌تر از همه، وقت و توان متولیان است که وام را پرداخت می‌کنند. این امر وقف را اساساً به بانکی معاف از مالیات بدل می‌کند که



هیئت امنا را ثروتمند می‌کند، هیأت امنایی که احتمالاً دوستان و بستگان فرد ثروتمندی هستند که در وهله‌ی اول پول را وقف کرده است.

در این صورت وقف نقدی نوعی صندوق سرمایه‌گذاری خواهد بود. علما به مدت چند صد سال به وقف نقدی روی خوش نشان ندادند و اصرار کردند که هرگز واقف نمی‌تواند پول نقد وقف کند. اگر واقف چنین کند کل ایده‌ی وقف به عنوان مؤسسه‌ی خیریه خراب خواهد شد. ولی علی‌رغم مخالفت علما وقف نقدی رواج گسترده‌ای در میان مسلمانان ساکن سرزمین‌های عثمانی داشت. این نوع وقف بازدهی هنگفتی داشت و برخی خانواده‌ها به میزان قابل توجهی ثروتمند شدند. این خانواده‌ها بر مقامات و علما فشار فزاینده‌ای وارد کردند که این عمل حلال اعلام شود و آن‌ها بتوانند کاروبار خود را گسترش دهند.

این درخواست چندان عجیب نیست. از علما مرتباً خواسته می‌شود که حرامی را حلال اعلام کنند و حلالی را حرام. همان‌طور که در فصل ۶ خواهیم دید گاهی اوقات علما این تقاضاها را قبول می‌کنند و گاهی اوقات نه. هنگامی که فشار زیادی برای تغییر حکم وجود دارد، علما تمایل دارند راهی برای پاسخ به آن بیابند. اما علمای عثمانی در این مورد با دو مشکل بزرگ و ظاهراً لاینحل مواجه بودند: (۱) عثمانی‌ها عمدتاً حنفی بودند و از نظر تاریخی، علمای حنفی تقریباً متفق‌القول‌اند که وقف نقدی حرام است (۲) کل مجموعه به طرز مشکوکی شبیه بانک‌هایی بود که وام‌های با بهره می‌دهند، حتی اگر بانک‌ها در این مورد وقف نامیده شوند و سود آن را هزینه‌های اداری بنامند. قرض دادن پول با بهره تقریباً از نظر همه‌ی فقیهان مسلمان ربا تلقی می‌شود و بنابراین تقریباً اجماع فقها آن را حرام کرده است.

علمای عثمانی که عمدتاً حنفی بودند، برای دور زدن مشکل اول، یعنی وقف نقدی، از انتخاب آزاد برای شناسایی عقیده‌ی تاریخی حنفی‌ای استفاده کردند که به نظر می‌رسید از وقف نقدی حمایت می‌کرد. از زفر، که ذکر او بالا رفت، چیزی منقول است که اگر به شکل معینی تفسیر شود شاید بتوان از آن تأیید وقف نقدی را برداشت کرد. این استدلال واقعاً ضعیفی بود، استدلالی که نظر زفر در مورد ابزارآلات باغبانی را به وقف نقدی مرتبط می‌کرد، اما این استدلال به نوعی کارا از کار درآمد. با وجود اینکه این پیوند ضعیف بود، بسیاری از علمای عثمانی فرصت را غنیمت شمردند و گفتند: زفر وقف نقدی را تأیید کرد. آن‌گاه با استفاده از انتخاب آزاد آن‌ها می‌توانستند از رأی فقهی زفر، در برابر رأی دیگر حنفی‌ها، پیروی کنند.

علمای عثمانی سپس بر دور زدن مشکل دوم تمرکز کردند، یعنی مشکل وقف‌های نقدی‌ای که پول را با بهره قرض می‌دادند. آنها استدلال کردند که هرگاه واقفی پولی قرض می‌دهد،

خطری به جان می‌خورد. چون هیچ تضمینی برای بازپرداخت وام وجود ندارد. واقف در صورت عدم موفقیت، با وام‌گیرنده در خطر سهیم است. درست به همین دلیل واقف باید در موفقیت وام‌گیرنده نیز سهیم باشد. مثلاً اگر وامی برای سرمایه‌گذاری تجاری استفاده می‌شود، اشکالی ندارد که واقف در منافع وام سهیم باشد زیرا وقف در قالب وام، سرمایه‌گذاری تجاری را در وهله‌ی اول امکان‌پذیر کرد. آنها استدلال کردند که شراکت در سهم با دریافت سود یکی نیست، بلکه فقط نوعی کسب‌وکار است. تا زمانی که پول حاصل از تجارت به وقف برمی‌گردد واقفان مجاز به کسب‌وکاراند. وقتی سرمایه و سود به واقف بازپرداخت می‌شود، واقف می‌تواند بابت وقت و اهتمام متولیان وقف در تعیین شرایط و تصویب وام به آن‌ها هزینه‌ی اداری بپردازد. این هزینه‌ها معاف از مالیات خواهند بود، زیرا اساساً جبران مدت زمانی است که متولیان صرف خدمات مربوط به وقف کرده‌اند.

این استدلال تمام به نظر می‌رسید و پس از آن وقف نقدی در سراسر امپراتوری عثمانی گسترش یافت. گزارش‌ها نشان می‌دهد که وقف نقدی به شدت موفق بود. برخی مطالعات نشان می‌دهد که نرخ بازدهی آن‌ها بین ۹ تا ۱۲ درصد بود و این برخی خانواده‌ها را فوق‌العاده ثروتمند کرد. گرچه وقف نقدی قبل از جایز شمردن آن از سوی علمای عثمانی هم رواج داشت، علما به این عمل مهر تأیید رسمی زدند.<sup>۹۹</sup> آنها با استفاده از روش وصله‌پینه‌ی موسوم به انتخاب آزاد، وقف‌های نقدی را به عنوان نهادی کاملاً منطبق با فقه اسلامی مشروعیت بخشیدند.

انتخاب آزاد می‌تواند به شکل آزادانه‌ای برای وصله‌پینه‌ی تعداد زیادی از احکام مورد استفاده قرار گیرد، و به واقع چنین هم بوده است. هر چند فقیهان حنفی به شکل بی‌رویه‌ای از انتخاب آزاد برای وصله‌پینه‌ی احکام مذهب خود استفاده می‌کنند، این روش آزمون‌پس‌داده‌ای برای وصله‌پینه‌ی احکام در سایر مذاهب فقهی است. البته، مشکل این روش آن است که تنها زمانی می‌توان از آن استفاده کرد که چهره‌های کلیدی یک مذهب فقهی اختلاف نظر داشته باشند. اگر اجماع صریحی وجود می‌داشت، مثلاً وقف نقدی مطلقاً حرام می‌بود آن‌گاه هیچ رأی متفاوت تاریخی مساعدی وجود نمی‌داشت که دست به انتخاب آن زد. آن‌چه به انتخاب آزاد در فقه اسلامی حجیت می‌بخشد پیوند آن با گذشته است، اما همین امر ظرفیت آن برای

<sup>۹۹</sup> برای بحث بیشتر در این باب که حنفی‌های عثمانی چگونه وقف نقدی را طراحی کردند، بنگرید به:

Jon E. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies* 10, no. 3 (August 1979): 289–308.

وصله‌پینه را محدود می‌کند.

محدودیت‌های انتخاب آزاد، خود را در بحث‌های فقهی اخیر در باب امامت جماعت زنان نشان داده است. بسیاری از علمای مدافع حقوق زنان این بحث را مطرح کرده‌اند که پیشنهاد شدن زنان برای زنان و مردان نمازگزار باید مجاز شود. این در حالی است که اکثر علمای حکومتی بر این امر اصرار دارند که فقط مردان باید پیشنهاد نمازهای مختلط باشند. علمای مدافع حقوق زنان خاطر نشان می‌کنند که قرآن پیشنهادی زن را حرام نمی‌داند و در واقع شواهدی در حدیث وجود دارد که محمد زنی را پیشنهاد مردان و زنان قرار داده بود. علمای مدافع حقوق زنان همچنین به چند تن از علمای قدیم و برجسته اشاره می‌کنند که پیشنهادی زنان را اجازه می‌دادند. مشکل اما این جا است که علمای قدیمی که به آن‌ها ارجاع می‌دهند به هیچ یک از چهار مذهب رسمی فقهی [اهل سنت] تعلق ندارند. مذاهب فقهی برخی از علمایی که نماز را به امامت زنان جایز می‌دانستند، مانند چهره‌های مشهوری چون سفیان ثوری و طبری به مرور زمان منحل شدند. فقهی چون ابن حزم که انواع خاصی از پیشنهادی زنان را مجاز می‌دانست، بر مذهب فقهی ظاهری بود که پیروان اندکی دارد. و هیچ کس امروزه ادعا نمی‌کند که از مذهب فقهی دیگری پیروی می‌کند که روزگاری پیشنهادی زن را جایز می‌دانست: یعنی جماعت خشمگین خوارج، گروهی که پس از قرن دهم هیچ‌گونه موفقیتی به دست نیاورد و نام آن امروزه هنوز خشم مسلمانان را برمی‌انگیزد.

جواز پیشنهادی زنان در نمازهای مختلط در میان حنفی‌ها، مالکی‌ها، شافعی‌ها و حنبلیان سابقه ندارد. این بدان معنا نیست که در شریعت اسلام جایی برای این عمل وجود ندارد، بلکه فقط به این معنا است که به دلایل مختلف در گذشته مجاز نبوده است. این موضوع را از آن رو مطرح کردم که نشان دهم علمای مدافع حقوق زنان گرچه استدلال‌های قوی زیادی برای اجازه دادن به پیشنهادی زنان در نماز مختلط دارند، انتخاب آزاد یکی از آن استدلال‌ها نیست، حداقل برای متقاعد کردن اکثر مسلمانان فقه‌اندیش چنین نیست. انتخاب آزاد گرچه حرکت سریع و آسانی است، با محدودیت‌های جدی همراه است. اولاً تنها تعداد محدودی از نظرات گذشتگان برای انتخاب وجود دارد، و این آرای قدما همگی از سوی نخبگان مذکری بیان شده که مردسالاری آنان را بر صدر نشانده و از آن سود می‌بردند.

مهم‌تر این‌که استفاده‌ی منظم از انتخاب آزاد، نوعی دور باطل به دنبال دارد: اگر حکمی را بتوان صرفاً با استناد به نظر قدما وصله‌پینه کرد، شاید زمانی که هیچ نظری در قدیم یافت نمی‌شود، حکم را نمی‌توان یا نباید هک کرد. همان‌طور که در دو فصل بعدی خواهیم دید، فقدان نظرات قدما علما را از هک کردن باز نداشته است اما این فقدان، روند هک را دشوارتر

می‌کند، زیرا حدوث و بقای وصله‌پینه بر ضرورت بنا شده است: بر این ایده که حکم فقط به اقتضای ضرورت باید تغییر کند.

از این محدودیت‌ها که بگذریم، وصله‌پینه‌ی مبتنی بر استحسان روشی سریع، ساده و دارای حجیت است. اما سهولت فریبنده است، و ممکن است به قیمت کاهش کارایی تمام شود. وقتی استحسان در حل مشکلی دشوار بیش از حد محدودکننده از کار در می‌آید علما برای حل مشکل به روش‌های وصله‌پینه‌ای دیگر رو می‌آورند. روش‌های دیگر قدری گستره‌ی وسیع‌تری دارند، اما بحث برانگیزتر نیز هستند. وصله‌پینه‌ی بعدی که بررسی می‌کنیم، تلفیق نام دارد. گستره‌ی تلفیق بیش از استحسان است و امکانات بیشتری را در بر می‌گیرد، اما مسلمانان فقه‌اندیش را بیشتر به دردسر می‌اندازد.

### تلفیق

تلفیق در لغت به معنای «ترکیب» است، اما «وام‌ستانی» توصیف دقیق‌تری است. زیرا تلفیق شامل این است که مذهبی فقهی حکمی را از مذهب فقهی دیگری از روی ضرورت وام می‌ستاند. همه‌ی مذاهب فقهی، به شکلی، به تلفیق می‌پردازند گرچه همیشه به این کار اذعان نمی‌کنند. آن‌ها موقعی به سراغ تلفیق می‌روند که هیچ رأی قدیمی‌ای در مذهب فقهی‌شان وجود نداشته باشد که به مشکلی امروزی بپردازد. در چنین حالتی انتخاب آزاد مفید نخواهد بود زیرا هیچ دیدگاه قدیمی‌ای برای انتخاب [در خود آن مذهب فقهی] وجود ندارد. در چنین مواردی، علما مجبورند از مذهب فقهی خود فرا بروند و حکمی از یک مذهب فقهی متفاوت وام بستانند.

یک نمونه از این وام‌ستانی را در فصل ۲ دیدیم، زمانی که علمای هند در تلاش بودند تا حکم ازدواج مجدد زنان پس از ناپدید شدن شوهران‌شان را اصلاح کنند. بر اساس فقه حنفی، زنان تنها پس از غیبت شوهران‌شان به مدت نود سال می‌توانستند دوباره ازدواج کنند و هیچ عالم حنفی برجسته‌ای در قدیم وجود نداشت که رأی دیگری داشته باشد. هنگامی که زنان هندی مسلمان شوهر مفقود، دسته‌دسته اسلام را ترک کردند تا دوباره ازدواج کنند<sup>۱۰۰</sup> علما برای یاری به ورای مذهب حنفی نگریستند. آنها راه‌حلی در مکتب مالکی پیدا کردند که در آن زنان شوهر مفقود می‌توانستند چهار سال پس از گم شدن شوهران‌شان ازدواج مجدد کنند. این نمونه‌ای بارز از تلفیق است، که به نوعی آخرین راه‌حل برای کنار زدن رأی غالب مذهب

---

<sup>۱۰۰</sup> از نظر فقه اسلامی زنی که از اسلام خارج شود، علقه‌ی ازدواج‌اش فسخ می‌شود. زنان شوهر مفقود از این شیوه برای ازدواج دوباره استفاده می‌کردند — مترجم.

فقهی مشخصی در مواقع بحران یا نیاز است.

برای نمونه‌ای دیگر می‌توان به مذهب شافعی و فقه طهارت آن اشاره کرد. علمای شافعی معتقدند که اگر کسی فردی از جنس مقابل را لمس کند وضوی او باطل می‌شود. این قاعده از تفسیر سوره مائده آیه ۶ برآمده که دستور می‌دهد مردان مؤمن اگر زنان را «لمس کردند» خود را پاک کنند. برخی مذاهب فقهی عبارت «لمس کردن زنان» را حسن تعبیری از آمیزش جنسی می‌دانند، اما شافعی معتقد به تفسیر تحت‌اللفظی متن بود، مگر اینکه شواهد قانع‌کننده‌ای به خلاف آن دلالت کند. در نتیجه، مذهب فقهی شافعی مؤمنان را ملزم می‌کرد که به معنای تحت‌اللفظی کلمه اگر جنس مخالف را لمس کردند قبل از نماز دوباره وضو بگیرند یعنی دست‌ها، صورت، بازوها و غیره را قبل از نماز [به شیوه‌ای خاص] بشویند. این قاعده‌تاً مشکل بزرگی نبود، زیرا ما معمولاً به هم دست نمی‌زنیم، چه از جنس مخالف باشد چه موافق. اما با این حکم، حج برای شافعیان ناممکن می‌شد. در زمان حج مردان و زنان کنار هم نماز می‌خوانند و راه می‌روند و لاجرم بارها تن‌شان به هم می‌خورد. بر اساس دیدگاه شافعی فرد باید در ایام حج دائماً تجدید وضو کند. در چنین حالتی نماز خواندن تقریباً غیرممکن می‌شود. اگر برای نماز خواندن وضو لازم است و لمس جنس مخالف وضو را باطل می‌کند، در این صورت حج‌گزار شافعی مذهب نمی‌تواند در میان توده‌ی دو میلیون نفری حجاج مختلط مرد و زن نماز بخواند.

جهت فراهم کردن امکان نماز خواندن برای پیروان مذهب فقهی شافعی علمای شافعی مذهب حکمی مربوط به مراسم حج را از مکتب فقهی حنفی وام می‌ستانند. حنفی مذاهب‌ها از تفسیر مجازی قرآن ابایی ندارند و کلمه‌ی لمس شده را در عبارت «اگر به زنان دست زده‌اید» به معنای رابطه‌ی جنسی تفسیر می‌کنند. بر اساس خوانش حنفی، صرف لمس کردن یک عضو از بدن جنس مخالف وضو را باطل نمی‌کند. پس در طول ایام حج، شافعی مذاهب‌ها این حکم حنفی را از روی ضرورت وام می‌ستانند، اما پس از اتمام زیارت، شافعی‌ها به حکم اصلی مذهب خود بازمی‌گردند.

نمونه‌ی دیگر مربوط به دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی است، زمانی که مراکش در حال اصلاح قانون احوال شخصیه (مدوّنه) به دستور پادشاه بود. یکی از فرمان‌های اصلاحی جواز ازدواج بدون رضایت قیّم مرد برای زنان مسلمان بود. این اما چالش‌انگیز بود. زیرا بیشتر علمای مراکش مالکی مذهب‌اند و حکم اجماعی فقه مالکی در دوران پیشاستعمار این بود که زن نمی‌تواند بدون رضایت ولیّ مذکرش ازدواج کند. برای اصلاح این مشکل، علمای مالکی مذهب

مغرب حکمی را از حنفیان وام ستادند.<sup>۱۰۱</sup> حنفیان معتقدند که زن بالغ برای انعقاد عقد ازدواج اش نیازی به اجازه‌ی کسی، زن یا مرد، ندارد.

گر چه تلفیق شیوه‌ی کارایی است، اما مسلمانان فقه‌اندیش عموماً به جز در موارد ضروری، به این شیوه روی خوش نشان نمی‌دهند و حتی در آن صورت نیز این شیوه باید موقتی پیاده شود. نگرانی فقه‌اندیشان در مورد اختلاط احکام مذاهب فقهی مختلف نیست، بلکه در مورد اختلاط روش‌ها است. مثلاً، حکم شافعی در مورد وضو نتیجه حدس و گمان تصادفی نیست. بلکه نشان‌دهنده‌ی تعهد روش‌شناختی به خوانش تحت‌اللفظی قرآن است، البته هر زمان که چنین خوانشی ممکن باشد. اگر قرار باشد شافعی در مورد وضو از تعهد خود دست بردارد، چرا در سایر زمینه‌ها دست از آن نکشد؟ اگر احکامی را در نتیجه‌ی استفاده از روش‌شناسی‌های مختلف به دلخواه یک‌چین کنید، پس فایده‌ی پیروی از یک روش یا مذهب فقهی چیست؟ حفظ یکپارچگی روش‌شناختی علما را بر آن داشته که از تلفیق به میزان اندک و تنها در مواقع ضروری استفاده کنند.

### استصلاح

وصله‌پینه‌های مذکور (استحسان، تخیر و تلفیق) چندان به کار صدور احکام جدید نمی‌آیند بلکه بیشتر به کار تعلیق احکام موجود یا تلفیق آن‌ها می‌آیند. این البته موجب انعطاف فقهی می‌شود اما به کار بازنگری معنادار احکام کهنی نمی‌آید که به مشکلات امروزی نمی‌پردازند. چه باید کرد اگر مالکی‌ها معتقد باشند که زن شوهر مفقود باید نود سال قبل از ازدواج مجدد صبر کند؟ یا اگر حنفی‌ها معتقد باشند که زن به رضایت قیم مرد خود برای ازدواج نیاز دارد؟ در چنین مواردی، تلفیق بی‌فایده است. وقتی احکام کهن داخل و خارج یک مذهب فقهی کمکی به حل مشکلی جدید نمی‌کند، چیز بیشتری نیاز است. باید از آرای قدیم فرارفت و به احکام جدید فکر کرد.

اما احکام جدید ذاتاً مشکوک‌اند و، به باور رایج، احکام باید کهن باشند. برای عبور از این

<sup>۱۰۱</sup> برای اخذ و اقتباس مراکشی از احکام حنفی در دوران اصلاحات مدونه، بنگرید به:

Aïcha El Hajjami, "The Religious Arguments in the Debate on the Reform of the Moroccan Family Code," in *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Tradition*, ed. Ziba Mir-Hosseini et al. (London: I. B. Tauris, 2013), pp. 89–90;

و برای بررسی دشواری‌هایی که در این روند رخ داد، بنگرید به:

Etty Terem, *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014).

تناقض‌نما و برای این‌که احکام اسلامی پیوند خود را با زمانه از دست ندهند، گروهی از علما دست به مصالحه زدند. آنها استدلال کردند که احکام گاهی در پاسخ به شرایط دیگرگون تغییر می‌کنند، اما ارزش‌های بنیادینی که زیربنای آن احکام است جهان‌شمول و تغییرناپذیر است. با تغییر تمرکز از احکام فردی به ارزش‌های جهان‌شمول، برخی از علما، به‌ویژه علمای مالکی، شافعی و حنبلی، روش جدیدی را برای تغییر احکام به منظور تأمین نیازهای جامعه ارائه کردند. آنها این روش را استصلاح نامیدند که به معنای «جستجوی خیر عمومی» است و به احکام اسلامی در پرتو آن چیزی می‌نگرد که علما ادعا می‌کنند ارزش‌های جهان‌شمول است.

علما امید داشتند که از رهگذر شناسایی ارزش‌های جهان‌شمولی که احکام اسلامی باید بر اساس آن‌ها بنا شوند، سنگ محکی برای احکام قدیم و جدید بتراشند. ممکن است که حکمی کهن در گذشته خوب کار کند، اما زمانی که در بافتار جدید پیاده می‌شود، در نهایت به نقض ارزش‌های جهان‌شمول و آسیب رساندن به خیر عمومی منتهی شود. در آن صورت، حکم قدیم باید با حکم جدیدی جایگزین شود که به خیر عمومی بهتر خدمت می‌کند. ارزش‌های جهانی کهن و غیرقابل تغییر خواهند بود، در حالی که خود احکام تغییر خواهند کرد تا با شرایط جدید وفق یابند. در این تلقی، همه‌ی احکام اسلامی بر اساس بافتاری که در آن پیاده می‌شوند، در معرض ارزیابی مجدد قرار می‌گیرند.

در طول قرن‌ها، علمایی که از این رویکرد حمایت کردند، تلاش کردند ارزش‌های جهان‌شمولی را شناسایی کنند که آن‌ها را مقاصد الشریعه یا «اهداف شریعت» نامیدند. این علما استدلال کردند که فقه اسلامی، اگر بخواهد حقیقتاً شریعت را در خود منعکس کند، باید از این پنج ارزش حمایت کند: عقل، جان، نَسَب، مال و دین. علما خودسرانه به این پنج ارزش نرسیدند. بلکه هر کدام از این ارزش‌ها مطابقت با آن چیزی دارد که در شریعت اسلامی به عنوان مجازاتِ «حدود» شناخته می‌شود. قرائتِ تحت‌اللفظی قرآن و پاره‌ای از احادیث حکایت از آن دارد که مجازات بدنی باید در مورد کسانی پیاده شود که متهم به مستی، قتل، زنا، دزدی و ارتداد شده‌اند. تنبیه‌های بدنی کار کمی نیست، و از این رو برخی علما استدلال کردند که این مجازات‌ها باید برای پاسداری از مهم‌ترین ارزش‌های اسلامی جهان‌شمول وضع شده باشند. از طریق مهندسی معکوس، علما استدلال کردند که اگر دلیل پشت هر یک از این حدود را بفهمیم ارزش‌های جهان‌شمولی را در خواهیم یافت که این مجازات‌ها برای محافظت از آن ارزش‌ها در نظر گرفته شده‌اند.

بیابید مجازات حدود مربوط به زنا [محصنه] را مثال بزنیم. زنا نقض عقد ازدواج است،

اما هر نقض قراردادی باعث تنبیه بدنی نمی‌شود. علمای مدافع ایده‌ی مقاصد الشریعه بر این اندیشه بودند که باید چیز بدی در مورد زنا وجود داشته باشد که چنین مجازاتی را اقتضا کند. آنها دریافتند که مشکل واقعی زنا این است که در مورد نسب فرزندان شبهه ایجاد می‌کند. به ویژه در جوامع قبیله‌ای، دانستن نسب اهمیت بسیار بالایی دارد. نسب برای تعیین جایگاه، وراثت، جانشینی، و بسا بیش از این‌ها اهمیت دارد. علما استدلال کردند که حفظ نسب آنقدر مهم است که هر چیزی که آن را تهدید کند با مجازات بدنی مواجه می‌شود. بنابراین آنها به این نتیجه رسیدند که نسب باید ارزشی جهانشمول باشد که شرع در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها باید آن را حفظ کند. به همین ترتیب، مستی استفاده از عقل را از انسان زائل می‌کند، و بنابراین عقل باید ارزشی جهانشمول باشد. قتل جان انسان را می‌رباید، دزدی مال را می‌رباید و ارتداد دین را از انسان می‌گیرد. بنابراین، این علما استدلال کردند که هر یک از این‌ها باید با ارزشی جهانشمول مطابقت داشته باشد که شرع باید همیشه آن را حفظ کند.

علمای مروج استصلاح استدلال می‌کنند که همیشه باید احکام اسلامی را واریسی کرد تا اطمینان حاصل کرد هیچ یک از ارزش‌های جهانشمول را نقض نمی‌کند. این علما می‌گویند اگر احکام اسلامی موجب نقض ارزش‌های جهانشمول شود نباید پیاده شود، زیرا ارزش‌های جهانشمول همیشه مهم‌تر از احکام خاص فقهی است. مطابق روایتی تاریخی، روزی ابن تیمیه، عالم حنبلی، از کنار گروهی از تاتارها عبور می‌کرد که در مستی و عیاشی غوطه‌ور بودند. یکی از شاگردان ابن تیمیه خواست وضع تاتارها را به مقامات گزارش کند تا مجازات شوند. ابن تیمیه او را از این کار باز داشت و گفت: «خدا شراب را حرام کرد، زیرا حواس مؤمن را از دعا و عبادت پرت می‌کند، اما در مورد تاتارها شراب حواس‌شان را از قتل، غارت و تجاوز جنسی پرت می‌کند.»<sup>۱۰۲</sup> ابن تیمیه به شیوه‌ی متعصبانه‌ی خود در تلاش بود این نکته را بیان کند که احکام برای حمایت از ارزش‌ها در نظر گرفته شده‌اند، و زمانی که دیگر در خدمت آن هدف نیستند، باید احکام را رها یا در آن‌ها تجدید نظر کرد.

استصلاح و مقاصد الشریعه اخیراً بسیار مورد توجه قرار گرفته است، اما در دوره‌ی پیشاستعمار، که قاضیان می‌توانستند احکام را با صلاح‌دید شخصی پیاده کنند، این روش چندان محبوب نبود. وقتی دولت‌ها شروع به تدوین قوانین کردند، وصله‌پینه‌ها ساده‌ترین راه برای دور زدن مجموعه احکام فقهی با حفظ اختیارات بودند و روش وصله‌پینه‌ای استصلاح

<sup>۱۰۲</sup> این داستان در این منبع نقل شده است:

Elyse Semerdjian, "Off the Straight Path": *Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008), p. 135.



استعداد ایجاد تغییرات گسترده‌تری از استحسان یا تلفیق داشت. از رهگذر شناسایی ارزش‌های جهانشمول، علما به لحاظ نظری می‌توانند تمام احکام را اصلاح کنند تا با آرمان‌های والا مطابقت داشته باشد. از ابتدای قرن بیستم، اصلاح‌گران خواهان بازنگری کلی احکام اسلامی بوده‌اند تا در یابیم کدام احکام دیگر ارزش‌های جهانشمول را حفظ نمی‌کند و بنابراین باید با نمونه‌های بهتر جایگزین شود. امروزه مراکزی زیادی در سراسر جهان وجود دارد که به مطالعه‌ی مقاصد الشریعه اختصاص یافته و طرح‌های پژوهشی در این باب فراوان است.

علی‌رغم محبوبیت این رویکرد در بین اصلاح‌گران مسلمانان، نه در میان فقیهان مورد قبول واقع شد و نه منجر به تغییرات قابل توجهی در سطح دولت‌ها شد. در عوض، آنچه اتفاق افتاد نوعی پسروی بود. علما اصرار دارند که قوانین دولت همین حالا هم با ارزش‌های جهانی مطابقت دارند و بنابراین در هیچ موردی نیاز به وصله‌پینه یا هک کردن نیست. برای مثال، قوانین حکومتی‌ای که ارتداد را مجازات می‌کنند، ادعا می‌کنند که از ارزش دین محافظت می‌کنند. قوانین دولتی‌ای که رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج را مجازات می‌کنند مدعی محافظت از ارزش نسب‌اند و قس علیهذا.

اما دو زمینه وجود دارد که در آن‌ها استصلاح، روش وصله‌پینه‌کننده‌ی مؤثری بوده است. یکی حوزه‌ی اقتصاد اسلامی است. وقتی قراردادهای مالی جدیدی مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد با احکام اسلامی پیشاستعماری در تضاد است علما مرتباً به استصلاح و مقاصد الشریعه ارجاع می‌دهند. این احکام معمولاً پیچیده‌اند و ما در مورد آنها در فصل ۶ بیشتر خواهیم آموخت، اما در حال حاضر می‌توانیم به موضوعی کمتر پیچیده پردازیم: خرید خانه.

پیش‌تر دیدیم که برخی از علما می‌گویند گرفتن وام با بهره برای خرید اتومبیل از روی ضرورت جایز است. آنها استدلال می‌کنند که رفتن به سر کار و تأمین زندگی خانواده بدون ماشین اغلب سخت است، و کرایه‌های طولانی مدت ماشین بسیار گران و غیرعملی است. اما گرچه به راحتی می‌توان برای گرفتن وام خودرو بنا به ضرورت استدلال کرد، استدلال به سود خرید مسکن از طریق وام با بهره‌ی مسکن کمی سخت‌تر است. به هر حال، می‌توان مکانی را اجاره کرد و هیچ‌وقت دنگران گرفتن وام نبود. خرید مسکن مصداق سرمایه‌گذاری و امتیاز است نه ضرورت. اما می‌توان دریافت که که مالکیت خانه با برخی از ارزش‌های جهانشمول شریعت همخوان است. می‌توان استدلال کرد که از عقل محافظت می‌کند، زیرا خانه‌های محله‌های مرفه اغلب دارای مدارس و کتابخانه‌های محلی خوب هستند. داشتن

خانه می‌تواند از زندگی محافظت کند، به خصوص زمانی که در محله‌ای امن واقع شده باشد. داشتن خانه به طور قطع ارزش مالکیت را محفوظ می‌دارد. در واقع برخی از علما استدلال کرده‌اند که اجاره دادن اتلاف پول است و اتلاف مال در اسلام حرام است، بنابراین در صورت امکان باید خانه‌ای خرید، هر چند مستلزم گرفتن وام با بهره باشد.

این منطق، برای بسا مسلمانان فقه‌اندیش این امکان را فراهم کرد تا وام مسکن رایج را دریافت کنند و در عین حال احساس کنند که از شرع پیروی می‌کنند. بسیاری از بانک‌ها علمایی را استخدام می‌کنند تا توضیح دهند چرا وام مسکن واقعا مشروع است زیرا مطابق روش وصله‌پینه‌ای استصلاح است، و از این کار عموماً استقبال گرمی شده است.

طریق دوم استصلاح، که مؤثر بوده، به «سد ذرائع» [بستن راه‌های فساد] معروف است. این شیوه آن روی سکه‌ی اطمینان یافتن از انطباق احکام با ارزش‌های جهانشمول فقه اسلامی است. سد ذرائع هر چیزی را که ممکن است ارزش‌های جهانشمول را تضعیف کند، حرام اعلام می‌کند. بسیاری از حکومت‌ها قوانین محدودکننده‌ای وضع کرده‌اند که هر چیزی را که ممکن است به نقض یک ارزش جهانشمول منجر شود، ممنوع می‌کند. در مالزی، جایی که استصلاح بسیار محبوب است، بسیاری از علمای حکومتی نگران هستند که جامعه‌ی متنوع مالزی ممکن است ارزش جهانشمول دین را تضعیف کند. آنها استدلال می‌کنند که برای حفظ حرمت دین اسلام، غیرمسلمانان باید از به کار بردن کلمه عربی الله برای خدا منع شوند.<sup>۱۰۳</sup>

علمای عربستان سعودی برای تحریم هر اقدامی که احتمالاً می‌تواند ارزش جهانشمول شرع را تضعیف کند، دائماً به سد ذرائع ارجاع می‌دهند. سد ذرائع ابزار مناسبی برای جلوگیری از اختلاط مردان و زنان نامحرم بود. نگرانی در مورد اختلاط این است که ممکن است منجر به رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج شود که ارزش جهانشمول نسب را تضعیف می‌کند. در جنگ صلیبی‌ای که علمای عربستان سعودی علیه اختلاط زن و مرد راه انداختند، برای به حداقل رساندن اختلاط دو جنس آنها تا همین اواخر رانندگی زنان را حرام اعلام می‌کردند و هنوز که هنوز است آنها را از انجام برخی مشاغل منع می‌کنند و معروف است که زنان شرعاً حق ندارند در روز ولنتاین گل رز قرمز بفروشند. گذشته از این که گرمی داشت روز

---

<sup>۱۰۳</sup> فتوای مالزیایی که غیرمسلمانان را از کاربرد اسم «الله» منع می‌کند، از سوی علمای حکومتی در ایالت سلانگور صادر شد. متن کامل فتوا را این‌جا می‌توان یافت:

<http://www.mais.gov.my/info-mais/informasi/penerbitan/muat-turun/33-buku-kalimah-allah-full-version-bm/file>.

ولنتاین موجب تضعیف بالقوه‌ی ارزش دین می‌شود - چون روز ولنتاین عیدی با منشاء مسیحی است - خریدار رز قرمز احتمالاً آن را به عضوی از جنس مخالف هدیه می‌دهد، که منجر به اختلاط می‌شود.

سد ذرائع، اختلاط را تبدیل به گناهی کرده که باید به هر قیمتی از آن پرهیز کرد و در بوق و کرنا کرده است که اختلاط مایه‌ی ویرانی کل جامعه می‌شود. اختلاط تبدیل به شرّ ذاتی شده است، بسیار شبیه تصور کلیشه‌ای از رقصیدن همچون بدترین گناه در سنت باپتیست جنوبی. بر اساس لطیفه‌ای قدیمی باپتیست‌های جنوبی رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج را ممنوع می‌کنند زیرا ممکن است منجر به رقصیدن شود. رویکرد علمای مسلمان به اختلاط تفاوت چندانی ندارد. ببینید ابن قیم، که پیش‌تر درباره‌ی او خواندیم، در مورد نیاز به جلوگیری از اختلاط چه می‌گوید:

بی شک جواز اختلاط زن و مرد ریشه‌ی همه‌ی بلاها و بدی‌هاست و یکی از دلایل اصلی‌ای است که [خداوند] عذاب جمعی نازل می‌کند، زیرا باعث فساد در خفا و علن می‌شود. اختلاط زن و مرد منجر به گسترش بی‌اخلاقی، زنا، انقراض جمعی و طاعون فراگیر می‌شود.<sup>۱۰۴</sup>

همان‌طور که عرض کردم این حرف‌ها را در بوق و کرنا کرده‌اند. به ویژه با نظر به نگرانی مسلمانان فقه‌اندیش از تغییر احکام توجه به این نکته جالب است که استصلاح - چه به معنای حفظ خیر عمومی و چه به معنای سد مفساد عمومی - در چه زمانی و چگونه به کار گرفته می‌شود. غالباً استصلاح برای اعطای قدرت بیشتر به قدرتمندان به کار می‌رود. در مثال‌هایی که قبلاً در این فصل ذکر شد، استصلاح در این مواد استفاده می‌شود: کارسازی بانک‌ها برای حمایت از اقتصاد اسلامی مدرن، از سوی اکثریت مسلمان مالزی برای محدود کردن گزینه‌های غیرمسلمانان این کشور، و از سوی مردان در عربستان سعودی برای محدود کردن تحرک و تشکل زنان.<sup>۱۰۵</sup> هنگامی که استصلاح در سطح دولتی برای وضع قوانین

<sup>۱۰۴</sup> نقل قول از ابن قیم برگرفته از این اثر او است: طرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة (بیروت: مکتبه المؤید، ۱۹۸۹)، ص. ۲۳۹.

<sup>۱۰۵</sup> برای مروری بر چگونگی استفاده علمای اوایل قرن بیستم از مصلحت برای بازسازی احکام اسلامی مربوط به بانکداری، بنگرید به:

Haider Ala Hamoudi, "Muhammad's Social Justice or Muslim Cant?: Langdellianism and the Failures of Islamic Finance," *Cornell International Law Journal* 40, no. 1 (Winter 2007): 89-131.

استفاده می‌شود، تقریباً در هر موردی «با هدف محدود کردن حقوق شهروندان و مشروعیت بخشیدن به سلطه‌ی دولتی»<sup>۱۰۶</sup> استفاده می‌شود.

بسیاری از اصلاحگران تلاش کرده‌اند تا بازی مسخره‌ی حکومت‌ها با روش استصلاح را معکوس کنند و از آن برای ترویج حقوق بشر استفاده کنند. تفکر این اصلاحگران آن است که اگر علمای حکومتی می‌توانند با تنگ‌نظری فقه را به نفع قدرتمندان وصله‌پینه کنند، چرا اصلاحگران نتوانند فقه را با وسعت نظر به سود مستضعفان وصله‌پینه کنند؟ مثلاً برخی اصلاحگران استدلال کرده‌اند که مجازات بدنی باید سراسر تعلیق شود، زیرا این مجازات‌ها دیگر از ارزش‌های جهانشمول فقه حمایت نمی‌کند. مثلاً مجازات زنا قرار است ارزش نسب را حفظ کند، اما اکنون می‌توان از طریق آزمایش ساده‌ی دی‌ان‌ای نسب را تعیین کرد. علاوه بر این، برخی اصلاحگران استدلال کرده‌اند که تنبیهات بدنی برای اموری مانند زنا و ارتداد فقط برای حفظ ارزش‌های جهانشمول در جامعه‌ای عادلانه با حاکمی عادل و با دستگاه قضایی واقعاً بی‌طرف عمل می‌کند. در غیاب این شرایط، ارزش‌های جهانشمول مورد

---

<sup>۱۰۶</sup> این نقل قول در باب کارکرد مصلحت در مشروعیت‌بخشی به رژیم‌ها و سد راه استیفای حقوق مدنی شدن، برگرفته از این متن است:

Alex Schank, "Constitutional Shari'a: Authoritarian Experiments with Islamic Judicial Review in Egypt, Iran, and Saudi Arabia," *The Georgetown Law Journal* 102 (2014): 519–530

این مشاهده جدید نیست؛ فضل الرحمن سرشت ذاتاً ذهنی مصلحت و قابلیت سوء استفاده از آن را خاطر نشان کرده است:

Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law," *NYU Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219–242.

انور ایمنون و فلیسیناس اوپویس اخیراً استدلال کرده‌اند که هدف اصلی از مصلحت و مقاصد شریعت، به عنوان ابزارهای فقهی، محدود کردن اصلاحات بوده است نه تسهیل آنها؛ بنگرید به:

Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2010);

و نیز:

Felicita Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th Century to 8th/14th Century* (Leiden: Brill, 2010).

برای بحث در مورد پیوند انفکاک‌ناپذیر مقاصد شریعت و قدرت، بنگرید به:

Rumee Ahmed, "Which Comes First, the Maqāṣid or the Shari'a?" and Anver Emon, "Epilogue," both in *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Shari'a*, ed. I. Nassery, R. Ahmed, and M. Tatari (Lanham, MD: Lexington Books, 2018).

حمایت قرار نخواهند گرفت و مجازات بدنی تنها به بی‌عدالتی و مداخله‌گری<sup>۱۰۷</sup> می‌انجامد. بنابراین، آنها استدلال می‌کنند که باید تمام مجازات‌های بدنی تعلیق شوند تا زمانی که اطمینان حاصل کرد از ارزش‌های جهانشمول شرع به درستی حفاظت می‌کنند.<sup>۱۰۸</sup>

اما استدلال‌های اصلاح‌گرایانه اثر اندکی بر مسلمانان فقه‌اندیش داشته و اثر حتی کمتری بر نظام‌های اقتدارگرا گذاشته است. گذشته از این، وصله‌پینه‌های پیشنهادی دایره‌ی بسیار محدودی دارند. هر وصله‌پینه اساساً سعی می‌کند احکام را تنها زمانی معلق کند که دیگر از ارزش‌های جهانشمول حمایت نمی‌کنند. اینجا دو مشکل وجود دارد. اگر شرایط ایده‌آل جامعه‌ی «عادلان» به ناگهان بازگشت چه باید کرد؟ آیا مجازات بدنی آن‌گاه اجراپذیر است؟ این سناریو را اخیراً زمانی دیدیم که داعش خلافت خود را اعلام کرد. آنها مدعی شدند جامعه‌ای عادلانه ایجاد کرده‌اند و در نتیجه احساس می‌کنند که در انجام مجازات‌های بدنی محق‌اند.

مشکل دوم در مورد روش وصله‌پینه به این واقعیت مربوط می‌شود که شریعت اسلام قرار است عقاید عمیق مردم را در باب باورهای دینی منعکس کند. چه باید گفت در باب کسی که بر اساس خوانشی صادقانه از قرآن و حدیث، مخالف سنت فقهی جافتاده‌ی پیشاستعماری‌ای مثل مجازات حدود است؟ مثلاً چه می‌شود اگر کسی واقعا معتقد باشد که نه تنها مجازات بدنی برای ارتداد باید تعلیق شود که اصلاً خود ارتداد اشکالی ندارد؟ چه می‌شود اگر کسی معتقد باشد که مجازات بدنی کلاً اشتباه است؟ چه می‌شود اگر کسی باور داشته باشد که نه تنها دست دزد را نباید در زمان قحطی برید، که مثله کردن بدن مجرم اساساً و در هر زمانی اشتباه است؟ در این موارد، استدلال‌های مبتنی بر اضطرار و استصلاح کمک چندانی نمی‌کند بلکه نیاز به هک داریم، هکی که نه تنها حکم را به تعلیق درآورد، که آن را سراسر تغییر دهد.

موارد زیادی در تاریخ مسلمانان وجود دارد که علما همین کار را کرده‌اند. اما علما از در درنیامند و فریاد سردهند که: «بر اساس فهم من از شریعت، این احکام کهن ناعادلانه‌اند

---

<sup>107</sup> vigilantism

<sup>108</sup> فراخوان برجسته‌ای برای تعلیق موقت اجرای مجازات‌های بدنی در فقه اسلامی از سوی طارق رمضان مطرح شد. بنگرید به:

“An International Call for Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World,” accessed August 31, 2017, <https://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/>.

پس ما باید آن را تغییر دهیم.» در عوض، آنها حک‌هایی را به اجرا درآوردند که نشان می‌داد شریعت‌شناسی‌شان عمیقاً در سنت فقه اسلامی ریشه دارد. آنها در درون چارچوب‌های فقهی و با آموزه‌ها و سنت‌های علمی موجود کار کردند تا احکامی را پیشنهاد کنند که در چارچوب سنت کار می‌کند و نه در مقابل آن. این حک‌ها ظریف بودند و در متن‌های پرلایه‌ای از رهگذر استدلال‌های پیچیده‌ای اقامه می‌شدند تا ثابت کنند که حک‌ها استمرار بی‌انقطاع سنت‌اند. از بیرون که نظر می‌کردی این کار کمتر شبیه حک بود و بیشتر شبیه تدوین دوباره‌ی احکام از درون بود. غرض از تدوین دوباره، براندازی حکم یا خوارداشت آن نبود؛ بلکه کنشی مذهبی بود که از رهگذر سنت فقهی برای اثبات اطاعت از خدا انجام می‌شد.

مهم است به یاد داشته باشیم که وصله‌پینه و حک کردن، هر دو کنش‌هایی عمیقاً مذهبی‌اند. آنها پیش‌نهاده‌های آیینی‌اند که به دنبال انعکاس آموزه‌های خداشناختی و شریعت‌شناختی به زبان فقهی‌اند. اگر کسی می‌خواست فقه را سراسر دور بزند، مجبور نبود این فرایند پیچیده و تا حدودی سخت‌درونی را طی کند. درگیر شدن با این روند اما خود نشانه‌ی پارسایی و تعهد دینی است.

با نظر داشت این موضوع، اکنون بررسی می‌کنیم که علما چگونه فقه اسلامی را حک می‌کنند. برای فرد فقه‌اندیش حک کردن حجیت بیشتری از وصله‌پینه دارد، و حک منجر به شکل‌گیری احکامی شده که رویه‌ی فقهی مسلمانان را به شکل‌های ثابتی تغییر داده است. برای حک کردن علما باید در درون نظام بزرگ‌تر فقه اسلامی کار کنند، به زبان آن صحبت کنند، و هم‌هنگام میان بسا مسائل فقهی، کلامی و خطابی توازن برقرار کنند. این روند ممکن است طاقت‌فرسا به نظر آید، اما به خاطر داشته باشید که هر کسی که الزامات ذکر شده در فصل ۳ را برای عضویت در جرگه‌ی علما برآورده کند می‌تواند احکام فقهی را حک کند و به گفت‌وگوی فقه اسلامی یاری رساند. در واقع به هکرهای بسیاری نیاز است تا بروز و نمود حجیت‌مدار فقه اسلامی را به این سمت سوق دهند که باورهای شریعت‌شناختی مسلمانان معاصر را بازتاب دهد. در فصل ۷ خواهیم دید که این هکرها حاضر‌آماده و مصمم‌اند.

## فصل ۵

### فقه اسلامی چگونه حکم می‌شود؟

همان‌طور که در فصل پیش دیدیم علما می‌توانند به راحتی فقه را وصله‌پینه کنند. آن‌ها این کار را با توسعه، تضییق، یا انتخاب از میان آرای فقهی کهن انجام می‌دهند. اما همچنین دیدیم که روش وصله‌پینه محدودیت‌های ذاتی دارد. این روش تنها می‌تواند حکم را از روی ضرورت تعلیق کند یا توسعه دهد؛ نمی‌تواند احکام جدیدی بیاورد که منعکس‌کننده‌ی آرای شریعت‌شناختی دگراندیشانه باشد. مثلاً، می‌توان از روش وصله‌پینه برای استدلال به سود تعلیق حکم ارتداد استفاده کرد، زیرا در شرایط فعلی نمی‌توان تضمین داد که دادگاه عادلانه‌ای برای مرتدان برگزار می‌شود. اما چه می‌شود اگر کسی جداً باور داشته باشد که خدا مجازاتی برای مرتدان اراده نکرده است؟ چه می‌شود اگر به جای باور به مجازات مرتدان، کسی باور داشته باشد که شرع آزادی مذهب را ترویج می‌کند؟ چگونه می‌توان فقهی پروراند که این سنخ شریعت‌شناسی را منعکس کند؟ ما نیازمند احکامی هستیم که نه تنها مجازات ارتداد را تعلیق کند، که از حق آزادی مذهبی هم حمایت کند.

با این حال، در ارائه‌ی چنین حکم جدیدی، با همان مشکلی روبه‌رو خواهیم شد که بارها شاهد آن بوده‌ایم: فقه اسلامی قرار است کهن باشد، حتی زمانی که به مقتضیات زمان و مکان می‌پردازد. با نظر به آرای پیشاستعماری در باب ارتداد متوجه می‌شویم که علما عمدتاً به ایده‌ی آزادی مطلق دینی به چشم تردید می‌نگریستند. آنها با افرادی که به ادیان خود عمل می‌کردند مشکلی نداشتند، اما با افرادی که دین خود را مختارانه تغییر می‌دادند سر‌ناسازگاری داشتند. به نظر می‌رسد که بدون پیشینه‌ی فقهی، هیچ راهی برای وصله‌پینه‌ی حکم فقهی در جهت حمایت صریح از آزادی دینی وجود ندارد. برخی علما امروزه بر این اساس نتیجه می‌گیرند که آزادی مطلق دینی هرگز در فقه اسلامی پذیرفته نخواهد شد، زیرا این نوع آزادی بخشی از سنت فقهی اسلامی نبوده و قرار نیست احکام تغییر کنند. اما صرفاً به این دلیل که علما مدعی‌اند که فقه تغییر نمی‌کند به این معنا نیست که فقه واقعا تغییر نمی‌کند. در واقع خود علما فقه را در گذر زمان تغییر می‌دهند، اما آنها نمی‌توانند این

کار را به صراحت بیان کنند.<sup>۱۰۹</sup> ادعای علما در حمایت‌شان از سنت قدیم کلید قدرت نرم آنها است. علما استدلال می‌کنند که مردم باید درست از آن رو به آنها گوش کنند که آنان از احکام فقهی قدیم در برابر فساد مدرن حمایت می‌کنند؛ آنها ادعا می‌کنند که دست اغواگر جهان مدرن به گرد ایشان نرسیده، و قدرت نرم آن‌ها از همین رو است. اگر آنها علناً به تغییر احکام اعتراف کنند، به آن‌ها به چشم حافظان لرزان سنت نگریسته می‌شود و مرجعیت خود را نزد فقه‌اندیشان از دست می‌دهند.

در یافتیم که علما مرتباً از وصله‌پینه‌گری ساده فرا می‌روند تا فقه اسلامی را هک کنند، و آن را اغلب به شکل قابل توجهی تغییر می‌دهند تا تلقی‌های دگراندیشانه از شریعت را بازتاب دهند. در فصل بعد خواهیم دید که آنها این کار را با چه تناوب زمانی ای انجام می‌دهند، اما در حال حاضر لازم است دریابیم که آنها چگونه دست به هک می‌زنند تا احکام را به شکل اساسی تغییر دهند و در عین حال کارشان از چشم غیر مسلح پنهان بماند. کارآمدترین راه علما برای ارائه‌ی هک آن است که هک‌شان را لابه‌لای شرح کتاب قدیمی‌تر معتبری جاسازی کنند. شروع، علی‌الادعا، تنها متون موجود را توضیح می‌دهند و شارحان چیزی از خودشان به متن نمی‌افزایند. اما در واقع، شارحان باورهای شخصی خود را به میان متونی می‌آورند که درباره‌ی آن اظهار نظر می‌کنند، و نحوه خوانش متون را تغییر می‌دهند.

این را در تفاسیر قرآن به وضوح می‌بینیم. مفسران قرآن ادعا می‌کنند که صرفاً معنای ظاهری اصطلاحات و عبارات قرآنی را توضیح می‌دهند. آنها می‌گویند که بیش از آن که قرآن را تفسیر کنند، از معنای آیات ابهام‌زدایی می‌کنند. اما مفسران مرتباً متن را در قاب کلان‌روایتی قرار می‌دهند که با خود به درون متن می‌آورند، حتی اگر چنین کاری مستلزم حرکات تفسیری ذوق‌ورزانه باشد. آنها این کار را کل‌نگرانه انجام می‌دهند به طوری که وقتی شما قرآن را از دریچه‌ی دید آنها می‌خوانید، گویی که قرآن به روایت آن‌ها راه می‌دهد، حتی اگر قبلاً خوانش متفاوتی از متن داشته باشید.

### تفسیر قرآن

مثلاً داستان قرآنی حضرت یونس را در نظر بگیرید. خط سیر داستان که این‌جا و آن‌جا در

---

<sup>۱۰۹</sup> یکی از مستندترین موارد تلاش برای حفظ تعادلی که علما هنگام تغییر قوانین باید انجام دهند، در اجرای قانون ازدواج ۱۹۷۴ اندونزی دیده می‌شود؛ بنگرید به:

M. Cammack, A. Bedner, and S. van Huis, "Democracy, Human Rights, and Islamic Family Law in Post-Soeharto Indonesia," *New Middle Eastern Studies* 5 (2015): 5ff.



قرآن یافت می‌شود، این است که خدا به یونس دستور داد تا به قوم خود بگوید رفتار خود را تصحیح کنند. قوم یونس نپذیرفتند، پس یونس قوم خود را با عصبانیت ترک کرد، سوار کشتی شد و به جای دیگری رفت. کشتی با مشکلاتی مواجه شد که بنا به دلایلی نیاز داشت یک نفر از مسافران را به دریا پرت کند. مسافران قرعه کشیدند تا ببینند چه کسی باید پرت شود و قرعه به یونس افتاد. او را به دریا انداختند و سپس ماهی او را بلعید. یونس خدا را ندا داد و از شکم ماهی نجات یافت.

«و (ذوالنون) [یونس] را [یاد کن] آنگاه که خشمگین رفت و پنداشت که ما هرگز بر او قدرتی نداریم» (انبیاء، ۸۷) «و در حقیقت، یونس از زمره فرستادگان بود. آنگاه که به سوی کشتی پر بگریخت! پس [سرنشینان] با هم قرعه انداختند و [یونس] از باختگان شد. [او را به دریا افکندند] و عنبر ماهی او را بلعید در حالی که او در خور سرزنش بود» (صافات: ۴۲-۱۳۹) «یا [علم] غیب پیش آنهاست و آنها می‌نویسند؟ پس در [امثال] حکم پروردگارت شکیبایی ورز، و مانند همدم ماهی [=یونس] مباش، آنگاه که اندوهزده ندا درداد اگر لطفی از جانب پروردگارش تدارک [حال] او نمی‌کرد، قطعاً نکوهش شده بر زمین خشک انداخته می‌شد.» (قلم: ۴۹-۴۸).

این آیات، هنگامی که یکجا در نظر گرفته شوند، یونس را کسی معرفی می‌کنند که خدا را نادیده گرفت و خدا هم بر او خشم گرفت. شاید مشکل یونس این بود که وقتی «با عصبانیت قوم خود را ترک کرد» رسالت خود را رها کرده بود، یا شاید او بیش از حد اعتماد به نفس داشت، زیرا «پنداشت که ما [خدا] هرگز بر او قدرتی نداریم». در هر صورت، به نظر می‌رسد که خداوند با یونس مشکل جدی داشته است. این در تضاد با عقیده‌ی اکثر مسلمانان است که خداوند پیامبران را از گناه حفظ می‌کند. پیامبران انسان‌هایی بی‌عیب و نقص در نظر گرفته می‌شوند که فقط می‌خواهند دستور خدا را انجام دهند. به نظر می‌رسد که داستان یونس این فرض را به چالش می‌کشد، بنابراین علما آستین بالا زدند و تفاسیری پروراندند که توضیح می‌داد در واقع چگونه این داستان کاملاً با باورهای رایج در مورد پیامبران و عصمت آنها همخوانی دارد.

علما با سوره‌ی انبیاء آیه‌ی ۸۷ شروع کردند و گفتند که گرچه یونس قوم خود را با خشم ترک کرد، خشم او نه متوجه خدا که متوجه مردمی بود که او را پس زدند. به علاوه، اینطور نیست که او فکر می‌کرد خدا قدرتی بر او ندارد، بلکه او نمی‌دانست که خدا برای او چه چیزی در نظر گرفته است. علما خاطر نشان کردند که کلمه «قدرت» (قَدْر) همان کلمه‌ای است که برای «سرنوشت» به کار می‌رود. بنابراین اساساً یونس قوم‌اش را با ناامیدی تمام ترک کرد و

از این غافل بود که سرنوشت‌اش بلعیده شدن از سوی ماهی است. این خوانش، یونس را از هر گناهی مبری می‌کند و نشان می‌دهد که او در حین انجام کار خود به خدا توکل کرده است.

سوره‌ی صافات، آیه‌ی ۱۴۲ می‌گوید که یونس «در خور سرزنش» بود. از ظاهر متن برمی‌آید که او واقعاً کار اشتباهی انجام داده و غضب خدا را برانگیخته بود. علما مخالف این بودند. در متن قرآن مشخص نیست چه کسی یونس را سرزنش می‌کند. به راحتی می‌توان آیه را این طور خواند که می‌گوید قوم‌اش او را شایسته‌ی سرزنش می‌دانستند نه خدا. علما اشاره می‌کنند که قوم یونس او را به ناحق سرزنش کردند، و به این ترتیب آیه تنها توصیف رابطه‌ی یونس با قوم‌اش است.

حالا می‌رسیم به سوره‌ی قلم آیه‌ی ۴۸-۴۹. هر دو آیه می‌گوید که یونس الگو نیست («و مانند همدم ماهی [=یونس] مباش») و اینکه او «در خور سرزنش» بود. در مورد قسمت اول، علما گفتند که یونس در زمانه‌ی دیگری زندگی می‌کرد و دستورات متفاوتی نسبت به سایر پیامبران داشت. خداوند به یونس اجازه داد تا قوم خود را با سرخوردگی رها کند، اما به سایر پیامبران، از جمله محمد، دستور داده شده که در دعوت قوم خود به راه خدا پافشاری کنند. بدین ترتیب، به محمد دستور داده شد که مانند یونس نباشد زیرا آن دو پیامبر رسالت‌های متفاوتی داشتند. در پرتو این تفسیر، یونس هیچ کار اشتباهی نکرد؛ او فقط وظیفه‌ی متفاوتی داشت. بنابراین، شاید کل ماجرای بلعیده شدن از سوی ماهی را نباید مجازات خواند بلکه خدا به یونس نشان می‌دهد که با وجود طرد شدن از سوی قوم و پرتاب شدن‌اش از کشتی به بیرون هنوز در کنف محبت و حمایت الهی است. یا شاید حادثه‌ی ماهی نماد تولد دوباره باشد، و خدا داشت به یونس نشان می‌داد که مثل نوزاد بی‌عیب و نقص است با وجود آن‌که نتوانسته قوم خویش را نسبت به پیام خدا متقاعد کند. در مورد وصف «در خور سرزنش بودن» برای حضرت یونس در سوره‌ی قلم آیه‌ی ۴۹ علما می‌گویند که این اصطلاح را باید در قرآن شبیه به وصف «در خور ملامت بودن» در سوره‌ی صافات آیه‌ی ۱۴۲ دانست. یعنی یونس کار شایسته‌ی سرزنشی انجام نداده اما قوم‌اش ناعادلانه او را شایسته‌ی سرزنش پنداشتند.

علما با این تفسیر به خوانندگان راهی نشان دادند که متن را طوری بخوانند که با اعتقاد با عصمت پیامبران سازگار باشد. برای حمایت از این خوانش جدید، آنها باید به تک‌تک آیات مربوط به یونس می‌پرداختند. اگر فقط در مورد یک آیه نظر می‌دادند تا یونس را معصوم تصویر کنند، آیات دیگر دیدگاه آنها را در مورد نبوت به چالش می‌کشید. اما علما با تفسیر

تمام آیات مربوط به یونس، توانستند خوانشی از قرآن بپروانند که کاملاً از این تصویر حمایت می‌کند که پیامبران همگی در نزد خداوند فراسوی ملامت‌اند، حتی موقعی که ممکن است تصور شود سرزنش‌پذیراند.

### شروح فقهی

شروح فقهی نیز به همین شکل عمل می‌کنند. بسیار شبیه داستان یونس که در سوره‌های مختلف قرآن آمده، احکام اسلامی در انزوا شکل نمی‌گیرند. در عوض، آنها در شبکه‌ای از احکام و ایده‌ها شکل می‌گیرند که دست به دست هم می‌دهند تا نظام فقهی ایجاد کنند. مثلاً، احکام فقهی نماز ممکن است در فصولی مربوط به حج یا ارتداد ظاهر شوند. به همین ترتیب، احکام ارتداد در فصول مربوط به دعا، ارث و بیع ظاهر می‌شوند. احکام اسلامی به هم پیوسته‌اند و وقتی از دور به آنها نگاه کنیم، روایتی را برای ما بازگو می‌کنند. آنها به ما می‌گویند که کدام آزادی‌ها ارزشمند است، چه محدودیت‌هایی پذیرفتنی است، چه حقوقی به افراد مختلف داده می‌شود، چگونه با قانون‌شکنان برخورد می‌شود، و مواردی دیگر. کتاب فقه هنگامی که به چشم کل در نظر گرفته شود، کلان‌روایتی را به ما ارائه می‌دهد که شریعت‌شناسی‌ای را با استفاده از زبان فقهی شرح و بسط می‌دهد. حک کردن هر حکم در کتابی فقهی بر آن دیدگاه کلی تأثیر می‌گذارد، و بنابراین وقتی حکمی را بازتفسیر می‌کنید، باید تمام احکام مربوط به آن را نیز بازتفسیر کنید تا این کلان‌بینش هنوز معنا دهد.

بنابراین چالش پیش روی حک کردن، ارائه‌ی حکم فقهی جدید و توجیه آن با منابع بنیادی نیست؛ این کار ساده است. بلکه، چالش در جای دادن حکم جدید در شبکه‌ی بزرگ‌تری از احکام مرتبط است، آن هم به گونه‌ای که حکم قدیم و جدید در ارائه‌ی روایت فقهی منسجمی به همکاری با یکدیگر ادامه دهند. وقتی این کار انجام شد، نشان دادن این که حکم بخشی از سنت فقهی کهن است و نه تحمیلی از بیرون ساده است. اما جای دادن حکم جدید در شبکه‌ی کهن احکام سخت است و این همان جایی است که پای سنت شرح‌نویسی وسط می‌آید.

علما برای اثبات اینکه آنها هنگام حک کردن، از سنت فقهی حمایت می‌کنند شرح‌هایی بر کتاب‌های فقهی معروف کهن می‌نویسند. این شرح‌ها، که گاه به آن‌ها حاشیه، مختصر، یا تحقیق گفته می‌شود - به جای پیش نهادن احکام جدید، ادعا می‌کنند که صرفاً خوانندگان را از آن چیزی مطلع می‌کنند که نویسندگان کتاب‌های قدیمی واقعاً در متون خود قصد بیان آن را داشتند. هنگام نوشتن شروح، علما می‌گویند که بیش از آن که تفسیر جدیدی از

کتاب‌های کهن ارائه کنند در حال ابهام‌زدایی از متون‌اند. اما درست همان‌طور که مفسران قرآن ادعا می‌کنند که فقط معنای واقعی قرآن را تبیین می‌کنند حتی زمانی که به وضوح تفسیرهای خود را ارائه می‌کنند، علما شروحنی بر کتاب‌های فقهی می‌نویسند که علی‌الادعا بر اعتبار متن فقهی کهن صحه می‌نهد در حالی که بسیاری از احکام درون آنها را تغییر می‌دهد و روایت‌های جدید می‌آفریند.

شروح فراوان است و شرح و تعلیقه‌نویسی روش ارجحی برای ارائه احکام جدید است. مثلاً، وقتی غزالی، محقق مشهور شافعی مذهب، مایل بود کتابی در فقه بنویسد، احکام پیشنهادی خود را رک‌وراست مطرح نکرد. بلکه در کتابی به نام الوجیز آن چیزی را واگویی کرد که به گفته‌ی او عقاید فقهی امام شافعی است. حدود یکصد سال بعد، محقق شافعی مذهبی به نام رافعی (متوفی ۱۲۲۶ میلادی) شرحی بر الوجیز نوشت تا توضیح دهد که منظور واقعی غزالی چه بوده است. حدود پنجاه سال بعد نووی (متوفی ۱۲۷۷ میلادی) خلاصه‌ای از کتاب رافعی نوشت که به گفته‌ی او جوهر منظور واقعی رافعی را فراچنگ می‌آورد. سپس ابن مقرئ (متوفی ۱۴۳۳ میلادی) کتاب نووی را خلاصه کرد و سپس زکریا انصاری (متوفی ۱۵۲۰ میلادی) شرحی بر کتاب ابن مقرئ نوشت و قس علیهذا.

نویسندگان، در هر یک از این شروح و خلاصه‌ها، فقه را به شکلی قواره می‌کردند تا با زمان و مکان خودشان وارد گفت‌وگو شوند. اما آنها این کار را با ظریف‌کاری روی متون کهن مذهب فقهی خود انجام می‌دادند. وقتی به شرح زکریای انصاری می‌رسیم، بسیاری از احکام با متن اصلی غزالی در چهارصد سال پیش متفاوت بود. احکام جدید ارائه شده بود اما نه در قالب جدید. در عوض، شارحان احکام موجود را هک می‌کردند تا آنها را در جهت روایت فقهی جدید به کار گیرند. این بدان معناست که احکام جدید باید به شکل یکپارچه با تمام احکام مرتبط در متن اصلی ادغام می‌شدند تا از روایتی پشتیبانی کنند که شارح سعی در ترویج آن داشت. مثال پیشین در مورد یونس قرآنی را به یاد آورید: برای آن‌که یونس در خور سرزنش نباشد، بازتفسیر یک آیه‌ی قرآن کافی نیست، زیرا تفسیر شما را آیات دیگر به چالش می‌کشند. به همین ترتیب، اگر شارحنی بخواهد حکمی را هک کند، باید به تمام احکام مرتبط در کتاب مورد نظر توجه کند، وگرنه هک مشکوک و نامناسب به نظر خواهد رسید.

ما این بازی [هرمنوتیکی] را در بحث‌های مدرن در باب فقه جهاد هم می‌بینیم. بسیاری از علمای مسلمان امروزه قرآن و حدیث را طوری تفسیر می‌کنند که هر نوع جنگ تجاوزکارانه‌ای را که مسلمانان در آن ابتدا حمله می‌کنند [جهاد ابتدایی] حرام می‌کند. علما

بر این باورند که خداوند برای همه‌ی بشریت آرزوی صلح و آرامش دارد. قرآن و حدیث، فقط جهاد دفاعی را جایز می‌دانند. این خوانش کاملاً معتبری از متون بنیادی اسلام است و قرآن و احادیث به چنین خوانشی به راحتی راه می‌دهند. پس چندوچون آیات جهادی قرآن و حدیث را علما فقط در چارچوب دفاع تفسیر می‌کنند و توضیحات آنها کاملاً قانع‌کننده است.

اما وقتی به احکام جهاد در فقه پیشاستعماری نگاه می‌کنیم مسأله کمی پیچیده‌تر می‌شود. به این دلیل که گرچه احکام زیادی وجود دارد که مستقیماً به موضوع جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی می‌پردازند، احکام بسیاری نیز وجود دارند که به شکل حاشیه‌ای به فقه جهاد مرتبط‌اند و این‌ها هم باید هک شوند. ساده است که فقط احکامی را هک کرد که مستقیماً به جهاد ابتدایی می‌پردازند. مثلاً می‌توان گفت نویسندگان متون فقهی پیشاستعماری وقتی در مورد جهاد ابتدایی بحث می‌کردند، منظور واقعی‌شان حمله‌ی پیشگیرانه در زمانی بود که جان‌ها در خطر است. بنابراین، هر زمان که کسی با حکمی فقهی مواجه می‌شد که انگاری جهاد ابتدایی را مجاز می‌شمرد، باید این نکته را درک کند که آنچه مجاز است فقط حمله‌ی پیشگیرانه برای نجات جان انسان‌هاست. اما پس از آن، باز هم احکام حاشیه‌ای دیگری باقی می‌مانند که مستقیماً با جهاد ابتدایی سروکار ندارند اما انگاری فرض می‌گیرند که گاهی اوقات بد هم نیست که ابتدا ما حمله کنیم.

اینها احکامی است که با این موارد سروکار دارد: دیپلماسی، قواعد تعامل، اخطار منصفانه، اعلان رسمی جنگ و اخذ مالیات از محصولات سرزمینی که در جهاد ابتدایی (و نه جنگ دفاعی) به تصرف در آمده‌اند. مثلاً، بحثی وجود دارد در مورد وضعیت قراردادهای منعقد شده با اتباع کشور خارجی‌ای که اعلام جنگ کرده است، در مقایسه با وضعیت قراردادهای با اتباع کشور خارجی‌ای که علیه آن کشور اعلان جنگ شده است. در پرتو این احکام، عجیب به نظر خواهد رسید که «جهاد ابتدایی» را طوری بازخوانی کنیم که «جنگ دفاعی پیشگیرانه» به نظر آید. اگر چیزی از جنس جهاد ابتدایی وجود نداشته باشد، پس حکم هشدار منصفانه اصلاً ناظر به چیست؟ چنین احکامی هر گونه بازتفسیر را با چالش روبه‌رو می‌کند و نمی‌توان، بدون از دست دادن حجیت، آنها را به سادگی رد کرد. اگر احکام فقهی مرتبط با جهاد به شکل سابق خود باقی بمانند، آنگاه حکم فقهی جدید بسیار عجیب به نظر خواهد رسید: مسلمانان مجاز به شرکت در جهاد ابتدایی نیستند، اما هنگامی که این کار را انجام دادند، تمام قراردادهای موجود با طرف متخاصم ملغی خواهد شد. این اصلاً با عقل

جور در نمی‌آید و حکمی رسوا است.

اما اگر هر حکمی در کتاب فقهی پیشاستعماری به گونه‌ای تبیین شود که با حکم منع جهاد ابتدایی سازگار شود، آنگاه این روایت بیشتر با عقل جور درمی‌آید. شاید بتوان گفت که حکم اخطار منصفانه فقط به معنای اعلام آمادگی نسبت به دفاع در صورت حمله به خود است. یا اینکه «سرزمین تسخیرشده» در واقع سرزمینی است که در جریان نبرد دفاعی واگذار شده است. یا اینکه «قراردادها» در این مورد فقط به قراردادهای حکومتی ای اشاره دارند که فقط به این دلیل باطل می‌شوند که حکومتی مسلمان اعلام جهاد ابتدایی کرده است و این نقض فقه اسلامی است و بدین ترتیب نشان می‌دهد که قراردادها نامشروع‌اند. هر تفسیر جدیدی که ارائه شود، باید بر همه‌ی احکام مرتبط پیاده شود تا همه‌ی این‌ها دست به دست هم داده و روایتی منسجم را شکل دهند. علما با پیروی از این روش می‌توانند نشان دهند که آنها در واقع احکام کهن را تغییر نمی‌دهند بلکه توضیح می‌دهند که چگونه باید آن را در چارچوب بزرگ‌تر فقه اسلامی فهمید.

علما به صراحت اعلام کرده‌اند که این تنها راه هک واقعی احکام است. آنها می‌گویند که هر حکم جدیدی باید نشان دهد که با تمام احکام مرتبط دیگر همساز از کار در می‌آید. این آموزه‌ای است که با نام *اطراد شناخته* می‌شود. بنابراین، هر حکم جدیدی را باید بر اساس تأثیر آن بر احکام مشابه داوری کرد. اگر روایت همچنان کار کند، آن‌گاه حکم جدید را باید پذیرفت. در غیر این صورت، حکم جدید مشکوک است و باید رد شود. هر حکم جدیدی نظراً پیشنهاد دانی است، و هر حکم قدیمی وانهادنی است. نکته‌ی کلیدی این است: باید مطمئن شد که همه‌ی احکام دیگر همچنان در دل روایت جدید کار می‌کنند. فقه اسلامی سرآخر قرار است منعکس‌کننده‌ی شریعت باشد و شرع قرار است که کامل و منسجم باشد. اگر احکام ناهماهنگ و در تضاد با یکدیگر باشند، مشکل معنوی و حقوقی پدید می‌آید. زمانی که همه‌ی احکام با هم کار می‌کنند تا روایتی از خوب زیستن ارائه کنند، در این صورت می‌توان اطمینان داشت که پیروی از حکم منجر به رستگاری خواهد شد.

بهترین راه برای اطمینان یافتن از تبار کهن و یکپارچگی روایت آن است که شرحی بر متن فقهی کهنی ارائه کرد که احکام موجود در آن به شیوه‌ای جدید و سازگار با هم پروراند شده‌اند. می‌توان به متون فقهی به چشم دستگاه میکسر بزرگ صدا با هفتاد و دو کانال نگریست. اگر مثلاً می‌خواهید عمق صدا را بیشتر کنید، نمی‌توانید فقط یک ولوم را تنظیم کنید، در غیر این صورت صدا وحشتناک خواهد شد. در عوض، شما باید چند ولوم را تنظیم کنید تا صدا تنظیم

شود. بنابراین، اگر شما می‌خواهید که صدا سنگین یا جدی به نظر برسد، ممکن است بخواهید صدای بم را بالا ببرید. اما بسته به تنظیم بلندگو ممکن است پژواک یا اعوجاج صدا ایجاد شود. برای اینکه مطمئن شوید صدا تنظیم است، ممکن است لازم باشد که صدای سوپرانو را پایین بیاورید، اکو را تنظیم کنید تا مطمئن شوید صدا پژواک ندارد، و میزان صدای میکروفون، فیلتر، کنترل پن، تقویت‌کننده، فیدر، و مجموعه کاملی از دیگر دکمه‌های کنترل را تنظیم کنید که برای خلق صدای بی‌نقص لازم است. شما ممکن است صدایی با عمق بیشتر بخواهید، اما برای اینکه این اتفاق بیفتد، شما باید همه‌ی دکمه‌های مربوط در کنترل را تنظیم کنید.

به همین ترتیب، اگر یک حکم را تغییر دهید، باید آن را با همه‌ی احکام مرتبط موزون کنید تا تمام این احکام دست‌به‌دست هم داده و روایت منسجمی را شکل دهند. وقتی این کار را انجام دادید، تفسیر مجدد منابع پایه، به گونه‌ای که حکم جدید شما را توجیه کند، امکان‌پذیر و نسبتاً آسان است. پس برای هر یک کردن حکم، باید یک کتاب فقهی کهن - ترجیحاً مربوط به دوران پیشاستعمار - را بردارید و مراحل زیر را انجام دهید:

۱. حکم جدید خود را پیشنهاد کنید.
۲. کلیه‌ی احکام مرتبط را در متن مشخص کنید.
۳. آن احکام را بازتفسیر کنید تا کلان‌روایت فقهی جدید و منسجمی پروراند شود، روایتی که با حکم پیشنهادی شما سازگار است.
۴. منابع پایه را با توجه به حکم پیشنهادی خود بازتفسیر کنید.

این فرآیند بسا ساده است، اما می‌تواند هراس‌آور باشد. اگر کسی متخصص فقه نباشد، ممکن است نداند به کجا مراجعه کند تا همه‌ی احکام مرتبط را بیابد و ممکن است نداند که چگونه به هر کدام یک از احکام فقهی بپردازد. بسیاری از علمای حکومتی با همین هراس غیرمتخصصان بازی می‌کنند و اصرار دارند که تنها آن‌ها می‌توانند احکام فقهی را حک کنند و غیرمتخصصان در این کار محکوم به شکست‌اند. اما ما نباید از جهد لازم برای هر یک کردن هراسناک شویم. سواد حالا گسترش یافته است، و مردم بیش از هر زمان دیگری به متون فقهی به زبان‌های مختلف دسترسی دارند. بسیاری از کتاب‌های فقهی پیشاستعماری دیجیتالی شده‌اند، و می‌توان به راحتی در باب احکام مورد علاقه‌ی فرد در آن کتاب‌ها جست‌وجو کرد. این وضعیت افراد بیشتری را در موقعیت عالی هر یک قرار می‌دهد، و به

قول معروف، یک دست صدا ندارد. تازه شاهد گروهی از هکرها بوده‌ایم که روی احکام دشوار کار می‌کنند، احکام مرتبط را با هم شناسایی کرده و به شکل نظام‌مند آن‌ها را هک می‌کنند. دیگر بار لازم است اشاره کنم که این کار نشان تعهد مذهبی است. هکرها احساس می‌کنند که برخی احکام اسلامی پیش‌استعمار اهداف واقعی شرع را بازتاب نمی‌دهد و آنها این نقصان را علاج می‌کنند.

وقتی حکمی به طور کامل هک شد، باز تفسیر منابع پایه - قرآن و حدیث - برای سازگاری با حکم جدید ساده و سر راست است. برای فقه‌اندیشان، این حکم است که تعیین‌گر روش خوانش منابع پایه است و نه به عکس. همان‌طور که باورهای مربوط به عصمت انبیاء پیش‌ران خوانش داستان یونس شد، این شریعت‌شناسی است که رنگ خود را بر روش خوانش مسلمانان فقه‌اندیش از منابع پایه می‌زند.

برای درک ملموس نحوه‌ی عملکرد کل فرایند هک، دو نمونه می‌آورم. اولین نمونه، هک نسبتاً غیر پیچیده‌ای است که به شما این حس را می‌دهد که هک نظراً چگونه عمل می‌کند، و شامل حکمی است که در فصل قبل دیدیم: تعظیم عرفی. دومی (به دلایلی که خواهیم دید) بسا دشوارتر و به حقوق زنان مربوط است.

حکم پیشنهادی:

«تعظیم عرفی مجاز است»

بیایید فرض کنیم که ما معتقدیم شرع هر نوع سلام و احوال‌پرسی عرفی را مجاز می‌داند، اعم از دست دادن، سلام و علیک، تعظیم و غیره. در موارد متعددی تعظیم مرسوم است، مثلاً در ژاپن و در هنرهای رزمی دوجو<sup>۱۱</sup>. در این موارد تعظیم نکردن بی ادبی است. اگر معتقد باشیم که این آداب و رسوم را باید پذیرفت و احترام گذاشت، پس انتظار داریم که فقه اسلامی تعظیم عرفی را مجاز بداند. وقتی به متون فقهی پیش‌استعمار نگاه می‌کنیم، علما در مورد تعظیم عرفی زیاد صحبت نمی‌کردند، زیرا این موضوع چندان پیش نمی‌آمد، گرچه زمانی هم که پیش می‌آمد با تعبیرات ناخوش‌آیندی از آن یاد می‌شد.

تقریباً همه‌ی علمای پیش‌استعمار که در مورد تعظیم عرفی بحث می‌کردند، آن را قاطعانه حرام اعلام کرده بودند. متون فقهی در این زمینه چیزی شبیه به این می‌گفتند: «تعظیم در برابر هر شخص یا هر چیزی مطلقاً حرام است زیرا رکوع حقی است که فقط برای خداوند



محفوظ است.» تعظیم در برابر هر چیز دیگری غیر از خدا حتی ممکن است به عنوان عملی شرک آلود تلقی شود که باید به هر قیمتی از آن پرهیز کرد. پس به نظر می‌رسد که راه جواز تعظیم عرفی بسته است.

فقدان فتاوی کهن [و متفاوت در این موضوع] مسلماً به این معناست که ما نمی‌توانیم حکم را وصله‌پینه کنیم اما اگر به متون فقهی دقت کنیم می‌توانیم راه‌هایی برای حکم پیدا کنیم. با پیش نهادن حکم جدید - که تعظیم عرفی مجاز است - ما باید همه‌ی احکام تعظیم را در یک متن فقهی معتبر پیش‌استعمار شناسایی کنیم. احتمالاً در خواهیم یافت که بحث رکوع در دو جا مطرح شده است. اولین مورد در فصلی مربوط به ارتداد است، یعنی فهرست اعمالی که انسان را از اسلام خارج می‌کند. در رأس این فهرست، معمولاً رکوع یا سجده بر هر چیزی غیر از خدا آمده که اکیداً حرام است. مورد دوم که در آن به رکوع پرداخته می‌شود، فصلی است در مورد نماز، که رکوع جزء ضروری آن است. این نقطه‌ی ورود عالی‌ای برای حکم کردن حکم است. اگر رکوع فقط برای خدا جایز باشد و رکوع چیزی است که در نماز رخ می‌دهد، مطالعه‌ی احکام نماز به ما کمک می‌کند تا دقیقاً تعیین کنیم چه چیزی تعظیم به حساب می‌آید و چه چیزی نه. آیا تکان دادن سر در نماز رکوع به حساب می‌آید؟ اگر نه، تکان دادن سر به عنوان سلام مرسوم در حکم تعظیم در برابر غیر خدا نیست و در نتیجه این‌گونه نیست که مطلقاً حرام باشد. با تعریف رکوع در نماز، می‌توانیم حدود و ثغور تعظیم در خارج از نماز را تعریف کنیم. به بیان دیگر، حکم کردن حکم تعظیم در خارج از نماز، ابتدا مستلزم تعریف حکم رکوع در خود نماز است.

تعریف آنچه در نماز، رکوع به حساب می‌آید قدری دشوار است زیرا علما این موضوع را به ابهام برگزار کرده‌اند. آنها عموماً دو شرط را مشخص کرده‌اند: (۱) این که باید دست‌ها به زانو برسد و (۲) اینکه در رکوع نباید مدام به بالا و پایین تعظیم کرد؛ بلکه نمازگزار باید حداقل لحظه‌ای سکون در رکوع بیابد. شرط اول از نظر تعریف رکوع امیدوارکننده‌ترین است. از روی این شرط می‌دانیم که تعظیمی مختصر در حد پانزده یا بیست درجه، رکوع به حساب نمی‌آید. فرد باید عمیق‌تر خم شود و زانوهای اش را لمس کند تا رکوع در نماز به حساب آید. اما چقدر عمیق‌تر؟

طول دست و پای افراد مختلف است. در حالی که برخی افراد دارای دست‌های کوتاه و پاهای بلند ممکن است مجبور شوند هفتاد و پنج درجه خم شوند تا رکوع کنند، کسی که دست‌های بلند و پاهای کوتاهی دارد ممکن است مجبور شود فقط چهل و پنج درجه خم شود. همچنین، ما می‌دانیم که لمس کردن زانو لازمه‌ی رکوع است، اما آیا این کاملاً کفایت

می‌کند؟ یعنی آیا فقط لمس زانو‌ها تماماً صدق رکوع می‌کند یا این تنها بخشی از رکوع است؟ واضح است که اگر کسی چمباتمه بزند و سپس زانوهای اش را لمس کند، رکوع به حساب نمی‌آید. پس، به جز لمس زانو‌ها، دقیقاً چه چیزی لازمه‌ی رکوع است؟ این سؤالی نبود که علما به تفصیل به آن پردازند، زیرا احتمالاً این مسأله اغلب مطرح نمی‌شده است. اما برای پرسش‌مان در باب معنای تعظیم عرفی لازم است این پرسش را این‌جا بپرسیم، پس در جای دیگری از فقه که به رکوع نماز مربوط است به دنبال پاسخ خواهیم بود. این حکم فقهی درباره‌ی کسی است که دیر به نماز جماعت می‌پیوندد. برای درک کامل موضوع، لازم است قدری در باب کارکرد نماز جماعت بدانیم. مسلمانان این اختیار را دارند که نمازهای پنجگانه را فرادی یا به جماعت بخوانند. هر نماز چند رکعت دارد و هر رکعت شامل پنج عمل است:

۱. قیام،
۲. تلاوت آیاتی از قرآن،
۳. رکوع،
۴. قیام دوباره، و
۵. سجده.

پس از تکمیل پنج عمل، این اعمال به تعداد رکعات نماز تکرار می‌شوند. نماز صبح دو رکعت است، نماز ظهر چهار رکعت، نماز عصر چهار رکعت، نماز مغرب سه رکعت، و نماز عشاء چهار رکعت است. هنگام اقامه‌ی نماز جماعت، پیشنمازی را تعیین می‌کنند که به آن امام جماعت می‌گویند. نمازگزاران از حرکات امام جماعت پیروی می‌کنند. هنگامی که امام ایستاد نمازگزاران هم می‌ایستند، وقتی امام به رکوع رفت نمازگزاران هم به رکوع می‌روند. اگر کسی دیر به نماز جماعت رسید، و یک رکعت را از دست داد، او باید آن رکعت را دوباره پس از پایان نماز جماعت فوراً تکرار کند.

سوال این است که نمازگزار چگونه می‌داند که رکعتی را از دست داده یا نه؟<sup>۱۱۱</sup> اگر او وسط مرحله‌ی اول نماز جماعت [موقع قیام] برسد، چه باید بکند؟ اگر او ابتدای مرحله‌ی پنجم

---

<sup>۱۱۱</sup> برای شرحی مبسوط بر احکام نمازگزاری که دیر به نماز جماعت رسیده، بنگرید به: الشرنبلالی، *مراقی الفلاح* شرح نور الایضاح (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۴)، ص. ۱۷۶.

[سجده] برسد، چه باید بکند؟ علما استدلال کردند که نمازگزار برای این که رکعت نماز جماعت را درک کند باید در بخشی از اعمال پنج‌گانه‌ی هر رکعت شرکت کند. اما توجه کنید که ایستادن در هر رکعت در دو مرحله رخ می‌دهد مرحله‌ی یک و مرحله‌ی چهار. پس، اگر کسی دیر به نماز جماعت بپیوندد و قیام مرحله‌ی اول را از دست دهد، از نظر فنی باز هم می‌تواند شرایط [پیوستن به نماز جماعت] داشته باشد و در قیام مرحله‌ی چهارم بپیوندد. علما با توجه به مرحله دوم، حدیثی از پیامبر را یادآوری کردند که می‌گوید: «تلاوت [قرآن]<sup>۱۱۲</sup> از سوی امام برای مأمومان کافی است.» در نماز جماعت، نمازگزاران نیازی به انجام گام دوم ندارند، زیرا امام به نیابت از آنها قرآن می‌خواند. این بدان معناست که نمازگزاری که با تأخیر به نماز جماعت پیوسته لازم نیست نگران مرحله‌ی دوم باشد، زیرا تلاوت امام جای تلاوت او هم به حساب می‌آید. می‌ماند مرحله سوم، چهارم و پنجم از رکعت. اگر نمازگزاری دیر به نماز جماعت برسد و یکی از این سه مرحله را از دست دهد رکعت او ناقص می‌ماند، و باید بعداً آن رکعت را دوباره انجام دهد.

در اصل این بدان معناست که اگر بعد از مرحله‌ی سوم به نماز جماعت بپیوندید، یعنی بعد از مرحله‌ای که امام به رکوع می‌رود، آن رکعت را از دست داده‌اید و باید بعداً آن رکعت را جبران کنید. اما اکنون باید پرسیم که معنای از دست دادن رکوع چیست؟ اگر نمازگزار درست بعد از شروع رکوع امام سر برسد رکوع را از دست می‌دهد؟ اگر درست بعد از این که امام سر از رکوع برداشت سر برسد، آیا رکوع را از دست داده است؟ چه می‌شود اگر که نمازگزار پس از سر برداشتن امام از رکوع، اما درست قبل از این که امام کاملاً قامت راست کند سر برسد؟

علما برای پاسخ به این پرسش به حدیثی از حضرت محمد به نقل از صحابی نبی این عمر رجوع کردند که نمازگزار دیررسیده می‌تواند پیش از آن که امام سر از رکوع بردارد به نماز جماعت بپیوندد و به رکوع برود. پس اگر نمازگزار وقتی به نماز جماعت بپیوندد که امام در حال رفتن به رکوع باشد یا هنوز سر از رکوع برنداشته آن رکعت را درک کرده و نیازی به اعاده‌ی آن رکعت ندارد. اما اگر قبل از پیوستن به نماز ببیند که امام دارد سر از رکوع برمی‌دارد آن رکعت را از دست داده و باید آن را بعداً به جا آورد. در اصل، دیدن سر امام است که بین درک کردن رکوع و از دست دادن رکوع فرق می‌نهد. این یعنی سر امام اگر رؤیت شود او دیگر در حال رکوع نیست.

<sup>۱۱۲</sup> قلاب از متن اصلی است.

بنابراین، از برخی موارد معلولیت جسمی که بگذریم، می‌توان این نتیجه‌ی معقول را گرفت که فرد تنها در صورتی در حال رکوع به حساب می‌آید که سر او برای پشت سری‌ها رؤیت‌پذیر نباشد. این انگاری تعظیم حدود نود درجه می‌شود - حتی در رکوع هشتاد و پنج درجه، سر امام رؤیت‌پذیر است - و هر چیزی کمتر از آن رکوع محسوب نمی‌شود. اگر بخش ارتداد کتابی فقهی را در پرتو این موضوع تفسیر کنیم، پس فقط تعظیم نود درجه یا بیشتر حرام است. سپس می‌توانیم استدلال کنیم که بر اساس فقه اسلامی پیشاستعمار، تعظیم عرفی تا زمانی که زاویه‌ی آن کمتر از نود درجه باشد جایز است، زیرا تعظیم نود درجه یا بیشتر فقط مخصوص خداست. این حکم در دل روایتی از تعظیم کار می‌کند که تمام احکام دیگر - دست گذاشتن روی زانو، احکام مربوط به رکعات نماز، نهی از تعظیم به غیر خدا - دست‌به‌دست هم داده و آن را پرورانده‌اند و مستقیماً از درون سنت فقهی بیرون آمده است.

سپس می‌توانیم این حکم را در نظر بگیریم و از آن برای توضیح منابع بنیادی اسلام استفاده کنیم. مثلاً، قرآن مکرراً از سجده و عبادت غیر خدا نهی می‌کند. ما از صمیم قلب متفق القولیم که مسلمانان وارسته نباید به قصد عبادت غیر خدا تعظیم کنند و نباید به هر دلیلی، در زاویه نود درجه یا بیشتر، در مقابل هیچ چیز و هیچ کس تعظیم کنند.

با نظر به ادبیات حدیثی، حدیث زیر را می‌یابیم که نیازمند توضیح است:

مردی از پیامبر پرسید: «وقتی یکی از ما به برادر یا دوست‌اش می‌رسد می‌تواند در برابر او تعظیم کند؟» پیامبر فرمود: «نه.» مرد پرسید: «آیا می‌تواند او را در آغوش بگیرد و بوسد؟» پیامبر فرمود: «نه.» مرد گفت: «می‌تواند به او دست بدهد؟» پیامبر فرمود: «آری.»<sup>۱۱۳</sup>

<sup>۱۱۳</sup> ترمذی این حدیث را «حَسَن» رتبه‌بندی کرده است. به نقل از:

Khaled Abou El Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (Lanham, MD: University Press of America, 2001), p. 46.

نقل قول اصلی از این منبع است: محمد عبد الرحمن المبارکفوری، تحفه الأحموزی بشرح جامع الترمذی (بیروت: دار الکتب العلمیة، غیر محدده التاريخ)، جلد ۷، صص: ۲۶-۴۲۵.

اولا می‌توان توضیح داد که این حدیث حکم فقهی بیان نمی‌کند، زیرا بغل کردن یا بوسیدن برادر یا دوست حرام نیست. بلکه پیشنهادی است در مورد بهترین راه احوالپرسی. علاوه بر این، در پرتو هکی که ما انجام دادیم، می‌توان گفت که نوع تعظیم مورد پرسش تعظیم نود درجه است، بنابراین حدیث از تعظیمی این چنین پرهیز می‌دهد نه از تعظیم عرفی کمتر از نود درجه.

نکته این است که وقتی مواد و مصالح فقهی آماده باشد، ارانه‌ی چنین تفسیری از قرآن و حدیث کار ساده‌ای است. قرآن و حدیث هرگز تغییر نخواهند کرد، و [لی] می‌توانند پذیرای تفسیرهای متعدد باشند. قاعده‌ی کلی در میان فقه‌اندیشان این است که فقه در درجه‌ی اول [اهمیت در میان علوم اسلامی] است و تفسیر در درجه‌ی دوم. در حوزه‌های علمیه سراسر جهان اسلام در هر سال تحصیلی فقه تدریس می‌شود، در حالی که تفسیر قرآن و حدیث فقط حول و حوش پایان دوره‌ی تحصیلی آموزش داده می‌شوند. ایده‌ی پشت این تقدم و تاخر آن است که فقه‌دانی پیش‌نیاز فهم منابع بنیادی اسلام است، و بدون فقه، منابع بنیادی اسلام نه تنها نامفهوم می‌شوند که دقیقاً خطرناک می‌شوند زیرا از آن‌ها می‌توان برای توجیه هر چیزی استفاده کرد.

آغازگری با فقه نه تنها آینده‌ی تمام‌نمای تحصیلات حوزوی است، بلکه در مقایسه با وصله‌پینه‌های ساده یا بازتفسیر منابع بنیادی، منجر به هک‌های قوی‌تر و معتبرتری می‌شود. به جای تعلیق قانون یا استثناء قائل شدن از سرِ ضرورت، حکم هک‌شده، تعظیم عرفی را به رویه‌ای کاملاً اسلامی مبدل می‌کند. مطابق هک فوق، تمام احکام پیشاستعماری آیینی، انگاری تأییدگر تعظیم عرفی کمتر از نود درجه‌اند. وانگهی، اگر به همه‌ی احکام پیشاستعمار در باب تعظیم، از دریچه‌ی این تفسیر جدید بنگرید آن احکام هنوز هم کاملاً معنادار خواهند بود. حکم جدید هم‌چنان در درون عمارت وسیع فقه اسلامی پیشاستعمار کار می‌کند. این به مؤمنان اجازه می‌دهد تا احساس کنند وقتی که تعظیم عرفی می‌کنند از سنت فقهی کهن پیروی می‌کنند، نه این‌که سنت را برمی‌اندازند.

البته ممکن است کسی به هک اعتراض کند و بگوید که این هک رهن است. می‌توان استدلال کرد که بهتر است برای تعیین حدود رکوع در نماز به احکام مربوط به نمازگزار دارای معلولیت توجه شود تا به احکام کسانی که دیر به نماز جماعت می‌رسند. یکی از احکام نمازگزار دارای معلولیت این است که کسانی که مشکل کمر دارند می‌توانند فقط حدود سی درجه برای رکوع خم شوند، یا اگر از زبان فقهی پیشاستعمار استفاده کنیم فقط به مقداری

خم شود که دست او به نمازگزار ردیف جلو برسد. بر اساس این حکم مربوط به نمازگزار دارای معلولیت می‌توان نتیجه گرفت که رکوع نماز با زاویه‌ی حدود سی درجه شروع می‌شود و شریعت اسلام تعظیم عمیق‌تر را بر هرکس یا هر چیزی حرام می‌کند.

این اعتراضی کاملاً معقول است، اما نکته دقیقاً در همین پاسخی نهفته که به حکم مزبور داده شده است: به جای این‌که این حکم به عنوان دخالت برون‌فقهی پس زده شود، بحث درون‌فقهی راه انداخته است. هرکس می‌تواند این طور پاسخ دهد که حکم نمازگزار دارای معلولیت استثنا است و احکام باید بر اساس قواعد باشند، نه استثنا. هرکس می‌توانست سپس استدلال خود را با این حدیث تقویت کنید که می‌گوید زمانی که پیامبر در نماز رکوع می‌کرد، پشتش چنان صاف بود که اگر کسی روی آن آب می‌ریخت، آب در پشت حضرت قرار می‌یافت و به همین دلیل رکوع قرار است در زاویه‌ی نود درجه رخ دهد. بی‌شک این ایراد مطرح خواهد شد که آن حدیث به حداکثر رکوع اشاره دارد و نه حداقل رکوع، و این اشکال و جواب‌ها ادامه خواهد داشت. همین اشکال و جواب‌ها می‌تواند دلیلی باشد بر این که حکم جدی گرفته شده است. هیچ‌یک از این استدلال‌ها به شکل عینی درست یا نادرست نیستند، اما هر یک می‌توانند به‌عنوان حکم آرمانی مطلوبی که شرع را به‌دقت منعکس می‌کند، با یکدیگر بر سر حجیت رقابت کنند.

هر چند این حکم قوی است و از درون سنت فقهی سخن می‌گوید باید به نقاط ضعف آن نیز اشاره کنیم. این حکم مؤثر است به این معنا که اکثر صورت‌های تعظیم عرفی را مجاز می‌داند، اما فقط تعظیم تا هشتاد و نه درجه را مجاز می‌کند. اگر در جایی عرف این باشد که نود درجه یا بیشتر تعظیم کرد، چه باید کرد؟ در این صورت، این حکم مفید نخواهد بود و نیاز به حکم جدید است. شاید هرکس بتواند حکم را به گونه‌ای برگزارد کنند که رکوع مستلزم لحظه‌ای سکون باشد یا به حکم دیگری در جای دیگری از فقه بنگرند. این امر مستلزم مجموعه‌ی جدیدی از تبیین‌ها است تا همه‌ی احکام مرتبط را متوازن سازند.

مشکل ارائه‌ی حکم‌های خوب این است که پر زحمت و تدریجی است، و حکم‌ها نیاز به تطبیق دائمی با موارد جدید و زمینه‌های متغیر دارند. فراگیرترین حکم به سود تعظیم عرفی این است که بگوییم: «در موقعیتی که تعظیم به دلیل احترام به عرف انجام می‌شود و نه به قصد عبادت، تعظیم به هر عمقی که باشد جایز است.» این حکم خوبی خواهد بود، زیرا زمینه‌های متعدد را پوشش می‌دهد و منعکس‌کننده‌ی دقیق‌تر آن باور اساسی‌ای است که در وهله‌ی اول انگیزه برای حکم کردن بود؛ منظورم این باور است که بین تعظیم عرفی و رکوع در نماز تفاوت اساسی وجود دارد و اینکه این دورا به هیچ وجه نباید یکسان گرفت. با این

حال، چنین هکی زمان بر و نیازمند توجه بسا بیشتر است. زیرا این حکم چندین حکم فقهی پیشاستعماری دیگر را نقض می‌کند. چنین هکی غیرممکن نیست، اما بسیار سخت است. دیگر بار لازم است توضیح دهم که این کار گواهی بر ایمان مؤمنان فقه‌اندیش است به این که تا زمانی که حکم مناسبی یافت نشود خلاف فقه عمل نخواهند کرد.

اگر به حکم جامع دست نیابیم، می‌توان حکم را وصله‌پینه کرد یا شاید حکم ناقصی پیش نهاد که به همه‌ی موارد مرتبط نمی‌پردازد. این می‌تواند عواقب شدیدی داشته باشد؛ تغییر تنها یک حکم فشار فوق‌العاده‌ای بر کلان‌روایت فقه اسلامی وارد می‌کند و نشان می‌دهد که حکم با سنت فقهی اسلام بیگانه است و در نهایت می‌تواند سلسله مشکلات دیگری ایجاد کند. حکم‌های بد این سود را دارند که راه سریعی برای حل مشکل پیش می‌نهند، اما همان‌طور که به زودی خواهیم دید در نهایت می‌توانند بیش از آن که مشکلی را حل کنند، مشکلاتی بیافزینند. بنابراین مبارزه‌ای دائمی بین حکم خوب و حکم بد در جریان است. حکم‌های بد مسکن آنی‌اند اما مشکلات دیگری می‌آفرینند؛ حکم‌های خوب می‌توانند راه‌حل‌های ماندگاری ارائه کنند اما زمان و انرژی می‌گیرند، و زمان و انرژی تجملاتی است که در دسترس کسانی نیست که تحت رنج ناشی از تفسیرهای ناعادلانه از شریعت‌اند. تنش بین حکم‌های خوب و حکم‌های بد اخیراً در عربستان سعودی در جریان تلاش برای حکم کردن قوانین خشونت خانگی به نمایش گذاشته شد.

حکم پیشنهادی: «خشونت خانوادگی مطلقاً ممنوع است»

در سال ۲۰۱۳، پادشاه سعودی، تحت فشارهای بسیار داخلی و خارجی و در پی چند پرونده‌ی دادگاهی پر سر و صدا که در آن آزارگران خانگی تبرئه شدند، تصمیم گرفت همه‌ی انواع خشونت خانوادگی را غیرقانونی کند. فرمان حاصل از این تصمیم در ماه می ۲۰۱۵ میلادی اجرایی شد. بر اساس این فرمان هر نوع آسیب از سوی زن و شوهر به یکدیگر غیرقانونی اعلام شد خواه از طریق «استثمار، آزار فیزیکی، روانی، جنسی یا تهدید به آن»<sup>۱۱۴</sup>

<sup>۱۱۴</sup> متن قانون خشونت خانگی عربستان سعودی، موسوم به قانون حمایت از آزار (فرمان سلطنتی شماره م/۵۲)، در این آدرس موجود است:

<https://www.hrsd.gov.sa/sites/default/files/2015-07/Protection%20against%20Harming.pdf>

کنفرانس‌های اضطراری عربستان سعودی به طور گسترده گزارش و نقد شدند؛ جزئیات در این نشانی‌ها قابل دسترسی است:

<http://www.okaz.com.sa/article/6235424/>.

این فرمان ولوله‌ای در میان علمای سعودی افکند. علمای حکومتی برای یافتن توجیه اسلامی این فرمان به تکاپو افتادند. تقریباً یک سال آزرگار طول کشید تا این کار انجام شود، و این در حالی بود که مخالفان این فرمان آن را به عنوان امری فراتر از اختیارات قوه‌ی اجرایی مورد انتقاد قرار دادند. کنفرانس‌هایی در موافقت و مخالفت برگزار شد و رساله‌هایی پرشور له و علیه این تصمیم نوشته شد. دلیل عمده‌ی این همه شور و جنجال این است: علمای پیشاستعمار در کتاب‌های فقهی خود از حق شوهر در تنبیه بدنی زن به صراحت حمایت کرده بودند.

این داوری عمیقاً مایوس‌کننده است اما اصلاً تعجب‌آور نیست، زیرا علمای پیشاستعمار در دورانی زندگی می‌کردند که مردان از زنان برتر انگاشته می‌شدند. جهان‌نگری آن‌ها این‌گونه بود و به سود احکامی استدلال می‌آوردند که این جهان‌نگری را منعکس کند. چنین احکامی تقریباً هر موضوعی را در بر می‌گرفت: زنان از پیشنمازی منع می‌شدند، از مسافرت بدون همراهی مرد محرم منع می‌شدند، از رهبری سیاسی منع می‌شدند، از حضانت فرزند منع می‌شدند، حق طلاق به دست آن‌ها نبود و بسا موارد دیگر از این دست. از سوی دیگر، مردان برای تصاحب مناصب رهبری قدرت یافتند و جایگاه آن‌ها در رأس خانواده تثبیت شد. مردان، در مقام رییس خانواده، مسئولیت بهروزی جسمی و اخلاقی خانواده را بر عهده داشتند. این بدان معناست که تحت شرایطی، آنها ممکن است اجازه‌ی ادب کردن اعضای خانواده را داشته باشند، حقی که علمای پیشاستعمار آن را شامل تنبیه بدنی هم می‌دانستند. همان‌طور که عائشه چودری تمام‌وکمال ثابت کرده است، در دوران پیشاستعمار علما همه موافق بودند که شوهر می‌تواند زن‌اش را بزند و تنها در کیفیت کتک زدن اختلاف نظر داشتند. همه‌ی آنها می‌گفتند که زدن باید «ملایم» باشد، اما در مورد معنای آن اختلاف نظر داشتند. برخی می‌گفتند که ضربه‌ی ملایم به معنای ضربه‌ای است که استخوان‌ها را نمی‌شکند یا زخم‌های باز ایجاد نمی‌کند، در حالی که دیگران می‌گفتند این به معنای ضربه‌ای است که هیچ اثری از خود بر جا نمی‌گذارد. برخی فقیهان مشکلی نداشتند با این‌که مردان با شلاق زنان‌شان را کتک بزنند، در حالی که دیگران می‌گفتند باید کتک زدن فقط با چیزی مثل مسواک انجام شود و ترجیح آن است که هیچ‌گاه مردی زن‌اش را کتک نزند. علمای پیشاستعمار، بسا شبیه دیگر عالمان حقوق در اطراف و اکناف جهان در آن زمان، ممکن بود در مورد نحوه‌ی کتک زدن زن اختلاف نظر داشته باشند اما در اصل این‌که مرد می‌تواند زن‌اش را کتک بزند چون‌وچرا نمی‌کردند. بر اساس شریعت‌شناسی علما این کار معقول بود، شریعت‌شناسی‌ای که بر اساس آن مرد همانا قیم زن و مسؤول بهروزی او بود و رشته



احکامی در پشتیبانی از این شریعت‌شناسی پیشنهاد می‌شد.

علمای پیشاستعمار که این احکام را در چننه داشتند استدلال کردند که منابع بنیادی اسلام به احکام آنها اعتبار می‌بخشند. به طور خاص، آنها به قسمت آخر آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء استناد کردند که مطابق تفسیر آنها می‌گفت: «و زانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تاثیر نکرد] آنان را بزنید.» آنها حدیثی از پیامبر را نیز به آیه می‌افزایند. پیامبر در اواخر عمرش اظهار داشت: «آخرین توصیه‌ی من به شما این است که با زنان خوب رفتار کنید. همانا آنان یاوران شما هستند و شما بیش از آن حقی بر آنان ندارید، مگر اینکه مرتکب فحشا شوند. در این حالت، آنها را در رختخواب خود رها کنید و آنها را به ملایمت بزنید.» برای علمای پیشاستعمار، این متون واضح بودند و اجماع فقها حول این موضوع را توجیه می‌کرد که شوهر باید اجازه داشته باشد که همسرش را، ولو در حد محدود، کتک بزند.

امروز کلان‌روایت تغییر کرده است. اکثریت مسلمانان دیگر بر این باور نیستند که مردان بر زنان برتری دارند یا اینکه مردان مسئول بهروزی اخلاقی خانواده‌ی خوداند. در عوض، آنها معتقدند که هر فردی رابطه‌ای مستقل و بدون واسطه با خدا دارد و هر کس مسئول بهروزی اخلاقی خود است. علاوه بر این، مسلمانان اکثراً بر این باورند که خشونت خانگی اشتباه است.<sup>۱۱۵</sup> با این حال، علی‌رغم تغییر عظیم در نگرش‌ها و باورها، تغییرات فقهی کند بوده است. یکی از دلایل آن این است که کلان‌روایت علمای پیشاستعمار، که برتری مرد را فرض می‌گرفتند، در احکام بیشماری در لابه‌لای کتاب‌های فقهی پیشاستعمار یافت می‌شود. حک کردن یک حکم، کلان‌روایت را تحت فشار قرار می‌دهد و هر حک منفردی را در معرض سوءظن قرار می‌دهد. لازم است که خود کلان‌روایت فقهی تغییر کند و برای انجام این کار باید تمامی احکامی حک شوند که به مردان نسبت به زنان برتری می‌بخشند. این وظیفه‌ای سنگین است و سال‌ها تلاش هماهنگ می‌طلبد. در این میان، برخی از علما وصله‌پینه‌هایی زده‌اند، در حالی که برخی دیگر بازخوانی متون بنیادی را پیش گرفته‌اند.<sup>۱۱۶</sup> یکی از این بازخوانی‌ها بر فعلی عربی در سوره‌ی نساء آیه‌ی ۳۴ [واضربوهن] متمرکز است

<sup>۱۱۵</sup> ادعای اینکه مسلمانان به طور گسترده خشونت خانگی را رد می‌کنند، بر اساس نظرسنجی ارزش‌های جهانی است که در آن اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان تحت پرسش اظهار داشتند که «هیچ توجیهی برای کتک زدن همسر وجود ندارد». <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>; (V208)

<sup>۱۱۶</sup> برای روایتی جامع از تفسیرهای مدرن از آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء بنگرید به:

که اغلب به «ضربه زدن» ترجمه می‌شود، اما می‌توان آن را به روش‌های مختلف فهمید. فعل عربی ضرب نیز ممکن است بسته به بافتار به معنای چیزی مانند «راه رفتن» یا «استناد کردن به مرجعی» باشد. برخی از علمای امروزی گفته‌اند که اصطلاح «به ملایمت زدن» که پیامبر برای توصیف نحوه‌ی ضربه زدن به کار برده، در واقع به معنای «زدن استعاری» است. برای این علما، فرمان به «زدن» در سوره‌ی نساء آیه‌ی ۳۴ نیز به معنای استعاری است، همان‌طور که مثلاً می‌گوییم «فلانی به جاده زد» یا «نُت درست را بزیند». آنها معتقدند که قرآن لابد دارد به زوج‌ها می‌گوید که از هم جدا شوند، به دنبال مشاوره یا چیز دیگری باشند، اما قطعاً کتک نزنند. آنها تصور می‌کنند که خداوند هیچ نوع سلسله‌مراتب خانگی‌ای را تأیید نمی‌کند که منجر به تجاوز به حق دیگری شود، زیرا زن و مرد باید برابر باشند و در هر صورت، افراد از کتک زدن یکدیگر، چه متأهل چه غیر متأهل، منع شده‌اند. علما همچنین به احادیث فراوانی اشاره می‌کنند که با آزار خانگی مقابله می‌کنند، مانند جمله‌ی عایشه همسر پیامبر که می‌گوید: «هرگز ندیدم پیامبر کسی را بزند: نه زن، نه خدمتکار، نه حیوان.» یا به حدیث صریح‌تری اشاره می‌کنند که حاوی دستور پیامبر است: «بندگان خدا را نزنید.»

با این حال، این خوانش‌های متقاعدکننده از قرآن و حدیث تأثیر کمی بر احکام بسیاری از کشورهای مسلمانان گذاشته است که دارای قوانین شرعی‌اند. دلیل آن این است که حکم خشونت خانگی در متون فقهی پیشاستعمار بخشی از کلان‌روایت پیشاستعمار است که احکام دیگر، قاطعانه، در آن گنجانده شده‌اند. حتی اگر بخواهیم قرآن را بازتفسیر کنیم یا به احادیثی استناد کنیم که خشونت خانگی را منع می‌کنند، باز هم احکام مردسالارانه در متون فقهی دست‌نخورده باقی می‌مانند، احکامی که مردان را بر زنان برتری می‌بخشد و در امور خانواده به مردان قوامیت می‌بخشد. حکمی تغییر یافته در باب خشونت خانگی بلافاصله مشکوک به نظر خواهد رسید، زیرا وصله‌ای ناجور به نظر خواهد آمد. این حقیقت از چشم علمای سعودی پنهان نمانده بود. اما آنها چاره‌ای جز حمایت از فرمان سلطنتی مبنی بر منع هر گونه خشونت خانگی نداشتند، بنابراین آنها دست به کار شناسایی همه‌ی احکام پیشاستعمار مربوط به خشونت خانگی شدند تا بتوانند هک خود را انجام دهند.

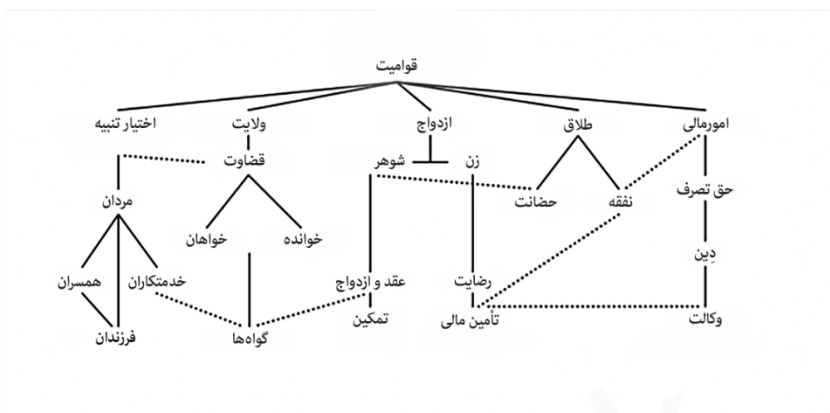
آن‌ها دریافته‌اند که حق شوهران برای کتک زدن همسرشان از فرضی اساسی در باب سلطه‌ی مرد در خانواده ناشی می‌شود. این خود مصداق ایده‌ی گسترده‌تری است که می‌گوید مردان مسئولیت زنان را بر عهده دارند، درست همان‌طور که قسمت ابتدایی آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء از سوی علمای پیشاستعمار به این معنا تعبیر می‌شد که: «مردان بر زنان اختیار دارند.»

باز هم این آیه را می‌توان به شکل‌های مختلف خواند، و در واقع علمای امروزی به شکل‌های مختلف آن را خوانده‌اند. یکی از راه‌ها این است که آیه را توصیفی از عربستان قرن هفتم میلادی بدانیم و نه برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها. یعنی آیه صرفاً بیان می‌کند که مردان در قرن هفتم میلادی مسئولیت مالی زنان را بر عهده داشته‌اند. این صرفاً اظهاری است در مورد این‌که اوضاع چگونه بوده است، نه اینکه چگونه باید باشد. اما مشکل در آیه و تفسیر آن نیست؛ بلکه مشکل در کلان‌روایت فقهی‌ای است که در احکام متعددی وجود دارد و به مردان سلطه بر تمامی امور خانواده را اعطا می‌کند. به یاد داشته باشید که در میان مسلمانان فقه‌اندیش، آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء بر اساس فقه تفسیر می‌شود، نه به عکس.

بر اساس روایات فقهی پیشاستعمار، مردان بر خانواده و امور اعضای خانواده‌شان اختیار کامل (قومیت) داشتند. آنها اطاعت همسران و فرزندان‌شان را می‌طلبیدند و امور مالی خانه را مهار می‌کردند، رفت‌وآمدها و دوره‌می‌های اعضای خانواده را محدود می‌کردند و حق طلاق تنها به دست مرد بود. از جمله‌ی این حقوق و سایر حقوقی که منحصرأً به شوهران داده می‌شود، حق تأدیب اعضای بدرفتار خانواده بود. رفتار نادرست به طور کلی تعریف شده بود که می‌توانست شامل نماز نخواندن، ترک خانه بدون اجازه ولیّ مرد یا هدر دادن پول باشد. علمای پیشاستعمار برای مقابله با رفتارهای نادرست، به شوهران قدرت محدودی دادند تا شخصاً زنان و فرزندان خود را بر اساس آن چیزی تنبیه کنند که به عنوان اختیار تنبیه (تعزیری) شناخته می‌شود. هنگامی که زنان سرکش تلقی می‌شدند یا زمانی که تصور می‌شد کودکان نیاز به انضباط دارند، به مردان این حق داده می‌شد که با استفاده از حق تنبیه آنان را تنبیه کنند. این می‌تواند شامل تذکر، رها کردن و سطوح مختلف کتک زدن «ملایم» باشد. زنان و فرزندان می‌توانستند به صلاحدید پدر مشمول مجازات‌های اختیاری شوند و علمای پیشاستعمار در این باب اجماع داشتند. همه‌ی این‌ها مبتنی بر این عقیده بود که مردان بر خانواده خود قومیت دارند.

اگر بخواهیم کلان‌روایت احکام اسلامی پیشاستعمار را در مورد خشونت خانگی ترسیم کنیم، می‌بینیم که در چارچوبی قومیت‌محور در باب حقوق خانواده می‌گنجد. مثلاً، اختیار مجازات تنها در صورتی معنا پیدا می‌کند که مردی نسبت به خانواده‌اش قوامت داشته باشد.

برشی از نقشه‌ای مفهومی در باب پیامدهای فقهی قوامت چیزی می‌شود شبیه آنچه در شکل زیر نشان داده شده است.<sup>۱۱۷</sup>



پس جای تعجب نیست که بسیاری از اصلاح‌گران مذهبی سعی کرده‌اند قوامیت را برای تغییر همه‌ی احکام مرتبط با آن بازتفسیر کنند. فکر پشت این بازنگری این است که اگر مردم تصور خود را از قوامیت تغییر دهند، تأثیر مفیدی بر تمام احکام مربوط به قوامیت خواهد گذاشت. اما جای تعجب نیست که علمای حکومتی از این رویکرد بسا بیزارند: اصلاح قوامیت مستلزم بازنگری عظیمی در احکام اسلامی است که بر موضوعات مختلفی تأثیر می‌گذارد، اثری به این وسعت که مثلاً چه کسی می‌تواند قاضی شود و چه کسی می‌تواند وکیل شود. و تمام احکام نشان داده شده در شکل بالا، که تنها بخشی از مفهوم قوامیت را نشان می‌دهند، به هزاران حکم فرعی تقسیم می‌شوند - مثلاً، آیا زن می‌تواند بدون اجازه‌ی شوهرش برای ملاقات با پدر در حال مرگ‌اش سفر کند، اگر شوهر از تأمین نفقه‌ی خود کوتاهی کند چه اتفاقی می‌افتد، چه کسی می‌تواند به عنوان سرپرست کودک عمل کند و

<sup>۱۱۷</sup> برای رویکرد میان رشته‌ای که تصویر بزرگ‌تری از نقشه مفهومی قوامیت و ولایت در فقه خانواده ارائه می‌دهد، بنگرید به:

Z. Mir-Hosseini, M. Al-Sharmani, and J. Rumminger, eds., *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* (Oxford, UK: Oneworld, 2015).

برای نمونه‌های متعدد قوامیت در احکام فقهی پیشااستعماری مربوط به ازدواج و طلاق، بنگرید به:

Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

غیره. همه‌ی آن قوانین نیز باید هک شوند. علاوه بر این، مذاهب فقهی مختلف احکام متفاوتی دارند که باید به روش‌های متفاوتی هک شوند. مثلاً، حنفی‌ها بین ولایت (مرجع قانونی) و قوامیت تمایز قائل می‌شوند، بنابراین باید ولایت برای آنها جداگانه هک شود. هر حکم در دل نظام بزرگ‌تری از احکام توازن می‌یابد، و اگر بخواهند حجیت داشته باشند، همه‌ی احکام باید با هم در جهت روایت منسجمی کار کنند.

این اضطرابی است که علما، هر زمان که احکام اسلامی را هک می‌کنند با آن مواجه‌اند، و علمای سعودی هنگام صدور فرمان اجرایی برای جرم‌انگاری خشونت خانگی در چنین وضعیتی قرار گرفتند. حکومت که موضع خودش را معین کرده بود: نه تنها خشونت فیزیکی دیگر مجاز نخواهد بود که هیچ آسیبی از سوی زن و شوهر علیه یکدیگر خواه «استثمار، یا آزار جسمی، روانی، یا جنسی، یا تهدید به آن» و نیز سهل‌انگاری و ترک همسر پذیرفته نخواهد بود. علمای حکومتی مسؤول هک کردن احکام اسلامی برای انطباق با فرمان جدید شدند، فرمانی که مخالف بیش از ۱۲۰۰ سال اجماع فقهی بود. کنفرانس‌های اضطرابی برگزار شد و بحث‌های بین‌المللی شدیدی در گرفت.

علمای مدافع حقوق زنان (فمینیست) نه تنها از این چرخش روزگار هیجان‌زده بودند که برای آن آماده بودند. علمای مدافع حقوق زنان سال‌ها است که آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء را غیرخشونت‌آمیز و ضدسلسله‌مراتبی تفسیر می‌کنند و سلطه‌ی مردان را به کلی از میان می‌برند. علمای سعودی از کار طاقت‌فرسای مدافعان حقوق زنان استفاده‌ی چندانی نکردند. در گفت‌وگوهای آنها ردپای فمینیستی مشاهده می‌شود و برخی از ایده‌های کلیدی فمینیستی بازتولید می‌شوند، اما در بیشتر موارد علمای سعودی گفت‌وگوهای متفاوتی داشتند. دو دلیل برای این کار وجود دارد. اولاً، روحانیون حکومتی سعودی در صدد بازتفسیر آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء نبودند، آنها سعی داشتند حکم جدیدی ارائه کنند که به این هدف ظاهراً غیرممکن دست یابد که از اجماع فقهی پیشاستعمار حمایت می‌کند و هم‌هنگام آن را نقض می‌کند. اگر آن‌ها بخواهند آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء را بازتفسیر کنند، این امر فراتر از وظایف آنها خواهد رفت و به سایر قوانینی بر خواهد خورد که در حال حاضر در عربستان سعودی وضع شده‌اند، مانند این‌که زنان قبل از سفر به اجازه‌ی ولیّ مرد خود نیاز دارند. به همین ترتیب، اگر علما وقت خود را صرف بازتفسیر فعل *ضَرَبَ* به معنایی غیر از «کتک زدن» کنند، از وظایف خود کوتاهی کرده‌اند. حتی اگر به *ضَرَبَ* معنای متفاوتی نسبت داده شود، تفسیر پیشاستعماری از آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء به زوج‌ها توصیه می‌کند که تخت‌های خود را از هم جدا کنند، کاری که می‌تواند ترک همسر تعبیر شود و بر اساس فرمان جدید سعودی

غیرقانونی است.

دوم، علمای حکومتی سعودی، تفسیرهای فمینیستی را قبول نکردند زیرا نیازی به برچیدن مردسالاری نداشتند. آنها می‌توانستند به وظایف خود عمل کنند آن هم تنها با ارائه حکم جدیدی که خشونت خانگی را حرام اعلام می‌کند. برای آنها خیلی راحت‌تر می‌بود که خشونت خانگی را حرام اعلام کنند بدون تغییر احکامی که مثلاً حق طلاق یک طرفه را از زنان سلب می‌کند. آنها حکمی را می‌خواستند که فقط اندکی در کلان‌روایت فقه اسلامی پیش‌استعمار خدشه وارد کند، که در این مورد شامل جرم‌انگاری خشونت خانگی و در عین حال حفظ مردسالاری می‌شد.

علمای می‌خواستند حکم کاملاً نقطه‌زنی پپروارند که شوهر را به هر دلیلی از کتک زدن باز می‌دارد بدون اینکه جلوه‌های دیگر قوامیت را مختل کند. بنابراین، آنها توان خود را به سمت حکم مفهوم «اختیار تنبیه» سوق دادند. این کمی چالش‌برانگیز بود؛ اگر آنها به طور کل حق تنبیه را کنار می‌گذاشتند، تغییری کاملاً آشکار ایجاد کرده بودند که احتمالاً بر سایر احکام، به ویژه احکام قضایی، سرریز می‌کرد. حق تنبیه ابزاری است که قضات هنگام رسیدگی به پرونده‌های مدنی و کیفری به آن تکیه می‌کنند، بنابراین حذف کامل آن هم در دستور کار نبود. مأموریت آن‌ها این بود که حکمی ایجاد شود که حق شوهر را برای اجرای حق تنبیه حفظ می‌کند، اما توانایی استفاده از آن را برای آسیب‌رسانی سلب می‌کند. این امر باعث می‌شد که بیشتر چیزها، به ویژه مردسالاری، سر جای خود باقی بماند اما حکم خشونت خانگی تغییر کند.

علمای سعودی برای حکم کردن تصمیم گرفتند حق تنبیه را بازتعریف کنند. آن‌ها برای این کار بر تمایز میان اختیار قضایی و اختیار شهروندی تمرکز کردند. آنها گفتند که در دادگاه حقوقی، قضات باید از صلاحدید خود برای تعیین نحوه مجازات فرد متناسب با جرم استفاده کنند، به خصوص زمانی که جرم سابقه نداشته باشد. فرض کنید شخصی به خانگی همسایه‌ی خود برود و [سر خود] موهای گربه‌ی همسایه را بترشد. در قرآن و احادیث هیچ حکمی در مورد این نوع جنایت وجود ندارد و در فقه اسلامی پیش‌استعمار نیز بحثی در مورد آن وجود ندارد. قاضی باید از صلاحدید خود استفاده کند تا تعیین کند که مجرم زندانی شود، جریمه بپردازد یا تنبیه شود. قضات عادتاً باید حق تنبیه مجرم را داشته باشند، در غیر این صورت نمی‌توانند مجازات‌هایی را متناسب با جرایم تعیین کنند.

علمای سعودی مدعی شدند که شهروندان اختیارات مشابهی ندارند. آن‌ها نمی‌توانند کسی را به زندان محکوم کنند، جریمه‌ی نقدی بگیرند یا تنبیه بدنی کنند. نهایت کاری که

شهروندان می‌توانند انجام دهند این است که از کلمات خود استفاده کنند. هر چیزی فراتر از این در حیطه‌ی اختیارات حکومت است. بنابراین، آن‌ها به این نتیجه رسیدند که شوهران حق تنبیه دارند، اما فقط در حد «سرزنش، انتقاد و توبیخ». شوهر بیش از این نمی‌تواند زن سرکش خود را تنبیه کند. تنبیه‌های دیگر برای دادگاه محفوظ است. در هک علمای سعودی، شوهران همچنان حق استفاده از تنبیه را حفظ می‌کنند، اما فقط به شیوه‌ای محدودتر که شامل کتک یا ترک همسر نمی‌شود.

علما با این هک، احکام مرتبط دیگری را تحت تأثیر قرار دادند. اگر به تصویر قوامیت پیشاستعمار در ابتدای این فصل نگاه بیندازید، در خواهید یافت که به شوهران این حق داده شده که زنان و فرزندان خود را تنبیه کنند. هک کردن حکم تنبیه در سطح بالا پیامدهایی برای سطوح پایین‌تر دارد. به طور خاص، اگر شهروندان حق تنبیه بدنی نداشته باشند، این بدان معنا است که پدران نمی‌توانند فرزندان خود را تنبیه بدنی کنند؛ در غیر این صورت هک انسجام خود را از دست می‌دهد. علمای عربستان این نتیجه را پذیرفتند و در ادامه استدلال کردند که کتک زدن فرزندان از سوی والدین باید غیرقانونی شود. این حرکتی خودآگاهانه بود - فراتر از وظیفه‌ی آنها - برای حفظ انسجام روایت فقهی‌شان. علمای عربستان توضیح دادند که در واقع علمای پیشاستعمار همیشه می‌گفته‌اند که شوهر نمی‌تواند زن یا فرزندانش را بزند، و این که همیشه تفاوتی بین اختیارات قضایی و شهروندی وجود داشته و اینکه هیچ شهروندی نمی‌تواند فراتر از تنبیه کلامی شهروند دیگری را مجازات کند. بنابراین، چنین هکی نه به‌عنوان حکمی جدید که به این عنوان ارائه می‌شود که توضیح ساده‌ی همان چیزی است که علمای پیشاستعمار همیشه بیان می‌کرده‌اند.

جالب اینجاست که علمای سعودی سپس به سراغ منابع بنیادی رفتند و آنها را با توجه به هک خود بازتفسیر کردند. آن‌ها گفتند که سوره‌ی نساء آیه‌ی ۳۴ شروع به صحبت با شوهران می‌کند و به آنها این حق را می‌دهد که همسران خود را پند دهند. سپس آیه روی صحبت خود را به سمت کارگزاران حکومت می‌کند و می‌گوید که اگر زوجی با پرونده اختلاف زناشویی به دادگاه آمدند، قضات حق دارند زن یا شوهر را با صدور حکم جدایی یا منع تماس<sup>۱۱۸</sup> مجازات کنند - حکم منع تماس، تفسیر آن‌ها از این بخش از آیه‌ی ۳۴ از سوره‌ی نساء است که می‌گوید «در بسترها از ایشان دوری کنید» یا بسته به شدت شکایت، مجازات بدنی کنند. آنها احادیثی را برجسته کردند که علمای مدافع حقوق زنان سال‌ها است که تبلیغ می‌کرده‌اند و در آن احادیث، پیامبر مردانی را که همسرانشان را می‌زدند، سخت مورد

<sup>118</sup> restraining order

سرزنش قرار داده بود. آن‌ها این احادیث را مؤیدی بر موضع فقهی‌شان گرفتند. برخی از علما حتی از وصله‌پینه‌ی استصلاح استفاده کردند تا بگویند چرا اصلاحات آن‌ها باید پذیرفته شود.<sup>۱۱۹</sup> با این حال، تمام این‌ها توجیحات ثانویه برای حکمی است که قبلاً ارائه شده بود. توجیه از طرف حکم به سوی متون بنیادی سرازیر می‌شود و نه به عکس.

تا جایی که این حکم به سیاستی عادلانه جواز دینی می‌دهد و عملی فجیع را جرم‌انگاری می‌کند باید تحسین شود. اما این حکم‌ها ماهیت ناقص بیشتر حکم‌های فقه‌اندیشانه و تنش میان حکم‌های خوب و بد را کاملاً بر آفتاب می‌افکند، حکم‌های خوبی که مشکلات را ریشه‌ای حل می‌کنند و حکم‌های بدی که تنها به شاخه‌ی مشکل ریشه‌ای می‌پردازند و ریشه را دست‌نخورده می‌گذارند. علمای عربستان با محدود کردن امتیازات اختیاری اعطا شده به مردان، ذهنیتی را تقویت کردند که در وهله‌ی اول منجر به خشونت خانگی می‌شود: حقوق انحصاری مردان بر زنان. برای مبارزه‌ی واقعی با خشونت خانگی، زن و مرد باید [با حقوق] یکسان در نظر گرفته شوند و مردان نباید هیچ‌گونه حق انحصاری‌ای بر زنان داشته باشند. خشونت خانگی نشانه‌ای از مشکل بزرگ‌تر سلطه‌طلبی مردانه و مردسالاری است. خشونت خانگی صرفاً کار چند آدم مریض نیست که بتوان از طریق قانون با آن‌ها برخورد کرد. نرخ خشونت خانگی در سراسر جهان نشان می‌دهد که این باور فراگیر در میان مردان وجود دارد که بر زنان مسلطاند و هر قانونی که این باور را تقویت کند تضمین می‌کند که خشونت خانگی همچنان مشکل باقی خواهد ماند، چه مجوز مذهبی داشته باشد و چه قانون مشخصی وجود داشته باشد که آن را جرم‌انگاری کند.

پس مشکل واقعی علما حکم کردن تمام احکام مرتبط با نهاد قومیت است. این عبارت در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء که می‌گوید «مردان، سرپرست زنان‌اند» به خودی خود مشکل نیست. عالمان مسلمان دهه‌ها است که تفسیرهای برابری‌طلبانه و غیر سلسله‌مراتبی از این عبارت به دست داده‌اند. بلکه مشکل بسا احکام مبتنی بر تفاسیر پیشاستعماری از قومیت است که بر مردسالاری صحه می‌نهد. این‌ها شامل احکامی می‌شود که اختیار عقد ازدواج دختران را به دست پدران‌شان می‌دهد، حضانت فرزندان نوجوان را به مردان واگذار می‌کند، به مردان حق انحصاری طلاق یک‌طرفه می‌دهد و آزادی عمل زنان و بسا موارد دیگر را محدود می‌کند. سیاهه‌ی احکام ناعادلانه‌ای که ریشه‌های خود را به خوانش‌های پیشاستعماری از

<sup>۱۱۹</sup> دار الافتای مصر در آن زمان، مصلحت را دلیل تغییر قوانین در باب خشونت خانگی عنوان کرد. بنگرید به:

<https://www.masrawy.com/Isameyat/Fatawa-Nesaa/details/2014/12/1/400823/>



قوامیت برمی گردانند بسا بلند است. به همین دلیل است که زیبا میرحسینی می گوید روایت مردسالارانه‌ی پیشاستعمار از قوامیت، حکم «هسته‌ی مرکزی سنت فقهی اسلام» را دارد.

هک‌های خوب، هک‌های بد و سیاست قدرت

بنابراین، هک خوبی که برابری جنسیتی را تضمین کند، بسا دشوار خواهد بود. هزاران حکم فرعی مرتبط باید رسیدگی و موزون شود. با این حال، این نباید باعث بدبینی شود. این وضعیت تنها وسعت مشکل را نشان می‌دهد. با ذهن‌های حساسی درگیر و با زمان بسنده، هر حکمی را می‌توان به وقت مقتضی هک کرد. تا آن زمان، هر هک بدی همچنان آموزنده است. مطمئناً قانون عربستان ناقص است و به دستگاه‌ها اجازه می‌دهد ادعا کنند که حقوق زنان را ترویج می‌کنند، حتی وقتی که حقوق زنان را فقط در زمینه‌ی خاصی ترویج می‌کنند و در سایر زمینه‌ها سرکوب می‌کنند. اما همچنین راه را برای هک بهتری باز می‌کند که ممکن است هنوز در حال پرورش باشد. بسیاری از هک‌های بد مربوط به جنسیت در قرن گذشته، مردسالاری را از تفاسیر حکومتی از شریعت حذف نکرده‌اند، اما به زنان مسلمان در بسیاری از کشورها جواز مذهبی داده تا کار کنند، ازدواج کنند و در قامت قاضی و رئیس دولت خدمت کنند و بسا حقوق و مسئولیت‌های دیگر به آن‌ها اعطا کرده است.

هک کامل احکام مربوط به قوامیت نیازمند تلاش هماهنگ هزاران، اگر نگوئیم میلیون‌ها، مسلمان متعهد است. هکی که در عربستان سعودی رخ داد و ذکر آن پیش‌تر رفت، گرچه هک بدی بود، به ثمر رسیدن‌اش بیش از یک سال زمان برد. اگر ذهن‌های بیشتری مصروف هک شده بود، ممکن بود زمان کمتری صرف شود و هک جامع‌تر از کار در آید. همان‌طور که در فصل ۳ دیدیم، اکنون تعداد زیادی هکر واجد شرایط وجود دارند که می‌توانند با احکام اسلامی وارد تعامل شوند و تفسیرهای جدیدی از آن‌ها ارائه دهند. این چه بسا کار بزرگی باشد، اما مجموعه هکرهای درگیر نیز زیاداند. این هکرها اما تنها یک چیز ندارد: آن‌ها فاقد حمایتی هستند که علمای حکومتی از آن برخوردارند، مثل علمای سعودی پیش‌گفته که با منافع قدرتمندان پیوند دارند.

علماء به طور منظم برای هک دسته‌جمعی احکام اسلامی، در صورتی که به نفع صاحبان قدرت باشد، تأمین مالی می‌شوند. این تلاش‌های هماهنگ و همراه با تأمین مالی خوب شبیه به هکاتون‌های بزرگ است. هکاتونی فقهی - که اغلب اجتماع یا مجلس شورا نامیده می‌شود - شامل بحث‌های شدیدی در میان علماء می‌شود که در تلاش برای هک کردن احکام و در عین حال حفظ روایت فقهی منسجم‌اند. نتیجه‌ی چنین کاری معمولاً کتابی

است که به نظر می‌رسد صرفاً در مورد احکام اسلامی پیشاستعمار توضیح می‌دهد، اما در واقع حاوی احکام جدید بسیاری است. مثلاً، در قرن هفدهم، حدود پانصد نفر از علما در هند گرد هم آمدند تا کتابی از فقه معروف به فتاوی الهندیة (یا «فتاوی عالمگیری» در اردو) بنویسند، که دقیقاً مانند مجموعه‌ای از احکام کهن است اما به شکل مؤثری روایت فقهی جدیدی را آغاز کرد که وجه مشخصه‌اش محدودیت‌های بی‌سابقه در اختیارات قضایی بود. در قرن نوزدهم، هیأتی از علمای عثمانی، هشت سال را صرف نوشتن متن قانون مدنی موسوم به مجله (یا مجله‌ی احکام عدلیه به ترکی عثمانی) کردند. علما ادعا کردند که این صرفاً مجموعه‌ای از آیین دادرسی مدنی بر اساس احکام کهن فقه حنفی است، اما این اثر اصلاحات گسترده‌ای ارائه می‌کرد که از جمله به غیرمسلمانان حقوق بیشتری می‌داد و عملاً بسیاری از انواع بردگی را لغو می‌کرد.

نمونه‌ی اخیر چنین هکاتونی در اندونزی رخ داد. در دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی، رهبران سیاسی و مذهبی اندونزی دریافتند که متون فقهی پیشاستعمار برای انعکاس باورهای رایج در مورد عدالت جنسیتی نیازمند روزآمدسازی‌اند. در دهه‌ی ۱۹۸۰، رهبران بزرگ‌ترین سازمان علمای مسلمان در اندونزی، موسوم به نهضت العلماء، فراخوانی برای اصلاح را شروع کردند و خاطر نشان کردند که احکام اسلامی پیشاستعمار در تضاد با برابری جنسیتی است که در قرآن و احادیث یافت می‌شود. کنفرانس‌های متعددی تشکیل شد که در ابتدا به دنبال جدا کردن شریعت ناب و شریعت پشتیبان برابری جنسیتی از مظاهر مردسالارانه در میان احکام فقهی پیشاستعمار بود. آن‌ها این کار را اغلب با بازتفسیر قرآن و حدیث انجام می‌دادند. تلاش‌های اولیه در انتشار پیام برابری جنسیتی در قالب کالایی اجتماعی موفقیت‌آمیز بود، اما تأثیر کمی بر نحوه‌ی بحث و تعلیم جنسیتی در حوزه‌های علمیه‌ی سراسر اندونزی گذاشت.

در دهه‌ی ۱۹۹۰ نهضت العلماء روش دیگری را در پیش گرفت. آنها متوجه شدند که، هر چقدر هم که حکومت ادبیات برابری جنسیتی را ترویج کند، مروجان و واعظان با استفاده از متون اسلامی پیشاستعمار به آموزش جامعه‌ی متدینان می‌پردازند و در نهایت احکام موجود در آن متون را ترویج می‌کنند. بنابراین، نهضت العلماء هکاتون چندساله‌ای را آغاز کرد که در آن علماء متن فقهی کهنی را که مرتبط با جنسیت بود، با عنوان عَقُود اللُّجَينِ فِي بَيَانِ حَقُوقِ الزَّوْجِینِ به شکل نظام‌مندی بازخوانی کردند. آنها به جای عرضه‌ی کتاب فقهی جدیدی، که ممکن بود به دلیل مدرن بودن و در نتیجه فاسد بودن با سوءظن به آن نگریسته شود، تفسیری بر این متن فقهی قدیمی‌تر نوشتند که در اندونزی کتاب محترمی بود. علمای

نهضت العلماء تک تک احکام موجود در آن متن را تشریح کردند و احادیث ضعیفی را یافتند که زن‌ستیزی را ترویج می‌کرد و آن‌ها را با احادیث معتبرتری جایگزین کردند که برابری جنسیتی را ترویج می‌کرد. آنها تک تک احکام ذکر شده در این کتاب را حک و اصلاح کردند و در سال ۲۰۰۱ شرحی بر این کتاب ارائه کردند که به اندازه کتاب اصلی عقود اللجین منسجم بود. آنها توضیح دادند که نویسندگی این اثر کهن در واقع از احکام برابری جنسیتی دفاع می‌کند، از جمله از حق کار زنان، حق مسافرت آنان و حق عقد ازدواج برای زنان.

این شرح جدید، مخاطبان حاضر-آماده‌ای پیدا کرد و اکنون در حوزه‌های علمیه و مساجد سراسر اندونزی تعلیم داده می‌شود. متن کتاب به صورت برخط برای بارگیری رایگان در دسترس است. جذابیت این شرح آن است که بر پایه‌ای کهن بنا شده به طوری که متن واقعاً جدید نیست. در واقع، مدافعان فقهی برابری جنسیتی اکنون می‌توانند بدون ذکر اصل یا تفسیر، به عقود اللجین استناد کنند. متن جدید گامی بزرگ در مسیری درست است، حتی اگر به تمام احکام فقهی جنسیت توجهی نداشته باشد. برای این منظور، گروه‌هایی مرتبط با نهضت العلماء از حک‌های کوتاه مدت حمایت می‌کنند که در آن احکام خاصی هدف گرفته می‌شوند. این احکام ممکن است با حقوق باروری، ایچ‌آی‌وی/ایدز و حقوق تراجنسیتی‌ها مرتبط باشند یا با هر موضوع دیگری که تغییر احکام در آن‌ها زمان می‌طلبد. علمای اندونزی با این روش نظام‌مند و سنجیده احکام اسلامی پیش‌استعمار را حک می‌کنند تا با شریعت‌شناسی روزگار ما همسو شود و نیز با اخلاق فراخ‌تری همسو شود که در قرآن و حدیث موجود است.

این نوع حک‌های نظام‌مند، حکم فقهی را به روشی پایدار تغییر می‌دهند. این حک‌ها بیش از آن‌که حکم را وصله‌پینه‌ی ساده کنند، روایتی منسجم را به پیش می‌برند که به مؤمنان اجازه می‌دهد هنجارهای مدرن را اقتباس کنند و همچنان احساس کنند بخشی از سنت کهن هستند. نکته‌ی مهم این است که حک‌های نظام‌مند و خوب به زمان و منابع نیاز دارند. آنها نیازمند حمایت گسترده‌ی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌اند. این نوع حک‌ها خودبه‌خود اتفاق نمی‌افتند. فتاوی‌های هندیه‌ی مغول، مجله‌ی عثمانی و عقود اللجین اندونزیایی، همگی تلاش‌هایی پرهزینه و زمان‌بر بوده‌اند. این بدان معناست که آنها نیازمند حمایت بخش‌های قدرتمند جامعه‌اند، بخش‌هایی که مشتاق حک کردن بوده‌اند و علاقه داشتند که حک‌ها را پس از ایجادشان بپذیرند.

همیشه قدری فشار از بیرون وجود دارد که منجر به حک می‌شود و منافع اجتماعی تعیین می‌کند که حک مورد استفاده قرار گیرد یا نه. حتی اگر هکی واقعا خوب باشد و به تمام احکام

مرتبط هم به روشی نظام‌مند پردازد تا زمانی که بخشی از لایه‌ی قدرتمند جامعه از آن حمایت نکند، سکه‌ی رایج نخواهد شد. تقاضای زیادی برای حکمی که اجازه‌ی تعظیم عرفی را بدهد وجود ندارد، به طوری که چنین هکی، علی‌رغم این که ایجاد آن آسان است، احتمالاً توجه هکرها را جلب نمی‌کند. با این حال، فرمانی اجرایی در عربستان سعودی اقتضا می‌کند که احکام فقهی مولد خشونت خانگی از سوی گروهی از هک‌های کارکننده هک شوند، اگرچه هک چنین احکامی نسبتاً دشوارتر است. در حال حاضر، هک خوبی که تعظیم عرفی را روا می‌دارد احتمالاً کمتر از هک بدی که خشونت خانگی را منع می‌کند، عمومیت و پذیرش می‌یابد. اگر جمعیت مسلمانان ژاپن - که در حال حاضر ۰.۰۸ درصد است - ناگهان رشد کند، احتمالاً شاهد بحثی جدی در مورد هک کردن حکم تعظیم عرفی خواهیم بود. دلیل آن این است که احکام اسلامی تنها در پاسخ به تقاضا هک می‌شوند و هک‌ها تنها زمانی برگرفته می‌شوند که در خدمت منافع قدرتمندان باشند.

این امر برای بسیاری از هکرها ناامیدکننده است، زیرا تقاضای عمومی متأسفانه همیشه برای موفقیت هک کافی نیست. مثلاً در حال حاضر تقاضای عمومی برای هک کردن احکام ارتداد وجود دارد، و بسیاری از علما هک‌هایی عالی پیش نهاده‌اند. اما در بسیاری از کشورهایی که قوانین‌شان برگرفته از فقه است حکومت‌ها این هک‌های عالی را نادیده گرفته‌اند زیرا تغییر حکم در حال حاضر به نفع قدرتمندان نیست. [از سوی دیگر] این هم به همان اندازه ناامید کننده است که هک‌هایی بی‌هیچ دلیل دیگری به جز تأمین منافع قدرتمندان برگرفته می‌شوند. با این حال، مواردی وجود دارد که تقاضای مردم کافی است و حکومت‌ها به خلاف میل‌شان هک‌ها را می‌پذیرند. و مواقعی وجود دارد که منافع نخبگان سیاسی و اقتصادی با تقاضای عمومی همسو می‌شود تا هک‌ها در خدمت بخش وسیعی از جامعه باشند. شبکه‌های قدرت همیشه در فرهنگ هک‌گری نقش ایفا می‌کنند و در فصل بعدی خواهیم دید که چگونه نیروهای اجتماعی تعیین می‌کنند که چگونه، چه زمان و چرا هک‌ها پذیرفته شوند و چه زمانی نادیده گرفته شده یا سرکوب شوند.

## فصل ۶

### فقه اسلامی چه زمان حک می‌شود؟

ایجاد حک خوب تنها قدم نخست در تغییر احکام اسلامی است. حک‌های خوب اغلب نادیده گرفته می‌شوند و کنار زده می‌شوند، و بسا اوقات از حک‌های بد استقبال می‌شود حتی زمانی که بیش از این که مشکلی را حل کنند مشکل‌آفرین‌اند. چرا برخی حک‌ها پذیرفته می‌شوند و برخی دیگر نادیده گرفته می‌شوند؟

پاسخ ساده است: قدرت. حک فقط زمانی پذیرفته می‌شود که منافع قدرتمندان را تأمین کند. مهم نیست که حک‌ها چقدر ممکن است استحکام حرفه‌ای داشته باشند و مهم نیست که چقدر نظام‌مند یا جامع باشند، اگر نتوانند در شبکه‌های موجود قدرت نقش ایفا کنند، هرگز پذیرفته نخواهند شد. به همین ترتیب، حک‌های بد گاهی قدر می‌بینند و بر صدر می‌نشینند تنها به این دلیل که قدرتمندان از آن به شکلی سود می‌برند.

و دقیقاً چه کسانی قدرتمندند؟ ما معمولاً هنگام فکر کردن به قانون و قدرت به بازیگران حکومتی فکر می‌کنیم، و این دلیل خوبی دارد. این وظیفه‌ی بازیگران حکومتی است که قوانینی وضع کنند تا منافع گوناگون و متنوعی را تأمین کند. آنها ممکن است از طرف رهبران سیاسی و اقتصادی، ارتش، مردم، یا ترکیبی از منافع این عده قانون وضع کنند. اما بازیگران حکومتی صرفاً برای خیر بزرگ‌تری بی‌توجه به قدرت قانون وضع نمی‌کنند، حتی اگر آرزو کنیم که چنین کنند. وظیفه‌ی آن‌ها حفظ نظام است نه برانداختن آن، بنابراین جای شگفتی نیست که آنها به دنبال حک‌هایی باشند که وضع موجود را حفظ می‌کند یا حک‌هایی را نادیده بگیرند که به حفظ وضع موجود کمک نمی‌کند.

گرچه وقتی به قانون و قدرت فکر می‌کنیم معمولاً به حکومت فکر می‌کنیم، بازیگران حکومتی تنها صاحبان قدرت نیستند. عموم مردم نیز قدرت دارند و مطالبات خودشان را از قانون دارند. در صورتی که منافع مردم تأمین نشود و بازیگران حکومتی نیازهایشان را نادیده بگیرند مردم می‌توانند حاکمان را به شورش تهدید کنند. عموم مردم در پی حک‌هایی هستند که حقوق آن‌ها را حفظ می‌کند و کیفیت زندگی‌شان را افزایش دهد، و آنها ممکن است

هک‌هایی را نادیده بگیرند که از ایشان سلب قدرت می‌کند یا خواسته‌هایی ناعادلانه از آنها دارد.

ارتش قدرت دارد، مطبوعات قدرت دارد، ثروتمندان قدرت دارند. هر یک از این گروه‌ها سعی در شناسایی و ترویج هک‌هایی دارند که منافع خودشان را تأمین می‌کنند. در این گرداب قدرت، علما نقش هیجان‌انگیز و جذابی دارند. آنها قدرت نرمی در تأثیرگذاری بر تمام بخش‌های جامعه دارند و توانایی انعکاس نیازها و خواسته‌های متعدد را به زبان فقه اسلامی دارند. از این نظر علما دلالتان قدرت‌اند. آن‌ها می‌توانند خواسته‌های حکومت را برای مردم تبیین کنند، همان‌طور که می‌توانند خواسته‌های مردم را برای حکومت تبیین کنند. آنها می‌توانند حمایت خود را پشت سر این یا آن گروه قرار دهند و به آرمان انتخابی خود مشروعیت دینی ببخشند.

با این حال، علما باید در مورد نحوه‌ی اعمال قدرت نرم خود محتاط باشند. علمای حکومتی باید اطمینان حاصل کنند که دستی را که به آنها غذا می‌دهد گاز نمی‌گیرند، با این حال آن‌ها نباید دست‌نشانده‌ی رژیم به نظر آیند. علما باید از خواسته‌های مردم حمایت کنند، اما تنها تا زمانی که از حمایت قاطع مردم برخوردارند. در غیر این صورت، ممکن است سر از زندان یا بدر از آن درآورند. علماء حقوق‌هنگفتی از هیأت مدیره بانک‌های اسلامی دریافت می‌کنند، با این حال آنها باید فراسوی خوش‌خدمتی به ثروتمندان ظاهر شوند و گرنه به چشم سخنگویان حقوق‌بگیر، [از سوی مردم] پس زده می‌شوند. بنابراین، هرگاه علما هک‌های خاصی را تبلیغ می‌کنند، همواره در حال گشت‌زنی در شبکه‌های قدرت و مذاکره در مورد نقش خود در آن شبکه‌ها هستند.

شبکه‌های پیچیده‌ی قدرت، تبیین‌گر این مسأله‌اند که چرا احکام اسلامی تنها زمانی هک می‌شوند که در خدمت منافع بخشی از جامعه هستند. این ویژگی منحصر به فقه اسلامی نیست، بلکه به طور کل نحوه‌ی عملکرد قانون‌چنین است. قانونگذاران به خواست خود گرد هم نمی‌آیند تا قوانین را علیه منافع خود هک کنند. ما هرگز نباید انتظار داشته باشیم که قدرتمندان به میل خود قدرت را وانهند. در عوض، تغییرات قانونی همیشه ناشی از فشارهای طاقت‌فرسایی است که باعث تغییر در موازنه‌ی قدرت می‌شود. در دموکراسی‌های انتخاباتی، این فشارها به مواردی مانند جنبش‌های توده‌ای، احکام دیوان عالی یا تهدیدات وجودی مربوط می‌شوند. در رژیم‌های خودکامه‌تر، این فشارها شامل فرمان‌های اجرایی، فشارهای بین‌المللی یا قیام عمومی است.

مثلا در آغاز قرن بیست و یک، دیکتاتور مخلوع مصر، حسنی مبارک، تصمیم گرفت قوانین

خانواده در مصر را به سمت عدالت جنسیتی سوق دهد. رژیم مبارک دستور داد که اصلاحات حقوقی زیادی انجام شود و به زنان حقوق بیشتری از جمله در طلاق و حضانت داده شود. علمای مصر با تقلا و غرولند تلاش کردند قوانین جدیدی ارائه کنند و جز این چاره‌ای هم نداشتند. حک کردن قانون به سود عدالت جنسیتی ایده‌ی آنها نبود، اما آنها مجبور بودند این کار را انجام دهند زیرا رژیم حاکم آنها را مجبور کرده بود. اکثر علما، هر چند با اکراه، از آن تبعیت کردند و اصلاحات مورد نیاز را با تمسخر «قوانین سوزان مبارک»<sup>۱۲۰</sup> نامیدند، که اشاره‌ای به همسر دیکتاتور مصر داشت. نظر رایج این بود که حسنی مبارک لابد از سوی همسرش تحت فشار قرار گرفته بود که دستور اصلاحات در قانون خانواده را صادر کند و علما اکنون فقط برای جلب رضایت او قانون را حک می‌کردند. اما صرف نظر از اینکه انگیزه‌ی این کار از طرف سوزان مبارک بود یا از طرف حسنی مبارک یا حاصل تهدید دولت‌های خارجی به قطع کمک، حک در نهایت در خدمت پاره‌ای از منافع انگیزه‌بخش و قدرتمند بود، و حک همیشه چنین است.

چه در نظامی دموکراتیک و چه در نظامی خودکامه، قانونگذارانی نمی‌یابیم که سرخود برای حک کردن قوانین برای عادلانه‌تر کردن آنها گرد هم آیند. بلکه آنها قوانین را در پاسخ به فشار بیرونی حک می‌کنند، خواه قوانین مربوط به حق رأی همگانی باشد خواه حقوق مدنی، خواه قوانین مهاجرت خواه قانون تجارت جهانی. ردپای تغییر در هر قانونی را می‌توان تا فشارهای بیرونی پی گرفت و تغییر در احکام اسلامی هم همین‌گونه است. حتی حکاتون‌های نهضت العلماء که در فصل قبل دیدیم، از سوی دولت اندونزی، در قالب بخشی از تلاش وسیع‌تر برای مدرن‌سازی، تشویق و حمایت مالی انجام می‌شد.

قانون و جامعه دقیقاً همین‌گونه عمل می‌کنند: قدرتمندان به شکل خودجوش متحد نمی‌شوند تا از خود سلب قدرت کنند. بنابراین، نباید انتظار داشته باشیم که علما، به ویژه علمای حکومتی، گرد هم آیند تا از قدرت ناچیزی که در حال حاضر دارند دست بکشند. سیستم قوامیت را در نظر بگیرید که همان‌طور که پیش‌تر بحث شد، به مردان قدرت برتر نسبت به زنان می‌دهد. از آنجا که علمای حکومتی تقریباً فقط مردان هستند، ما نباید انتظار داشته باشیم که آنها به میل خود سیستم قوامیت مردانه را اصلاح کنند و در نتیجه قدرتی را که قوامیت به آنها می‌دهد از دست بدهند. در عوض، باید نوعی فشار خارجی وجود داشته باشد که آنها را مجبور به حک کردن قوانین مربوط به قوامیت کند. حک‌های اولیه به احتمال

---

<sup>120</sup> Suzanne Mubarak laws

زیاد بد و ناقص خواهند بود، اما وقتی فشار، پشتیبانی و زمان کافی وجود داشته باشد، می‌توان حکم‌های خوبی پروراند.

در این فصل، ما به سه فشار عمده‌ی بیرونی خواهیم پرداخت که علما را وادار به حکم کرده است: فشار سیاسی، فشار اجتماعی و فشار اقتصادی. گاهی اوقات حکم‌ها سریع و حداقلی است، گاهی اوقات مدتی طول می‌کشد و بسیار گسترده‌تر است. برخی حکم‌ها بهتر از دیگر حکم‌ها است، و با تشخیص اینکه فشارهای بیرونی چگونه روی حکم‌ها اثر می‌گذارند خواهیم دید که چرا هر از چند گاهی به آنها نیاز است و درک خواهیم کرد چرا گاهی حکم‌های بد انجام می‌شوند و گاهی حکم‌های خوب نادیده گرفته می‌شوند. ما همچنین درخواهیم یافت که حکم‌های موفق چگونه باید تقریر شوند و چگونه حکم را از تعارض با منافع قدرتمندان دور نگه داریم تا بخت پذیرش پایین نیاید.

### فشارهای سیاسی

حاکمان سیاسی مشهودترین انگیزه‌بخش‌های حکم‌فهی اند. وقتی رژیم‌های جدید به قدرت می‌رسند، یا رژیم موجود تغییر سیاست می‌دهد، فقه اسلامی باید به آن پاسخ دهد. علماء همیشه تن به تغییر نمی‌دهند، و تاریخ طولانی و پرآوازه‌ای از مقاومت در برابر دسیسه‌های حاکمان سیاسی دارند. اما آن‌ها زمانی که سرسختانه مقاومت می‌کنند تحت تعقیب قرار می‌گیرند، زندانی می‌شوند، مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرند یا کشته می‌شوند. علما بسیاری اوقات در صف طبقه‌ی حاکم قرار می‌گیرند، غالباً آشکارا از سیاست‌های آنها جانبداری می‌کنند یا دست‌کم با آنها مخالفت نمی‌کنند.

هر زمان که رژیم‌های جدید به قدرت می‌رسند، علما خود را با تغییرات همگام می‌کنند و احکام اسلامی را طوری تنظیم می‌کنند که با واقعیت‌های جدید سازگار شود. علمای برجسته بدل به کارگزاران طبقه‌ی حاکم می‌شوند و از این رو احکام اسلامی را حکم می‌کنند تا عملکرد حاکمان را مشروع جلوه دهند. در این باب یکی از بهترین نمونه‌ها را در دربار سلطان عثمانی، سلطان سلیمان بزرگ، می‌توان یافت. سلیمان، که سلطان محبوبی بود گروهی از علما را به کار گرفت تا احکام اسلامی را، بر حسب تقاضا، برای رسیدگی به وضع رژیم بالنده‌ی خود، بنیاد نهند. البته علما مدعی بودند که فقط احکام کهن اسلامی را تبیین می‌کنند، اما در عمل آن‌ها حیطه‌های جدیدی را ترسیم می‌کردند. علمای عثمانی گرچه بخشی از حاکمان ذی‌نفع نبودند، احکام جدیدی را که پیشنهاد شده بود پذیرفتند، و چرا نپذیرند؟ مقابله با دربار سلطان سلیمان از نظر شغلی و امنیتی کار نابخردانه‌ای بود، و از



آنجا که سلطان سلیمان بسیار محبوب بود، مردم همدلی چندانی با علمای معترض نداشتند. حتی زمانی که طبقه‌ی حاکم صراحتاً خواستار حک‌های خاصی به نفع خود نیست، برخی علما به شکل آتش‌به‌اختیار حک‌های حاکم‌پسند پیش می‌نهند. چنین کاری ممکن است چشم‌انداز حمایت حکومتی را بهبود بخشد، و مذاهب فقهی با یکدیگر رقابت می‌کنند تا ثابت کنند منافع طبقه‌ی حاکم را به بهترین وجه نمایندگی می‌کنند. نمونه‌ای تمام‌وکمال از این موضوع در دوره‌ی مملوک‌های مصر رخ داد. پیش از به روی کار آمدن مملوکیان در قرن سیزدهم میلادی، نماینده‌ی مکتب فقهی منتخب حاکمان مصر شافعی‌ها بودند. شافعی‌ها مناصب عمده‌ی دولتی را بر عهده داشتند و حوزه‌های علمیه‌ی آن‌ها به شدت تحت حمایت حکومت بود. با این حال، برآمدن مملوکی‌ها به دلیل موجهی این تهدید را ایجاد کرد که همه‌ی این امتیازها لغو خواهد شد.

شافعی‌ها به دلیل احکام برده‌داری در فقه شافعی، نزد مملوکی‌ها موقعیت پر مخمسه‌ای یافتند. ریشه‌ی مشکل این بود که بر اساس فقه شافعی، حاکمان جدید از نظر فنی برده بودند. «مملوک» در لغت به معنای کسی است که «به مالکیت درآمده است» که بر شکلی از برده‌داری دلالت دارد. در واقع مملوکیان بر اثر شورش بردگان به قدرت رسیدند. مملوکی‌ها به عنوان برده-سربازانی ترک‌تبار و چرکس‌تبار<sup>۱۲۱</sup> شروع به کار کردند، آن‌ها اغلب مسیحی به دنیا آمده بودند اما در جنگ اسیر شدند، به بردگی درآمدند، تغییر دین دادند، تحصیل کردند و برای خدمت در ارتش، در لباس سرباز یا دولتمرد به کار گرفته شدند. این بردگان در قرن سیزدهم علیه اربابان خود شورش کردند و سلسله‌ای را در مصر تأسیس کردند که سیصد سال دوام آورد.

اکنون، بدیهی است که مملوک‌های پیروز دیگر برده نبودند، زیرا مالکیت آن‌ها در اختیار کسی نبود. با این حال، آن‌ها همچنان خود را مملوک می‌نامیدند و هیچ گواهی‌نامه‌ای مبنی بر رهایی از بردگی از اربابان خود دریافت نکرده بودند. طبق احکام اسلامی، آن‌ها یاغیانی بودند که از دست اربابان خود فرار کرده بودند و در برخی موارد اربابان خود را کشته بودند. طبق حکم فقهی، مملوکان یاغی باید به خاطر جنایات خود تحت تعقیب قرار می‌گرفتند و قطعاً نباید بر اربابان سابق خود حکم می‌راندند.

اما واقعیت مصر قرن سیزدهم چنین بود. مملوک‌ها فرمانروا شده بودند و علما باید خود را با وضعیت جدید وفق می‌دادند.<sup>۱۲۲</sup> علمای شافعی در مخمسه‌ی ویژه‌ای گیر افتاده بودند،

<sup>121</sup> Circassian

<sup>122</sup> رابطه‌ی میان علما و طبقه‌ی حاکم در امپراطوری‌های عثمانی و مملوکی به خوبی مستند شده است، مثلاً

زیرا بر اساس فقه شافعی، بردگان نمی‌توانند پست‌های حکومتی بگیرند. شافعی‌ها بر این باورند که چون بردگان تحت قوامیت اربابان خود زندگی می‌کنند، هرگز نمی‌توانند قضاوت واقعاً مستقل و بی‌طرفانه‌ای داشته باشند. خدمت در لباس مقام حکومتی مستلزم بی‌طرفی است، اما بر طبق احکام سنتی فقه شافعی، بردگان، زنان و کودکان - که همگی بر اساس تصورات فقهی پیشااستعمار تحت قوامیت دیگران زندگی می‌کنند و نمی‌توانستند واقعاً بی‌طرف باشند - از تصدی مناصب حکومتی منع شده بودند. تغییر حکم برای اجازه دادن به مملوک‌ها برای تصدی مقام حکومتی، شافعی‌ها را ملزم می‌کرد که در کل نظام قوامیت خود اصلاح روا دارند که همان‌طور که در فصل پیش [هنگام بحث از قوامیت] دیدیم کاری بسا دشوار است. اما انجام ندادن این کار احتمالاً باعث می‌شد که مملوک‌ها از مذهب فقهی دیگری حمایت کنند که به بردگان اجازه می‌داد تا از مقامات حکومت باشند و شافعی‌ها سلطه‌ی خود را در مصر از دست می‌دادند.

علمای حنفی نیز به نوبه‌ی خود، این را فرصتی یافتند تا احکام نسبتاً «بهتر» برده‌داری خود را به نمایش بگذارند. بر اساس احکام فقه حنفی، برده‌ها و زنان می‌توانستند در قامت مقامات حکومتی خدمت کنند، زیرا حنفی‌ها خدمات حکومتی را نه به حکم قوامیت که به حکم شهادت دادن مرتبط می‌کردند.<sup>۱۳۳</sup> تفکر حنفی این بود که اگر شهادت کسی در دادگاه پذیرفته

بنگرید به:

Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997); Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003); Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011); and Michael Winter, "Ulama' between State and Society in Pre-Modern Sunni Islam," in *Guardians of the Faith in Modern Times: "Ulama" in the Middle East*, ed. Meir Hatina (Leiden: Brill, 2009), pp. 21-45.

<sup>۱۳۳</sup> در مورد مسأله‌ی شهادت دادن بردگان، اختلاف نظر وجود داشت. فقیه معروف القدوری (درگذشته‌ی ۱۰۳۷ میلادی)، مثلاً، بردگان را از خدمت به عنوان حکم منع می‌کرد و محدودیت‌هایی را برای شهادت آنها وضع کرده بود. کتاب مختصر او الهام‌بخش تعداد زیادی شروح شد و در حوزه‌های علمیه‌ی سراسر جهان اسلام تدریس می‌شد. با این حال، جالب است که علمای حنفی دوره مملوکیان مانند بدرالدین عینی، احمد سروجی، قطب‌الدین کاکي، جمال‌الدین زلیعی و احکام‌الدین بابرته از نوشتن شرح بر القدوری خودداری کردند و در واقع به او کمتر از سایر حنفی‌ها اشاره می‌کنند. همچنین قابل توجه است که حنفی‌های نسل‌های بعد در مصر مانند ابن نجیب، حصکفی، ابن عابدین و دیگران ترجیح می‌دهند شرح بر النسفی یا الموصلی که شهادت بردگان را پذیرفته بودند بنویسند تا بر القدوری. این قطعاً تنها به دلیل دیدگاه‌های القدوری در مورد بردگی نیست، اما من آن را برای نشان دادن این نکته مطرح می‌کنم که نظر القدوری در این زمینه برای حنفی‌های دوره مملوکیان مشکل‌ساز نبود.

شود، حکم او در همه‌ی مسائل پذیرفته می‌شود. از آنجا که به بردگان و زنان اجازه شهادت داده می‌شد، حنفی‌ها تصور می‌کردند که باید به آنها اجازه داده شود که در قامت مقامات حکومتی خدمت کنند. از این رو علمای حنفی وارد رایزنی با حاکمان جدید مملوکی شدند تا مکتب حنفی را به عنوان مناسب‌ترین مکتب فقهی برای سلسله‌ی حکمرانی جدید موقعیت ممتاز ببخشند. رایزنی‌ها نتیجه‌ی مطلوب داشت، زیرا برخی از حاکمان مملوکی تحت تأثیر احکام حنفی در مورد برده‌داری قرار گرفتند. آنها کمتر مشتاق احکام حنفی‌ای بودند که به زنان اجازه می‌داد در قامت مقامات رسمی خدمت کنند، با وجود این به ترویج مذهب حنفی نسبت به سایر مذاهب فقهی فکر می‌کردند.<sup>۱۲۴</sup>

شافعی‌ها در معرض خطر جاماندن از حلقه‌ی جدید قدرت بودند و تقلا کردند تا راه‌حلی بیابند که ثابت کند آنها نیز از حاکمان جدید تجلیل می‌کنند. اولین تلاش آنها ناشیانه بود: طبق گزارش‌ها، قاضی اعظم قاهره از حراج تمام مملوکیان به خریداران دلسوزی حمایت کرد که آنها را بخرند و بعد دسته‌جمعی آزاد کنند.<sup>۱۲۵</sup> ناگفته پیداست که چنین اتفاقی نیفتاد، اما این تنها گزینه‌ای بود که نیازی به هک کردن حکمی نداشت.

شافعی‌ها قطعاً می‌توانستند فقه خود را با اعمال تلفیق و وام‌ستانی از فقه حنفی از سرِ ضرورت وصله‌پینه کنند. اما این امر باعث خرابی بقیه‌ی نظام فقهی آنها می‌شد. اگر شافعی‌ها حکم منع خدمت بردگان را برای صحنه نهادن بر حکم فقه حنفی به تعلیق درآوردند، این به معنای تعلیق سایر احکام مربوط به قومیت بود که تعداد آن‌ها بسیار است. آنها مجبور بودند دلیل بیاورند که چرا باید موضع فقه حنفی را فقط در مورد یک حکم مربوط به قومیت اتخاذ کرد و نه در همه‌ی احکام دیگر. علاوه بر این، احکام عاریتی [از مذاهب فقهی دیگر] فقط ثابت می‌کرد که مذهب فقهی حنفی احکام مملوک‌پسندتری دارد، و این

---

<sup>۱۲۴</sup> مملوکی‌ها همچنین به حنفی‌ها تمایل داشتند زیرا حنفی‌ها نسب قرشی را شرط خلافت نمی‌دانستند. با این حال، مملوکیان در نهایت از این مسأله عبور کردند و با نصب خلیفه‌ای صوری که ادعای نسب قرشی داشت، آن را دور زدند؛

Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics* (London: I. B. Tauris, 2001), p. 176.

<sup>۱۲۵</sup> داستان قاضی القضاات قاهره که پیشنهاد کرد مملوکیان را به مزایده بگذارند، در این کتاب آمده است: Sayyid Rizwan Ali, *Iqbal al-Din al-Sulami: His Life and Works* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1978), pp. 95ff.

برای درک تبعیض اجتماعی و مذهبی‌ای که با مملوک بودن همراه بود، بنگرید به:

Koby Yosef, "The Term Mamlūk and Slave Status during the Mamluk Sultanate," *Al-Qantara* 34, no. 1 (2013): 7–34.

ثابت می‌کرد که فقه شافعی تنها از روی ناچاری ممالیک را پذیرا شده‌اند و عملاً از آنها به عنوان حاکم استقبال نمی‌کنند. شافعی‌ها به هکی نیاز داشتند که احکام قوامیت را حفظ کند و در عین حال از ممالیک استقبال کند و به آنها اجازه دهد در قامت مقامات حکومتی خدمت کنند.

شافعی‌ها هک فوق‌العاده ظریفی ابداع کردند. هکی چنان ظریف که در واقع به نظر می‌رسد هیچ‌کس تا زمان حال متوجه آن نشده باشد. در متون فقهی پیشامملوکی شافعیان، تصریحات بسیار روشنی وجود دارد که حاکم باید

مرد مسلمان آزاد، عاقل، بالغ و صالح، با توانایی‌های کامل بینایی، شنوایی، عقل و توانایی درگیر شدن در امور مستقل استدلال شرعی (اجتهاد) باشد.<sup>۱۲۶</sup>

این ملزومات در کتب برجسته‌ی فقه مذهب شافعی بارها تکرار شده است. این الزامات برای قاضی، بازرس بازار، فرماندار و چند پست حکومتی دیگر ضروری تلقی می‌شوند. شرط مشکل‌ساز شافعیان دوران مملوکی این بود که مقام حکومتی باید آزاد باشد، که یعنی برده هرگز نمی‌تواند مأمور حکومت باشد. اما علمای شافعی متذکر شدند که در حالی که ما می‌دانیم آزاد بودن به چه معناست، در مورد معنای آزاد نبودن ابهاماتی وجود دارد. بدیهی است که اگر آزاد نباشی برده می‌شوی، اما اشاره کردند که در فقه اسلامی دسته‌های مختلف بردگان وجود دارد. به برده-سربازان ترک و چرکس با اصطلاح مملوک ارجاع داده می‌شود، در حالی که سیاهان برده‌ای که قربانی تجارت بردگان بودند، تحت عنوان رقیق خوانده می‌شدند. بردگان خانگی را خادم و کنیزان را جاریه می‌خواندند. در متون فقهی، راه‌های بسیار متفاوتی برای اشاره به بردگان وجود داشت، و نیز برای اشاره به هر کس دیگری که آزاد تلقی نمی‌شد.

شافعی‌ها برای پروراندن هک، توجه‌شان را بر دسته‌بندی آدم‌های غیرآزاد معطوف کردند. آنها شروح فقهی نوشتند و در آن توضیح دادند که شرط لازم برای مقامات حکومتی - آزاد، عاقل، بالغ و غیره - باید بر اساس نقطه‌ی مقابل آن فهمیده شود، یعنی اینکه منظور از عاقل نبودن یا بالغ نبودن چیست. مثلاً شرط عاقل بودن به این معناست که دیوانگان نمی‌توانند سمت حکومتی بگیرند، شرط مرد بودن به معنای عدم توانایی زنان در گرفتن سمت حکومتی و غیره

---

<sup>۱۲۶</sup> برای لیستی حاکی از شرایط تصدی پست در تفکر شافعی پیشامملوکی، بنگرید به: النووی، منهاج الطالبین (جدة: دار المنهاج، ۲۰۰۵)، ص. ۵۵۷.

است. طبق این استدلال، شافعی‌ها استدلال کردند که شرط آزاد بودن به این معناست که رقیق - برده‌ی سیاه‌پوستی که قربانی تجارت برده است - نمی‌تواند مقام حکومتی باشد. پیچ‌وتاب موضوع می‌تواند از چشم ما مخفی بماند: علمای شافعی مذهب می‌گفتند که نقطه‌ی مقابل آزاد، رقیق است و رقیق، برده‌ای متفاوت از مملوک است.<sup>۱۲۷</sup> بنابراین از نظر فنی، ممالیک - سربازبرده‌های ترک و چرکس - اجازه داشتند در قامت مقام حکومتی خدمت کنند، نه به این دلیل که آزاد بودند بلکه به این دلیل که غیرآزاد نبودند. بردگان سیاه هنوز شانس نداشتند و تا زمانی که شورش خود را دست‌وپا نمی‌کردند، آزاد نبودند و نمی‌توانستند در قامت مقامات حکومتی خدمت کنند.

اگر به متون فقهای شافعی عصر مملوکی دقت کنید، خواهید دید که آنها مرتباً از اصطلاح رقیق برای اشاره به بردگان استفاده می‌کنند. هر زمان که متون پیشامملوکی شافعی‌ها به بردگان حقوق کمتری نسبت به افراد آزاد عطا می‌کرد، مفسران بعدی توضیح می‌دادند که این حقوق کمتر فقط برای رقیق‌ها است نه برای مملوک‌ها. زنان هنوز نمی‌توانستند قاضی شوند، و بردگان سیاه‌پوست حتی بیش از گذشته به حاشیه رانده شده بودند، اما حداقل ممالیک دیگر مورد آزار و اذیت قرار نمی‌گرفتند. هک از نظر فنی درست بود، اما علاوه بر نژادپرستانه بودن‌اش، یک جای کار می‌لنگید. آنها یک چیز کوچک را تغییر دادند، تعریفی که هیچ‌کس واقعاً متوجه آن نشد و این همه تفاوت ایجاد کرد. این هک اغواکننده‌ای است، زیرا روایت فقهای شافعی‌ها را دست‌نخورده نگه می‌دارد و بدون ایجاد مزاحمت در سایر بخش‌های فقه شافعی اعمال می‌شود. این هک به نیاز سیاسی پاسخ می‌دهد و در عین حال از چارچوب فقهی قوامیت کاملاً پشتیبانی می‌کند.

اتقان فنی این هک و مصلحت سیاسی شافعی‌ها آنان را تشویق کرد که از آن حمایت کنند، هکی که در حالت عادی چنگی به دل نمی‌زد. به نظر می‌رسد که این هک کارساز بوده است:

---

<sup>۱۲۷</sup> برای مشاهده تغییرات ظریف، ملزومات پیشنهادی نووی برای مقامات حکومتی، به ویژه قضات، را مقایسه کنید با ملزومات پیشنهادی شافعی‌هایی که در دوران ممالیک و پس از آن بر کار نووی شرح نوشته‌اند، در این باب مثلاً بنگرید به آثاری مانند الخطیب الشربینی، در *معنی المحتاج* (بیروت: دار المعرفه، ۱۹۹۷)، ج ۴، ص. ۵۰۱؛ و زکریا الأنصاری، در *فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب* (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۷)، ج. ۲، صص ۳۶۲-۳. هر دو تصریح کرده‌اند که قاضی نمی‌تواند غیرآزاد باشد و این را به معنای "غیر رقیق" تفسیر کردند. این تغییر حتی پس از سلسله ممالیک نیز ادامه یافت، چنانکه فقهایمانند احمد القلیوبی (درگذشته‌ی ۱۰۶۹ هجری قمری) - که بر اثری از جلال‌الدین المحلي شرح نوشتند که *المحلی* خود بر متن اصلی النووی شرح نوشته بود - شرط "غیر رقیق" را جدا کرد و بر آن تأکید کرد به طوری که گویی متن اصلی نووی چنین گفته است که قضات نمی‌توانند رقیق باشند؛ شهاب‌الدین القلیوبی، در *حاشیتان علی شرح منهج الطلاب* (مصر: مصطفی باب الحلی، ۱۹۵۶)، ج ۴، ص ۲۹۶.

شافعی‌ها موقعیت ممتاز خود را در مصرِ عصرِ مملوکی حفظ کردند و از حاکمان جدید تجلیل کردند. مملوک‌ها نیز به نوبه‌ی خود از پذیرفتنِ هکِ خرسند بودند. شافعی‌ها قبلاً در مصر محبوب بودند و ترویج آنها مشروعیت اجتماعی به مملوکی‌ها می‌بخشید. بنابراین، منافع متقابلی در این هک وجود داشت: شافعی‌ها از حمایت و قدرت برخوردار شدند و مملوکی‌ها پایگاه حمایتی عظیمی به دست آوردند. هر دو طرف این هک را می‌خواستند و هر دو می‌خواستند که هکِ کارسازی باشد.

برای هر دو طرف بسیار مهم بود که اراده به انجام هکِ موفقیت‌آمیز داشته باشند. برای درک چرایی این موضوع بیایید هکِ شافعی‌ها در دوران مملوکیان را با هکِ مدرن مقایسه کنیم، هکی که در واکنش به اصلاح قانون خانواده در دوران حسنی مبارک رخ داد. یکی از اصلاحات پیشنهادی مبارک این بود که زنان در دستگاه قضایی مصر عضویت داشته باشند. حکمی در این خصوص در سال ۲۰۰۳ به تصویب رسید و ۳۰ زن در دادگاه بدوی منصوب شدند. علمای مصر، از جمله بسیاری از علمای حکومتی، مجبور شدند به هکی بیندیشید که این حکم را با فقه اسلامی همسو کنند. اما آن‌ها اصلاً انگیزه‌ی قوی‌ای برای پروراندن هکِ خوب نداشتند. آنها برای خودنمایی جلوی زنان یا جلب لطف آنان تلاش نمی‌کردند؛ زنان نیروی قدرتمندی نبودند که به علما به خاطر برساختن هکِ خوب پاداشی دهند. تا جایی که هکِ مزبور حکم مبارک را در نظر می‌گرفت، مبارک هم به نوبه‌ی خود اهمیتی نمی‌داد که هکِ علما خوب از کار درمی‌آمد یا نه. بنابراین، علمای مصر حداقلی‌ترین مقدار لازم برای هکِ را اعمال کردند تا برای قضاوت زنان راه باز کنند. به جای این که درگیر پژوهش پیچیده‌ی فقهی شوند یا شرحی فقهی تألیف کنند که به زنان اجازه‌ی قاضی شدن می‌دهد، آنها خیلی ساده با استفاده از تلفیق، حکم را وصله‌پینه کردند. آن‌ها با استناد به حکم ضرورت، جواز قضاوت زنان در فقه حنفی را وام ستاندند و با این کار خود را با مصوبه‌ی اجرایی حکومت مبارک هماهنگ کردند.

توسل به ضرورت چندان استدلال دلچسپی نیست، از همین رو شافعی‌ها در عصر مملوکی از آن استفاده نمی‌کردند. توسل به ضرورت در مصر مدرن اساساً به زنان می‌گوید که فقط به دلیل فرمانی اجرایی با آنها کنار می‌آیند اما در دنیای آرمانی آنها قاضی نخواهند بود. این نشان می‌دهد که صندلی قضاوت مکانی ناجور برای زنان است و فقه اسلامی تنها از سرِ استثناء و نه از روی قاعده به آنها اجازه‌ی خدمت قضایی می‌دهد. این نگرش منجر به ایجاد موانع ملموس پیش روی مشارکت زنان در دستگاه قضایی مصر شده است. گرچه زنان قاعدتاً اجازه دارند قاضی شوند، انجام این کار در عمل برای آنها بسیار دشوار است. موانع نهادی

محکمی جلوی پای قضات زن نهاده شده و علمای حکومتی سهم خود را ادا می‌کنند تا اطمینان به دست آید که زنان به تعداد زیاد به قوهی قضاییه نمی‌پیوندند و از پله‌های نظام قضایی به مناصب بالا نمی‌رسند. از سال ۲۰۰۳ زنان تنها با دستور اجرایی یک بار در سال ۲۰۰۸ و بار دیگر در سال ۲۰۱۵ به دستگاه قضا پیوسته‌اند. زمانی که زنان از طریق مجاری رسمی برای خدمت در قوهی قضاییه درخواست داده‌اند، درخواست آنها معمولاً رد می‌شود. با احتساب دوره‌ی ۲۰۱۵ مجموعاً هفتاد و دو قاضی زن در مصر، کشوری با جمعیتی بالغ بر هشتاد میلیون نفر، وجود دارد و آنها در پرونده‌های جنایی اجازه ریاست قضایی ندارند. وصله‌پینه‌ی تلفیق به علمای مصر اجازه داد تا با قضاوت زنان در مصر کنار بیایند، اما برای آن که به استقبال قضاوت زنان رفت به هک واقعی نیاز است. بدون فشارهای بیرونی برای ایجاد هک خوب چنین هکی پدید نخواهد آمد.

شاهد فعالیت مشابهی در رابطه با اصلاحات مدونه‌ی مراکش در سال ۲۰۰۴ هستیم. این اصلاحات تلاش گسترده‌ای از سوی پادشاه محمد ششم بود تا قانون خانواده‌ی مراکش را به سمت برابری جنسیتی بیشتر سوق دهد. علمای مراکش، شبیه علمای مصر، مجبور شدند به خلاف میل خود حکم فقهی را هک کنند، و مانند مصر، آنها حکم را فقط برای برآوردن حداقل شرایط پادشاه هک کردند. اما این حداقل، ملزومات گسترده‌تری در مقایسه با اصلاحات حقوق خانواده در مصر داشت. علمای مراکش به جای اصلاح چند حکم فقهی خاک‌خورده در راستای مشارکت بیشتر زنان در حکومت، موظف شدند که قوامیت را در احکام اسلامی به طور کل لغو کنند. همان‌طور که در فصل پیش آوردیم، قوامیت تقریباً روحی است در کالبد تمام احکام خانواده در فقه پیشاستعماری اسلامی و حذف آن مستلزم بازنگری کامل فقه است. علمای مراکش، به جای این‌که به خودشان زحمت بدهند، تنها به بیانیه‌ای بسنده کردند که می‌گفت قوامیت دیگر مفهومی اجرایی در حقوق خانواده‌ی مراکش نیست. آنها سپس احکام خاصی را تصویب کردند که از سوی پارلمان مراکش صادر شده بود، مانند حداقل سن ازدواج و محدودیت حق چندهمسری برای مردان، اما بقیه احکام را دست‌نخورده باقی گذاشتند.

نتایج این هک ضعیف کاملاً مستند شده است. با وجود اینکه قوانین خانواده در مراکش دیگر شامل کلمه‌ی قوامیت نمی‌شود، احکام اسلامی پیشاستعماری که علمای مراکش در رسیدگی به پرونده‌ها به آن اشاره می‌کنند، به همان صورت باقی می‌مانند. بنابراین، جای شگفتی نیست که وقتی زنان به دادگاه‌های خانواده در مراکش مراجعه می‌کنند، قاضی مرد، که اغلب بر اساس احکام اسلامی پیشاستعمار آموزش دیده، بر اساس آموزش‌های خود

قضاوت می‌کند. تا زمانی که احکام به شکلی حک نشوند که به قدر کافی تمام موارد را بازتاب دهند تا به الغای کامل قوامیت در قانون خانواده بینجامد، قوامیت همچنان بر نحوه اعمال قوانین اسلامی در مراکش، داخل و خارج دادگاه، اثر خواهد گذاشت.

در نمونه‌های مدرن مصر و مراکش که بالا بحث شد، علما انگیزه‌ای برای حک کردن قانون نداشتند. ناگفته پیداست که مشارکت کامل و برابر زنان در جامعه مهم‌ترین منبع شکوفایی سیاسی و اقتصادی است و این نکته به اثبات رسیده است، اما این نتیجه‌ای بلندمدت و تا حدودی انتزاعی است. عضویت زنان در قوه قضائیه به سود فوری فوتی علما نخواهد بود، و البته اگر علما بخواهند فقط وضع موجود را حفظ کنند دور نگه داشتن زنان از کار قضا برای علما منفعت کوتاه‌مدت خواهد داشت. بنابراین بسیاری از علمای مرد مجبور نیستند برای دستیابی به برابری جنسیتی حک‌های خوبی انجام دهند، و آنها ایجاد حک‌های ضعیف را سودمند می‌بینند. حک‌های ضعیف چندان تغییری ایجاد نمی‌کنند، و این چیزی است که به نظر می‌رسد برای علمای حکومتی مطلوب باشد. با باز کردن دریچه‌ای تنگ برای دستیابی زنان به مقام قضاوت، علما بی‌آن‌که زبان یا روال خود را عوض کنند می‌توانند ادعا کنند که شمولگرایانه و مدافع برابری جنسیتی عمل کرده‌اند.

با این حال، علما اگر تحت فشار اجتماعی یا اقتصادی قرار گیرند انگیزه‌ی بیشتری برای پرورش حک جامع‌تر خواهند داشت. گرچه جنبش‌های قوی حقوق زنان در مصر و مراکش وجود دارد، نظرسنجی‌ها حاکی از وجود جناحی قدرتمند مدافع وضع موجود است. در رژیم‌های استبدادی به علمای مدافع وضع موجود اهمیت زیادی داده می‌شود، زیرا رژیم‌ها به ماندن در قدرت علاقه دارند و نه به اصلاحات حقوقی گسترده. اما حتی در رژیم‌های خودکامه، فشارهای اجتماعی می‌تواند بسیار قدرتمند باشد و از نظر تاریخی بر حک فقه اسلامی به روش‌های اغلب غیرمنتظره اثر گذاشته است.

### فشارهای اجتماعی

علما، در قامت دلالان قدرت، فضای جالبی در جامعه اشغال می‌کنند. آنها گاهی به دنبال حمایت و رسمیت یافتن حکومتی‌اند، و گاهی ادعا می‌کنند که از خواسته‌های مردم در برابر خواسته‌های حکومت دفاع می‌کنند. آنها به نوعی همیشه در حال بازی دو طرفه‌اند. این بازی حساسی است. بازیگری اشتباه در سمت حکومت ممکن است به قیمت این تمام شود که مردم به علما به چشم خودفروخته‌ی رژیم بنگرند، و بازیگری اشتباه در سمت مردم ممکن است به قیمت تعقیب حکومتی تمام شود. اما وقتی علما درست بازی می‌کنند، می‌توانند



قدرت نرم خود را برای عقب راندن حاکمان سیاسی به کار گیرند، به ویژه زمانی که مردم در کنار آنها باشند. آن‌ها می‌توانند علی‌رغم میل حاکمان، ایده‌های مردمی را به پیش ببرند، و زمانی که احساسات مردمی غالباً در کنار علما است، حاکمان مجبور به تسلیم‌اند یا در خطر شورش واقع می‌شوند. شاید تعجب‌آور نباشد که بگوییم یکی از واضح‌ترین نمونه‌های چنین موقعیتی به مواد مخدر مربوط است.

در اواخر دوره‌ی مملوکی‌ها و اوایل دوره‌ی عثمانی، حاکمان سیاسی نگران ظهور قهوه‌خانه‌ها بودند، قهوه‌خانه‌هایی که داشتند محبوب می‌شدند و از مهار مستقیم حکومت خارج بودند. چه کسی می‌داند که آنجا چه خبر بود؟ مردم می‌توانند در معرض هر نوع فسق و فجوری واقع شوند، یا حتی بدتر، می‌توانند علیه حکومت توطئه کنند. حاکمان سیاسی در بسیاری از شهرهای بزرگ سعی کردند با علما همکاری کنند، بُود آیا که در قهوه‌خوری بربنند. چند نفر از رهبران سیاسی صریحاً از علما خواستند که قهوه را بر اساس فقه اسلامی حرام کنند و بدین ترتیب به بالای قهوه‌خانه‌ها پایان دهند. برخی حتی به علما دلیل شرعی پیش ساخته‌ای ارائه کردند که قهوه ماده‌ی مخدر مست‌کننده‌ای درست مانند شراب است و بنابراین باید به همین ترتیب حرام شود. حاکمان سیاسی به این نتیجه رسیدند که اقامه‌ی این استدلال آسان است.

گرچه برخی از علما از اوامر حکومت اطاعت کردند و سعی کردند قهوه را حرام اعلام کنند، اما اکثر علما از رهبران حکومت پیروی نکردند. با توجه به محبوبیت بالای قهوه، حرام اعلام کردن ناگهانی قهوه فکری نبود که یخ‌اش بگیرد. در واقع، تلاش‌های اولیه برای تعطیل کردن قهوه‌خانه‌ها به شورش منجر شد. علما در بیشتر موارد موضوع قهوه را به حال خود رها کردند و درخواست‌های طبقه‌ی حاکم سیاسی را نادیده گرفتند. جالب است بدانید که علما با وجود برخورداری از حمایت رهبران سیاسی و استدلال فقهی آماده در قیاس قهوه و شراب، ترجیح دادند حکم حرام‌کننده‌ی قهوه را دنبال نکنند. آنها دریافتند که این بحث محکوم به شکست است، نه به این دلیل که استدلال ضعیفی پشت آن است، بلکه به این دلیل که مردم با آن همراهی نمی‌کردند. مهم نیست حکم چقدر قوی باشد. اگر مردم آن را نپذیرند، حکم فایده‌ای ندارد.

این در مورد یمن امروز هم صادق است که در کنار مشکلات دلخراش سیاسی خود، با ماده‌ی مخدر کلاس C به نام قات (که گاهی به آن خات یا گات نیز می‌گویند) دست‌وپنجه نرم می‌کند. قات برگی است که بیش از سه چهارم جمعیت یمن آن را می‌چوند و یمنی‌ها سالانه حدود ۴ میلیارد دلار برای آن خرج می‌کنند. اگر به مقدار زیاد جویده شود و برای

چند ساعت داخل دهان نگه داشته شود، حس نشنگی خفیفی می‌دهد که بسیار شبیه آمفتامین است. اخیراً ثابت شده که قات تهدید اقتصادی و کشاورزی برای یمن است و قهوه، غلات، و سایر پوشش‌های گیاهی را از بین می‌برد و حدود ۱۰ درصد از تولید ناخالص داخلی یمن را مصرف می‌کند.<sup>۱۲۸</sup>

در سال ۱۹۷۲ میلادی، نخست وزیر یمن در صدد ممنوعیت ماده‌ی مخدر قات برآمد و از علما کمک خواست. او مانند حاکمان سیاسی پیش از خود فکر می‌کرد که به راحتی می‌توان بین قات و شراب قیاس کرد و اینکه علما متحدان طبیعی او هستند. او اشاره کرد که علما در کشورهایی که تقاضای قات در آنها کمتر است به دو دلیل آن را حرام اعلام کرده بودند: (۱) قات مسکری مانند شراب است، و (۲) مردم را از نماز باز می‌دارد، زیرا باید آن را بچوند و ساعت‌ها در دهان نگه دارند در حالی که نمی‌شود هنگام نماز غذا خورد. علمای یمن علی‌رغم این استدلال‌ها از همراهی با نخست وزیر در طرح ممنوعیت قات خودداری کردند. وقتی مردم یمن متوجه خیز نخست‌وزیر به سمت ممنوعیت قات شدند خشمگین شدند، و این حرکت به طور کامل شکست خورد. در عرض سه ماه، نخست وزیر ساقط شد و تحلیلگران، دلیل سقوط او را موضع‌اش در مورد قات ذکر می‌کنند.

پس از آن، هیچ سیاستمدار یمنی جرأت نکرد که قات را غیرقانونی کند، مگر تا سال ۱۹۹۹ که ثابت شد قات بحران حیاتی برای کشور ایجاد کرده است. بررسی‌های زمین‌شناختی نشان داد که حدود یک سوم از حوضچه‌ی آب‌های زیرزمینی صنعا به سمت کشت قات سوق داده شده است، و سطح آب‌های زیرزمینی به میزان سه تا شش متر در سال کاهش می‌یابد. در اواخر سال ۱۹۹۹، رئیس‌جمهور وقت، علی عبدالله صالح اعلام کرد که ممنوعیت استفاده از قات در سراسر یمن را آغاز می‌کند. تقریباً بلافاصله، رئیس دادگاه عالی یمن فتوایی صادر کرد مبنی بر اینکه استفاده از قات در اسلام کاملاً مجاز است.<sup>۱۲۹</sup> او این کار را با استناد به فتوای بسیاری از علمای گذشته کرد که قات را صریحاً حرام اعلام نکرده بودند، و تصدیق کرد که قات در سطح شراب یا تریاک مست‌کننده نیست، بلکه بیشتر شبیه قهوه است.

بسیاری از علمای یمن با این رأی موافقت کردند و خط دفاع دیگری هم به آن افزودند. به یاد داشته باشید که علمای کشورهای دیگر قات را نهی می‌کردند زیرا انسان را از نماز باز می‌دارد.

---

<sup>۱۲۸</sup> آمار مربوط به کشت و رشد قات در یمن از این منبع گرفته شده است:

C. Ward and P. Gatter, *Qat in Yemen—Towards a Policy and Action Plan* (Washington, DC: The World Bank, 2000), pp. 16–18.

<sup>۱۲۹</sup> فتوای قاضی وقت دادگاه عالی یمن در سال ۱۹۹۹ را می‌توان این‌جا یافت:

<https://elaph.com/Politics/2004/12/29906.htm>

در پاسخ، علمای یمن، به همراه علمای کشورهای دیگر، مانند اتیوپی و سومالی، که در آنها قات بسیار استفاده می‌شود کارزاری به سود استدلال در مورد قات آغاز کردند که می‌گفت قات به نماز کمک می‌کند. آنها استدلال کردند که از آنجا که قات ماده‌ای تخدیرگر است، تمرکز را افزایش می‌دهد و در نتیجه عبادت را بهتر می‌کند. به نظر می‌رسد که این کارزار بسیار موفق بود. در نظرسنجی اخیر در یکی از شهرهای اتیوپیایی که قات در آن قانونی است، ۸۰ درصد از مصرف‌کنندگان گفتند که قات موجب شده «تمرکز بالایی در نماز به دست آورند، رابطه با خدا را تسهیل کرده و آنها را از جنایت باز داشته است».<sup>۱۳۰</sup>

با وجود این، علمای یمن با انتقادی قوی نسبت به قات و ارتباط آن با نماز مواجه بودند. این انتقاد مربوط به این واقعیت می‌شد که قات جویده می‌شود و در طول چند ساعت در دهان ذخیره می‌شود تا اثر کامل خود را بگذارد. این مسئله برای مسلمانان فقه‌اندیش که می‌خواهند پنج نوبت در روز نماز بخوانند مشکل ایجاد می‌کند زیرا طبق احکام اسلامی نمی‌توان در حین نماز غذا خورد یا آب آشامید. قاعده‌ای کلی وجود دارد که می‌گوید «هر چه روزه را باطل کند، نماز را هم باطل می‌کند» و چون غذا خوردن در حال صیام روزه را باطل می‌کند، در مورد نماز نیز همین قاعده جاری است. اگر علمای یمن بخواهند استدلال کنند که قات در واقع مانع از خواندن نماز نمی‌شود باید این حکم را هک کنند.

برای انجام این کار، آنها احکام فقهی خاص خوردن حین روزه را بررسی کردند. هنگام روزه، خوردن آگاهانه‌ی هر نوع غذا یا نوشیدنی‌ای روزه را باطل می‌کند. این شامل باز کردن دهان برای خوردن غذا به هر اندازه‌ای است. اما حتی اگر انسان دهان خود را باز نکند، باز هم راهی برای افطار وجود دارد. فرض کنید تکه‌ای از غذایی که در هنگام سحر، قبل از شروع روزه خورده‌اید، لای دندان‌تان گیر کرده است. اگر آن را از جای خود خارج کنید و در طول روز بی‌عید، روزه باطل می‌شود. این ممکن است قدری نامعقول به نظر آید. اگر ذره‌ای غذا در دندان کسی گیر کرده باشد، آیا بلعیدن آن مشکلی برای روزه ایجاد می‌کند؟ بیرون ریختن دائم تکه‌های ریز غذا دشوار خواهد بود، به خصوص در هنگام روزه‌داری، زمانی که بزاق دهان کم است. پس فقیهان پیشاستعمار حکم زیر را بر اساس حدیثی صادر کردند: اگر لقمه‌ی غذا کوچک‌تر از نخود باشد بخشی از بزاق دهان محسوب می‌شود و می‌توان آن را فرو برد، اما اگر بزرگ‌تر باشد غذا محسوب می‌شود و باید آن را تف کرد.

<sup>۱۳۰</sup> نظرسنجی در مورد نگرش‌ها نسبت به مصرف قات در اتیوپی در این منبع ذکر شده است:

Lamina Sikiru, "Flower of Paradise (Khat: *Catha edulis*): Psychosocial, Health, and Sports Perspectives," *African Journal of Health Sciences* 22 (2012): 165.

فقیهان یمن هک خود را در همین نقطه انجام دادند.<sup>۱۳۱</sup> اولاً گفتند که چونندگان قات می‌توانند در حال جویدن، نماز بخوانند به شرطی که هنگام نماز دهان خود را باز نکنند یا زبانشان را بیرون نیاورند. اگر لب‌هایشان در تمام طول نماز مهر و موم بماند، هیچ چیز جدیدی وارد دهان‌شان نمی‌شد. ثانیاً گفتند که آب قات جویده‌شده را باید بخشی از بزاق دهان در نظر گرفت، زیرا از نو بلعیده نمی‌شود، بلکه در زمان شروع نماز در دهان یافت می‌شود. ثالثاً و سرآخر این‌که اگر در نماز به دلایلی کمی قات خورده شود، احتمالاً از نخود کوچک‌تر بوده و نماز را باطل نمی‌کند. اقلیتی از علمای یمن این استدلال را قانع‌کننده ندانستند، اما بیشتر علما آن را استدلال بجایی دانستند.<sup>۱۳۲</sup> امروز وارد مسجدی در یمن که بشوید، به ویژه در مساجد یمن غربی، نمازگزارانی را خواهید دید که در یک طرف دهانشان برآمدگی قات دارند، لب‌هایشان روی هم بسته شده، و در حال جویدن هستند.

بحران قات در یمن همچنان ادامه دارد و حتی قبل از بمباران‌های اخیر عربستان، سازمان بهداشت جهانی وضعیت بهداشت و کشاورزی یمن را وخیم توصیف کرده بود. بسیاری از علما در سراسر جهان قات را حرام دانسته‌اند و تقریباً در هر کشوری با اکثریت مسلمانان آن اجتناب می‌شود. اما حتی با وجود این‌که رئیس دادگاه عالی فعلی یمن اخیراً اذعان کرده که قات ممکن است مضر باشد، او آن را منع نکرده و دیگر علمای برجسته‌ی یمنی نیز این کار را حرام اعلام نکرده‌اند. مقاومت آنها در برابر تلاش‌های حکومت برای غیرقانونی کردن قات نشان می‌دهد که علما معتقدند شهروندان در این مبارزه دست بالا را دارند. یمنی‌ها حاضر بودند یک نخست‌وزیر را به خاطر قات سرنگون کنند و مطمئناً دوباره این کار را خواهند کرد. اگر دولت یمن قوی‌تر می‌بود، شاید می‌توانست با خواسته‌های مردم مقابله کند. در این صورت، قطعاً شاهد خواهیم بود که بسیاری از علما در کنار حکومت قرار می‌گیرند و اعلام می‌کنند که قات در اسلام حرام است.

البته هک‌ها همیشه نتیجه‌ی غلبه‌ی گروهی قدرتمند بر گروهی دیگر نیستند. گاهی اوقات

---

<sup>۱۳۱</sup> فتوایی که توضیح می‌دهد قات باید چگونه خورده شود تا نماز باطل نشود، در این آدرس موجود است:

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=79597>.

<sup>۱۳۲</sup> علمای مخالف اعتراض طولانی و مفصلی داشتند، اما وبسایت آنها - [olamayemen.com](http://olamayemen.com) - از روزهای اولیه جنگ عربستان-یمن تعطیل شده است. توصیف نظرات مخالف علمای خارج از یمن در این نشانی موجود است:

<https://yemen-press.net/news15512.html>

فتوای اخیر که در آن رئیس قوه قضاییه‌ی یمن مصرف قات را تشویق نکرد اما آن را محکوم نکرد، در این آدرس موجود است: <http://www.islamweb.net/ar/fatwa/13241>.

کل جامعه توافق می‌کند که نیاز به حک وجود دارد و حک‌های خاصی به نفع تمام بخش‌های جامعه است. این امر در مورد حک بعدی‌ای که بررسی خواهیم کرد، صادق است. در این حک نیاز اقتصادی منجر به حک‌هایی شد که قرن‌ها پیشینه‌ی فقه اسلامی را زیر و زبر کرد.

### فشارهای اقتصادی

از آنجا که در اسلام سلسله مراتب رسمی روحانیت وجود ندارد، هیچگاه حک «رسمی» که مورد قبول همه باشد نیز وجود ندارد و همیشه مخالفت نسبت به حک‌های پیشنهادی، خواه از طرف حکومت، علما یا عموم مردم وجود خواهد داشت. اما هر چند وقت یک بار فرصتی برای حک کردن احکام اسلامی وجود دارد، حک‌هایی که تقریباً به نفع همه باشد و اکثر مردم در مورد آن توافق داشته باشند. با رشد امور مالی اسلامی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم ما اخیراً شاهد این موضوع بوده‌ایم.<sup>۱۳۳</sup>

پس از جنگ جهانی دوم، چند کشور با اکثریت مسلمان برای استقلال از حکمرانی استعماری جنگیدند و به استقلال رسیدند. آنها میراث‌بر اقتصادهای ویران‌شده از سوی استعمار بودند، و بسیاری برای بنا نهادن پایه‌های مالی کشور خود به تقلا افتادند. برخی کشورها به سمت فاشیسم حرکت کردند و احزاب حاکم با خزانه‌های ملی مانند فلک‌های شخصی رفتار کردند. برخی دیگر به سمت کمونیسم حرکت کردند و موتورهای اصلی اقتصاد را ملی کردند. برخی کشورها صورت‌هایی از سرمایه‌داری دموکراتیک را با سطوح متفاوتی از موفقیت ایجاد کردند. زمانی که نخبگان تلاش کردند مهار سیاسی، فشار بین‌المللی و حکومت داخلی را متعادل کنند، رژیم‌ها بالا و پایین شدند.

در این دوران پرتلاطم، به راحتی می‌شد ادعا کرد که اقتصاد کشور از شریعت اسلام پیروی می‌کند، صرف نظر از اینکه متمایل به سرمایه‌داری باشد یا کمونیسم یا فاشیسم. تا زمانی که بانک‌های مرکزی بر اساس بهره پول نمی‌گرفتند و وام نمی‌دادند، کشورها می‌توانستند ادعا کنند که اقتصاد آن‌ها بر اساس احکام اسلامی عمل می‌کند. البته، بیشتر کشورهای مسلمان

---

<sup>۱۳۳</sup> در مورد مبانی و کاربرد امور مالی اسلامی ادبیات فراوانی وجود دارد، اما بیشتر آنها با گرایش ایدئولوژیک خاصی و معمولاً در خدمت منافع مؤسسات مالی، نهادهای دولتی یا هر دو نوشته شده است. یافتن بررسی جامعی که هم از نظر آکادمیک دقیق باشد و هم قابل دسترسی دشوار است، اما جای خوبی برای شروع این منبع است:

Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2000).

برای رویکرد آکادمیک‌تر به همراه مطالعات موردی خاص، به این منبع مراجعه کنید:

Frank Vogel and Samuel Hayes III, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return* (The Hague: Kluwer Law International, 1998).

از سازمان‌های بین‌المللی مانند صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی وام‌های بهره‌دار دریافت کردند، اما این امر در حد ضرورت تلقی شد. فکرشان این بود که به محض اینکه کشور روی پاهای خود ایستاد، خود را از آن وام‌ها کنار می‌کشند و سیاست اقتصادی بدون بهره برقرار می‌کنند. در دهه‌ی ۱۹۷۰ پایه‌های اقتصاد جهانی تغییر کرد.

پس از جنگ جهانی دوم قدرت‌های بزرگ جهان از استاندارد طلا پیوسته دور شدند و در این زمان بود که نظریه‌ی اقتصاد اسلامی با چالش اساسی مواجه شد. توضیح مختصر این که قبل از جنگ جهانی دوم، تمامی ارزهای اصلی با پشتوانه‌ی طلا بودند. از آنجا که ارز کاغذی ارزش ذاتی دیگری به جز کاغذی که روی آن چاپ می‌شود ندارد، کشورها می‌گویند که هر واحد پول کاغذی آن‌ها را می‌توان در هر زمانی با مقدار ثابتی طلا مبادله کرد. این سیاستی است که کشورها را الزام می‌کند تا در صورت تمایل شهروندانشان به مبادله، ذخایر طلای زیادی را حفظ کنند. برخی از کشورها پس از جنگ جهانی اول، جایگزین‌هایی را برای استاندارد طلا آزمایش کردند و پس از جنگ جهانی دوم، بسیاری از کشورها شروع به پشتوانه‌ی ارزهای خود با دلار آمریکا به جای طلا کردند. این به مبادله‌ی استاندارد طلا منجر شد که جزئیات آن جالب است، اما تا جایی که به اهداف ما در این کتاب بازمی‌گردد کافی است بدانیم این کار در نهایت به قدرت‌های خارجی قدرت نفوذ نسبت به اقتصاد ایالات متحده را داد.

برای مقابله با نفوذ خارجی، ایالات متحده در اوایل دهه ۱۹۷۰ تصمیم گرفت ارز خود را شناور کند. یعنی دلار آمریکا از آن پس با چیزی جز ایمان به اقتصاد ایالات متحده پشتیبانی نمی‌شد. نمی‌توان یک دلار آمریکا را با مقدار ثابتی از طلا یا هر ارز دیگری مبادله کرد؛ امروزه، یک هزار دلار ممکن است در ازای یک اونس طلا باشد، در حالی که فردا بسته به عوامل متعدد ممکن است ده اونس باشد. قیمت شناور دلار آمریکا ممکن است ارزش آن را افزایش یا کاهش یابد، اما ارزش ثابتی نخواهد داشت. از آنجا که اکثر ارزهای خارجی در آن زمان با دلار آمریکا مرتبط بودند، هر زمان که دلار آمریکا ارزش خود را از دست می‌داد، آن ارزها نیز کاهش می‌یافتند. کشورها یک‌به‌یک شروع به جدا کردن ارزهای خود از دلار آمریکا کردند به طوری که امروزه همه‌ی ارزهای اصلی جهان با چیزی جز ایمان به اقتصاد کشورهای صادرکننده‌ی ارز پشتیبانی نمی‌شود.

در نظام پولی بین‌الملل جدید، که در آن ارزش پول در نوسان است، دولت‌ها باید ارزش پول خود را مهار کنند. فرض کنید شما کشوری را اداره می‌کنید. اگر ارزش پول شما بالا باشد، می‌توانید کالاهای خارجی بیشتری با پول کمتر بخرید، اما برای نهادهای خارجی‌ای که از

ارز کم ارزش خود استفاده می‌کنند، سخت‌تر خواهد بود که کالاهای ساخت کشور شما را تهیه کنند. کشور شما کالاهای ارزان‌تری وارد می‌کند اما نمی‌تواند کالاهای گران‌قیمت خود را صادر کند. اگر پول شما با گذشت زمان قوی‌تر شود و کالاها برای شهروندان شما بیشتر و بیشتر مقرون به صرفه شود، ممکن است خرید را به تأخیر بیندازند، به این امید که با قوی‌تر شدن ارز، کالاها حتی ارزان‌تر شوند. از آنجا که مردم کمتر هزینه می‌کنند و قیمت‌های پایین‌تر را تحمل می‌کنند، اقتصاد دچار رکود می‌شود که به آن افت قیمت<sup>۱۳۴</sup> می‌گویند.

از طرف دیگر، اگر ارز شما ارزش پایینی داشته باشد، نهادهای خارجی می‌توانند کالاهای بیشتری را با ارز قوی‌تر خود بخرند و پول به سمت کشور شما سرازیر می‌شود. اما با پول ضعیف‌تر شما همه‌ی کالاهای خارجی برای شما گران‌تر خواهند شد، و ارز شما با خطر تورم مواجه می‌شود، به این معنا که با گذر زمان، کالاها و خدمات کمتر و کمتری می‌توانید با پول‌تان خریداری کنید. در حالت مطلوب، شما نیازمند یافتن نقطه‌ی تعادلی هستید که ارزش پول شما با نرخ کاهش یابد که [افت] تجارت خارجی تعادل یابد، آن هم از طریق صرف پول در داخل، اشتغال و تولید.

یافتن نقطه‌ی تعادل بسیار چالش‌برانگیز است، به خصوص زمانی که ارزش ارز دائماً در نوسان است. دولت‌ها و اقتصاددانان ابزارهای مختلفی را طراحی کرده‌اند که هدف آنها حفظ شکلی از تعادل است. البته از آنجا که ارز ارزش ذاتی ندارد، دولت‌ها همیشه می‌توانند ارزش پول خود را کاهش دهند یا پول بیشتری چاپ کنند، اما این اقدامات پیامدهای نامطمئنی دارد. قدرتمندترین و اتکاپذیرترین ابزارها که نتایج نسبتاً ثابتی دارند، تنظیم عرضه‌ی پول و تثبیت نرخ بهره است (به شما اطمینان می‌دهم که به بحث از فقه اسلامی داریم نزدیک می‌شویم، پس حوصله کنید لطفاً).

برای تأثیرگذاری بر عرضه‌ی پول، بانک‌های مرکزی دولت‌ها اسنادی مالی - در قالب اوراق قرضه،<sup>۱۳۵</sup> دیون<sup>۱۳۶</sup> - و ابزارهای مشابه - صادر می‌کنند که به اوراق بهادار مشهور است و آنها را به سایر کشورها، افراد و مؤسسات می‌فروشند. اوراق بهادار در واقع سند بدهی هستند؛ اگر شما یکی از این اوراق را از بانک مرکزی بخرید، بانک تعهد می‌دهد که پس از چند سال آن را با سود از شما بخرد. هنگامی که سررسید سند فرامی‌رسد، می‌توانید آن را به بانک مرکزی بازگردانده و سود خود را دریافت کنید. این سیستم تنها در صورتی کار می‌کند که

<sup>134</sup> deflation

<sup>135</sup> bonds

<sup>136</sup> debentures

شما اعتماد داشته باشید که ارز در زمان بازگرداندن آن ارزش دارد. اگر چنین اعتمادی نداشته باشید، احتمالاً کمتر خرید خواهید کرد، بنابراین بانک‌های مرکزی باید نرخ بهره‌ای را تعیین کنند که خریداران را به خرید اوراق بهادار ترغیب کند. وقتی مردم اوراق بهادار زیادی می‌خرند، دست‌کم در کوتاه مدت، پول کمتری در گردش است و ارز ارزش پیدا می‌کند. برای کاهش ارزش ارز، بانک‌های مرکزی اوراق بهاداری را که مردم در اختیار دارند، بازخرید می‌کنند یا نرخ‌های بهره‌ی پایینی را تعیین می‌کنند که مردم را از خرید اوراق بهادار باز دارد. این باعث می‌شود پول نقد بیشتری در گردش باشد و در نتیجه ارزش ارز کاهش یابد.

ابزار دیگری که بانک‌های مرکزی از آن استفاده می‌کنند، تثبیت نرخ بهره‌ای است که با آن بانک‌های مرکزی به بانک‌های خصوصی وام می‌دهند و نیز بانک‌ها به یکدیگر. اگر بانک مرکزی نرخ بهره را پایین تعیین کند، بانک‌های خصوصی پول بیشتری وام می‌گیرند و با سهولت بیشتری آن را به دیگران وام می‌دهند و پول بیشتری را در گردش می‌گذارند. اگر بانک خصوصی به کسی وام دهد و وام‌گیرنده آن را پس ندهد، این چندان بد نیست زیرا بانک خصوصی پول خود را با بهره‌ی بسیار پایین وام گرفته است، بنابراین دست‌کم درگیر پرداخت سود بالایی نمی‌شود. با این حال، اگر بانک مرکزی نرخ استقراض را بالا تعیین کند، بانک‌های خصوصی هنگام وام دادن محتاط‌تر عمل خواهند کرد و پول کمتری در گردش خواهد بود و این منجر به ارزش‌گذاری مجدد ارزش پول می‌شود.

بانک‌های مرکزی از این ابزارها و بسا ابزارهای مختلف دیگر برای تلاش در جهت حفظ تعادل در تجارت بین‌الملل، ارزش‌گذاری ارز، اشتغال و موارد دیگر استفاده می‌کنند. بدون این ابزارها، اقتصادهای دارای ارز شناور به شدت نوسان خواهند کرد و هیچ چیزی برای تثبیت و جهت‌دهی به آنها وجود نخواهد داشت. همه‌ی این ابزارها نیازمند نوعی تنظیم و دستکاری نرخ بهره‌اند. بهره‌ی جدایی‌ناپذیر از نظام مالی مدرن است، خواه نرخ بازده سند قرضه‌ی دولتی باشد خواه نرخ بهره‌ی وام. بهره‌ی امری زینتی یا ضمیمه‌ای اختیاری برای افزایش سود نیست، بلکه برای بقای اقتصاد امری اساسی و ضروری است.

این مسأله چالش بزرگی برای علمای اوایل دهه ۱۹۷۰ میلادی پدید آورد. همان‌طور که در فصل ۴ دریاقتیم، علمای پیشاستعمار معتقد بودند هر نوع معامله‌ای که به عنوان ربا شناخته شود، قطعاً حرام است. مرور کوتاه رأی آن‌ها این‌گونه می‌شود که: علمای پیشاستعمار ربا را به دو صورت تعریف می‌کردند: (۱) هر وامی که بدهی قرض‌گیرنده را در گذر زمان افزایش می‌دهد، یا (۲) هر قراردادی که در آن فقط پول مبادله می‌شود. مثال اول زمانی است که من دو چرخه‌ای را به قیمت ۱۰۰ دلار به شما می‌فروشم و به شما اجازه می‌دهم که پول آن را



اقساطی با ۱۰ درصد سود ماهیانه پرداخت کنید. مثال دوم زمانی است که من ۱۰۰ دلار به شما وام می‌دهم تا هر طور که می‌خواهید خرج کنید و در پایان ماه ۱۱۰ دلار به من بازپرداخت کنید. هر دوی این تعاریف از ربا، به طور اساسی، شرح حال سیستم مالی امروزی است، سیستمی که بر اساس وام‌هایی استوار است که بدهی قرض‌گیرنده را در گذر زمان افزایش می‌دهد و در آن فقط پول مبادله می‌شود. بنابراین، علمای مدرن باید راهی برای هماهنگ کردن سیستم مالی جدید با احکام اسلامی پیشاستعمار پیدا می‌کردند تا از به هم ریختگی چرخه‌های رونق و رکود اقتصادی و نوسانات و دستکاری‌های شدید ارزش پول، چه از سوی داخلی‌ها و چه خارجی‌ها، جلوگیری کنند.

آسان‌ترین کاری که علما می‌توانستند انجام دهند این بود که بگویند بانک‌های مرکزی در کشورهای با اکثریت مسلمان می‌توانند، از سرِ ضرورت، نرخ بهره را تعیین کنند و اوراق بهادار بهره‌دار بفروشند. اما موفقیت اقتصادی به مشارکت تمام‌قامت همه‌ی افراد در سیستم بستگی دارد. بی‌شک بانک مرکزیِ کشوری با اکثریت مسلمان می‌تواند از سرِ ضرورت اوراق بهادار بهره‌دار بفروشد، اما چرا نهادها یا افراد مسلمان احساس کنند که ملزم به خرید آن هستند؟ مسلمان فقهِ اندیش در واقع می‌خواهد به هر قیمتی از خرید اوراق بهادار دوری کند و به جای آن پول خود را در کسب‌وکاری که در سود آن شریک باشد یا در کار دیگری سرمایه‌گذاری کند.

این مشکلی جدی است: بانک‌ها باید نرخ بهره تعیین کنند و وام‌های بهره‌دار را برای سلامت اقتصاد و ارزش ارز اعطا کنند. اگر هیچ‌کس تمایلی به خرید اوراق بهادار یا گرفتن وام نداشته باشد، سیستم فرومی‌پاشد. سخت می‌شود استدلال کرد که فرد «نیاز دارد» اوراق بهادار دولتی بخرد یا وام بهره‌دار بگیرد تا گاراژ جدید بسازد یا کسب‌وکار خود را گسترش دهد. برای اطمینان از مشارکت کامل در اقتصاد جدید جهانی، علما نه تنها نیاز به وصله‌پینه‌ی فقهی داشتند تا به اقتصاد کمک کنند قفل نشود بلکه به هکی قوی نیاز داشتند که باعث رونق اقتصاد شود. آن‌ها به هکی نیاز داشتند که به مسلمانان فقهِ اندیش اجازه دهد به طور کامل در سیستم اقتصادی مشارکت کند بی‌آن‌که احساس شرکت در ربا کنند.

یکی از راه‌ها تغییر تعریف ربا بود، شبیه تلاش برخی علمای مدافع حقوق زنان برای تغییر تعریف قوامیت. برخی علما واقعاً همین رویکرد را در پیش گرفتند. آن‌ها استدلال کردند که ربا تنها به وام‌های غارت‌گرانه‌ای اشاره دارد که یا به سوی افراد فقیر هدف گرفته می‌شود یا نرخ بهره‌ی سرسام‌آوری دارد. چنین استدلال‌هایی بر اساس مطالعات پیچیده‌ای در زبان و زمینه‌ای انجام شد که قرآن در آن شکل گرفته است، اما اکثر فقیهان این استدلال‌ها را

قانع‌کننده نیافتند. مشکل این است که متون فقهی اسلامی پیشاستعمار در مورد تعریف ربا بسیار واضح‌اند: ربا وامی است که بدهی را با گذشت زمان افزایش می‌دهد یا معامله‌ای است که در آن فقط پول مبادله می‌شود. علمای پیشاستعمار اصرار داشتند که هر گونه افزایش بدهی حرام است، حتی اگر افزایش بدهی فقط در حد یک دلار در طول صد سال باشد، و معاملات مالی باید شامل کالای واقعی باشند، نه فقط ارز. شمولیت این تعریف به این معنا بود که علمای عصر جدید باید راه‌حل دیگری پیدا می‌کردند.

راه‌حلی که آنها ابداع کردند به دلیل سادگی فوق‌العاده‌اش آموزنده است. به نظر می‌رسد که برای چنین مشکل دشواری مانند جواز بهره، راه‌حل ظریف و بسیار پیچیده‌ای نیاز باشد. در عوض، علما بر ابزار مالی کم‌تر شناخته‌شده‌ای تمرکز کردند که علمای پیشاستعمار بر آن صحنه نهاده بودند: قرارداد معامله با پرداخت تأخیری (مراجعه). «پرداخت تأخیری» به این معنا است که خریدار موافقت می‌کند که اگر فروشنده حاضر باشد پول را بعداً دریافت کند، قیمت بالاتری را برای کالا یا خدمات پرداخت کند. بنابراین، اگر قیمت دو چرخه ۱۰۰ دلار باشد، اما شما در حال حاضر ۱۰۰ دلار ندارید، می‌توانید از فروشنده بخواهید که آن را برای یک ماه نگه دارد تا زمانی که پول داشته باشید. در ازای این کار، شما موافقت می‌کنید که ۱۱۰ دلار برای دو چرخه پرداخت کنید. علمای پیشاستعمار می‌گفتند وقتی که شرایط و قیمت فروش از قبل توافق شده باشد و پول برای خرید چیزی استفاده شود آن قرارداد ربا نیست، زیرا بدهی با گذشت زمان افزایش نیافته و پول در ازای کالای واقعی مبادله می‌شود. علمای مدرن این قرارداد را مبنای هک خود قرار دادند. آنها سناریوهایی طراحی کردند که در آن بانک‌ها پول را با قیمت از پیش تعیین‌شده وام می‌دهند و تاریخ بازپرداخت آینده را تعیین می‌کنند. آنها سپس می‌توانستند نرخ مشخص افزوده‌ای (ربحی) را در قرارداد بگنجانند که در غیر این صورت به عنوان بهره شناخته می‌شد. این به علما کمک کرد تا تعریف اول ربا را هک کنند: بدهی‌ای که با گذشت زمان افزایش می‌یابد. برای درک دقیق چگونگی این کار، فرض کنید می‌خواهید خانه‌ای به قیمت ۱۰۰،۰۰۰ دلار بخرید. چون در حال حاضر پول ندارید، می‌توانید از بانک بخواهید که به شما وام دهد و موافقت کنید که آن را طی بیست سال به همراه نرخ افزوده‌ی ثابتی بازپرداخت کنید. در وام خرید خانه‌ی سنتی، این نرخ افزوده درصدی از بهره خواهد بود. اما اگر شما مبلغ را فقط دلاری تعیین کنید - مثلاً ۵۰،۰۰۰ دلار که آن را به جای بهره پرداخت خواهید کرد، در این صورت بدهی با گذشت زمان افزایش نمی‌یابد. مجموع هزینه‌ی خرید خانه همواره ۱۵۰،۰۰۰ دلار خواهد بود، صرف نظر از اینکه آن را در یک سال یا بیست سال بازپرداخت کنید. در واقع، خانه به

دلیل ۵۰،۰۰۰ دلار نرخ افزوده برای پرداخت تأخیری ۱۵۰،۰۰۰ دلار قیمت می خورد. این شامل تعریف اول ربا نمی شود، زیرا بدهی ثابت می ماند.

اما علما همچنان باید با تعریف دوم ربا در دوران پیشاستعمار رو در رو می شدند - یعنی قراردادی که در آن فقط پول با پول مبادله می شود. در سناریوی بالا، شما درخواست وام ۱۰۰،۰۰۰ دلاری کردید و موافقت کردید که طی بیست سال ۱۵۰،۰۰۰ دلار بازپرداخت کنید. این همچنان ربا است، زیرا شما به بانک پول بیشتری نسبت به مبلغ وام گرفته شده می دهید. اما چه اتفاقی می افتاد اگر بانک واقعاً با ۱۰۰،۰۰۰ دلار پول خود خانه را بخرد و سپس آن را به قیمت ۱۵۰،۰۰۰ دلار به شما بفروشد؟ در این صورت، بانک پول را در مقابل پول مبادله نمی کند، بلکه خانه ای را که به تازگی خریده به شما می فروشد و به شما اجازه می دهد که قیمت آن را طی بیست سال با اضافه قیمت پرداخت کنید. مادامی که بانک ابتدا خانه را می خرد و سپس آن را با اضافه قیمت به شما می فروشد تا به شما اجازه پرداخت تأخیری بدهد، از نظر فنی هیچ ربایی رخ نداده است.

این گام بزرگی در جهت حکم کردن ربا در راستای جواز وام های خرید خانه بود، اما همچنان مشکلاتی عملی وجود داشت. اولاً، این هک بانک را در معرض ریسک زیادی قرار می داد؛ چه اتفاقی می افتاد اگر بانک خانه ای را به قصد فروش آن به شما با اضافه قیمت بخرد و سپس شما تصمیم خود را تغییر دهید و از معامله خارج شوید؟ در این صورت، خانه روی دست بانک می ماند. این فرآیند همچنین بار سنگینی را بر دوش بانک می گذاشت؛ باید با فروشنده اصلی مذاکره کند، ملک را بخرد و آن را به شما منتقل کند. این باعث می شود بانک نه تنها وام دهنده، که عامل معاملات املاک، وکیل املاک و شرکت نگهدارنده ملک نیز باشد. این برای یک نهاد مسئولیت های بسیار زیادی است، بنابراین علما قرارداد مرابحه ای مدرن را ابداع کردند تا مشکل ربا را حل کنند و به بانک اجازه دهند که صرفاً وام دهنده باشد. قرارداد مرابحه ای مدرن حاصل سال ها تلاش صدها عالم برای هماهنگ سازی اقتصاد کشورهای مسلمان نشین با نظام مالی جهانی و احکام اسلامی پیشاستعمار است.

در قرارداد مرابحه ای مدرن، شما به عنوان خریدار به بانک مراجعه می کنید و اعلام می کنید که مایل به خرید خانه ای هستید. بانک وضعیت اعتباری شما را بررسی می کند و اگر قابل قبول باشد، به شما اجازه می دهد که خانه را به نمایندگی از آنها بخرید. بانک به شما پول می دهد تا خانه را بخرید و شما خانه را به نام بانک خواهید خرید. در این مرحله، بانک به طور کامل خانه را از طریق شما به عنوان نماینده خود خریداری می کند. در همان زمان که بانک به شما اجازه می دهد که خانه را به نمایندگی از آنها بخرید، شما قراردادی برای

خرید تأخیری خانه‌ای که بانک به زودی مالک آن خواهد شد، امضا می‌کنید؛ این قرارداد شامل اضافه قیمتی برای امتیاز پرداخت آن در طی چند سال است. اگر وضعیت اعتباری شما خوب باشد، این اضافه قیمت ممکن است کمتر باشد و اگر وضعیت اعتباری شما بد باشد، ممکن است بالاتر باشد. سپس شما خانه را از بانک می‌خرید و قیمت خرید و هم اضافه قیمت را در اقساط منظم طی تعداد سال‌های توافق شده پرداخت می‌کنید.

تمام شد. هک همین است. عمل ساده‌ی در اختیار داشتن شما به عنوان خریدار به نمایندگی از بانک و در عین حال دریافت اضافه قیمت پرداخت تأخیری، قرارداد را از نظر شرعی معتبر می‌کند. وقتی بانک‌های مرکزی وام می‌دهند یا اوراق بهادار می‌فروشند، تنها باید بگویند که به دیگران اجازه می‌دهند تا به نمایندگی از آنها کالای نامشخصی را خریداری کنند و در این میان اضافه قیمت پرداخت تأخیری را دریافت می‌کنند. خود کالا مهم نیست؛ بانک‌ها می‌توانند راحت وام بدهند و اعتماد داشته باشند که در نهایت، کالایی مانند خانه یا خودرو خریداری خواهد شد. به همین ترتیب، افراد می‌توانند اوراق بهادار بخرند و اعتماد داشته باشند که بانک وام‌دهنده از عواید آن برای خرید و فروش کالا استفاده خواهد کرد، و سپس آنها می‌توانند این اوراق بهادار را با اضافه قیمت در تاریخ بعدی بازخرید کنند. علما قرارداد مرابحه را «منطبق با شریعت» نامیده‌اند، زیرا این اطمینان را می‌دهد که شما شریک در عمل ربا یا نقض احکام اسلامی پیشاستعمار نیستید. این به شکل فریبده‌ای ساده است و بانکداری اسلامی را به صنعتی ۲ تریلیون دلاری بدل کرده است. تقریباً ۷۵ درصد همه‌ی قراردادهای مالی منطبق با شریعت، بر اساس قراردادهای مرابحه هستند؛ بدون آنها نظام مالی شکست خواهد خورد.

اگر هک مرابحه شبیه ربای نقاب‌دار به نظر می‌رسد، به این دلیل است که واقعا همین طور است. تفاوت‌هایی جزئی میان مرابحه و وام‌های سنتی بهره‌دار وجود دارد - مثلاً نمی‌توان برای پرداخت‌های دیرکرد، بهره دریافت کرد و قوانین متفاوتی در صورت تخلف وجود دارد - اما در اصل یکی هستند. در واقع، اکثر بانک‌های اسلامی به صراحت از نرخ‌های بهره‌ی جاری برای تعیین اضافه قیمتی استفاده می‌کنند که در معاملاتی مرابحه دریافت خواهند کرد. بانک‌ها نه این واقعیت را پنهان می‌کنند و نه ادعا می‌کنند که کار متفاوتی انجام می‌دهند. مثلاً، مدیر عامل بانک اسلامی قطر اذعان کرد که

هنگام تعیین اضافه قیمت در معاملات مرابحه، نرخ‌های بهره مورد توجه قرار می‌گیرند. این

سایر بانک‌ها نیز به همین صراحت اذعان کرده‌اند که قراردادهای مباحه بر اساس نرخ‌های بهره‌ی جاری هستند. پس به چه معنا قرارداد مباحه‌ی مدرن منطبق با شریعت است؟ آیا این همان بهره صرفاً با نامی دیگر نیست؟ برخی این انتقاد را مطرح کرده‌اند، اما بانکداری منطبق با شریعت به برکت اکثریت مسلمانان فقه‌اندیش به پیش می‌رود. برای درک دلیل آن به یاد داشته باشید که چالش علما دوری از ربا بود، نه اجتناب از وام‌های بهره‌دار؛ این دو یکی نیستند.

در احکام اسلامی پیش‌استعمار ربا به وضوح حرام بود و شامل این دو مورد می‌شد: (۱) هر وامی که بدهی را با گذشت زمان افزایش می‌دهد یا (۲) هر معامله‌ای که در آن پول در مقابل پول مبادله می‌شود. هر کسی که از این دو عمل خاص اجتناب کند، ذمه‌اش بری است. از آنجا که علما راهی برای جواز وام‌های بهره‌دار یافتند و در عین حال از این دو عمل اجتناب کردند، در هک خود موفق شدند و دولت‌ها و افراد نیز علاقه‌ی اقتصادی شدیدی در پذیرش آن به عنوان بازتاب راستین شریعت دارند.

### روابط قدرت و آینده‌ی هک‌گری

برای ناظر بیرونی و بسیاری از بنیادگرایان ممکن است این‌طور به نظر برسد که هک‌های مزبور در حکم تمسخر شرع است و تلاش‌های آشکاری برای یافتن حفره‌هایی جهت توجیه اقدامات دلبخواه است. ممکن است هک مباحه به عنوان نقض روح شرع نگریسته شود، نگاهی که گویی به وام‌های بهره‌دار به چشم آسیب اجتماعی می‌نگرد. این‌ها واکنش‌های کاملاً معقولی به هک کردن فقه اسلامی است. اما علمای فقه‌اندیش چنین دیدگاهی ندارند. در طول تاریخ، فقیهان استدلال کرده‌اند که ما هرگز واقعاً روح یا قصد پشت حکم الهی را نمی‌دانیم. تنها خداوند می‌داند که چرا یک چیز حلال است و چیز دیگری حرام. مسلمانان فقه‌اندیش مسؤول کشف دلیل پشت حکم نیستند، بلکه مسؤول شناسایی حکم و پیروی از

<sup>۱۳۷</sup> نقل قول از مدیر عامل بانک اسلامی قطر در این منبع ذکر شده است:

Quasim M. Quasim, "Islamic Banking: New Opportunities for Cooperation between Western and Islamic Financial Institutions," in *Islamic Banking and Finance* (London: Butterworths, 1986), p. 25.

به نقل از:

Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Leiden: Brill, 1999), p. 84.

آن‌اند.

مثلاً چرا در قرآن گوشت خوک حرام شده است؟ شاید بتوان گفت به این دلیل که خوک‌ها کثیفی می‌خورند یا به این دلیل که در بدن‌شان باکتری‌ها یا کرم‌های خاصی وجود دارد که برای انسان مضر است. اما اگر خوک‌ها را با رژیم غذایی حاوی میوه‌ها و سبزیجات ارگانیک تغذیه کنیم و از شر باکتری‌ها یا کرم‌های مضر خلاص شویم، گوشت خوک همچنان حرام خواهد بود. و اگر دانشمندان گوشت خوک مصنوعی را کاملاً از سویا، اما با طعم و بافت دقیق گوشت خوک بسازند تا هیچ‌کس نتواند تفاوت بین این دو را تشخیص دهد، گوشت خوک مصنوعی حلال و گوشت خوک واقعی همچنان حرام خواهد بود. مگر اینکه، البته، کسی هک مبتکرانه‌ای ابداع کند تا امکان استفاده از آن فراهم شود.

برای مسلمانان فقه‌اندیش، چیزی حلال یا حرام است نه به خاطر دلیلی شناسایی‌پذیر و رای آن، بلکه به این دلیل که شرع چنین می‌گوید. در نهایت مسلمانان فقه‌اندیش امیدوارند که با پیروی از شرع به رستگاری اخروی دست یابند. یعنی می‌توانند در مقابل خدا بایستند و بگویند که سعی کردند بی‌هیچ تعصبی از شرع پیروی کنند و خداوند بایستی به آنها به خاطر تلاش‌های‌شان به مهربانی نظر کند. با گرفتن رهن از طریق عقد مرابحه، فرد می‌تواند در روز قیامت به خدا بگوید که در هنگام خرید خانه سعی کرده از شریعت اسلام پیروی کند. اگر معلوم شود که عقد مرابحه بازتاب دقیق شرع است، دو ثواب می‌گیرد. اگر معلوم شود که عقد مرابحه بازتاب دقیق شرع نیست، او فقط یک ثواب می‌گیرد ولی هم‌چنین مجاز است در خانه‌ای که خریده زندگی کند. همه برنده هستند.

در این چارچوب، هک احکام فقهی عملی عبادی است که احکام و قیود شرعی را به راستی پاس می‌دارد و این کار را با اصرار بر یافتن مبانی شرعی قبل از انجام عمل انجام می‌دهد. از هر چه که بگذریم، اگر کسی به کار در چارچوب شرع عمیقاً اهمیت نمی‌دهد، چرا اصلاً زحمت هک‌گری به خود بدهد؟ در حقیقت، بیشتر مسلمانان این کار را نمی‌کنند. در مجموع، به نظر می‌رسد مسلمانان اهمیت چندانی به احکام اسلامی نمی‌دهند. چه احکام هک بشوند چه نشوند، در چارچوب آن عمل نمی‌کنند. برای آنها عنوان «مسلمان» نشانگر هویتی است، و آن‌ها به راحتی خود را مسلمان می‌خوانند در حالی که ارتباط چندانی با احکام اسلامی ندارند. اما مسلمانان فقه‌اندیش حاضر به کنار گذاشتن شرع، در صورتی که برای آنها کارساز نباشد، نیستند. با هک کردن احکام اسلامی آنها تعهد خود را نشان می‌دهند، تعهدی که همیشه در چارچوب فقه کار می‌کند و تا زمانی که هکی قابل اجرا وجود نداشته باشد، هیچ عملی را اسلامی نمی‌خوانند. کسانی که به شرع اهمیت نمی‌دهند اما از

همان ابتدا به خود زحمت هک کردن حکم فقهی را نمی دهد. هک‌گری نوعی هنر قدسی است و نباید صرفاً به این دلیل که هک‌ها با انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در شبکه‌های قدرت انجام می‌شوند، آن را امری مبتذل تلقی کرد. دینداری همیشه با نیروهای اجتماعی گره خورده است و اعمال یک فرد می‌تواند هم‌هنگام سیاسی و مذهبی باشد. مثلاً، وقتی باورهای مذهبی باعث می‌شود که فردی شرکتی نژادپرست را تحریم کند، به پناهندگان پناه دهد یا برای حقوق بشر تلاش کند، این باورها همچنان مذهبی هستند حتی اگر سیاسی هم باشند. علمایی که احکام فقهی را هک می‌کنند، تعهد خود به دین‌شان را نشان می‌دهند و اعتقاد صادقانه‌ای دارند که فقه اسلامی باید عدالت و برابری را بازتاب دهد، همان مفاهیمی که آنها به وضوح در قرآن و در سیره نبوی می‌بینند. هکرها به دنبال حفره‌های قانونی نیستند؛ آنها به دنبال عدالت الهی هستند و می‌خواهند اراده‌ی خدا را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف پیاده کنند.

در این کاوش، احکام جاافتاده‌ای مانند برده‌داری، مواد مخدر و بهره، هک شدند تا جایی برای نیازها و نگرانی‌های فزاینده‌ی مسلمانان باز کنند. انگاری تنها محدودیتی که هک با آن مواجه است، تخیل هک‌های درگیر است. اگر علمای پیشاستعمار سر از قبر بلند کنند از دیدن هک‌ها برای تطبیق با دولت-ملت، نظام مالی جدید، حقوق بشر، برابری جنسیتی، و دیگر ارزش‌های محترم برای مسلمانان بهت‌زده خواهند شد.

رویه‌ی معمول مسلمانان معاصر آن چنان با وسعت هک شده که فقه معاصر برای بسیاری از علمای پیشاستعمار غیرقابل تشخیص است. با این حال من همچنان معتقدم که فقیهان پیشاستعمار اگر امروز می‌بودند هک‌گری‌ها را تأیید می‌کردند. هک کردن رویه‌ی اصلی علمای پیشاستعمار بود. از این راه، میان احکام اسلامی و جامعه پیوند بی‌وقفه برقرار می‌کردند و هم‌هنگام اهل شریعت را به سنت فقهی کهن پیوند می‌زدند.

بی‌شک، هک کردن همیشه اهمیت بسیار حیاتی برای رویه‌های فقهی داشته است. با این حال، گستره‌ی آن در عصر مدرن به شکل شایانی تغییر کرده زیرا اکنون افراد زیادی وجود دارند که واجد شرایط هک کردن حکم فقهی اند. این باید ما را به شگفتی وادارد که: اگر تعداد زیادی هکر صاحب صلاحیت وجود دارند، چرا بسیاری از کشورهای مسلمان هنوز قوانین اسلامی پیشاستعماری وضع می‌کنند؟ چرا زنان در عربستان سعودی نمی‌توانند بدون قیم مرد سفر کنند؟ چرا امارات متحده‌ی عربی در برابر تصویب قانون خشونت خانگی مقاومت می‌کند؟ چرا برونتی ازدواج کودکان را مجاز می‌کند؟ البته این دولت‌ها می‌گویند این قوانین

را به خاطر شرع وضع کرده‌اند. اما دیدیم که شریعت فقط فضای ادعا است، فضایی که گاه با زبان فقه بیان می‌شود و فقه اسلامی همیشه هک می‌شود. در واقع، حتی کشورهای فوق الذکر قوانین را متناسب با جمعیت خود هک می‌کنند. برونی زنان را ملزم نمی‌کند که با قیم مرد سفر کنند، عربستان سعودی قانون خشونت خانگی دارد و امارات متحده‌ی عربی حداقل سن ازدواج هجده سال را دارد. گویی کشورها می‌توانند هر حکم فقهی‌ای را که بخواهند هک کنند، پس چرا آنها فقط برخی از احکام را هک می‌کنند و برخی دیگر را نه؟

پاسخ به همان چیزی بازمی‌گردد که این فصل را با آن شروع کردیم: قدرت. فقه اسلامی همیشه در خدمت منافع قدرتمندان بوده است، چه قدرت سیاسی، چه قدرت اقتصادی و چه قدرت اجتماعی. برخی اوقات احکام اسلامی برای توجیه روال‌های قبیله‌ای استفاده می‌شود. در دیگر موارد برای تقویت قدرت مردان در مقابل زنان استفاده می‌شود. در مواقع دیگر، برای جلب حمایت بخش‌های محافظه‌کار یا لیبرال جامعه استفاده می‌شود. گاهی در اعتراضات توده‌ای برای درخواست رفتار بهتر از سوی حاکمان سیاسی و اقتصادی از احکام اسلامی استفاده می‌شود. در همی موارد، هک‌های فقهی بر اساس رابطه‌ی آن‌ها با قدرت مورد توجه قرار می‌گیرند یا نادیده گرفته می‌شوند. زمانی که هک‌ها در خدمت منافع قدرتمندان باشند، پذیرفته می‌شوند و وقتی که هک‌ها قدرت‌ستیز باشند، نادیده گرفته می‌شوند.

مهم است در اینجا به خاطر داشته باشیم که قدرت انواع مختلفی دارد. قدرت نرم علما، قدرت سخت حاکمان سیاسی، قدرت مردم، قدرت مطبوعات، قدرت اقتصادی، قدرت نظامی، قدرت جامعه‌ی جهانی و غیره. هر فردی در بخشی از زندگی خود به قدرت دسترسی دارد، حتی اگر در قسمت‌های دیگر از بی‌قدرتان باشد. قدرت از چیزهایی مانند شهروندی، شبکه‌های اجتماعی، آموزش، اتصال به اینترنت، اشتغال و بسا امتیازات دیگر نشأت می‌گیرد. مردم از قدرت نیویافته‌ی خود به شکل‌های جدید و ابتکاری، از جمله از رهگذر فقه اسلامی، سرخوشانه شروع به استفاده می‌کنند.

به خاطر داشته باشیم که در فصل ۳ گفتیم تعداد علمای واجد شرایط برای استنباط و هک احکام در دوره‌ی مدرن افزایش تصاعدی یافته است. این عده شامل زنان و اقلیت‌های نژادی هم می‌شوند، کسانی که از قدرت پایگاه دانش جمعی خود برای هک کردن احکام اسلامی پیشاستعمار استفاده می‌کنند تا توزیع قدرت را عادلانه‌تر کنند. مثلاً، هکرها در سنگال و گامبیا با استفاده از استدلال‌های فقهی برای پایان دادن به ختنه‌ی زنان موفقیت بزرگی به دست آوردند. و ممنوعیت جدید خشونت خانگی در عربستان سعودی پس از کارزار اینترنتی



گسترده‌ای صورت گرفت که هکرها در آن استدلال کردند که شریعت، خشونت خانگی را روا نمی‌دارد.

هک‌های جدید از مهارت‌ها و دانش خود برای دستیابی به هک‌های پیشرفته و پیشگامی استفاده می‌کنند که با آداب و رسوم مدرن مطابق باشد و در عین حال ریشه در سنت فقهی داشته باشد. هک‌های آن‌ها نشان‌دهنده‌ی تعهد عمیق‌شان به استدلال مذهبی و احترام به کار با زبان فقهی است. بسیاری از هک‌های جدید هیچ تعارضی بین اسلام و حقوق بشر، حقوق زنان، یا حقوق جنسی نمی‌بینند. نه تنها [از نظر آن‌ها] هیچ تعارضی وجود ندارد، بلکه آنها اسلام و شریعت را مدافع این ارزش‌ها می‌دانند و از زبان فقهی برای بیان اعتقادات خود به شکل روزافزون استفاده می‌کنند. آنها در تلاش‌های جمعی خود، قدرت خویش را به کار می‌بندند و حاکمان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را آماج توجه خود قرار داده‌اند. آن‌ها در مکان‌های سنتی و در مکان‌های نوآورانه‌تر و مدرن‌تر دست به هک می‌زنند، به برخی از این مکان‌ها در فصل بعدی اشاره خواهیم کرد و تعداد آنها رو به افزایش است. آنها به هک کردن فقه در آینده ادامه خواهند داد. برخی از هک‌های آن‌ها خوب و بیشتر آنها بد خواهند بود، اما با وجود چنین سپاه بزرگی از هک‌های سخت‌کوش، مطمئناً احکام فقهی اسلامی فرداروز متفاوت از امروز به نظر خواهد آمد.

e-book

## فصل ۷

### فقه اسلامی کجا هک می شود؟

هک‌های خوب یک‌شبه شکل نمی‌گیرند، بلکه نتیجه‌ی سال‌ها تلاش از سوی بسا علمای فقه‌اندیش‌اند که در شبکه‌های موجود قدرت کار می‌کنند. برخی هک‌ها ممکن است چند سال طول بکشند، مانند هک مربوط به حکم برده‌داری ممالیک، و برخی دیگر ممکن است چند دهه طول بکشند، مانند فتاوی‌ای عالمگیر مغول، مجله‌ی عثمانی، و شرح اندونزیایی بر عقود اللجین. قدم‌های لاک‌پستی این هک‌ها بازتاب مخاطرات موجود است: از آنجا که علمای هک‌کننده از سوی حکومت تأمین مالی می‌شوند، باید اطمینان حاصل کنند که هک‌های آنها منافع حکومت را به پیش می‌برد و پا روی دُم قدرتمندان نمی‌گذارد.

هک مربوط به قوانین منع خشونت خانگی در عربستان که در فصل ۵ در باب آن سخن گفتیم، گرچه تغییری جزئی بود، بیش از یک سال طول کشید. دلیل آن این بود که علما باید از جمله‌به‌جمله‌ی فرمان سلطنتی‌ای پیروی می‌کردند که نه تنها خشونت فیزیکی خانوادگی که خشونت روانی را غیرقانونی اعلام کرده بود. در حین جایابی برای فرمان جدید، علما باید مطمئن می‌شدند که هک‌شان با سنت فقهی اسلامی و با قوانین موجود در عربستان همسو است. این کار دشواری است و تعجبی ندارد که هک‌های حکومتی اینقدر طول می‌کشد.

خوشبختانه، بیشتر هک‌ها در سطح حکومت اتفاق نمی‌افتد. در واقع، فقه اسلامی بیشتر در زندگی روزمره‌ی مسلمانان فقه‌اندیش و بیرون از حیطه‌ی نفوذ حکومت اعمال می‌شود. حکومت‌ها ممکن است سعی کنند برخی از اعمال، ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی را با استفاده از زبان فقه اسلامی ترویج کنند، اما نمی‌توانند شریعت‌شناسی خود را به مسلمانان دیکته کنند. تک‌تک مسلمانان همانا شریعت‌شناسی‌ای مستقل از حکومت دارند، و مسلمانان فقه‌اندیش دائماً فقه را هک می‌کنند تا این دیدگاه‌ها را منعکس کنند، و آن‌ها این کار را فقط به‌ندرت با حمایت حکومت انجام می‌دهند.

میلیون‌ها هکر در انجمن‌های برخطی که با هیچ کشوری همسو نیست، با یکدیگر همکاری می‌کنند و تعداد پرشماری از شریعت‌شناسی‌ها را به زبان فقه اسلامی بیان می‌کنند. این

هکرها مقید به منافع حکومت‌ها نیستند و آزادند تا در هک‌های خود از علمای حکومتی جسورتر ظاهر شوند. برخی از این هکرها عضو نهادهای سازمان‌یافته‌اند، اما بیشتر آنها آزادکارانی<sup>۱۳۸</sup> با وابستگی‌های پیچیده‌اند. آنها را در سراسر جهان می‌توان یافت و به مسلمانان فقه‌اندیشی خدمت می‌کنند که از علمای حکومتی بریده‌اند و احساس می‌کنند که این علما خدمتی به آن‌ها نکرده‌اند. این هکرها اکنون اکثریت علمای معاصر را شکل می‌دهند و صدای آن‌ها بهترین نماینده‌ی مسلمانان فقه‌اندیش در دنیای امروز است.

شاید شما حتی از وجود این گروه‌های هکری هم خبر نداشته باشید. دو دلیل برای این امر وجود دارد. دلیل اول، تصورات کلیشه‌ای ما از عالم مسلمان است. ما معمولاً عالمان مسلمان را مردانی ریشو با لباس‌هایی ویژه تصور می‌کنیم که جایگاه رسمی اجتماعی دارند و در برابر مدرنیته‌ی دامن‌گستر، ارزش‌های سنتی را تبلیغ می‌کنند. اما همان‌طور که در فصل قبل دیدیم، اکثر مسلمانان نظر مساعدی نسبت به علمای سنتی، به ویژه علمای حکومتی و رسمی ندارند و نظرات مذهبی آنها را نادیده می‌گیرند. در مقابل، علمایی که گفت‌وگوهای مدرن مربوط به هک را به پیش می‌برند، اغلب شبیه عالمان کلیشه‌ای حکومتی به نظر نمی‌رسند و جایگاه «رسمی» چندانی ندارند یا اصلاً جایگاه رسمی ندارد.

دلیل دومی که از این هکرها خبر ندارید، این است که کار بی سر و صدا بخشی از کار آنهاست. آنها باید مراقب باشند که با منافع قدرتمندان سرشاخ نشوند، بنابراین تمایل دارند تنها در میان خودشان درباره‌ی هک‌های‌شان صحبت کنند. از آن‌جا که انگاری احتمال سرکوب شدن به تهایی دلیل کافی برای اجرای عملیات مخفیانه نیست، هکرها همچنین باید در چارچوب متناقض‌نمای جاری فقه اسلامی کار کنند: فقه باید همزمان کهن و امروزی باشد. هکرها صریحاً نمی‌گویند که در حال هک کردن فقه‌اند، در غیر این صورت در میان مسلمانان فقه‌اندیش اعتبار خود را از دست می‌دهند.

علی‌رغم - یا شاید هم به خاطر - نیاز هکرها به کار بی سر و صدا، هک‌های مستقل می‌توانند باورهای فراگیر مسلمانان را بهتر از علمای حکومتی منعکس کنند. استقلال بیشتر به آنها امکان می‌دهد که هک‌های خلاقانه‌تری ارائه دهند و در نتیجه می‌توانند به راحتی شریعت‌شناسی عموم مسلمانان را به زبان فقه اسلامی بیان کنند. وقتی هکرها نشان می‌دهند که هک‌های‌شان بر پایه‌ی سنت فقهی شکل گرفته، فشار اجتماعی بر نخبگان سیاسی و علمای حکومتی برای اصلاح احکام وارد می‌شود. هرچه هک‌های بیشتری شواهدی ارائه

کنند که فقه اسلامی تضمین‌گر حقوق زنان، حقوق بشر و مردم‌سالاری - یعنی تمام ارزش‌های اکثر مسلمانان - است، قدرتمندان بهانه‌ی کمتری برای انکار این حقوق خواهند داشت. وقتی هک‌ها ظریف و پیچیده باشند، راه خود را، پنهان یا آشکار، به گفت‌وگوهای حکومتی می‌گشایند.

در این فصل، نگاهی به چهار گروه از هکرهای غیرحکومتی خواهیم داشت تا ببینیم هک بیشتر در کجا انجام می‌شود. اولین گروه، متشکل از سازمان‌هایی است که در کشورهای مسلمان‌نشین فعالیت می‌کنند اما حکومتی نیستند. آن‌ها را به درستی تحت عنوان «سازمان‌های مردم‌نهاد» (سمن) می‌شناسند. گروه‌های دوم و سوم فقط در کشورهای با اقلیت مسلمان وجود دارند و من از آن‌ها تحت عنوان «سازمان‌های چتری» و «نهادهای آموزشی» نام خواهم برد. آخرین گروه در سراسر جهان فعالیت می‌کنند و از جمعیت هکرهای پراکنده‌ای تشکیل شده‌اند که به شکل برخط گرد هم می‌آیند، بنابراین من به آن‌ها تحت عنوان «هکرهای برخط» اشاره خواهم کرد.

این گروه‌ها، علی‌رغم عدم وابستگی حکومتی، تأثیر قوی بر گفت‌وگوهای درون‌فقهی دارند. هک‌های آنها در نهایت باعث پیشبرد بحث‌های فقهی می‌شود و به تعیین حدود و ثغور فقه اسلامی کمک می‌کند. در این فصل، من خطوط اصلی چندوچون هک فقه اسلامی از سوی هر یک از این گروه‌ها را ترسیم می‌کنم، قابلیت و محدودیت‌های آنها را ارزیابی می‌کنم و بررسی می‌کنم که چگونه این بحث‌ها بر گفت‌وگوی گسترده‌تر مسلمانان در باب فقه اسلامی تأثیر می‌گذارد، و توضیح می‌دهم که افراد علاقه‌مند چگونه می‌توانند در ابتکارات هک‌گرانه‌ی آنها مشارکت کنند.

### سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن)<sup>۱۳۹</sup>

در بیشتر کشورهای مسلمان‌نشین، سازمان‌های مردم‌نهاد چندملیتی وجود دارند که در حال هک کردن فقه اسلامی‌اند. آنها معمولاً به منظور کاهش برخی مشکلات همه‌گیر یا ترویج ارزش‌ها یا رویه‌های خاصی فعالیت می‌کنند. مثلاً در غرب آفریقا، چندین سازمان مردم‌نهاد در گامبیا و سنگال از فقه اسلامی استفاده می‌کنند تا استدلال کنند ختنه‌ی زنان مشروعیتی در اسلام ندارد. می‌توان استدلال دینی نسبتاً آسانی برای چنین کاری ارائه کرد، زیرا در قرآن یا احادیث معتبر هیچ اشاره‌ای به ختنه‌ی زنان نشده و تعداد اندکی از فقهای مسلمان در

139 NGOs

دوران پیشااستعمار آن را تأیید کرده‌اند. با این حال، ختنه‌ی زنان رسم سنتی در برخی کشورها است و گاهی با استفاده از زبان مذهبی توجیه می‌شود.

سنت‌ها سخت‌جان‌اند، بنابراین سازمان‌های مردم‌نهادِ ضد ختنه‌ی زنان مجبور بوده‌اند با جدیت تلاش کنند تا رهبران مذهبی و قبیله‌ای محلی را به دست کشیدن از این رسم متقاعد کنند. آنها دریافته‌اند که موثرترین راه برای این کار، جلب کمک فقهای مسلمان همدل برای مناظره‌ی علنی و خصوصی با رهبران محلی بوده است. این رویکرد بسیار موفق بوده است؛ در اواخر سال ۲۰۱۵ یحیی منسا<sup>۱۴۰</sup> رئیس جمهور گامبیا، در میان موج حمایت گسترده‌ی مردمی لایحه‌ی ممنوعیت ختنه‌ی زنان را تصویب کرد. تلاش‌های مشابه سازمان‌های مردم‌نهاد فعال در سنگال نیز بسیار موثر بوده است.

رویکرد شخصی این سازمان‌های مردم‌نهاد این است که علمای اسلامی با رهبران محلی مناظره کنند. این رویکرد بسیار موفق‌تر از رویکرد بی‌تفاوت علمای حکومتی بوده است. مثلاً در مصر، چندصد نفر از علمای برجسته‌ی دانشگاه الازهر در واکنش به ممنوعیت رسمی ختنه‌ی زنان که در سال ۲۰۰۶ اعلام شد، گرد هم آمدند. در آن نشست، علمای شرکت‌کننده بی‌هیچ تردیدی ختنه‌ی زنان را مغایر با اسلام خواندند، اما محکومیت آنها تأثیر چندانی بر رویه‌ی ختنه در مصر نداشت.<sup>۱۴۱</sup> دلیل آن این است که تغییر واقعی رویه نیازمند پذیرش از سوی رهبران محلی مرتبط با مردم است، همان‌طور که در اصلاح قانون خانواده در مراکش و تلاش برای ممنوعیت قات در یمن همین نکته را دیدیم. وقتی پذیرش محلی در میان نباشد، انگاری دولت در حال تلاش برای تحمیل ایده‌هایی بیگانه است، صرف نظر از استدلال‌های مذهبی‌ای که به سود آن ارائه می‌کند. بسیاری از سازمان‌های مردم‌نهاد، در تضاد با تلاش‌های حکومتی در تحمیل تصمیمات از بالا، اعتقاد خود را بر گفت‌وگو و مناظره‌ی شخصی در سطح محلی قرار داده‌اند و وقت می‌گذارند تا رهبران محلی را از طریق منطق فقه اسلامی قدم‌به‌قدم به سمت اقباع پیش برند.

بنابراین سازمان‌های مردم‌نهادی که این رویکرد را دارند، تأکید مبرم بر ارائه‌ی حک‌های

<sup>140</sup> Yahya Mansa

<sup>۱۴۱</sup> داده‌های ختنه زنان از چایلدااینفو (Childinfo) یونیسف، بر اساس گزارش تجمیع داده‌های بانک جهانی در این نشانی برگرفته شده است:

<https://data.worldbank.org/indicator/SH.STA.FGMS.ZS?locations=EG>  
شیوع ختنه زنان در میان زنان ۱۵ تا ۴۹ ساله مصری در سال ۲۰۰۶، سال برگزاری کنفرانس بین‌المللی، ۹۵.۵ درصد بود. داده‌های گردآوری شده در سال ۲۰۰۸ نشان می‌داد که این عدد ۹۵.۳ درصد بود. داده‌های به دست آمده از مطالعات انجام شده در سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۵ به ترتیب شیوع ۹۲.۳ درصد و ۸۷.۲ درصدی را نشان می‌دادند.

مناسبتی دارند که برای جوامع محلی پذیرفتنی باشد. مثلاً سازمان مردم‌نهاد مساوات<sup>۱۴۲</sup> شریعت‌شناسی‌ای را ترویج می‌کند که با زنان و مردان به یکسان رفتار می‌شود. مساوات از علمای هم‌دل می‌خواهد تا شریعت‌شناسی خود را به زبان فقه اسلامی بیان کنند و سپس رهبران و افراد محلی را در مورد اینکه چگونه شریعت اسلام برابری جنسیتی را ترویج می‌کند، آموزش می‌دهد. آنها صریحاً اذعان می‌کنند که سنت فقهی گاهی در مقابل برابری جنسیتی چالش‌برانگیز است، اما به جای دور انداختن بخش‌های مشکل‌ساز سنت، مساوات به طور کامل با آن بخش‌ها درگیر می‌شود.

وقتی مساوات با چالش عمده در سنت فقهی، مانند احکام پیش‌استعماری مربوط به قوامیت و ولایت روبه‌رو می‌شود، گروهی از فقهای مسلمان را برای هک کردن این احکام در انتشارات و محافل خصوصی خود جمع می‌کند. در طول سال‌ها، مساواتی‌ها مجموعه آثار چشمگیری تولید کرده‌اند که حاوی تحلیل‌های دقیق فنی است و بسیاری از آنها به رایگان و برخط در دسترس است. مساوات کارهای منتشرشده‌ی خود را با برگزاری رویدادهای عمومی همراه می‌کند، رویدادهایی که در آن از علمای محلی دعوت می‌شود تا جزئیات فقه اسلامی را با علمای نزدیک به مساوات به بحث و مناظره بگذارند. چنین محافلی در کشورهایمانند مراکش، مصر، مالزی، سریلانکا، اوگاندا و انگلستان برگزار شده است.

مساوات با برگزاری جلسات آموزشی برای فعالان جوامع محلی در کشورهای مختلف گام مهمی برداشته است. در این جلسات، به فعالان آموزش داده می‌شود که چگونه از زبان فقه اسلامی برای ایجاد تغییر در سطح محلی استفاده کنند. به آنها تفاوت بین شریعت و فقه آموزش داده می‌شود و استدلال‌های فقهی‌ای به آنها آموزش داده می‌شود که احکام برابر جنسیتی را ترویج می‌کنند. پس از آموزش، این فعالان می‌توانند با رهبران محلی خود وارد گفت‌وگو و مناظره شوند. از این طریق، مساوات این هدف را دنبال می‌کند که در برابر قوانین تبعیض‌آمیزی که به نام اسلام وضع می‌شود روایتی ضد سلطه‌ی جنسیتی در سطح مردمی پیروانند. هدف آن‌ها تربیت جمع انبوهی از مسلمانان فقه‌آگاه است که بتوانند بر پایه‌ی استدلال‌های فقهی در برابر قوانین مردسالارانه مقاومت کنند و به بیشتر مسلمانان اجازه دهند تا در گفت‌وگوها درباره‌ی فقه اسلامی سهیم باشند.

در مدت زمان نسبتاً کوتاهی، مساوات موفقیت‌های زیادی در تغییر نحوه‌ی اجرای قوانین اسلامی در کشورهای مسلمان به دست آورده است. آنها این موفقیت‌ها را علناً مطرح نمی‌کنند، زیرا اعلام موفقیت محور مردمی کار آنها را تضعیف می‌کند، اما تأثیرشان

انکارناپذیر است. سازمان‌های مردم‌نهاد دیگری مانند مسلمانان مدافع ارزش‌های پیشرو،<sup>۱۴۳</sup> کارما،<sup>۱۴۴</sup> خواهران اسلام،<sup>۱۴۵</sup> زنان تحت سیطره‌ی فقه اسلامی<sup>۱۴۶</sup> نیز روش‌های مشابهی را با موفقیت‌های متفاوت به کار گرفته‌اند. بسیاری از این سازمان‌های مردم‌نهاد ابتدا با بررسی عملکردهای محلی و مصاحبه‌های گسترده، دیدگاه‌های شریعت‌شناختی مسلمانان در زمینه‌های مختلف را بررسی می‌کنند. سپس با استفاده از استدلال‌های فقهی مقالاتی علمی تهیه می‌کنند که در آنها استدلال می‌شود که فقه اسلامی از ارزش‌هایی مانند برابری جنسیتی، حقوق بشر و آزادی مذهبی حمایت می‌کند که میلیون‌ها مسلمان به آنها باور دارند. این سازمان‌های مردم‌نهاد سپس با برگزاری رویدادهای آموزشی استدلال‌های خود را در اختیار عموم قرار می‌دهند. تاکنون این استدلال‌ها شامل مجاز بودن نماز جماعت مختلط به امامت زنان، ممنوعیت خشونت خانگی، حمایت از حقوق اقلیت‌های جنسی و موارد دیگر بوده است.

سازمان‌های مردم‌نهادی مانند این‌ها از طریق آموزش و فعالیت‌های محلی، در پی ایجاد تغییرات قانونی گسترده در کشورهای مسلمان‌نشین‌اند. بسیاری از آن‌ها سازمان‌های منسجم و دارای نیروی داوطلب قوی هستند. اگرچه مشارکت در آموزش جوامع محلی و تسهیل گفت‌وگو آسان است، اما هک واقعی در میان علما و محققان دانشگاهی رخ می‌دهد. می‌توان دیگران را در مورد هک‌های انجام شده آموزش داد، اما هک تحت پوشش یک سازمان مردم‌نهاد معمولاً نیازمند مدرک تحصیلی است. این الزام به دلایل سازمانی و عملی است. برای این سازمان‌ها ترویج هک‌هایی که به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار نگرفته‌اند تا با سنت فقهی هماهنگ باشند، غیرمسئولانه خواهد بود. علاوه بر این، مدرک تحصیلی هک‌های آن‌ها به هک‌های شان وزن و اعتبار می‌بخشد. این سازمان‌های مردم‌نهاد بسیار جدی کار می‌کنند و از آنجا که تحت نظارت شدید حکومت‌ها و علمای حکومتی فعالیت می‌کنند، باید مطمئن شوند که هک‌های آن‌ها دقیق و معتبر است.

سازمان‌های چتری<sup>۱۴۷</sup>

سازمان‌های مردم‌نهاد چتری عمدتاً در کشورهای مسلمان فعالیت می‌کنند و خدماتی ارائه

---

<sup>143</sup> Muslims for Progressive Values

<sup>144</sup> Karamah

<sup>145</sup> Sisters in Islam

<sup>146</sup> Women Living Under Muslim Laws

<sup>147</sup> Umbrella Organizations



می‌دهند که حکومت‌ها و علمای حکومتی قادر یا مایل به انجام آن نیستند. آنها قادرند هم درون چارچوب ساختارهای سیاسی موجود و هم در حاشیه‌ی آن فعالیت کنند، بی آن‌که مقید به قوانین برگرفته از فقه باشند و بنابراین می‌توانند قانون را به شیوه‌ای حک کنند که علمای حکومتی هرگز نمی‌توانند. بنابراین، سازمان‌های مردم‌نهاد برای حکومت‌ها ارزشمنداند؛ حکومت‌ها به این سازمان‌ها برای تغییر رویه‌های اجتماعی‌ای نیاز دارند که به دلیل محدودیت‌های خودخواسته و محدودیت‌های علمای حکومتی خود قادر به تغییر آن نیستند. این نیاز در کشورهای با اقلیت مسلمان کمتر آشکار است، جایی که دولت تفسیر «رسمی» از شریعت ندارد، علمای حکومتی وجود ندارند و قوانین برگرفته از شریعت برای مقابله وجود ندارد.

در غیاب مقامات حکومتی، گروه‌های فقه‌اندیش در کشورهای با اقلیت مسلمان با یکدیگر رقابت می‌کنند و چند گروه ادعا می‌کنند که بهترین نماینده‌ی مسلمانان در حوزه‌های خود هستند و توانایی بهتری برای تعریف شریعت دارند. مرئی‌ترین این گروه‌ها به عنوان سازمان‌های چتری شناخته می‌شوند. سازمان‌های چتری مجموعه‌ای از مساجد هستند که ادعا می‌کنند نماینده‌ی مسلمانان در یک کشور یا منطقه هستند. دلیل اینکه می‌گوییم آنها «ادعا می‌کنند نماینده مسلمانان هستند» این است که آنها تنها نماینده‌ی مسلمانان مسجدرو هستند و در هر کشور یا منطقه‌ای ممکن است چندین سازمان چتری وجود داشته باشد که هر کدام شبکه‌ای از مساجد وابسته به خود را دارند. بنابراین، هیچ سازمان چتری واحدی نمی‌تواند واقعاً نماینده‌ی تمام مسلمانان مسجدرو باشد. با این حال آنها چنین ادعایی دارند. برخی از سازمان‌های چتری در مناطق خود، مساجد وابسته‌ی بیشتری نسبت به دیگران سازمان‌ها دارند، مانند انجمن اسلامی آمریکای شمالی،<sup>۱۴۸</sup> شورای مسلمانان بریتانیا، اتحادیه سازمان‌های اسلامی اروپا<sup>۱۴۹</sup> و شورای قضایی مسلمانان آفریقای جنوبی.<sup>۱۵۰</sup> این سازمان‌های چتری خدمات اجتماعی ارائه می‌کنند، در اختلافات مساجد میانجیگری می‌کنند، کنفرانس‌هایی را با حضور ده‌ها هزار نفر برگزار می‌کنند، بیانیه‌های مطبوعاتی در پاسخ به رویدادهای مهم ملی و بین‌المللی صادر می‌کنند و تلاش می‌کنند به مسلمانان نشان دهند که چگونه باید شریعت را به بهترین شکل ممکن دنبال کرد.

بخش شریعت‌پرداز این سازمان‌ها معمولاً از طریق بخش داخلی فقه انجام می‌شود که

---

148 ISNA

149 FIOE

150 MJC

فتاوی شرعی عرضه می‌کند. مثلاً جامعه‌ی مسلمانان شمال آمریکا<sup>۱۵۱</sup> میزبان شورای فقه آمریکا شمالی<sup>۱۵۲</sup> است و مجمع سازمان‌های اسلامی اروپا<sup>۱۵۳</sup> میزبان شورای اروپایی فتوا و تحقیقات<sup>۱۵۴</sup> است. این شوراها با علمای مسلمانی تشکیل شده که بسیاری اوقات خارج از کشورهای محل اقامت خود بزرگ شده‌اند، و در مورد مسائل مهم زندگی روزمره مسلمانان فقه‌اندیش نظر می‌دهند: اینکه چه غذاهایی حلال هستند، رمضان چه زمان شروع می‌شود، چگونه باید مراسم ازدواج و تشییع جنازه را برگزار کرد و موارد دیگر. این شوراها همچنین به سؤالات شخصی پاسخ می‌دهند و به مساجد در خصوص بهترین روش ارائه‌ی خدمات به اعضای خود، دستورالعمل‌هایی ارائه می‌کنند. این شوراها معمولاً از آرای محافظه‌کارانه‌تر حمایت می‌کنند و خود را سنگر اسلام سنتی می‌دانند؛ با این حال، مهارت آنها حک کردن فقه اسلامی و ارائه‌ی فتاوی است که به موقعیت‌های جدید و حساسیت‌های در حال تغییر پاسخ می‌دهد.<sup>۱۵۶</sup>

مثلاً شورای فقه آمریکا شمالی استدلال کرد که ارتداد در اسلام جرم محسوب نمی‌شود و اسلام بر آزادی مطلق مذهبی صحه می‌نهد.<sup>۱۵۷</sup> شورای اروپایی فتوا و تحقیقات حق قطعی زنان را برای آغاز کردن به تقاضای طلاق تأیید کرد و به طلاق‌های صادر شده در دادگاه‌های غیر مذهبی مشروعیت دینی بخشید.<sup>۱۵۸</sup> از سوی دیگر، شورای اسلامی قضایی جنوب

<sup>151</sup> Islamic Society of North America (ISNA)

<sup>152</sup> The Fiqh Council of North America

<sup>153</sup> Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE)

<sup>154</sup> The European Council for Fatwa and Research (ECFR)

<sup>۱۵۵</sup> نک‌نگاشتی اخیر که حکم درآمدی به تاریخچه‌ی شورای اروپایی فتوا و تحقیقات و فتاوی آن را دارد، این اثر است:

Iyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era*, trans. Ohad Stadler and Cecilia Sibony (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016), pp. 58ff.

<sup>۱۵۶</sup> شوراها فقهی نباید با شوراها شریعت اشتباه گرفته شوند، شوراها شریعت تا حدودی مجوز دولتی دارند و آرای آنها، هرچند الزام‌آور نیست، ممکن است در دادگاه قابل استناد باشد. برای اطلاعات بیشتر در مورد شوراها شریعت به این منبع مراجعه کنید:

Letizia Ricardi, "Women at a Crossroads between UK Legislation and Sharia Law," *GSTF International Journal of Law and Social Sciences* 3, no. 2 (April 2014): 86–91.

<sup>۱۵۷</sup> فتاوی شورای فقه آمریکا شمالی در باب آزادی مطلق مذهبی را می‌توان در این‌جا یافت:

Jamal Badawi, "Is Apostasy a Capital Crime in Islam?," ISNA, accessed August 31, 2017, <http://www.fiqhcouncil.org/node/34>.

<sup>۱۵۸</sup> فتاوی شورای فقه آمریکا شمالی در باب حق زنان در طلاق یکجانبه را می‌توان این‌جا یافت:

Julie MacFarlane, *Islamic Divorce in North America* (New York: Oxford University

آفریقا<sup>۱۵۹</sup> حک نامتعارفی پروراند که بر اساس آن، تعیین امام جماعت بدون انتخابات «مغایر با اسلام» است. این موضع شجاعانه‌ای است؛ زیرا متون فقهی پیشاستعمار احکام مربوط به تعیین امام جماعت را به صراحت بیان می‌کنند و در هیچ‌کدام از شرایطی که من سراغ گرفته‌ام، از انتخابات صحبتی نشده است. با این حال، شورای اسلامی قضایی جنوب آفریقا مقرر کرد که تعیین امام بدون انتخابات «خلاف شرع» است و اظهار داشت که همه‌ی اعضای جامعه باید در ساختار رهبری جامعه نقش ایفا کنند.<sup>۱۶۰</sup>

اما این شوراها در مجموع به دقت پایبند سنت فقهی هستند و از هک‌هایی پرهیز می‌کنند که برای مسلمانان محافظه‌کار و فقه‌اندیش اعتراض‌برانگیز باشد. دلیل این امر آن است که سازمان‌های چتری ادعا می‌کنند نماینده‌ی جوامع مسجدی هستند، و جوامع مسجدی معمولاً محافظه‌کارتر از میانگین مسلمانان اند. دلیل این امر آن است که مساجد در کشورهای با اقلیت مسلمان معمولاً از سوی آن دسته از اعضای متعهد جامعه تأمین مالی می‌شوند که احساس می‌کنند مسجد برای رفاه اجتماعی و معنوی آنها حیاتی است. چنین افرادی تمایل به محافظه‌کاری دارند، و در نتیجه، سیاست‌های مساجد نیز به سمت محافظه‌کاری گرایش دارد.

این امر مساجد را در موقعیت دشواری قرار می‌دهد. مساجد برای واکنش جذاب به حساسیت‌های در حال تغییر جامعه بزرگ‌تر مسلمانان و رشدیابی‌ای فراتر از پایگاه‌های اجتماعی محافظه‌کار خود نیاز دارند سیاست‌هایی پیشه کنند تا باورهای گروه گسترده‌تر مسلمانان را بهتر بازتاب دهد. اما در این فرایند نمی‌توانند پایگاه اجتماعی اصلی خود را ناراضی کنند؛ در غیر این صورت، خطر از دست دادن ذخیره‌ی تضمین‌شده‌ی حضور در مساجد و درآمد را به جان خواهند خرید. مساجد برای رشد باید احکام را هک کنند، اما اگر می‌خواهند چراغ‌های مساجد روشن بماند، باید تنها هک‌های متعادل انجام دهند. بنابراین مساجد به مقاومت در برابر تغییر تمایل دارند و علی‌رغم این‌که اخیراً مساجد پیشرو ظاهر شده‌اند، اکثر مساجد تنها هک‌هایی را می‌پذیرند که چندان جنجال‌برانگیز نباشد.

سازمان‌های چتری و شوراها فقهی‌شان، کنش تعادل‌بخش مساجد را بازتاب می‌دهند: آن‌ها ارائه‌ی هک‌های متعادلی را ترویج می‌کنند که تلقی‌های معاصر از عدالت را بهتر

---

Press, 2012), p. 235.

<sup>159</sup> Muslim Judicial Council of South Africa (MJC)

<sup>160</sup> فتوای شورای اسلامی قضایی جنوب آفریقا در باب نصب انتخابی امام این‌جا یافتنی است:

Abdulkader Tayob, *Islam in South Africa: Mosques, Imams, and Sermons* (Gainesville, FL: University of Florida Press, 1999), pp. 50–51.

منعکس می‌کند اما همچنان افکار عمده‌ی سنتی مسلمانان محافظه‌کار را حفظ می‌کند.<sup>۱۶۱</sup> مثلاً، شورای فقه آمریکای شمالی هکی را ابداع کرد که استدلال می‌کرد فضاهاى مسجد نباید دارای موانع فیزیکی بین زنان و مردان باشد و زنان باید در تمام سطوح تصمیم‌گیری مسجد شرکت داده شوند. آنها مراقب بودند که به صراحت نماز جماعت مختلط به امامت زنان را مجاز نکنند، زیرا این موضوع را خط قرمزی می‌دانند که پایگاه اجتماعی محافظه‌کار را علیه آنها برمی‌انگیزد. بسیاری از شوراها فتاوی‌ی صادر کرده‌اند که مسلمانان اقلیت جنسی و مسلمانان احمدیّه را تحمل می‌کنند اما از پذیرش کامل آنها خودداری کرده‌اند، باز هم از ترس برانگیختن خشم پایگاه اجتماعی محافظه‌کار خود.

این نگرانی در مورد پایگاه اجتماعی، در شوراهاى فقهی‌ای بازتاب می‌یابد که اعضای آن همواره پیشینه‌ی محافظه‌کارانه دارند. سازمان‌های چتری به دنبال کسانی برای عضویت در شورا هستند که دارای مدارک تحصیلات عالی در فقه اسلامی یا رهبران برجسته‌ی جوامع مسجدی باشند. در شرایط مطلوب، عضو شورای فقه باید هم مدرک تحصیلات عالی و هم سابقه‌ی خدمت مسجدی داشته باشد، اما یکی از این دو نیز کافی است. دلیل این امر آن است که اعضای شورای فقه باید از سوی مساجد با گرایش محافظه‌کارانه به عنوان چهره‌ی مرجع شناخته شوند تا نظرات آنها مرجعیت داشته باشد. این همچنین بدان معنا است که اعضای شورای فقه باید انعکاس‌دهنده‌ی تلقی‌های محافظه‌کارانه از یک عالم «واقعی» باشند؛ این اعضا معمولاً مردان متولد خارج از کشور با آموزش‌های حوزوی هستند، در حالی که زنان، شهروندان بومی و جوانان به شکل چشمگیری کمتر نمایندگی می‌شوند. این جریانات نه تنها مرجعیت شوراهاى فقه نزد جوامع مسجدی را تضمین می‌کند، بلکه همچنین دامنه‌ی نفوذ آنها را به جمعیت کوچک مسجدره‌های دائمی محدود می‌کند. در واقع، علی‌رغم داشتن شبکه‌ای از صدها مسجد وابسته و برگزاری گردهمایی‌های چند دهه‌زار نفری، سازمان‌های چتری حوزه نفوذ محدودی دارند که در سال‌های اخیر رو به کاهش هم بوده است.

<sup>۱۶۱</sup> برای توضیح کامل سیاست شوراهاى فتاوا بنگرید به:

Alexandre Caeiro, "The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic," *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 453–469;

و نیز:

Caeiro, "The Making of the Fatwa: The Production of Islamic Legal Expertise in Europe," *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153 (2011): 81–100.

کاهش نفوذ سازمان‌های چتری و شوراهای فقهی‌شان تا حدی به این دلیل است که امروزه مسلمانان فقه‌اندیش کمتر به مساجد برای جامعه‌سازی نیاز دارند. رسانه‌های اجتماعی اکنون جامعه‌ای مجازی می‌سازند و می‌توان گردهمایی‌های بزرگ را کاملاً به شکل برخط و بدون نیاز به تبلیغات مسجدی سازماندهی کرد. بر ساختن این جوامع مجازی نه تنها بی‌دردسر است، بلکه این مزیت اضافی را نیز دارد که فقط افراد هم‌عقیده جذب می‌شوند. در حالی که مساجد باید دیدگاه‌های مختلف حاضران منظم خود را متعادل و نمایندگی کنند، این جوامع مجازی می‌توانند بر اساس خطوط ایدئولوژیک و نه جغرافیایی شکل بگیرند. این بدان معناست که آنها می‌توانند در خدمت ارزش‌های جامعه‌ی خودگزین و بی‌سر و شکل معین خود باشند و نه در خدمت ارزش‌های یک جامعه‌ی جغرافیایی ثابت.

امروزه ردیابی و سرشماری این جوامع مجازی به دلایل مختلف بسیار دشوار است: کاربران اغلب ناشناس‌اند، در بسترهای مجازی متعددی حضور دارند، و فقط با دعوت می‌توان به بسیاری از آن‌ها پیوست. اما برخی از این جوامع مجازی نمودهای فیزیکی پیدا کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به مؤسسه‌های آموزشی‌ای اشاره کرد که در چند دهه‌ی اخیر پدید آمده‌اند. این موسسات از رسانه‌های اجتماعی به عنوان پایگاه سازمان‌بخش استفاده می‌کنند و برای انواع گوناگون مسلمانان فقه‌اندیش جذابیت دارند، از جمله به این دلیل که در حک کردن فقه اسلامی برای ارائه‌ی مطالب فوری فوتی به مخاطبان خود بسیار ماهراند. از آنجا که این موسسات آموزشی از محدودیت‌های جوامع مسجدی رها هستند، حک‌های آنها بسیار انعطاف‌پذیرتر و جسورانه‌تر از حک‌های سازمان‌های چتری است. موسسات آموزشی در سال‌های اخیر برجستگی فزاینده‌ای یافته‌اند و به نظر می‌رسد که محبوبیت آنها هنوز جا دارد که به اوج برسد.

#### مؤسسه‌های آموزشی

در دو دهه‌ی گذشته، فرهنگ مسجدی از سوی پدیده‌ی عالمان سیّار و مؤسسه‌های آموزشی موقت به شکل فزاینده‌ای با اختلال مواجه شده است. عالمان سیّاری مانند ذاکر نانیک،<sup>۱۶۲</sup> حبیب منذر المساوی،<sup>۱۶۳</sup> فرحت هاشمی،<sup>۱۶۴</sup> حبیب علی الجفّری<sup>۱۶۵</sup> و عمرو

<sup>162</sup> Zakir Naik

<sup>163</sup> Habib Munzir Almusawa

<sup>164</sup> Farhat Hashmi

<sup>165</sup> Habib Ali Jifri

خالد<sup>۱۶۶</sup> به سراسر جهان سفر می‌کنند و جمعیت‌هایی را جذب می‌کنند که از ظرفیت اکثر مساجد بیشتر است. آنها به جای خطابه در مساجد، صحبت خود را در ورزشگاه‌ها، مراکز همایش و سالن‌های سخنرانی پر جمعیت ارائه می‌کنند. این علمای سیار، علاوه بر این که فقه‌اندیش و عمدتاً مرداند، تنوع زیادی دارند. آنها از ملیت‌های مختلف، با سطوح متفاوتی از آموزش حوزوی، پیام‌های متفاوتی را موعظه می‌کنند و حتی ظاهر متفاوتی دارند. برخی لباس‌های سنتی می‌پوشند و ریش بلند دارند، در حالی که برخی دیگر کت و شلوار می‌پوشند و صورت اصلاح شده دارند. اما هر کدام می‌توانند جمعیت زیادی را جذب کنند. جذابیت این علما و مؤسسه‌های آموزشی در توانایی آنها نهفته است، توانایی‌شان در حک کردن فقه اسلامی به گونه‌ای که هم کهن باشد و هم برای مخاطبان امروزی پیوندی با زمانه داشته باشد. آنها در نشان دادن کاربردی بودن پایدار فقه اسلامی ماهراند، هر چند هر کدام تلقی متفاوتی از سرشت واقعی فقه اسلامی دارند. برخی بر روح شریعت تأکید می‌کنند، در حالی که برخی دیگر بر ظواهر متون فقهی پیشاستعماری تمرکز می‌کنند. مسلمانان فقه‌اندیشی که دیدگاه فنی نسبت به فقه اسلامی دارند ممکن است به سمت زکریا نائیک جذب شوند، ولی آن‌ها که رویکرد معنوی‌تری به شرع دارند ممکن است به سمت عمرو خالد جذب شوند. در عصر اینترنت و تلویزیون‌های ماهواره‌ای علمایی که در حک کردن بسیار ماهراند می‌توانند آرای خود را در معرض دید عموم قرار دهند و مخاطبان به سمت آنها خواهند آمد.

علمای برجسته، دیگر مجبور نیستند پیام خود را با آداب و رسوم جوامع خاص مسجدی تطبیق دهند؛ اکنون آنها می‌توانند پیام خود را به شکل برخط سر و شکل دهند و افراد هم‌فکر، چه فیزیکی و چه مجازی، سر و کله‌شان پیدا خواهد شد. برخی از علما، مانند آنهايي که ذکر شد، خودشان یک پا مؤسسه‌اند، با پیروان زیاد و میلیون‌ها بازدید در یوتیوب. مشخص نیست که چگونه تأمین مالی می‌شوند، اما به نحوی قادرند هزینه‌ی برنامه‌های یک روز کامل خود را در محل‌های بزرگ بپردازند. این ستاره‌های محبوب نسبتاً کم‌شمارند و تعدادشان هم رو به کاهش است.

هکرهای تخصصی‌تر گوشه‌نشین اکنون با انتشار دیدگاه‌های خاص خود درباره‌ی فقه اسلامی در فضای مجازی، پیروان قابل‌توجهی به دست می‌آورند. گاهی هکرهای گوشه‌نشین که دیدگاه‌های فقه‌شناختی مشابهی دارند، با هم متحد می‌شوند و گروه تشکیل می‌دهند. این گروه می‌تواند به شکل مؤسسه‌ی آموزشی باشد که فقه اسلامی را بر اساس

<sup>166</sup> Amr Khaled

آرمان‌های تقریباً مشترک هک می‌کنند. همان‌طور که در مورد علمای سیار گفته شد، برخی از این مؤسسه‌ها محافظه‌کارتر و برخی لیبرال‌تراند؛ بعضی بر روح شریعت تمرکز دارند برخی دیگر بر ظاهر شرع تاکید می‌کنند.

مؤسسات مختلف برای گروه‌های متفاوتِ فقه‌اندیشان جذابیت دارند و همگی برای جلب توجه و جذب وجوهاتِ فقه‌اندیشان رقابت می‌کنند. آنها همچنین روش‌های آموزشی متفاوتی ارائه می‌کنند، برخی صرفاً دوره‌های برخط، برخی‌شان دوره‌های محلی کوتاه‌مدت و دوره‌های هم‌اندیشی، برخی دیگر همایش‌های بزرگ و بعضی دیگرشان ترکیبی از همه‌ی این موارد ارائه می‌کنند. مثلاً مسلمانان اهل سنت فقه‌اندیش که به یکی از چهار مذهب فقهی اهل سنت پایبنداند، ممکن است به دوره‌ای برخط ارائه شده از سوی تارنمای قبله‌دات‌کام<sup>۱۶۷</sup> جذب شوند. یا اگر ترجیح می‌دهند تجربه‌ی شخصی‌تری داشته باشند، ممکن است به یکی از حلقه‌های مطالعاتی جهانی میزبانی شده از سوی سیکرز-هاب<sup>۱۶۸</sup> پیوندند.

مسلمانان فقه‌اندیشی که رویکرد سلفی‌تری نسبت به فقه اسلامی دارند، ممکن است جذب مؤسسه‌ی المغرب<sup>۱۶۹</sup> شوند که در شهرهای مختلف دوره‌های آخر هفته برگزار می‌کند. اگر دوره‌ی آخر هفته تعهد زیادی برای کسی محسوب می‌شود یا اگر کسی به دنبال تجربه‌ی الهام‌بخشی و رای تجربه‌ی آموزشی است، المغرب رویدادهای روزانه‌ای به نام علم‌فست<sup>۱۷۰</sup> در مراکز همایش‌های بزرگ آمریکای شمالی و انگلستان برگزار می‌کند.

اگر کسی علاقه‌مند نگاه انتقادی اما احترام‌آمیز به سنت باشد، تارنمای بنیاد راویه<sup>۱۷۱</sup> مراجعه‌کردنی است. راویه کلاس‌ها و سخنرانی‌های برخطی ارائه می‌کند که بسیاری اوقات از سوی علمای زن که در سنت حوزوی آموزش دیده‌اند تدریس می‌شود و از این طریق آن‌ها مطمئن می‌شوند که دیدگاه‌ها، مشارکت‌ها و تجربیات زنان مسلمان برجسته می‌شود. علاوه بر دوره‌های برخط، راویه هر سال برنامه‌ای به نام جشنواره شیخه را برگزار می‌کند که به گرامیداشت و تشویق عالمان زن اختصاص دارد.

برای یادگیری عربی قدیم همراه با نسخه‌ی نوشتنی از فقه اسلامی، می‌توان اشتراک

---

167 Qibla.com

168 SeekersHub

169 Al-Maghrib

170 Ilmfest

171 Rawiya

ویدیوهای آنلاین موسسه بینة<sup>۱۷۲</sup> را خرید که شامل چند سطح از آموزش عربی است. افرادی که با آموزش برخط راحت نیستند، می‌توانند در یکی از دوره‌های کوتاه‌مدت این مؤسسه در مساجد یا مراکز محلی شرکت کنند. دانشجویان پرشورتر عربی می‌توانند به پردیس بینة در ایروینگ تگزاس سفر کنند تا در برنامه‌ی ۹ ماهه‌ی «روایای بزرگ» تمام‌وقت تحصیل کنند.

هر مؤسسه بر اساس مدل مالی متفاوتی کار می‌کند؛<sup>۱۷۳</sup> برخی برای هر دوره هزینه دریافت می‌کنند، برخی کمک‌های مالی جمع می‌کنند و برخی دیگر هر دو کار را می‌کنند. ارزیابی

---

### 172 Bayyinah

<sup>۱۷۳</sup> مثلا، سیکرزهاب SeekersHub دوره‌های برخط رایگان ارائه می‌دهد که گزارش شده ۳۶ هزار نفر در آنها ثبت‌نام کرده‌اند. آنها کارزارهای گلریزان کارآمد دارد (برای آخرین کارزار، به <http://seekershut.org/donate> مراجعه کنید) با اهدافی مانند ۳۰۰،۰۰۰ دلار در ۳۰ روز (آنها برای این کارزار خاص بیش از ۲۱۰،۰۰۰ دلار جمع کردند): بنگرید به:

“Successful Seekers Ramadan Campaign but Work Remains,” SeekersHub, accessed August 31, 2017, <http://seekershut.org/blog/2012/09/successful-seekers-ramadan-campaign-but-work-remains/>.

هدف کارزاری در سال ۲۰۱۶ این بود که تا پایان سال ۱۰،۰۰۰ اهداکننده داشته باشد که هر کدام تا پایان سال هر ماه ۵۰ دلار اهدا کنند. موسسه المغرب بخشی از بودجه خود را از طریق دریافت ۸۵ دلار برای هر دوره‌ی درسی تامین می‌کند و در زمان نگارش این متن، گزارش شده که بیش از ۱۲۰،۰۰۰ دانشجوی منحصربه‌فرد در سراسر جهان دارد (<http://www.almaghrib.org>).

در سال ۲۰۱۵، المغرب درآمد ۱.۵ میلیون دلاری گزارش کرد و از سال ۲۰۱۱ درآمد بیش از یک میلیون دلاری در هر سال گزارش شده است؛ در این مدت، آنها سود بیش از ۱.۱۸ میلیون دلاری گزارش کرده‌اند:

<https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/204326617>.

مؤسسه‌ی قبله حدود ۳۰۰ دلار برای هر دوره دریافت می‌کند، اما اطلاعات قابل اتکایی در مورد تعداد شرکت‌کنندگان یا صورت‌های مالی آنها ندارم. کنفرانس سالانه احیای روح اسلامی هزینه ورودی ۵۵ تا ۶۵ دلار دریافت می‌کند، با حضور تخمینی ۲۰،۰۰۰ نفر در هر سال. آنها همچنین یک اردوی دانش (۵۰۰ دلار) را در کنفرانس و یک ناهار قدردانی با علما (۱۰۰ دلار) برگزار می‌کنند. همچنین بیش از ۲۰۰ فروشنده غرفه‌هایی را در بازار بزرگ با نرخ ۵۰۰ دلار برای هر غرفه اجاره می‌کنند. مؤسسه‌ی بینة شهریه برای دوره‌های خود (۷،۷۵۰ دلار برای یک دوره ۹ ماهه حضوری، بدون احتساب هزینه‌های زندگی، و ۲۰۰۰ دلار برای یک دوره یک ماهه) دریافت می‌کند و درآمد سالانه‌ی تخمینی آن بیش از ۳ میلیون دلار است:

<https://www.dandb.com/businessdirectory/bayyinahllc-irving-tx-75063.html>

در مقایسه با مساجد و سازمان‌های چتری، موسسات آموزشی بسیار سودآورتر و از نظر مالی چابک‌ترند. در نظر بگیرید که بر اساس گزارش پروپابلیکا بزرگترین سازمان‌های چتری آمریکای شمالی، انجمن اسلامی آمریکای شمالی و حلقه اسلامی آمریکای شمالی، به طور منظم دچار کسری بودجه هستند. این موضوع در مورد گروه‌های جنبشی مانند شورای امور عمومی مسلمانان و حامیان مسلمان نیز صادق است. موارد استثنایی مانند انجمن آمریکایی-مسلمانان وجود دارد که بر اساس گزارش پروپابلیکا، به طور منظم سودآور اند.



تعداد افرادی که در این دوره‌ها شرکت می‌کنند و میزان درآمد آنها دشوار است، اما بر اساس گزارش‌های خودشان، این سازمان‌ها به ده‌ها هزار دانشجوی دسترسی دارند و میلیون‌ها دلار درآمد کسب می‌کنند. مدل‌های تجاری آنها دقیقاً به این دلیل موفق بوده که فقط افرادی را هدف قرار می‌دهند که پیش‌تر به خدمات آن‌ها علاقه نشان داده‌اند. مساجد باید با جامعه‌ی محلی خود - حالا هر کسی که باشد - کار کنند اما مؤسسات آموزشی محدود به جغرافیا نیستند.

بر خلاف مساجد، مؤسسه‌های آموزشی اسلامی برخط هزینه‌ی نگهداری بسیار پایینی دارند. آنها عمدتاً منابع برخط ارائه می‌کنند و تنها زمانی که تقاضا از طریق فروش بلیط یا ثبت‌نام از پیش پرداخت‌شده وجود داشته باشد، همایش‌ها یا دوره‌های کوتاه مدت برگزار می‌کنند. تنها یکی از این مؤسسه‌ها، موسسه‌ی بی‌نه، پردیس فیزیکی دارد که درآمد آن نه از جامعه‌ی محلی که از محل شهریه‌ی دانشجویانی است که برای تحصیل به این پردیس سفر می‌کنند و هزینه‌ی ۷،۷۵۰ دلار برای دوره‌ی ۹ ماهه یا ۱،۲۰۰ دلار برای دوره‌ی یک‌ماهه می‌پردازند. این هزینه‌ها قابل مقایسه با دانشگاه‌های بزرگ است و این پردیس اگر تنها جامعه‌ی محلی ایروینگ را پوشش می‌داد، پایدار نمی‌ماند. همانند سایر مؤسسه‌های آموزشی، مدل کسب‌وکار آن مستلزم آموزش جریان پیوسته‌ی افراد علاقه‌مند و ارائه خدماتی است که نیازهای آنها را برآورده می‌کند.

این مدل کسب‌وکار تقاضامحور همچنين به مؤسسه‌های آموزشی اجازه می‌دهد تا فقه اسلامی را با آزادی بیشتری نسبت به مساجد و سازمان‌های چتری هک کنند. آنها نیاز ندارند تا هک‌های خود را برای جلب رضایت جامعه‌ای متنوع متعادل کنند، بنابراین می‌توانند فقه را نزدیک‌تر به باورهای ایدئولوژیک دانشجویان خود هک کنند. این امر قطعاً آزادی‌آور است؛ با این حال، واقعیت این است که تمام مدل‌های کسب‌وکار آنها به رضایت دانشجویان متکی است، بنابراین مؤسسات باید به طور منظم فقه را هک کنند.<sup>۱۷۴</sup> اگر مؤسسات می‌خواهند به طور مداوم دانشجویان را به رویدادهای فرهنگی خود جذب کنند، باید همیشه ثابت کنند که به شکل منحصر به فردی قادر به رسیدگی به چالش‌های در حال تحول جوامع مسلمان‌اند. اگر آنها فقط اطلاعاتی را تکرار می‌کردند که مردم پیش‌تر می‌دانستند یا با آن

---

<sup>۱۷۴</sup> این تکاپو تنها به مساجد و مؤسسات آموزشی محدود نمی‌شود، بلکه به صنعتی از محصولات و خدمات مرتبط با اسلام و مسلمانان نیز گسترش یافته است؛ به این منبع مراجعه کنید:

Faegheh Shirazi, *Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety* (Austin: University of Texas Press, 2016).

موافق بودند، هیچ نیازی نبود که کسی در دوره‌ای شرکت کند و برای آن وجهی بپردازد. پس، این مؤسسه‌ها دوره‌هایی در باب موضوعات داغ ارائه می‌کنند که به دغدغه‌های مسلمانان فقه‌اندیش در زمان حاضر می‌پردازد، و آنها فقه را به گونه‌ای حک می‌کنند که ربط و نسبت فوری با جامعه‌ی هدف خود دارد. مثلاً، علمایی که به شیوه‌ی سنتی در موسسه‌ی راویة آموزش دیده‌اند، احکام فقهی پیشاستعمار را حک کردند تا نشان دهند زنان می‌توانند پیشنهاد شوند. یک دوره در مؤسسه‌ی سیکرز-هاب به دانشجویان آموزش می‌دهد که چگونه بر اساس فقه اسلامی در بازار سهام سرمایه‌گذاری کنند.<sup>۱۷۵</sup> حتی موسسه‌ی محافظه‌کار المغرب کلاس‌های پرتقاضایی برگزار می‌کند مانند «فقه تفریح» («چگونه این افسانه را نقض کنید که سرگرمی حرام است») و «فقه عشق» («برای وقتی که کسی را یافته‌اید که فکر می‌کنید می‌توانید برای همیشه به او عشق بورزید!»).<sup>۱۷۶</sup>

فقه اسلامی در این دوره‌های درسی به گونه‌ای حک می‌شود که حکم فقهی جدید هم‌هنگام کهن و امروزی جلوه کند، و از علمای پیشاستعمار برای ارائه‌ی استدلال‌های بسیار مدرن الهام گرفته می‌شود. مثلاً، دوره‌ی «فقه عشق» از احکام و علمای پیشاستعمار نقل قول می‌آورد تا قواعدی برای ازدواج اسلامی ترویج کند که زن و مرد تنها بر اساس علاقه با یکدیگر ازدواج می‌کنند. در این دوره، علمای پیشاستعمار، به روایت خودشان، معتقد بودند که عشق چیزی است که تنها از طریق تلاش سخت درون چارچوب ازدواج دست‌یافتنی است، هوس گذرا نباید تصمیم به ازدواج را مشوش کند، و باید همیشه از فرآیند خواستگاری اسلامی پیروی کرد که در آن تماس بین زن و مرد مجرد به حداقل می‌رسد و خانواده‌ها در اولویت خواستگاری قرار می‌گیرند. متون فقهی پیشاستعمار به عنوان مبنایی برای قواعد گفت‌وگوهای برخط و حضوری و همچنین برای تعریف محدودیت‌های اختلاط زن و مرد استفاده می‌شود. در این دوره می‌آموزید که مردان و زنان مجرد نباید در جای خلوت و تنها

---

<sup>۱۷۵</sup> عنوان دوره‌ی سیکرزهاب این است: «پول مهم است: امور مالی اسلامی در زندگی روزمره»

SeekersHub, accessed August 31, 2017, <http://seekershut.org/home/courses/GEN130>.

<sup>۱۷۶</sup> المغرب به طور منظم عناوین و موضوعات سمینارهای خود را تغییر می‌دهد، بنابراین فقه تفریح و فقه عشق دیگر ارائه نمی‌شوند. اما المغرب برای بسیاری از سمینارهای خود تیزرهای تولید می‌کند، و تیزرها هنوز برای فقه تفریح:

(<https://www.youtube.com/watch?v=weYiAxutU4>)

و فقه عشق:

(<https://www.youtube.com/watch?v=NyYqSFwXxZU>)

قابل مشاهده هستند.

با هم ملاقات کنند، باید با والدین مشورت شود، و ازدواج تنها آغاز سفری طولانی است که به عشق ختم می‌شود.

در عصر پیشاستعمار، علما فرض نمی‌گرفتند که جوانان با یکدیگر ملاقات می‌کنند تا تصمیم بگیرند باید ازدواج کنند یا خیر. بلکه فرض بر این بود که بخش عمده‌ی تصمیم را والدین برای جوانان می‌گیرند و زوج‌های آینده تقریباً هیچ تماسی با یکدیگر نخواهند داشت. بحث‌ها در دوره‌ی پیشاستعمار درباره‌ی این بود که نامزدها قبل از عروسی می‌توانند همدیگر را ببینند یا خیر، و نه درباره‌ی مکان‌های عمومی قابل قبولی که طرفین علاقه‌مند می‌توانند در حضور یک همراه برای بحث درباره‌ی اهداف زندگی آینده‌شان با یکدیگر ملاقات کنند. مفهوم عشق در متون فقهی پیشاستعمار مفهوم بیگانه‌ای نیست، اما دغدغه‌ی اصلی در فقه نکاح نیز نبوده است.

اما گذراندن این دوره‌ها باور دیگری در شما برمی‌انگیزد. این دوره‌ها با استفاده از روش‌های تفسیری که پیش‌تر در این کتاب دیدیم، تدریس می‌شوند و مدرسان توضیح می‌دهند که فلان یا بهمان عالم پیشاستعمار واقعاً چه منظوری داشته و مقصود او امروزه چگونه پیاده‌پذیر است. این امر به نوبه خود به مسلمانان فقه‌اندیش این احساس را می‌دهد که هم کاملاً در دنیای امروزی قرار دارند و هم درون سنت مذهب فقهی خود. نظر به این واقعیت که مردان و زنان مسلمان فقه‌اندیش در فضای مجازی، مدرسه و محل کار با یکدیگر در تعامل‌اند، دوره‌هایی مانند «فقه عشق» می‌تواند به آنها آموزش دهد که چگونه در عین پابندی به فقه اسلامی مطابق با واقعیات زندگی خود رفتار کنند. این کار نیاز جامعه را برآورده می‌کند و برای بخشی از مسلمانان فقه‌اندیش جذاب است.

کیفیت دوره و معلم‌اش در گرو توانایی ارتباط دادن مستقیم گذشته‌ی پیشاستعماری با زمان حال است. این مؤسسات به مهارت مدرّسان خود که هم عالم‌اند و هم واقع‌گرا می‌بالند؛ ترکیبی که چکیده‌ی فرهنگ‌ها است. این دو ویژگی نشان می‌دهد که مدرّسان این مؤسسات ریشه در سنت فقهی پیشاستعمار دارند اما می‌توانند فقه اسلامی را برای مسلمانان امروزی نیز درک‌پذیر کنند. بنابراین، مدارک تحصیلی آکادمیک برای مؤسسات آموزشی به اندازه‌ی شوراها فقهی اهمیت ندارد، به ویژه برای مدرّسان مرد که از امتیاز اجتماعی برخوردارند تا به راحتی ظاهر عالم اما راحتی به خود بگیرند. جذبه و الهام‌بخشی در این زمینه دست بالا را دارد، و مدرّسانی که به خوبی هم می‌کنند و دانشجویان را جذب می‌کنند، می‌توانند بی‌هیچ آموزش رسمی نیز موفق باشند.

همه‌ی نشانه‌ها حاکی از آن است که این مؤسسات در حال رشداند و برای برآوردن نیازهای

مذهبی و عملی جامعه‌ی هدف خود، مدرسان بیشتری را - برخی با آموزش رسمی و برخی بدون آن - به خدمت خواهند گرفت. با این حال، در میان موفقیت و شهرت رو به رشد، لازم است به مقیاس آنها هم توجه کنیم. ممکن است مؤسسات آموزشی در مجموع صدها هزار مسلمان را جذب کنند، اما این هنوز تنها کسری کوچک از جماعت فقه‌اندیش است. اکثر مسلمانان فقه‌اندیش در مؤسسات آموزشی شرکت نمی‌کنند، همان‌طور که اکثر آنها به‌طور منظم به مسجد نمی‌روند. پس اگر مسلمانان فقه‌اندیش نه در مساجد هستند و نه در کلاس‌های مؤسسات آموزشی شرکت می‌کنند، آن‌ها کجا هستند؟

پاسخ کوتاه این است که نمی‌دانیم. ما می‌دانیم که آنها وجود دارند زیرا داده‌های نظرسنجی این را نشان می‌دهد، اما نمی‌دانیم که آنها چه کسانی هستند و چگونه عمل می‌کنند. تنها جایی که ما مسلمانان فقه‌اندیش را پیدا می‌کنیم - بسا بیش از مساجد و مؤسسات - فضای مجازی است. آنها در انجمن‌ها، تالارهای گفت‌وگو و تارنماهای هواداران‌شان یافت می‌شوند، اما همیشه یافتن آنها آسان نیست. گاهی اوقات در مکان‌های آشکاری مانند انجمن‌های پیام‌رسان اسلامی هستند. گاهی اوقات در مکان‌های پنهانی مانند انجمن بازی شاهزاده‌ی ایران<sup>۱۷۷</sup> حضور دارند که یک تارنمای موضوع‌محور بازی مربوط به دهه ۱۹۹۰ است.

پیگیری فعالیت آنها در سال‌های اخیر دشوارتر شده است، زیرا بسیاری از آنها اتاق‌های گفت‌وگوی خصوصی بنا کرده‌اند یا گفت‌وگوهای خود را به بسترهای پیام‌رسان فوری مانند فیس‌بوک، سنجر و واتساپ منتقل کرده‌اند. اما زمانی که ما مسلمانان فقه‌اندیش را در انجمن‌های برخط برای مدت طولانی می‌بینیم، آنها را مشغول حک کردن فقه اسلامی می‌یابیم. حک‌های آنها کاملاً رها از محدودیت‌های سیاسی روحانیون حکومتی و سازمان‌های چتری است، و آنها نیازی به درآمدزایی مانند مؤسسات آموزشی ندارند. در نتیجه، حک‌های آنها بسیار خلاقانه است و فقه اسلامی را فراتر از محدودیت‌های عملی تحمیلی از طرف جهان بیرون می‌برد.

من خلاقانه‌ترین حک‌ها، چه حک‌های بسا محافظه‌کارانه چه حک‌های بسیار لیبرال، را به شکل برخط پیدا کرده‌ام. اکثر حک‌های برخط کاملاً تدوین نیافته‌اند، اما برخی‌شان ریشه‌ی عمیقی در سنت فقهی دارند و با تفکر و دقت زیادی انجام شده‌اند. جالب اینجاست که حک‌های برخط گویی پیش‌درآمد گفت‌وگوهای گسترده‌تر در جامعه‌ی مسلمانان‌اند. به این معنا که حک‌های مطرح شده در فضای برخط، راه خود را به بحث‌های بزرگ‌تر بیرون از

<sup>177</sup> The Prince of Persia

اینترنت پیدا می‌کنند. ممکن است هک برخط گفت‌وگوهای بیرون از اینترنت در میان مسلمانان را به نوعی هدایت کند، اما بسیار محتمل‌تر است که جوامع برخط محل رشد و پرورش هک‌های نوآورانه‌ای باشند که در صورت نیاز جامعه می‌توان از آنها استفاده کرد. زمانی که دیدگاه عمومی در جامعه‌ی مسلمانان تغییر می‌کند، مسلمانان فقه‌اندیش می‌توانند به انجمن‌های برخط مراجعه کنند تا هک‌هایی را که پیش‌تر انجام شده پیدا کنند و آنها را برای رفع نیازهای جامعه تطبیق دهند. جوامع برخط فضایی را برای مسلمانان فقه‌اندیش فراهم می‌کنند تا هک‌هایی را امتحان کنند که امروز در مسجد پذیرفته نیستند، اما ممکن است روزی برای حمایت از چشم‌اندازهای جدید شریعت‌شناختی با استفاده از زبان فقه اسلامی مورد استفاده قرار گیرند.

### هک‌های برخط

جوامع هک‌های برخط چند دهه قدمت دارند. در اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ آنها عمدتاً متشکل از دانشجویان دانشگاه، حرفه‌ای‌ها و عاشقان فناوری بودند که در آن زمان تنها کسانی بودند که به اینترنت دسترسی منظم داشتند. در اواسط دهه ۱۹۹۰ با گسترش دسترسی به اینترنت و کاهش قیمت رایانه‌های شخصی، جوامع برخط رشد زیادی کردند. هکرها هنوز محدود به فناوری‌های محبوب زمان خود بودند، به ویژه لیست‌سرورها و تالارهای اعلانات که ناقص و پرزحمت بودند اما در آن زمان هیجان‌برانگیز بودند. لیست‌سرورها در اصل گفت‌وگوهای گروهی ایمیلی میان افراد با علایق مشترک است. مساجد و سازمان‌های چتری لیست‌سرورهای خاص خود را دارند که عمدتاً برای اعلانات استفاده می‌شوند. سازمان‌های دیگر مانند انجمن‌های دانشجویی مسلمان و سازمان‌های مردم‌نهاد، لیست‌سرورهای خود را بیشتر به عنوان بستر گفت‌وگو استفاده می‌کنند اما گاهی از آنها برای هک فقه اسلامی نیز استفاده می‌کنند. دانشجویان تحصیلات تکمیلی مسلمان به طور منظم از لیست‌سرور دانشجویان تحصیلات تکمیلی مطالعات خاورمیانه و اسلام<sup>۱۷۸</sup> برای هک فقه اسلامی استفاده می‌کنند و پیش از آنکه وارد جریان اصلی شوند، در مورد مسائل فقهی بحث می‌کنند.

دیگر وسیله عمده‌ی هک برخط در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ تالارهای اعلانات بود که در مقایسه با لیست‌سرورها، اجازه‌ی عضویت و قرائت گسترده‌تری می‌داد و گروه‌های متنوع‌تری

از کاربران را به خود جلب می‌کرد. تالارهای اعلاناتی مانند آلت.مازلم<sup>۱۷۹</sup> در اوج شکوفایی‌اش ده‌ها هزار کاربر را گرد هم می‌آورد تا داستان‌ها، چشم‌اندازهای شریعت‌شناختی و حک‌های فقهی خود را به اشتراک بگذارند، حک‌هایی که پیش از این تنها در حاشیه‌ی جامعه‌ی مسلمان وجود داشت. آنچه به سرعت از طریق این لیست‌سرورها و تالارهای اعلانات روشن شد این بود که در مقایسه با آنچه در مساجد ترویج می‌شد، پیروان فقه‌اندیش همانا شریعت‌شناسی متنوع و پیچیده‌تری داشتند.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ پیشرفت‌های فناوری موجب شد که ایجاد تارنماها آسان‌تر، سرورها دسترس‌پذیرتر و اینترنت همگانی‌تر شود. گروه‌ها و افراد مسلمان در سراسر جهان تارنماها و انجمن‌های گفت‌وگوی برخط اختصاصی برای اسلام راه‌اندازی کردند که برخی از آنها به حک فقه اسلامی اختصاص داشت. میلیون‌ها مسلمان به این انجمن‌های گفت‌وگو هجوم آوردند تا شریعت‌شناسی خود را بدون هراس به اشتراک بگذارند. این جهش بزرگی در لیست‌سرورها و تالارهای اعلانات بود و بر این نظر صحه نهاد که دیدگاه‌هایی که قبلاً حاشیه‌ای تلقی می‌شدند، به واقع بسیار رایج‌تر از آن چیزی بودند که هرکس تصور می‌کرد. مشخص شد که مسلمانان فقه‌اندیش، چه دانشجویان مهندسی در شمال مالزی چه بانکداران در شرق برزیل، شریعت‌شناسی‌ای را ترویج می‌کردند که گرچه ریشه در سنت داشت، از سوی اکثر جوامع مسجدی و علمای سنتی نامعتبر تلقی می‌شد. اما جوامع مسجدی و علمای سنتی نمی‌توانستند شرایط گفت‌وگوهای برخط را تعیین کنند. انجمن‌های برخط با اجازه دادن به مسلمانانی با پیش‌زمینه‌های تحصیلی، جغرافیایی و اقتصادی-اجتماعی مختلف برای بیان آزادانه و صریح دیدگاه‌های شریعت‌شناختی خود، تنوع اندیشه و تجربه‌ی مسلمانان را آشکار کردند.

از طریق گفت‌وگو و بحث برخط دائمی، انجمن‌های گفت‌وگو تسهیل‌گر حک‌های فقهی شدند، حک‌هایی که به پیشواز بحث‌هایی می‌رفت که چند سال بعد در جوامع مسلمان شکل گرفت. مثلاً، خیلی قبل از اینکه دکتر امینه ودود پیشنهاد نماز جمعه‌ی مختلط شود، لیست‌سرور گروه مطالعات تکمیلی در خاورمیانه‌شناسی و اسلام‌پژوهی<sup>۱۸۰</sup> در مورد جواز پیشنهادی زنان و فضیلت نسبی نمازهای مختلط بحث می‌کرد. بسیاری از اعضای لیست‌سرور توجیهات پیش‌استعماری برای پیشنهادی زنان ارائه می‌کردند و احکام مربوطه را حک می‌کردند تا پیشنهادی زنان به راحتی در سنت فقهی جا گیرد. زمانی که دکتر ودود

<sup>179</sup> alt.Muslim

<sup>180</sup> MEISGS

پیشنماز نماز جمعیهی مختلط شد، گروه‌هایی مانند شورای مسلمانان کانادا و زنان تحت حکومت فقه از حک‌های پرورده‌شده در لیست‌سرورها برای ارائه استدلال‌های حاضر-آماده‌ای استفاده کردند که از دل سنت فقهی پیشاستعماری در آمده بود. آن‌ها استدلال کردند که فقه اسلامی بدون شک پیشنهادی زنان در نماز جماعت یا جمعیهی مختلط را مجاز می‌داند.

همچنین اعضای تالارهای گفت‌وگو و لیست‌سرورها، احکام مربوط به همجنسگرایی را در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی حک کردند، خیلی قبل از این‌که در جوامع مسجیدی چنین کاری میسر شود. به همین ترتیب، حک‌های بنیادی برای «قرارداد ازدواج برابر میان مسلمانان» که از سوی موسسه‌ی اسلامی<sup>۱۸۱</sup> واقع در بریتانیا ایجاد شد، از طریق بحث‌های برخط شدید در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ مورد بررسی قرار گرفت. این حک‌ها و بسیاری دیگر همچنان به شکل برخط در حال پیگیری‌اند و زمانی که احکام جدیدی برای مواجهه با شریعت‌شناسی‌های در حال تحول مورد نیاز باشد، آماده‌ی استفاده خواهند بود.

امروزه می‌توان بسیاری از حک‌ها را به شکل برخط یافت که به پیشواز تغییرات نگرشی مسلمانان در آینده می‌روند. حک‌هایی وجود دارند که در حمایت از حقوق مسلمانان تراجنسیتی<sup>۱۸۲</sup> و حمایت از گیاهخواری پیشنهاد شده‌اند که می‌خواهند آداب عید قربان را به جا آورند، و حک‌هایی وجود دارند که توزیع زکات را به گروه‌های غیرانتفاعی مبارزه با تغییرات آب و هوایی مجاز می‌دانند. برخی از این حک‌ها پذیرفته خواهند شد و بسیاری دیگر کنار زده خواهند شد. حجم عظیم حک‌های برخط و شریعت‌شناسی‌های متفاوتی که آنها نمایندگی می‌کنند، شگفت‌انگیز و بیش‌وکم گیج‌کننده است.

امروزه بخشی از حجم عظیم حک‌های برخط به دلیل جریان سریع اطلاعات و بخشی دیگر به دلیل مقیاس آن است. حتی حالا هم، پس از این‌که فیس‌بوک و اپلیکیشن‌های گفت‌وگوی خصوصی محوریت انجمن‌های گفت‌وگوی عمومی برخط را مختل کرده‌اند، کاربران این انجمن‌ها همچنان در حد ده‌ها میلیون نفر باقی مانده‌اند. برخی از این انجمن‌ها بسیار عظیم‌اند؛ مثلاً، واعظی به نام عمرو خالد<sup>۱۸۳</sup> انجمنی با حدود یک میلیون عضو را اداره می‌کند. چندین انجمن صدها هزار عضو دارند و بسیاری دیگر دارای ده‌ها هزار عضو هستند. اعضای انجمن‌ها پیشینه‌ی متنوعی دارند و شریعت‌شناسی‌های گوناگونی را ترویج می‌کنند

<sup>181</sup> Muslim Institute

<sup>182</sup> transgender

<sup>183</sup> Amr Khaled

که گاهی سنتی و گاهی انقلابی است. برخی از اعضای انجمن عالمانی درس خوانده‌اند، ولی برخی دیگر مبارزان تعطیلات آخر هفته‌اند که در اوقات فراغت خود فقه اسلامی مطالعه می‌کنند. تبارشناسی‌شان دشوار است، این بدان معنا است که هرکها نمی‌توانند با اتکا به بُرش شخصیتی‌شان استدلال کنند. بلکه آنها باید اطمینان حاصل کنند که استدلال‌های‌شان کیفیت بالا و انسجام دارد و هر یک از هک‌های آن‌ها ارزش خود را دیگر بار اثبات می‌کند. هک‌های آنلاین مصمم، با گذشت زمان تسلط کاملی بر فقه اسلامی و استدلال فقهی پیدا می‌کنند و در نهایت یاد می‌گیرند که هک سطح بالا انجام دهند. هنگام انجام هک‌ها آنها متون عربی را نقل می‌کنند، از کتابخانه‌های گسترده استفاده می‌کنند و تسلط خود را بر اصول فقه اسلامی نشان می‌دهند. از همه‌ی جهات، این هک‌ها بسیار آموزش دیده به نظر می‌رسند و گویا در حوزه تحصیل کرده‌اند و به مخازن بزرگ متون اسلامی دسترسی داشته‌اند. با این حال، من دریافته‌ام که بسیاری از هک‌های نخبه اصلاً آموزش حوزوی ندیده‌اند و ارتباطی با کتابخانه‌های اسلامی یا مراکز حوزوی ندارند.

اکثر هک‌ها خودآموخته هستند و منابع برخط رایگان کافی برای این کار وجود دارد تا هر علاقه‌مندی بتواند کسب مهارت در استدلال فقهی کند. هنگام تعامل برخط بسا اوقات سخت است که تشخیص دهیم طرف بحث مان عالم درس خوانده‌ی حوزوی است یا فردی کاملاً خودآموخته. من این نکته را سال‌ها پیش بی‌واسطه تجربه کردم، زمانی که شرکت‌کننده‌ی فعال در یکی از انجمن‌های برخط فقه اسلامی بودم. درگیر بحث با کاربری شدم که معتقد بود دموکراسی با ظاهر و باطن فقه اسلامی مغایرت دارد. در عین حال، او اصرار داشت که اسلام از آزادی‌های فردی و حاکمیت فرد بر سرنوشت خویش حمایت می‌کند. او نظریه‌ی عجیبی داشت که می‌گفت حکومت دینی<sup>۱۸۴</sup> به شکل از بالا به پایین بهترین حامی آزادی‌های فردی، حاکمیت فرد بر سرنوشت خویش و رفاه اقتصادی است، و این نظریه را با استفاده از زبان فقهی پشتیبانی می‌کرد. او زبان مؤدبی نداشت. به هر کسی که حتی اختلاف نظر کوچکی با او داشت، با ترکیبی از توهین‌های پیشاستعماری («نادان»، «فاسد»، «متجاوز») و توهین‌های مدرنی که حاضر نیستم تکرار کنم، توهین می‌کرد.

او آزارگر و بی‌رحم ظاهر شد، اما هک‌کننده‌ی خوبی بود. زمانی که من و گروهی از هم‌فکران‌ام پاسخ‌های فقهی و الهیاتی به او می‌دادیم، او از پس خود برمی‌آمد و بسیاری اوقات ما را وادار می‌کرد به بایگانی شخصی مان بازگردیم تا پاسخ‌های بهتری دست‌وپا کنیم. این بحث طولانی شد و دشوار از کار در آمد، ولی از نظر ما اهمیت داشت. ما این را بخشی



از بحث گسترده‌تر در باب دموکراسی می‌دیدیم و در این بحث ما استدلال می‌کردیم که دموکراسی کاملاً با فقه اسلامی سازگار است، و او خلاف این استدلال می‌کرد. ما تلاش می‌کردیم که نه تنها او را متقاعد کنیم بلکه هر مسلمان فقه‌اندیشی را که ممکن بود در حال دنبال کردن بحث ما باشد یا هر کس دیگری را متقاعد کنیم که تحت تأثیر استدلال‌های او قرار می‌گیرد.

هیچ یک از طرفین در نهایت («پیروز») بحث نشد، اما نفس این موضوع که چنین فردی آنجا بود و شاید پیام خود را به گروه حقنه می‌کرد، مرا آزار می‌داد. از قضا آخر هفته‌ای به شهر زادگاه او سفر کردم و خواستم با او ملاقات کنم، امیدوار بودم که بتوانم به صورت حضوری او را متقاعد کنم. ما در یک رستوران حلال ملاقات کردیم، جایی که دریافتیم عالمی که ماه‌ها با او بحث داشته‌ام، دانشجوی ۱۹ ساله‌ی جامعه‌شناسی با چند سوراخ تزئینی در بدن‌اش و عاشق موسیقی پانک‌راک<sup>۱۸۵</sup> است. او عربی کلاسیک را با ترکیبی از متون خودآموز و کلاس‌های مسجد محل‌شان آموخته بود. او تعداد کمی متون فقهی در اختیار داشت اما می‌توانست به متون فقهی پیشاستعماری از طریق تارنماها دسترسی یابد.

باید اینجا ذکر کنم که حجم حیرت‌انگیزی از متون فقهی عربی پیشاستعمار برای بارگیری برخط در دسترس است. مثلاً، تارنمای شامله<sup>۱۸۶</sup> به کاربران امکان می‌دهد برنامه‌ای رایانه‌ای را بارگیری کنند که شامل بیش از پنج هزار متن اسلامی جستجوپذیر در الهیات، حقوق، آداب، تفسیر، حدیث و موارد مشابه است. به همین ترتیب، تارنمای اندونزیایی کتاب کلاسیک<sup>۱۸۷</sup> با بی‌توجهی آشکار به قوانین بین‌المللی حقوق مؤلف، کتابخانه‌ی برخطی با بیش از سه هزار کتاب اسلامی در قالب پی‌دی‌اف در اختیار هر کسی برای بارگیری می‌گذارد. این جوان می‌توانست به راحتی از روی لپ‌تاپ خود فقه‌پژوهی کند و استدلال‌های پیچیده‌ای را با الهام از فقه اسلامی بیوراند. او آموزش حوزوی ندیده بود، منظم مسجد نمی‌رفت و وابسته به هیچ جامعه‌ی مشخصی نبود.

این هکر جوان برای من نماد هویت‌های پیچیده‌ی شریعت‌شناختی‌ای بود که مسلمانان فقه‌اندیش امروزه با آن کلنجار می‌رفتند. او دانشجوی دانشگاه و عاشق موسیقی پانک‌راک بود و واقعاً باور داشت حکومت اسلامی اقتدارگرا باعث ایجاد جامعه‌ی آرمانی‌ای خواهد شد که در آن فقر ریشه‌کن شده و آزادی‌های فردی تضمین می‌شود. او از درون سنت سخن

---

<sup>185</sup> punk rock

<sup>186</sup> shamela.ws

<sup>187</sup> kitabklasik.net

می‌گفت اما نه آموزش حوزوی دیده بود و نه به جامعه‌ای خاص تعلق داشت. شریعت‌شناسی او نمی‌تواند به کاریکاتور تقلیل یابد؛ شریعت‌شناسی او به دقت - هرچند به گونه‌ای ساده‌لوحانه - سامان یافته بود و به زیبایی به زبان فقه اسلامی بیان شده بود. شاید من با او موافق نباشم، اما نمی‌توان انکار کرد که شریعت‌شناسی او و برداشت‌اش از فقه اسلامی ریشه‌های عمیقی در سنت فقهی دارد. این واقعیت که نتیجه‌گیری‌های او سابقه‌ای در اندیشه‌ی اسلامی کلاسیک ندارد تا حدودی بی‌ربط است؛ استدلال او هم کهن و هم امروزی بود، و قطعاً بسط سنت اسلامی محسوب می‌شد، هرچند شاید نتوان آن را عیناً در یک متن پیشاستعماری یافت.

هکرها این کار را با استفاده از همان روشی انجام می‌دهند که در سراسر این کتاب دیدیم: هک کردن شرح و تفسیر. آنها متون پیشاستعمار را نقل می‌کنند و بر آن‌ها شرح می‌نویسند تا توضیح دهند نویسنده واقعاً چه منظوری داشته، و بدین ترتیب متن کهن را بلافاصله با زمان حال مرتبط می‌سازند. اما علاوه بر رهایی از محدودیت‌های سیاسی، دو تفاوت عمده میان هک برخط و سایر روش‌های هک وجود دارد؛ یکی اینکه هک برخط گفت‌وگویی است و دیگر اینکه سریع است. افرادی با شریعت‌شناسی‌های متفاوت و تفاسیر مختلف از فقه اسلامی به انجمن‌ها می‌آیند. آنها هکی را امتحان می‌کنند، و سایر کاربران با اشاره به احکام فقهی مرتبطی که هک مزبور را به چالش می‌کشد، پاسخ می‌دهند. هکر مصمم سپس تلاش خواهد کرد تا بر تمام آن احکام مرتبط به گونه‌ای شرح بنویسد که انسجام روایت خود را حفظ کند. او سپس آن روایت جدید را بر منابع بنیادین پیاده خواهد کرد و به سود برتری شریعت‌شناسی خود استدلال خواهد کرد. اگر این شریعت‌شناسی جذاب باشد، در انجمن‌های برخط مختلف ترویج و دست‌به‌دست خواهد شد. تمام این کارها می‌تواند در عرض چند هفته انجام شود.

### مطالعه موردی احکام زنا

برای اینکه برای شما مثالی عملی از چند و چون این روش ارائه کنم، بیاید تفسیری پیشاستعماری از فقه اسلامی را بررسی کنیم که با بسیاری از شریعت‌شناسی‌های امروزی مغایرت دارد. به طور خاص، بیاید به احکام مربوط به زنا نگاهی بیندازیم که بسا اوقات در سنت فقهی پیشاستعمار جرم محسوب می‌شود. در بسیاری از کشورهای مسلمان‌نشین، زنا با تازیانه و طبق نظر برخی فقها با سنگسار مجازات می‌شود. اما اکثر مسلمانان امروزه معتقدند که زنا عملی متعلق به حوزه‌ی خصوصی است که فقط به افراد درگیر در آن مربوط

می‌شود و نه هیچ‌کس دیگر.<sup>۱۸۸</sup> زنا ممکن است گناه باشد و نیز دلیلی برای طلاق باشد، اما بسیاری معتقدند که نباید از سوی حکومت مجازات شود، و قطعاً با تازیانہ یا سنگسار نباید مجازات شود.

امروزه بسیاری از مسلمانان معتقدند که حکومت اصلاً حق نظارت بر خیانت زناشویی را

---

<sup>۱۸۸</sup> چندین نظرسنجی نشان می‌دهد که اکثریت مسلمانان از سنگسار زناکاران حمایت نمی‌کنند. برخی نظرسنجی‌ها در این مورد بسیار صریح هستند، مانند نظرسنجی ICM در بریتانیا در سال ۲۰۱۶ که نشان داد تنها ۵ درصد از مسلمانان بریتانیایی قدری با سنگسار همدردی داشته‌اند، در حالی که ۷۹ درصد آن را محکوم کردند (به صفحه ۲۳ از داده‌های ICM بنگرید:

<https://www.icmunlimited.com/wp-content/uploads/2016/04/Mulims-full-suite-data-plus-topline.pdf>.

نظرسنجی‌های دیگر نیاز به بررسی بیشتری دارند. نظرسنجی اخیر پیو بسیار برای نشان دادن این نکته مورد استناد قرار گرفته که اکثریت مسلمانان از سنگسار زناکاران حمایت می‌کنند. اما این نظرسنجی دو مشکل دارد. اول، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، این نظرسنجی تنها از پاسخ‌دهندگان پرسیده که آیا از ایده‌های خاصی «حمایت» یا «مخالفت» می‌کنند، بدون اینکه جایی برای تفسیر یا همدردی باشد. دوم، و مرتبط‌تر با موضوع این که، این نظرسنجی تنها از افرادی که به سوال «آیا از تبدیل شریعت یا قانون اسلامی به قانون رسمی کشور خود موافق یا مخالف هستید؟» پاسخ «موافق» داده بودند، در مورد دیدگاه‌شان نسبت به سنگسار پرسیده است (به سوالات A۷۹ و C۹۲ در شماره‌های نظرسنجی در این‌جا مراجعه کنید:

<http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-topline.pdf>.

بنابراین، مثلاً، نظرسنجی در مورد زنا نشان می‌دهد که ۴۸ درصد از پاسخ‌دهندگان در اندونزی، کشوری با بیش از ۲۵۰ میلیون مسلمان، از سنگسار زناکاران حمایت می‌کنند. اما تنها ۷۲ درصد از پاسخ‌دهندگان اندونزیایی گفتند که از تبدیل شریعت یا فقه اسلامی به قانون رسمی حمایت می‌کنند. بنابراین، این نظرسنجی در واقع می‌گوید که از ۷۲ درصدی که از تبدیل شریعت به قانون رسمی حمایت می‌کردند، ۴۸ درصد نیز از سنگسار زناکاران حمایت می‌کردند. این بدان معناست که در مجموع، ۳۵ درصد از اندونزیایی‌های تحت نظرسنجی، از سنگسار زناکاران حمایت می‌کردند، هرچند این عدد نگران‌کننده است، اما ۶۵ درصد از اندونزیایی‌های مورد نظرسنجی آن را رد کردند. به همین ترتیب، این نظرسنجی نشان می‌دهد که ۵۴ درصد از پاسخ‌دهندگان در بنگلادش، کشوری با حدود ۱۵۰ میلیون مسلمان، از سنگسار زناکاران حمایت می‌کنند. اما تنها ۸۲ درصد به سوال در مورد تبدیل شریعت به قانون رسمی پاسخ «موافق» دادند، که به این معنی است که ۴۵ درصد از پاسخ‌دهندگان از سنگسار حمایت می‌کنند در حالی که ۵۵ درصد آن را رد می‌کنند. در نیجریه، کشوری با ۸۰ میلیون مسلمان، ۳۷ درصد از پاسخ‌دهندگان از سنگسار زناکاران حمایت کردند، اما از آنجایی که تنها ۷۱ درصد از تبدیل شریعت به قانون رسمی حمایت کردند، این بدان معنا است که ۲۶ درصد از نیجریه‌ای‌های مورد نظرسنجی از سنگسار زناکاران حمایت می‌کردند در حالی که ۷۴ درصد با این رویه مخالف بودند. بررسی دقیق اعداد نظرسنجی نشان می‌دهد که (۱) اکثریت مسلمانان با قوانین زنا به شکل فعلی آن مخالف‌اند و (۲) موافقت با شریعت به این معنا نیست که شما به شکل خودکار از مجازات‌های بدنی حمایت می‌کنید، مجازات‌هایی که معمولاً با کشورهای مرتبط است که قوانین مبتنی بر شریعت دارند.

ندارد و هنگامی که صحبت از روابط جنسی میان بزرگسالان است، حکومت تنها باید در مواردی دخالت کند که روابط جنسی غیرتوافقی باشد. روابط جنسی غیرتوافقی، چه در چارچوب ازدواج چه غیر آن، امری ناپسند و اشتباه تلقی می‌شود. بنابراین، رضایت اکنون خط فاصل حوزه‌ی خصوصی و جرم نیازمند مداخله‌ی حکومت است. در نظر بسیاری از مسلمانان در سراسر جهان، روابط جنسی غیرتوافقی که بهتر است به عنوان تجاوز از آن یاد شود، به طور قطع در شریعت ممنوع است و باید مشمول مجازات شود. از سوی دیگر، روابط جنسی توافقی ممکن است گناه باشد یا نباشد، اما در هر صورت موضوعی است بین بزرگسالان توافق‌کننده و خداوند، درست مانند غیبت یا سیگار کشیدن.

با آن‌که در زمینه‌ی اخلاق جنسی نگرانی اصلی اکثر مسلمانان امروزه رضایت و تجاوز است، کشورهایی که قوانین سنتی زنا دارند، تعقیب قضایی تجاوز را به شکل فرساینده‌ای دشوار می‌کنند. قربانیان تجاوز با مسؤلیت غیرمنطقی اثبات تجاوز مواجه‌اند و تحت مقوله‌ی قانون چیزی به عنوان تجاوز در چارچوب ازدواج بسا اوقات به طور کامل نادیده گرفته می‌شود. بنابراین، تفسیر و اجرای احکام سنتی زنا با شریعت‌شناسی مدرن در تضاد مستقیم است. این بدان معناست که احکام زنا باید هک شوند تا باورهای راسخ مسلمانان در مورد عدالت جنسی را بهتر منعکس کنند، و بسیاری تلاش کرده‌اند که چنین کنند.

افراد اغلب ابتدا به سراغ قرآن و احادیث می‌روند تا حکم فقهی را هک کنند. قرآن زنا را به طور قطع محکوم می‌کند. فراتر از محکومیت اخلاقی، قرآن مجازات جسمی برای کسانی که مرتکب زنا می‌شوند، چه مرد (زانی) چه زن (زانیه) تجویز می‌کند. در قرآن سوره‌ی نور آیه‌ی ۲ می‌خوانیم:

«به هر یک از زانی و زانیه را صد تازیانه بزنید و در [اجرای] دین خدا، دچار ترحم [بر آنان] نشوید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. و گروهی از مؤمنان، مجازات آنان را نظاره کنند.»

چند فقره حدیث نیز زنا را محکوم می‌کنند، با این تفاوت که برخی از این احادیث می‌گویند که پیامبر دستور داده افراد محکوم به زنا سنگسار شوند. قرآن و احادیث در محکومیت زنا آنگقدر صریح‌اند که به نظر می‌رسد بازتفسیر حکم تقریباً ناممکن باشد. بنابراین، کاملاً قابل درک است که علمای اصلاح‌گرا بر این واقعیت تمرکز کرده‌اند که گرچه قرآن زنا را محکوم می‌کند، همچنان موانع زیادی پیش پای تعقیب قضایی زنا می‌گذارد، به طوری که لاجرم این واضح است که زنا هرگز قرار نبوده تعقیب قضایی شود.

برخی از علمای اصلاح‌گر به بار اثبات بالای مورد نیاز برای تعقیب قضایی زنا استناد می‌کنند: بر اساس قرآن، چهار شاهد باید شهادت دهند که متهم را در حال عمل جنسی دیده‌اند. الزام چهار شاهد نشان می‌دهد که زنا فقط زمانی قابل تعقیب است که تا حدی علنی رخ دهد، بنابراین علمای معاصر استدلال می‌کنند که زنا در واقع دربارهی بی‌عفتی عمومی است، نه بی‌وفایی خصوصی. برخی دیگر از علمای معاصر استدلال می‌کنند که مجازات زنا تنها در جامعه‌ی آرمانی اجراشدنی است که در آن اخلاق حکم‌فرماست، قضات بسیار شایسته هستند و به هر کسی وسایل خوشبختی او اعطا می‌شود. در چنین فضایی، زنا غیرقابل قبول خواهد بود و نظم اجتماعی‌ای را نقض می‌کند که در جامعه‌ی کامل در حال برقراری است. به این معنا آنها استدلال می‌کنند که باید زنا را نزدیک به خیانتی در نظر گرفت که مستوجب مجازات جسمی است. برخی دیگر از علمای معاصر احادیث جواز سنگسار را زیر سوال می‌برند و استدلال می‌کنند که این‌ها جعلی‌اند و پیامبر هرگز چنین چیزی نگفته است. آنها همچنین استدلال می‌کنند که قرآن تنها قصد داشت شدت [قباحت] زنا را با الصاق مجازاتی با آستانه‌ی اثبات بسیار بالا تأکید کند. آنها اشاره می‌کنند که در تمام دوران پیشاستعمار، تنها چند گزارش از سنگسار افراد به دلیل زنا وجود دارد که نشان می‌دهد این مجازات قرار بوده تا حدی نمادین باشد.

گرچه این راه‌حل‌ها گامی در مسیر درست است، اما نگرانی اصلی را نادیده می‌گیرد؛ همان نگرانی‌ای که انگیزه‌ی حکم را فراهم می‌کند. بسیاری از مسلمانان اکنون معتقدند که فقط رابطه‌ی جنسی غیرتوافقی جرم است، جرمی که باید از سوی حکومت تعقیب شود، در حالی که رابطه‌ی جنسی توأم با رضایت مسأله‌ای خصوصی است و نباید مجازات شود. این بدان معناست که صرف نظر از اینکه رابطه‌ی جنسی در چارچوب ازدواج انجام شده یا نه و صرف نظر از این که در ملأ عام یا پشت درهای بسته انجام شده، تنها در صورتی که یکی از طرفین ناخواسته در آن شرکت کرده باشند، جرمی قابل تعقیب قضایی رخ داده است. در این شریعت‌شناسی، زنای توافقی ممکن است گناه باشد اما نباید تعقیب قضایی یا مجازات شود. بنابراین، نگرانی اصلی این نیست که اثبات جرم برای تعقیب قضایی چقدر دشوار است، اینکه آیا عمل در ملأ عام یا خصوصی انجام شده، یا اینکه آیا مجازات باید با شلاق یا سنگسار یا چیز دیگری اجرا شود. بلکه نگرانی اصلی این است که رابطه‌ی جنسی توافقی نباید اصلاً تعقیب شود، در حالی که تجاوز، چه در قالب ازدواج چه خارج از آن، باید از سوی حکومت مجازات شود.

با توجه به محکومیت صریح زنا در قرآن و احادیث، پیشنهاد قوانینی مطابق با این

شریعت‌شناسی ممکن است کار دشواری به نظر آید. اما همان‌طور که در سراسر این کتاب دیدیم، قرآن و احادیث هرگز مشکل‌ساز نیستند. آنها به طور کامل قادر به ارائه راهنمایی برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها هستند و همان‌طور که خواهیم دید، می‌توانند به راحتی به سود حفاظت از حقوق جنسی بزرگسالان رضایت‌دهنده به رابطه‌ی جنسی تفسیر شوند و تجاوز را به طور قاطع ممنوع اعلام کنند. ریشه‌ی واقعی مشکل و دلیل اینکه حتی تفسیرهای میانه‌روانه‌ی ذکر شده در بالا نیز با استقبال گرم فقها روبه‌رو نشده‌اند، این است که زنا مفهومی کلیدی در سنت فقهی است که به چیزی بسا بیش از خیانت زناشویی مربوط می‌شود.<sup>۱۸۹</sup>

بنابراین قبل از اینکه مسلمانان فقه‌اندیش بتوانند منابع اصلی را تفسیر کنند، باید احکام مربوط به زنا را هک کنند. این امر نیازمند گذراندن چهار مرحله‌ای است که در فصل پیش دیدیم:

۱. پیشنهاد حکمی جدید.
۲. شناسایی تمام احکام پیشاستعماری مرتبط با آن حکم.
۳. بازتفسیر احکام پیشاستعماری به گونه‌ای که روایت فقهی جدید و منسجمی ارائه کنید که با حکم پیشنهادی شما سازگار است.
۴. تفسیر مجدد منابع اصلی بر اساس حکم پیشنهادی.

احکامی که در اینجا نیاز به هک دارند، به نقش رضایت در تعقیب قضایی روابط جنسی مربوط می‌شوند. به طور خاص، ما نیاز داریم احکامی را پیشنهاد کنیم که انعکاس‌دهنده‌ی این باور گسترده‌ی مسلمانان باشد که روابط جنسی توافقی نباید از سوی حکومت مجازات شود، در حالی که روابط جنسی غیرتوافقی باید تعقیب قضایی شود. وقتی چنین حکمی پیشنهاد شد، ما نیاز خواهیم داشت که تمام احکام فقهی پیشاستعماری مرتبط را شناسایی کنیم. برای انجام این کار، باید بحث‌های فقهی پیشاستعماری مختلف در مورد زنا را بررسی

---

<sup>189</sup> برای اطلاعات بیشتر در مورد احکام زنا، هم در نمود تاریخی‌اش و هم نمود آن در جوامع معاصر، بنگرید به: Hina Azam, *Sexual Violation in Islamic Law: Substance, Evidence, and Procedure* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015);

و نیز:

Vanja Hazić and Ziba Mir-Hosseini, *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts* (London: Women Living Under Muslim Laws, 2010).

کنیم که تعداد آن‌ها زیاد است.

زنا چند جا در متون فقهی بحث می‌شود. برای این‌که ببینیم دقیقاً در کجا بحث می‌شود، می‌توانید از پایگاه داده‌های قابل جستجو مانند تارنمای شامله<sup>۱۹۰</sup> استفاده کنید، یا ترجمه‌ای انگلیسی از یک متن فقهی پیش‌استعمار را مطالعه کنید. یا می‌توانید خیلی راحت این پرسش را در انجمن برخط هرکها مطرح کنید و متوجه شوید که علاوه بر فصول مربوط به ازدواج و طلاق، زنا در احکام مربوط به شهادت (اینکه آیا زناکار می‌تواند شاهد باشد یا خیر)، حضانت (اینکه چه کسی مسؤول فرزندی است که از روابط نامشروع به دنیا آمده)، ارث (اینکه فرزند نامشروع ارث می‌برد یا خیر)، همجنس‌گرایی (اینکه لواط همانند زنا است یا خیر)، اجبار، مجازات بدنی و موارد بسیار دیگر بحث می‌شود. متون فقهی همچنین حاشیه‌هایی در باب چگونگی اجتناب از زنا - مانند نگاه نکردن به نامحرم، حضور نیافتن در محافل مختلط، اجتناب از تماس فیزیکی با جنس مخالف، پوشش عقیفانه - و در باب آثار سوء زنا بر جامعه دارند. امروزه زنا در انبوهی از قوانین مدرن از جمله قوانین مربوط به حمل و نقل، لقاح آزمایشگاهی و حتی ارسال پیامک پدیدار می‌شود.

بحث‌های عمیق‌تر در مورد زنا - از جمله توصیفات، تعاریف و استثناءها - در فصول یا زیرفصل‌های مربوط به مجازات بدنی یافت می‌شوند. از آنجا که زنا جرمی بود که مطابق فرض علمای پیش‌استعمار در دادگاه تعقیب می‌شد، علماً به دقت توضیح دادند که چگونه می‌توان زنا را اثبات کرد، چه بار اثباتی مورد نیاز است، چه کسی می‌تواند شاهد باشد، چه زمان اثبات زنا کمتر از چهار شاهد کافی خواهد بود، روال صدور حکم چیست، و چه زمان محکومیت زنا باید منجر به مجازات بدنی شود و چه زمان مجازات کمتری کافی است. علماً تمایل داشتند موافق باشند که شاهدان عینی ذاتاً غیرقابل اعتماد هستند و هنگامی که هرگونه تردید معقولی در هر بخشی از پرونده وجود داشته باشد یا حتی زمانی که متهم اصرار داشته باشد که فکر می‌کرده کار اشتباهی انجام نمی‌دهد، در این صورت مجازات بدنی باید با جریمه‌ی نقدی یا زندان جایگزین شود.

علماً به دقت دادگاه‌های فرضی زنا را توصیف کرده‌اند و احکام متعددی را برای تعقیب قضایی زنا وضع کرده‌اند. در این فرایند، آنها بر سر بسیاری از پرسش‌ها با یکدیگر کشمکش داشتند. مثلاً، اگر کسی به زنا محکوم شود، اما در برخی جوانب محاکمه تردید معقولی وجود داشته باشد، آنگاه چه مدت زندان یا چه میزان جریمه‌ی نقدی می‌تواند وضع شود؟ اگر کسی با قطعیت به زنا محکوم شد، آیا باید شلاق زده شود یا سنگسار؟ اگر قرار است

سنگسار شود، چه کسی باید سنگسار کند، چه نوع سنگ‌هایی می‌تواند استفاده شود و برای چه مدت باید بدن فرد محکوم سنگسار شود؟ هر خوانشی از متون فقهی که به دست دهیم این نکته واضح است که طبق نظر علمای پیشاستعمار، زنا بدون شک جرمی قابل تعقیب قضایی است. تنها اختلاف نظری که علما داشتند این بود که چگونه زنا را تعقیب قضایی کنند، نه اینکه باید آن را تعقیب قضایی کنند یا خیر.

اگر شما به یکی از انجمن‌های برخط هک فقهی بپیوندید و استدلال کنید که زنا نباید تعقیب قضایی شود، در آن صورت باید به نحوی توضیح دهید که چرا فقیهان پیشاستعمار احکام مربوط به زنا را با چنین جزئیاتی بحث کرده‌اند. مثلاً حکمی وجود دارد که از شهادت افراد محکوم به زنا در دادگاه جلوگیری می‌کند. اگر زنا تعقیب قضایی نشود چگونه این قانون معنا پیدا می‌کند؟ با قوانین حضانة و ارث که مربوط به زنا است چه باید کرد؟ بحث در مورد اعتبار شهود در دادگاه‌های زنا مؤید این نیست که علما انتظار داشتند برای زنا محاکمه‌ای در کار باشد؟ این سؤالات منصفانه هستند و به چالش اصلاح فقه اشاره دارند: برای کسب اعتبار در میان فقها، اصلاحات باید در چارچوب احکام اسلامی موجود انجام شوند تا روایت منسجمی به دست دهند. تنها در این صورت است که در قالب بازتاب دقیق شریعت پذیرفته می‌شوند. این نباید عامل بازدارنده تلقی شود؛ همان‌طور که بارها دیده‌ایم، می‌توان با هک دقیق، روایت منسجمی به دست داد.

تالارهای گفت‌وگوی برخط این فرآیند را تسریع می‌کنند، زیرا هرگاه هک پیشنهادی موجب نقض احکام موجود می‌شود یا نتواند روایت منسجمی به دست دهد، کاربرانی با پیش‌زمینه‌ها و سطوح زندگی مختلف آن را به چالش می‌کشند. اجازه دهید چند واکنش احتمالی را توضیح دهم که ممکن است در یک تالار گفت‌وگوی برخط به برخی از تلاش‌های یادشده برای هک احکام زنا وارد شود. اگر استدلال کنید که مثلاً زنا فقط باید در صورت ارتکاب در ملاً عام تعقیب قضایی شود، هرکها به ماجرای معروف مغیره بن شعبه استناد می‌کنند که اغلب در متون فقهی ذکر شده است. در این ماجرا، یکی از اصحاب پیامبر پس از آنکه پرده‌ی اتاق خواب‌اش کنار رفت و مردم او را در وضعیت خلاف عفت با زنی دیدند که با او ازدواج نکرده بود، به اتهام زنا محاکمه شد. این داستان معروف نشان می‌دهد که زنا باید حتی اگر در خلوت خانه رخ می‌دهد، تحت تعقیب قضایی واقع شود. هرکها همچنین به عواقب نامطلوب تشویق تعقیب قضایی روابط نامشروع در ملاً عام به ویژه در دوران مدرن اشاره می‌کنند. با این منطقی، هزاران نفر از عاملان پورنوگرافی باید تعقیب قضایی گیرند و احتمالاً به اتهام زنا سنگسار شوند.



اگر رویکرد دیگری در پیش بگیرید و استدلال کنید که زنا قرار بوده فقط در زمان پیامبر تعقیب قضایی شود، هکرها با تفسیر فقهی آیه ۲ از سوره نور که قبلاً به آن اشاره شد، پاسخ می دهند: «و در دین خدا، رأفت و ترحم شما را فرا نگیرد.» این آیه معمولاً به این معنا تفسیر می شود که خواهی-نخواهی زنا همیشه باید مجازات شود. سپس اگر از قرآن فاصله بگیرید و اصالت روایات مربوط به سنگسار محکومان زنا را زیر سؤال ببرید، هکرها خاطرنشان می کنند که حتی اگر پیامبر سنگسار را تجویز نکرده باشد، قرآن هنوز شلاق را برای زنا تعیین کرده، بنابراین محکوم شدن به زنا در هر صورت به مجازات بدنی منجر می شود.

هکرها به هر گونه تلاش در بازتفسیر حکم فقهی با استدلال های متعدد و متنوعی پاسخ می دهند. این موارد نباید قطعی تلقی شود؛ بلکه نشانه‌ی آن است که حکم شما ناقص و نیازمند کار بیشتر است، و هنوز در میان فقه‌اندیشان از اعتبار لازم برخوردار نیست. این در واقع هدیه‌ای بزرگ است؛ این راهی است برای جمع‌آوری اطلاعات لازم برای گام دوم در فرآیند حکم: شناسایی تمام احکام پیشاستعمار مرتبط. وقتی تمام یا اکثر احکام مرتبط با حکم شما شناسایی شد، می‌توانید حکم جامعی به دست دهید که در دل یک روایت فقهی جای می‌گیرد و با سنت فقهی پیشاستعمار و نیز با شریعت‌شناسی شما سازگار است.

با توجه به مثال زنا، اگر به گفت‌وگوهای فقهی دقت کنیم، نقطه‌ی ورود برای حکم را در همان تعریفی می‌یابیم که علمای پیشاستعمار از زنا ارائه کرده‌اند. زنا به عمل آمیزش جنسی بین دو نفر از جنس مخالف تعریف شده که در رابطه‌ی جنسی به رسمیت شناخته شده نیستند. اگر چهار شاهد برای شهادت به عمل زنا یافت شوند، آنگاه دو متهم می‌توانند در دادگاه محاکمه شوند. اگر گناهکاری آنها فراتر از شک معقول ثابت شود، ممکن است به شلاق یا سنگسار مجازات شوند. اگر احتمال وقوع زنا بالا باشد اما هنوز شک معقولی در برخی جنبه‌های پرونده وجود داشته باشد، مجازات ممکن است به جریمه‌ی نقدی یا زندان تخفیف یابد.

احکام مربوط به زنا تقریباً در تمام متون فقهی پیشاستعمار یافت می‌شوند. و گرچه فقیهان، عمل زنا را به تفصیل تعریف می‌کنند به ندرت به مسائل مربوط به رضایت یا تجاوز می‌پردازند. در موارد نادری که علما به رضایت یا تجاوز توجه می‌کردند، تنها نگران این بودند که اجبار می‌تواند عذر قابل قبولی برای ارتکاب زنا باشد یا نه. یعنی اگر کسی ادعا کند که مجبور به ارتکاب زنا شده، آیا هنوز باید تحت تعقیب قضایی قرار گیرد یا خیر؟ علمای پیشاستعمار عمدتاً موافق بودند که اجبار تنها زمانی می‌تواند عذر معتبری باشد که خطر جانی و جسمی وجود داشته باشد و کسانی که مرتکب زنا می‌شوند، نمی‌توانند به طور معقول

ادعا کنند که برای نجات جان خود چنین کرده‌اند.

پس تعجبی ندارد که قربانیان تجاوز مشکل بسیار برای گرفتن حق خود در دادگاه‌های شرعی داشته‌اند. به نظر می‌رسد که علما زنا و تجاوز را با هم ترکیب کرده‌اند، گویی این دو فقط دو واژه‌ی متفاوت برای یک چیز هستند که هر دو نیازمند مجازات از سوی حکومت‌اند. ترکیب تجاوز و زنا زندگی قربانیان تجاوز را ویران کرده است، اما همچنین نقطه‌ی ورودی برای حکم است. ممکن است این ایده را بپذیریم که ترکیب زنا و تجاوز در دوران پیشاستعمار عمدی بوده و دانشمندان آن دوره از واژه زنا برای اشاره به تجاوز استفاده می‌کردند. در پرتو این توضیح، ممکن است بپرسیم: اگر علمای پیشاستعمار فرض می‌کردند که زنا همیشه اجباری و بدون رضایت است، پس هر زمان که از زنا صحبت می‌کردند، منظورشان روابط جنسی با رضایت نبوده بلکه فقط تجاوز بوده است؟

این احتمال جذابی است، اما برای این که ببینیم برای فقه‌اندیشان کارساز خواهد بود یا خیر، باید تمام احکام مربوط به زنا را (گام سوم در فرآیند حکم) بازخوانی کنیم تا ببینیم در خوانش جدید، روایت منسجمی تشکیل می‌شود یا نه. قبلاً دیدیم که حکمی وجود دارد که می‌گوید زنا در صورت شهادت چهار نفر شاهد، با شلاق یا سنگسار قابل مجازات است. اگر زنا را به معنای تجاوز تعریف کنیم، پس بر اساس آن قانون، تجاوز در صورت شهادت چهار شاهد معتبر، با شلاق یا سنگسار قابل مجازات است. همچنین قانون دیگری را دیدیم که در صورت وجود شک معقول در برخی جنبه‌های پرونده اما احتمال بالای وقوع زنا، مجازات را به زندان یا جریمه‌ی نقدی تخفیف می‌دهد. زمانی که زنا را به معنای تجاوز تعریف کنیم و این حکم را با حکم قبلی ترکیب کنیم، این احکام به طور جمعی حکم می‌دهند که متجاوزان در صورت محکومیت بر اساس شواهدی که فراتر از شک معقول باشد، به شلاق یا سنگسار محکوم می‌شوند و هر زمان که شک معقولی در برخی جنبه‌های پرونده وجود داشته باشد اما احتمال بالایی از ارتکاب تجاوز از سوی متهم وجود داشته باشد، به زندان یا جریمه‌ی نقدی محکوم می‌شوند.

خواه با تعریف زنا به معنای تجاوز موافق باشیم یا نه، آن دو حکم با هم معنا پیدا می‌کنند: تجاوز باید از سوی حکومت مجازات شود، و میزان مجازات بستگی به سطح قطعیت پرونده دارد. این معقول به نظر می‌رسد و با شریعت‌شناسی معاصر مطابقت دارد، اما احکام دیگری نیز در ارتباط با زنا وجود دارد که برای وزن یافتن نزد فقه‌اندیشان باید معقول‌سازی شوند. در این مرحله است که هکرهای آنلاین بسیار مفید واقع می‌شوند. آنها مثلاً خاطرنشان می‌کنند که احکامی مربوط به شهادت در ارتباط با زنا وجود دارد؛ به طور خاص، افرادی که

به زنا محکوم می‌شوند باید ثبت شوند و نمی‌توانند در پرونده‌های حقوقی شهادت دهند. می‌توان پاسخ داد زمانی که زنا به معنای تجاوز تعریف شود، این حکم به این معنا است که متجاوزان محکوم باید ثبت شوند و نمی‌توانند در پرونده‌های حقوقی شهادت دهند. این معقول به نظر می‌رسد. هرکرای برخط همچنین ممکن است به احکام مربوط به حضانت اشاره کنند؛ حضانت فرزند زنا به مادر تعلق می‌گیرد. به این نکته می‌توان این طور پاسخ داد که خوانش جدید به این معنا است که زنی که پس از تجاوز باردار می‌شود و تصمیم می‌گیرد بچه را به دنیا آورد، حق حضانت فرزند را حفظ می‌کند. این نیز خوانش کارسازی است. هرکرای برخط ممکن است به احکام متعدد مرتبط با اجبار اشاره کنند، و می‌توان پاسخ داد که آن احکام نیز زمانی که زنا به معنای تجاوز تعریف شود، معقول می‌شوند. به یاد داشته باشید که در نظام پیشاستعمار اجبار عذر قابل قبولی برای ارتکاب زنا نیست. اگر زنا به معنای تجاوز باشد، پس این حکم به این معنا است که متهم به تجاوزگری نمی‌تواند با ادعای اینکه مجبور به تجاوزگری شده تبرئه شود. این خوانش نیز معقول به نظر می‌رسد.

بنابراین، تعریف زنا به معنای تجاوز با بسیاری از احکام فقهی سازگار است و هرچه با احکام بیشتری سازگار باشد، روایتی فقهی شکل می‌گیرد که می‌تواند برای کسب اعتبار در میان فقه‌اندیشان رقابت کند. در آن مرحله، می‌توان به قرآن (گام چهارم) رجوع کرد تا خوانشی به دست داد که با روایت فقهی جدید همخوان باشد. بر اساس این روایت، آیه ۲ سوره نور اکنون چنین خوانده می‌شود:

«متجاوز، چه مرد و چه زن، هر یک را صد تازیانه بزنید، و در دین خدا، رأفت و ترحم شما را فرو نگیرد، اگر واقعاً به خدا و روز قیامت ایمان دارید. و گروهی از مؤمنان باید شاهد مجازات آنها باشند.»

این خوانش از قرآن با احکام حک شده و شریعت‌شناسی‌ای که در ابتدا انگیزه‌ی حک را فراهم آورده بود همخوانی تام دارد؛ انگیزه‌ی اولیه این بود که حکومت فقط باید روابط جنسی غیرارادی را تعقیب قضایی کند. احادیث نیز می‌توانند به گونه‌ای مشابه تفسیر شوند تا استدلال کنند که هر زمان محمد از زنا صحبت می‌کرد، در واقع منظورش تجاوز بود. با حک کردن قوانین پیرامون زنا، دنیای جدیدی از تفسیر قرآن و سنت آشکار می‌شود که در آن رضایت در مرکز قرار دارد و تجاوز و متجاوزان محکوم می‌شوند.

سپس می‌توان از منظر رضایت، بسیاری از دیگر آیات قرآن و احادیث را تفسیر کرد که حتی

به طور ضمنی با زنا مرتبط هستند. دیگر بار این بخش آسان کار است. فرآیند دشوارتر شامل شناسایی احکام مرتبط و ارائه‌ی روایتی از آنها است. این زمان بر است و ارائه‌ی روایتی که در نهایت مشکلات بیشتری ایجاد نکند، چالش برانگیز است.

هک‌های برخط خاطر نشان می‌کنند که گرچه این هک از بسا جهات بسیار موثر است، هنوز هک ناقصی است. هنوز مسئله‌ی فرزندان که از زنا متولد می‌شوند و در سنت فقهی پیشاستعمار از والدین خود ارث نمی‌برند، باقی است. این حکم نیز باید هک شود. همچنین مسأله‌ی تجاوز در ازدواج همچنان باقی است. این هک به طور مستقیم به آن نمی‌پردازد و باید همراه با هک قرارداد نکاح سنتی مورد توجه قرار گیرد. هک حکم زنا همچنین این عارضه‌ی ناخواسته را دارد که استدلال کسانی را تضعیف می‌کند که بر اساس دلایل اسلامی با مجازات اعدام مخالف‌اند، و احتمالاً شهادت چهار شاهد را بر شواهد قطعی‌تر مانند تشخیص دی‌ان‌ای ترجیح می‌دهند. و گرچه این هک در متون فقهی حنفی و شافعی بسیار خوب کارگر می‌افتد، با متون مالکی که حدود متفاوتی برای اثبات و مجازات زنا دارند، همخوانی ندارد و نیازمند هکی منحصر به فرد است.

با این حال، هک حکم زنا به فقه کمک می‌کند تا شریعت‌شناسی بخش عظیمی از مردم را بسا دقیق‌تر از پیش بازتاب دهد. از طریق بحث و گفت‌وگوی بیشتر، این هک می‌تواند گسترش یابد و برای پرداختن به تمام احکام مرتبط اصلاح شود تا روایت فقهی کاملاً منسجمی ارائه دهد که باور حجم عظیمی از آدم‌ها را بازتاب دهد که معتقدند رضایت در روابط جنسی الزام شرعی دارد. این هک در راستای باور میلیون‌ها مسلمان فقه‌اندیش است که معتقدند خداوند هرگز شلاق یا سنگسار را برای دو بزرگسال رضایت‌مند در رابطه تجویز نمی‌کند، رابطه‌ای که بر اساس غریزه‌ی درونی و خداداده عمل می‌کند. این با باورهای میلیون‌ها مسلمان دیگر همسو است که معتقدند تجاوزگران باید از سوی حکومت مجازات شوند و خداوند برای قربانیان تجاوز اجرای عدالت را خواسته است. با پیچیده‌تر شدن هک و پروراندن روایت فقهی قانع‌کننده‌تر این هک در میان فقه‌اندیشان اعتبار می‌یابد و می‌تواند وارد بحث‌های فراتر از تالارهای گفت‌وگوی برخط شود.

این روش مبتنی بر پیشنهاد، رد و اصلاح هک‌ها در تالارهای برخط گفت‌وگو در دسترس قرار می‌گیرد و فرایند آن تسریع می‌شود. وقتی میلیون‌ها هکر با یکدیگر بحث می‌کنند، فرآیند اصلاح بسیار سریع‌تر پیش می‌رود. وقتی که هک‌ها تا حد زیادی اصلاح شد و در فضای برخط رواج یافت، آنها را از سوی چهره‌های نزدیک‌تر به جریان اصلی هم می‌شنویم. همان‌طور که ذکر شد، همجنسگرایی در دهه ۱۹۹۰ میلادی در فضای برخط مورد بحث

قرار می‌گرفت و در آن زمان هک‌هایی توسعه یافت که سنت فقهی را در قبال همجنسگرایان مرد و زن متساهل جلوه می‌داد. حدود ده سال بعد، رهبران مسلمان متعلق به جریان اصلی توصیه به تساهل در قبال همجنسگرایان را آغاز کردند. و در حالی که این رهبران تساهل را موعظه می‌کردند، هکرهای برخط سخت مشغول طراحی استدلال‌هایی بودند که مطابق آن نه تنها شریعت، همجنسگرایان را می‌پذیرد که وصلت همجنسگرایانه را نیز جشن می‌گیرد. اکنون شاهد انتشار کتاب‌ها و مقالاتی با این مضمون هستیم که از استدلال‌های طراحی شده در فضای برخط در حدود ده سال پیش استفاده می‌کنند، و رهبران فقه‌اندیش متعلق به جریان اصلی نیز آهسته‌آهسته شروع به سخن گفتن در مورد پذیرش جامعه‌ی رنگین‌کمانی<sup>۱۹۱</sup> کرده‌اند.

درگیر شدن در هک برخط بسیار ساده است. کافی است به یکی از بسا تالارهای گفت‌وگو پیوندید و شروع به اظهار نظر در مورد مسائلی کنید که برای خودتان مهم است. مردم، گاهی تشویق‌کنان و گاهی کمتر چنین پاسخ می‌دهند. پاسخی که دریافت می‌کنید، بازتاب تنوع جامعه‌ی مسلمانان فقه‌اندیش خواهد بود. مسلمانان فقه‌اندیشی وجود دارند که معتقدند شریعت ذاتاً غیرخشونت‌آمیز است و دیگرانی که معتقدند شریعت مرانامه‌ای انقلابی است. برخی می‌گویند شریعت از فمینیسم حمایت می‌کند و دیگرانی می‌گویند که شریعت اساساً مردسالار است. مواضع طرفین به زبان فقه اسلامی بیان می‌شود و هر موضعی با کمک هکرهای هم‌عقیده، سنت فقهی را هک می‌کنند. با همکاری یکدیگر، هک‌ها بیشتر پژوهیده و اصلاح می‌شوند و هنگامی که هک‌ها عقاید رایج را بازتاب می‌دهند، بهترین هک‌ها راه خود را به دنیای بیرون باز می‌کنند و در لباس واقعی‌ترین تجلیات شریعت ترویج می‌شوند. البته، حرکت از فضای برخط به سمت جریان اصلی اجتناب‌ناپذیر نیست و آسان هم نیست. در دنیای برخط باید با تعداد پرشماری از منتقدان و مرددها روبه‌رو شد، و نیز با زن‌ستیزان، مردسالاران، همجنسگراستیزان، اسلام‌هراسان، اخلا‌لگران و کینه‌ورزانی که بخش گسترده‌ای از اینترنت را اشغال کرده‌اند. آن‌ها نوجوان نوزده ساله‌ای را که پیش‌تر ذکر کردیم به یاد بیاورید. او بدجنس بود. همان آزادی‌ای که به هک‌های برخط اجازه می‌دهد تا بسا خلاق باشند، به مردم نیز اجازه می‌دهد چیزهای وحشتناکی بگویند که امیدواریم هرگز در دنیای واقعی به کسی گفته نشود. اما هکرهای با تجربه می‌توانند حتی از منتقدان رکیک برای تیزتر

---

<sup>191</sup> LGBTQ community

جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی یا رنگین‌کمانی جامعه‌ای شامل همجنسگرایان زن، همجنسگرایان مرد، دوجنسگراها و ترانجسیتی‌ها و دگرباشان جنسی

کردن و پیشبرد پژوهش‌های خود استفاده کنند. با گذشت زمان، هک‌ها پرورش می‌یابند و تقویت می‌شوند تا به تمام انواع انتقادات پاسخ دهند، و این احتمال پذیرش آنها از سوی گروه‌های مسلمان فقه‌اندیش در سراسر جهان و سازمان‌های چتری، سازمان‌های مردم‌نهاد، مؤسسات آموزشی و حتی حکومت‌ها را افزایش می‌دهد.

می‌خواهم کمی بیشتر در مورد پذیرش هک‌های برخط از سوی مسلمانان درنگ کنم. هک‌های برخط همیشه چشم به بدنه‌ی حکومتی و جامعه‌ی مسجدی دارند. هک‌ها از تبعات سیاسی هک‌های خود آگاه‌اند، حتی اگر آزاد باشند که آن را نادیده بگیرند، زیرا هک‌های برخط بدون جوامعی که ممکن است آنها را بپذیرند، بی‌فایده است. اما جوامع مسجدی و بدنه‌ی حکومتی نیز به هک‌های برخط نیاز دارند تا هک‌های جسورانه‌ای را به ثمر برسانند که خود نمی‌توانند انجام دهند. در این فصل مشاهده کردیم که هر چهار گروه مورد بحث به شکل شگفت‌آوری مهم‌اند، اما همه‌ی آنها همگام با یکدیگر کار می‌کنند. علمای حکومتی به سازمان‌های مردم‌نهاد نیازمنداند تا کار اجتماعی و آموزشی‌ای را به سرانجام برسانند که خود نمی‌توانند انجام دهند؛ مؤسسات آموزشی به جوامع مسجدی و برخط نیازمنداند تا آموزش اسلامی اساسی ارائه کنند؛ و سازمان‌های مردم‌نهاد به علمای حکومتی نیازمنداند تا اگر کار آن‌ها را تأیید نمی‌کنند، دست‌کم نادیده‌اش بگیرند.

اگر این گروه‌ها را صرفاً جدا از هم مطالعه کنیم، تصویر نادرستی از جامعه‌ی فقه‌اندیش و محدودیت‌های فقه اسلامی به دست می‌آوریم. اگر فقط به سازمان‌های چتری نگاه کنیم، ممکن است فکر کنیم که فقه اسلامی محدودکننده است و ناگهانی و پراکنده تغییر می‌کند. اگر فقط به هک برخط نگاه کنیم، ممکن است فکر کنیم که فقه اسلامی چشم‌اندازی دائماً در حال تغییر است که در آن هر چیزی ممکن است. و با نظر به جوامع سنتی<sup>۱۹۲</sup> نمی‌توانیم جز بر محدودیت‌های عملی تمرکز کنیم. با نظر به جوامع برخط، نمی‌توانیم جز قابلیت‌ها را تصور کنیم.

در واقع، همیشه تنشی میان نظریه و عمل در هک فقه اسلامی وجود دارد. این مشکلی پایدار برای هر جامعه یا نظام حقوقی است؛ بسیاری چیزها در عالم نظر ممکن است، تغییر اما تابع محدودیت‌های عملی است. مهم است بدانیم که این تنش دائمی است، همیشه مسلمانان فقه‌اندیشی هستند که برای هک‌هایی فشار می‌آورند که از قوت نظری برخوردار است، و مسلمانان فقه‌اندیش دیگری نیز همیشه بر اساس محدودیت‌های عملی در مقابل آن هک‌ها مقاومت می‌کنند. این رفت‌وبرگشت دائمی گواه تنوع مسلمانان فقه‌اندیش و نیز

<sup>192</sup> brick-and-mortar

گواه این واقعیت است که هیچ یک از این گروه‌ها نمی‌توانند پیشاپیش ادعا کنند که قطعا نماینده‌ی دیدگاه‌های تمامی مسلمانان فقه‌اندیش‌اند. این بدان معناست که فقه اسلامی ملک طلق علمای حکومتی، سازمان‌های مردم‌نهاد، سازمان‌های چتری، مؤسسات آموزشی یا هکرهای برخط نیست. بلکه فقه اسلامی ماده‌ی مورد مذاکره میان همه‌ی این گروه‌ها در تلاش برای عملی کردن شریعت‌شناسی‌های رقیب به زبان فقه اسلامی است. در این مذاکرات، هر طرف ادعای معتبری در باب شریعت دارد و هیچ طرفی نمی‌تواند مدعی معرفت ویژه‌ای نسبت به طرف دیگر باشد.

اما در حال حاضر، شرایط به نفع برخی هکرها است. حکومت‌ها، اندیشکده‌ها، رسانه‌ها و افراد برجسته همگی در اعتباربخشی به آن دسته از هکرهایی دست داشته‌اند که با تصورات کلیشه‌ای از فقیهان «واقعی» همخوانی دارند. بارها و بارها شاهد حضور علمای حوزوی سنتی، حکومتی و رهبران جوامع مسجدی در تلویزیون و میزهای مناظره هستیم. از این عده خواسته می‌شود با مخاطبان پرشمار سخن بگویند و به کشورها در مورد اسلام و فقه اسلامی مشاوره دهند. اما این افراد تنها درصدی از مسلمانان فقه‌اندیش و تنها برشی کوچک از جامعه‌ی بزرگ‌تر مسلمانان را نمایندگی می‌کنند. تقاضای دائم از این علمای کلیشه‌ای برای سخن گفتن به نمایندگی از همه‌ی مسلمانان و به رسمیت شناختن انحصاری هک‌های آنها به عنوان هک مشروع موجب می‌شود که در نهایت، هکرهای دیگر در چشم عموم مردم بی‌اعتبار شوند. این امر موجب می‌شود که هکرهای دگراندیش در کسب اعتبار و جدی گرفته شدن در مذاکرات اجتماعی با دشواری بسیار مواجه شوند. به رسمیت نشناختن اعتبار شریعت‌شناختی هکرهای دگراندیش، ناخواسته در حکم حمایت از وضع موجود است. خوشبختانه، بسیاری از نهادها و سازمان‌ها آغاز به درک این واقعیت کرده‌اند که هک مشروع در سطوح مختلف جامعه رخ می‌دهد. برخی از هکرهای برخط برجسته اکنون در اندیشکده‌ها استخدام شده و برای هک قوانین حکومتی در زمینه‌ی توهین به مقدسات، ارتداد، زنا، آزادی بیان و موارد بسیار دیگر بودجه دریافت می‌کنند. زنان مسلمان فقه‌اندیش که از کنار گذاشته شدن دائمی از مذاکرات مردسالارانه درباره‌ی آینده جامعه‌ی مسلمان خسته شده‌اند، اکنون در حال تشکیل جمع‌های هکری هستند و قوانین را در میان خود هک می‌کنند. آنها نیز رفته‌رفته پوشش رسانه‌ای مناسب دریافت می‌کنند و کارشان به رسمیت شناخته می‌شود.

ما هنوز راه درازی تا نمایندگی همه - یا حتی اکثر - مسلمانان فقه‌اندیش در هک فقه اسلامی در پیش داریم، اما به نظر می‌رسد تعداد هکرها به شدت در حال افزایش است. مسلمانان

فقه‌اندیش روز به روز بیشتر احساس می‌کنند که باورهای دینی آنها نماینده‌ای ندارد، فقه اسلامی گسترده‌تر از آن چیزی است که علمای برجسته‌ی مسلمان به ما می‌گویند، و غیرقابل قبول است که علمای حوصله‌سربَر برای اکثریت مسلمانان سخن بگویند. تَرک‌هایی که در دیوار ستبر انحصار تفسیری گروه کوچکی از علمای فقه‌اندیش در گفت‌وگوهای فقهی افتاده، حالا دیگر به چشم می‌آید. به نظرم شکست این انحصار تفسیری اجتناب‌ناپذیر است. عمر پژوهش‌هایی که نماینده‌ی اکثریت مسلمانان نیست بی‌شک کوتاه از کار در خواهد آمد؛ همان‌طور که پیامبر گفت: «امت من بر خطا توافق نخواهد کرد.»



## پس گفتار

یک روز روی کاناپه نشسته بودم و کتاب می خواندم که شریک زندگی ام، که او هم متخصص فقه اسلامی است، به سمت ام آمد و پرسید: «به خاطر داری که زمانی عکس گرفتن حرام بوده باشد؟» تکیه دادم و چشمان ام گرد شد: البته که یادم است.

پیش تر در دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی، عکاسی موضوع بحث دائمی در جامعه‌ی مسلمان فقه‌اندیش بود، و نیز بحث در این باب که همبرگرهای مک‌دونالد حلال‌اند و مایکل جکسون مسلمان بود یا خیر. مردم نظرات غلاظ و شدادی در مورد عکاسی و جواز آن در اسلام داشتند و نیز در این باب که مثلاً عکس‌ها می‌توانند روی میز قرار بگیرند یا به دیوار آویزان شوند و همچنین بحث می‌کردند که از برخی اشیاء مانند درختان می‌توان عکس گرفت ولی عکس گرفتن از برخی دیگر مانند انسان‌ها ممنوع است. تمرکز این بحث روی یک سری احادیث ممنوع‌کننده‌ی «تصویرسازی» بود. ممنوعیتِ حدیثی در باب تصویرسازی احتمالاً به بت‌سازی اشاره داشت، اما در آمریکای شمالی قرن بیستم این نگرانی وجود داشت که تصویرسازی ممکن است به گرفتن عکس نیز تسری یابد. این موضوع جدی بود، زیرا احادیث مزبور شامل توصیفات زنده از شکنجه‌ی دقیق تصویرسازان در آتش جهنم بود. [با این توصیفات] بهتر بود که عطای هرگونه تصویرسازی را به لقای آن بخشید.

پس همه در این باره بحث می‌کردند که: آیا ممنوعیت تصویرسازی شامل عکس گرفتن هم می‌شود؟ بسیاری از مردم می‌گفتند بله. من از میکروبی‌شناسان شنیدم که با زبانی شبه‌علمی توضیح می‌دادند که دوربین‌ها هر بار که از شما عکس می‌گیرند، بخشی از روح شما را می‌دزدند. به افراد معقولی گوش می‌دادم که توضیح می‌دادند چرا دوربین‌ها آلت دجال<sup>۹۳</sup>‌اند. دوستانی داستان‌هایی از دوران مذهبی والدینشان تعریف می‌کردند که در آن زمان تمام عکس‌های خانه را پاره کرده بودند. اکثر خانواده‌ها در جامعه‌ی من عکس می‌گرفتند و آنها را نمایش می‌دادند، اما گاهی اوقات مجبور بودند برای دوستان و بستگان محافظه‌کارتر خود کارشان را توضیح دهند، و در این میان بحث‌های داغی در می‌گرفت.

<sup>193</sup> anti-Christ

در گذشته‌ی حتی نزدیک اوضاع چنین بود. اما مردم دیگر درباره‌ی عکس بحث نمی‌کنند. واعظان بنیادگرا اکنون تارنماهایی دارند که با چهره‌های خندان - یا اخموی - شان تزیین شده است. ویدیوهای پخشِ برخط هیچ مشکل شرعی برای علمای مذهبی بسیار محافظه‌کار ایجاد نمی‌کند. حتی گروه‌های جهادی که به شدت تلاش می‌کنند تا ما را به عصر پیامبر بازگردانند، به مهارت‌های فتوشاپ و ویرایش ویدیویی خود افتخار می‌کنند. و به سلفی‌های‌شان؛ خدای من، سلفی‌های‌شان.

امروزه اما باید با چراغ در روز به دنبال کسی بگردید که با عکاسی مشکل شرعی داشته باشد. فقط چند دهه پیش، مشکلات شرعی عکاسی همه جا حی و حاضر بود. حکم فقهی در باب عکاسی طوری هک شده که جوانان شگفت‌زده می‌شوند وقتی به آنان می‌گویم که این موضوع تا همین چند دهه پیش مسأله‌ای جنجالی بود. تغییر تفکر در مورد عکاسی انعطاف‌پذیری فقه اسلامی را خاطر نشان می‌کند. شکی نیست که فقه قدیمی است، اما به سرعت می‌تواند به‌روز شود.

چند دهه‌ی دیگر فقه اسلامی چه شکلی خواهد شد؟ اصلاً نمی‌دانیم. امروزه هک‌هایی در جریان است که ممکن است غیر معمول یا غیر ممکن به نظر آیند، اما شاید تنها زمان آنها هنوز فرا نرسیده باشد. این ویژگی هک‌هاست - آنها واقعاً درباره‌ی آینده هستند، و ما نمی‌دانیم آینده چه شکلی خواهد شد. برخی هک‌ها امروزه ممکن است غیر محتمل به نظر آیند اما فرداً کاملاً طبیعی باشند. هک‌ها باید در پرتو قانون دوم آینده‌شناسانه‌ی جیم دیتور<sup>۱۹۴</sup> دیده شوند که می‌گوید «هر گزاره‌ی مفیدی در باب آینده لاجرم در ابتدا مضحک به نظر خواهد آمد.»

چه کسی می‌داند که ده سال دیگر فقه اسلامی چه شکلی خواهد شد؟ چه کسی می‌داند کدام هک‌ها به زودی تبدیل به دانش عمومی خواهند شد؟ هک در قالب قرارداد مباحه که در فصل ۵ دیدیم و پایه‌ی اقتصاد اسلامی را شکل می‌دهد، قرن‌ها را کد مانده بود. تنها زمانی که سیستم مالی جهانی کاملاً تغییر کرد، شرایط برای رونمایی از آن مناسب شد.

هک‌های زیادی وجود دارند که امروزه ممکن است مضحک به نظر آیند اما فرداً - روز ممکن است معمولی تلقی شوند. در اواخر دوره‌ی عثمانی هکرها استدلال می‌کردند که مسلمانان ماه رمضان را اشتباه رعایت می‌کنند. در حال حاضر، مسلمانان متدین در ماه رمضان هر روز روزه می‌گیرند، مگر اینکه به دلیلی قادر به انجام آن نباشند که در آن صورت می‌توانند به جای آن به فقیر غذا بدهند. هک‌های اواخر عثمانی می‌گفتند که در واقع حکم برعکس

<sup>194</sup> Jim Dator

است؛ آنها می‌گفتند قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد که در ماه رمضان هر روز به فقرا غذا بدهند، مگر اینکه به دلیلی قادر به اطعام فقرا نباشند که در این صورت می‌توانند به جای آن روزه بگیرند. امروزه برخی از مردم از این هک پیروی می‌کنند، اما اکثریت چنین نمی‌کنند. شاید دلیل اش این باشد که اکثر مسلمانان هرگز چنین هکی را نخواهند پذیرفت. شاید چنین باشد. یا شاید هم این فقط هکی است که زمان آن هنوز فرا نرسیده است.

من در باب آینده‌ی فقه اسلامی خوش‌بین‌ام. فقه اسلامی پس از گذراندن دوره‌ای سخت در تطبیق با استعمار، دولت-ملت‌ها، خودکامگی و جهانی شدن، دوران پختگی اش آغاز شده است. مسلمانان شروع به روی‌آوری به فقه اسلامی برای راهی جهت بیان باورهای عمیق شریعت‌شناختی‌شان کرده‌اند - باورهایی که با عقاید والدین‌شان متفاوت است، همان والدینی که خود باورهایی متفاوت از والدین‌شان داشتند.

من به لشکر هکرهای مسلمان فقه‌اندیش پانزده ساله‌ای امیدوارم که در دنیایی همیشه‌متصل<sup>۱۹۵</sup> و جهانی‌شده بزرگ شده‌اند، از رژیم فکری ثابتی متشکل از حقوق بشر و فمینیسم تغذیه شده‌اند، و تنوع نژادی، جنسی و جنسیتی را می‌پذیرند. اینان حجت موجه من‌اند برای این‌که به علمای سنتی باور نداشته باشم، علمایی که با قاطعیت اعلام می‌کنند چه چیزی می‌تواند اسلامی باشد و چه چیزی نه. هکرها حجت من‌اند بر این‌که خود را محدود به بی‌تخیلی‌نخبگان مذهبی نکنم. هکرها گواهی بر این واقعیت‌اند که اسلام بزرگ‌تر از آن چیزی است که ما هر زمان تصور می‌کنیم و فقه اسلامی می‌تواند ایده‌هایی را در خود جای دهد که هنوز نمی‌توانیم حتی تصور کنیم. هکرها به یادم می‌آورند که فقه اسلامی می‌تواند مستقیماً تجربه‌ی من را مورد خطاب قرار دهد، همان‌طور که تجربه‌ی نسل‌های قبل از من را مستقیماً مورد خطاب قرار داده بود. همین نکته است که فقه اسلامی را تبدیل به امری معنوی و مذهبی می‌کند، و همین نکته است که من را مؤمن می‌سازد.



Sharia Compliant: *A User's Guide to Hacking Islamic Law*, by Rumees Ahmed, published in English by Stanford University Press.  
Copyright © 2018 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. All rights reserved. This translation is published by arrangement with Stanford University Press,  
[www.sup.org](http://www.sup.org).

This is the Persian translation of *Sharia Compliant: A User's Guide to Hacking Islamic Law*, by Rumees Ahmed

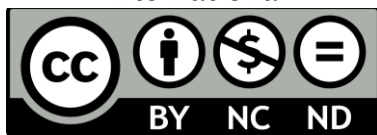
Persian Translation © Yaser Mirdamadi, 2025  
Persian Translation © Nogaam publishing, 2025

“All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.”

For more information: [contact@nogaam.com](mailto:contact@nogaam.com)  
Cover design: Shoeib Abolhasani

ISBN 978-1-909641-93-8  
[www.nogaam.com](http://www.nogaam.com)  
2025

This e-book is published under creative commons license  
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0  
International



# **Sharia Compliant**

*A User's Guide to Hacking Islamic Law*

**Rumeel Ahmed**

Translated into Persian:  
**Yaser Mirdamadi**



Published in London, 2025  
Nogaam publishing  
[www.nogaam.com](http://www.nogaam.com)