

مقایسه تحلیلی نظام اخلاقی اسلام و اعراب جاهلی با سه رویکرد فرهنگی، تاریخی و زبان شناسی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۲۱

محمود کریمی*
علی مهمان نواز**

چکیده

بر اساس شواهد متعددی تاریخی این نکته ثابت شده است که اخلاق در قبل از اسلام میان اعراب جاهلی وجود داشته است. اما اینکه اخلاق در میان آن‌ها بر اساس چه معیارهایی بوده است و چه تعریفی از آن می‌شده است و بعلاوه اینکه اسلام چگونه توانسته است در گفتمان اخلاقی رایج در میان آن‌ها وارد شود و چه اثری بر آن گذاشته است، مورد سوال می‌باشد. در این مقاله به منظور شناخت بهتر و صحیح اخلاق در قرآن، مطالعه‌ای بر احوال، عادات و سنت‌های اعراب پیش از اسلام صورت پذیرفته است. نتایج حاصل از این تحقیق بیانگر آن است که قرآن کریم در بستر زمانی مخاطبان اولیه و گفتمان فرهنگی غالب در آن عصر و همچنین با زبان اعراب که از قواعد خاصی پیروی می‌کنند، مواجهه بوده است.

واژگان کلیدی

اخلاق، دین، فرهنگ، جاهلیت، زبان، الگو، قبیله

karimii@isu.ac.ir

* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع)

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع) (نویسنده مسئول)

mehman1366@gmail.com

طرح مسئله

کاوش و تحقیق در شناخت محیط اعراب جاهلیت از همه جوانب و معرفت به عقاید، خرافات، عادات و آداب و سنن اخلاقی و اجتماعی آنان علاوه بر فوائد گوناگونی که دارد، می‌تواند از مهمترین عوامل اسلام‌شناسی و فهم بهتر آیات قرآنی باشد. بسیاری از خرافات، عقاید، سنن و نظامات جاهلیت عرب که اسلام آن‌ها را ابطال کرده و کنار زده است بار دیگر با همان شکل و در هیئت‌های متفاوتی به جوامع امروزه رسوخ پیدا نموده است. و حتی متأسفانه گروهی در میان جوامع اسلامی نیز بر اثر بی‌خبری از اسلام به برخی از آن‌ها گرفتار شده و بعید نیست به واسطه بی‌خبری از اسلام، همان عقائد خرافی یا سنن باطل شده را عقائد و سنن اسلامی بدانند. بنابراین با آگاهی از روش برخورد قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) با سنن و رفتارهای جاهلی می‌توان در برخورد صحیح و اثرگذار با عقائد خرافی و سنن ناهنجار در جامعه مؤثر باشد.

بشر امروز که خویش را متمدن می‌انگارد در اخلاق و فرهنگ خواسته یا ناخواسته به تدریج به اخلاق و فرهنگ جاهلی روی آورده است. قرآن فرهنگ جاهلی را به تصویر کشیده و مورد ارزیابی قرار داده و راه کارهایی جهت زدودن اشتباهات آن ارائه داده است. لذا شناخت اخلاق جاهلیت و روش برخورد اسلام با آداب و رسوم آن‌ها بسیار حائز اهمیت است.

نگارنده در این مقاله درصدد است تا با مقایسه نظام اخلاقی اعراب جاهلی با اسلام، نوع تعامل این دو نظام را در بستر نگاه تاریخی و زبان‌شناسی تبیین نماید.

۱. رابطه دین و اخلاق

این رابطه در این جهت در مقاله حاضر می‌تواند راه‌گشا باشد که بتوانیم بر اساس آن مقایسه و فهمی از گزاره‌های اخلاقی قبل و بعد از اسلام ارائه نماییم. و اینکه تأثیر مفاهیم اخلاقی قبل از اسلام چگونه توانسته است به حیات خود بعد از اسلام ادامه دهد و اسلام با چه روش و برخوردی با این گزاره‌ها برخورد نموده است. بدین منظور لازم است که در مرحله اول بدانیم اساساً از لحاظ فلسفی دین با اخلاق چه نوع ارتباط

و تعاملی با یکدیگر دارند. تا سپس قادر باشیم تغییر گزاره‌ها و معنای جدید آن را در نگاه اسلامی و همچنین تفاوت نظر اخلاق قبل و بعد از اسلام را درک و تبیین نماییم. برای بررسی رابطه دین و اخلاق، ابتدا تعریف این دو واژه ضروری است. مباحث چیستی دین پرفراز و نشیب است که در این میان تنها به تعریف برگزیده بسنده می‌کنیم. دین در اصل به معنای جزا، پاداش، انقیاد، خضوع، اطاعت و پیروی از فرمان آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۴۸).

در عرف قرآن و اصطلاح مذهبی، دین عبارت است از سنت اجتماعی و مجموعه عقاید، قوانین و آداب حیات و زندگی که پیروی از آن ضامن صلاح و سعادت دنیا و آخرت است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۸۷) و به مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی اطلاق می‌گردد که نقشی در جامعه و پرورش انسان‌ها داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱).

دین مجموعه عقاید، باورها و قوانین عملی است که تنظیم اداره جامعه و اصلاح بشر را به عهده دارد و چهار نوع رابطه انسان را با خود، با خداوند با جهان هستی و با دیگران تنظیم می‌کند. از منظر قرآن کریم، دین و آیین حقیقی، اسلام است؛ یعنی تسلیم شدن در برابر خدا؛ تسلیم شدن در برابر تمامی معارف و احکام دین که از مقام ربوبیت و الوهیت صادر شده است.

علامه طباطبایی می‌نویسد: اسلام یعنی تسلیم بودن در برابر حق؛ تسلیم شدن در برابر چیزی که از نظر اعتقاد و عمل حق است. به دیگر، عبارت اسلام یعنی تسلیم بودن در برابر بیانی که از مقام ربوبیت در عرصه معارف و احکام صادر شده است؛ هر چند که در شریعت انبیای گذشته از نظر کم و کیف اختلاف و تفاوت داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۲۷).

«اخلاق» واژه‌ای عربی است که در لغت جمع خلق می‌باشد. که در فارسی به معنای منش، عادت، سجیه، طبع، مروت و دین به کار رفته است. سجیه هم شامل صفات نیک مانند دلیری و هم صفات ناپسند مانند بزدلی است. گاه خلق به معنای صفت نفسانی پایدار نیز به کار می‌رود.

مبحث مهم دیگر این است که بدانیم اخلاق چگونه به دین نیازمند است و دین چه کمکی به ارتقاء گزاره‌های اخلاقی می‌تواند انجام دهد. یکی از نیازمندی‌های اخلاق به دین، اطلاعاتی صادق و ناظر به واقع درباره جهان و انسان است. در غیر این صورت، گزاره‌های اخلاقی چه به زبان انشایی و باید و نباید و چه به صورت اخباری فاقد اعتبار و استحکام کافی خواهد بود.

از جمله نیازمندی‌های اخلاق به دین، مربوط به تعیین هدف و غایت افعال و ارزش‌های اخلاقی است. توضیح آنکه ارزش رفتارهای اخلاقی در گرو غایات و اهداف آن‌هاست. بنابراین علی‌رغم استقلال قلمرو اخلاق و دین، خدمت بزرگ و ارزنده‌ای که دین به اخلاق می‌کند این است که هدف والای ارزش‌های اخلاقی را تعیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳).

هنگامی که در صدر اسلام عرب‌ها برای شنیدن پیام دعوت اسلام در اطراف پیامبر جمع می‌شدند، آنچه موجب اسلام آوردن آن‌ها می‌شد آن بود که می‌دیدند اوصافی اخلاقی قابل فهم و ستودنی و موافق با فطرت آن‌ها است، یعنی اگر زمینه فطری لازم را نداشتند و اصول اخلاقی دین را لاقلاً موافق با بخشی از اصول اخلاقی اساسی خود نمی‌یافتند هرگز به میثاق الهی کردن نمی‌نهادند و خویش را تسلیم و فرمان بردار خداوند و آیین جدید نمی‌کردند (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲).

در عین استقلال اخلاق از دین به لحاظ شناخت اصول و قواعد اخلاقی و نیز عمل به آن قواعد این دو در نسبتی ضروری با همدیگر هستند. و در اثر قانون اخلاق است که ما به دین می‌رسیم (عالمی، ۱۳۸۹، ص ۸۳).

انسان اصول و ارزش‌های اساسی اخلاق را بدون نیاز به دین می‌تواند به دست آورد ولی بخش دیگر از برنامه تکاملی انسان را از طریق وحی و پیامبران برگزیده‌اش به بشر اعلان کرده است (عالمی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳).

دین، آدمی را در عمل به اخلاق توانمند می‌سازد، عوامل درونی حرکت به سوی اخلاق و انجام رفتارهای متناسب با آن را در او فراهم می‌سازد. اخلاق توفیقی به دین ندارد؛ یعنی می‌توان بدون هیچ اعتقاد دینی این نظریه را پذیرفت. اما برای شناخت

کمال‌نهایی و رابطه افعال اختیاری ما با آن، نیازند اصول و اعتقادات دینی و نیز محتوای وحی هستیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶).

بر این اساس، هم در تعیین مصداق هدف‌نهایی و هم تعیین و تشخیص افعال ارزشمند، ضد ارزش و بی تفاوت، اخلاق به دین نیاز دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸).

پس می‌توان نتیجه گرفت که اخلاق به خودی خود حیثیت سامان یافته‌ای دارد و این‌طور نیست که تا دین نباشد اخلاقی به وجود نیاید. بلکه در سایه سار دین، اخلاق می‌تواند رشد کند و گزاره‌های معرفتی که مفاهیم معنوی و والایی را دارند تولید کند. پس ما نمی‌توانیم بگوییم که قبل از اسلام اخلاقی وجود نداشته است و نظام کاملاً از هم گسیخته‌ای داشته‌اند بلکه می‌توان گفت اسلام توانست هدف و جهت آن اعمال اخلاقی را تغییر دهد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت که اخلاق و قواعد اخلاقی تنها اعتبار دینی و قرارداد ادیان نیستند، بلکه واقعیتی قبل از دین دارند. هر چند دین و اخلاق، تعامل و مناسباتی نیز می‌توانند داشته باشند و دارند. چه این که دین در نگاه قرآن مبتنی بر فطرت و سرشت است و کار بنیادی انبیا و کتاب‌های آسمانی شکوفا ساختن فطرت و به رشد رساندن اندیشه‌ها و یادآوری ارزش‌هاست.

بنابراین، اصول و پایه‌های ارزشی اخلاق، فطری و عقلی هستند، هر چند در شناخت راهکارها و روش‌های دستیابی به آن ارزش‌ها، شرایع دینی، ره‌آوردهایی برای بشر داشته‌اند که چه بسا بدون وحی، بشر از شناخت آن مناسک و احکام ناتوان بود. اصول کلی اخلاق برای شخص معینی نیست بلکه برای انسان از آن جهت که انسان است، یعنی برای فطرت آدمی است و این فطرت مطابق آیات قرآنی در همگان وجود دارد. لذا این اصول علم می‌شود؛ در نتیجه هم قضایا، و مبانی و مبادی کلی دارد و هم فلسفه اخلاق، قابل توجیه است؛ ولی اگر اخلاق قضیه‌ای شخصی باشد، نه قابل استدلال است و نه فلسفه‌ای برای آن می‌توان ذکر کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

اما با نگاه به تاریخ زندگی بشر و بنا به ادعا علمای علوم اجتماعی، تأثیر دین در اخلاق جوامع بشری بسیار زیاد بوده است. این مطلب در مورد دین اسلام به اوج خود می‌رسد.

نظام‌های اخلاقی جوامع بشری را نمی‌توان به گونه‌ای بریده از دیگر نهادهای اجتماعی بررسی کرد، زیرا این نظام‌ها غالباً در زمینه‌های اساسی خود به ویژه با دین پیوستگی مستحکمی داشته‌اند. و دین با تکامل آن‌ها عرصه‌های جدید و عمق قابل توجهی را به این مفهوم داده است (پاکتنچی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۲۱).

۲. چگونگی جهالت اعراب قبل از اسلام

روشن است که واژه جاهلیت از ریشه جهل مشتق شده است و اتصاف یک عصر به جاهلیت به معنای غالب بودن جهل در آن عصر است. اما جهل واژه‌ای دارای معناهای گوناگون مانند: نبودن علم و دانش، ضلالت، عدم شناخت حق و سفاکت می‌باشد. بر این اساس هر یک از این معانی خود می‌تواند منشأ یک دیدگاه درباره عصر جاهلیت به شمار آید (عمر فروخ، ۱۹۶۴، ص ۵۳).

بنابر یک اصطلاح عام، عصر جاهلیت به تاریخ عرب قبل از اسلام انطباق می‌یابد و تمامی ادوار پیش از بعثت رسول اکرم(ص) را شامل می‌گردد. اما بر اساس اصطلاحی خاص، عصر جاهلیت محدودتر از این اندازه است و برای پیش از این، دوره یا دوره‌هایی در نظر گرفته می‌شود. بنابراین به دوران میان پیام‌آوری حضرت عیسی(ع) و حضرت محمد(ص)، دوران جاهلیت اطلاق می‌گردد (جواد علی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۷).

در اینجا با ذکر ادله‌ای موثق و به استناد آیات و روایات متعدد روشن می‌نماییم که مردم زمان قبل از اسلام، مردمی جاهل به معنی رایج آن یعنی نادان نبوده‌اند و چنین نبوده است که حظی از علوم روز که در دیگر مناطق وجود داشته است، نداشته‌اند. بلکه این اعراب فضایی را می‌ستودند و به آن افتخار می‌ورزیدند و مبتنی بر سطح فرهنگ موجود در آن جامعه، اخلاق نیز در نظام فکری و اجتماعی آن‌ها وجود داشت. از جمله: شجاعت در پیکار، بردباری در مصائب، وفاداری به افراد قبیله، سخاوت با نیازمندان و تنگدستان، مهمان‌نوازی.

در عصر جاهلیت، اعراب به‌طور کلی از علوم متعدد بهره‌مند بوده و نسبت به رخدادهای محیط خود بی‌تفاوت یا خالی‌الذهن نبوده‌اند؛ به هر حال آنچه مسلم است، این است که دوره قبل از اسلام را به جهت جهل و نادانی مردمان آن عصر جاهلیت نتوان گفت. دلائل و شواهدی که این معنا را تأیید می‌کند، به شرحی است که در پی می‌آید:

۲-۱. ادله عقلی نفی جاهلیت اعراب

۲-۱-۱. تحدی قرآن

اگر چنین در نظر بگیریم که مشرکین و اهل جاهلیت در این زمان مردمی نادان و به دور از علم و ادب بوده‌اند، آیا تحدی قرآن از نظر منطقی مبین فضیلتی برای قرآن است؟!

با توجه مستندات تاریخی و دلایل عقلی و نقلی نمی‌توان به‌طور کلی مردم عصر جاهلی را فاقد هرگونه آگاهی دانست؛ چنان‌که نویسنده تاریخ عرب می‌نویسد: «دشوار بتوان جماعتی را که ادبیات و فرهنگی این‌چنین داشته‌اند، بویژه عربان جنوب شبه جزیره عربستان، جاهل و دور از مدنیت شمرد (جواد علی، ۱۹۷۶، ج ۳، ص ۲۱۲).

۲-۱-۲. هدف بعثت

پیامبر اکرم (ص) در عبارتی کوتاه، هدف بعثت خود را «اتمام مکارم اخلاق» معرفی فرموده‌اند. این مطلب می‌تواند دلیل و سندی موثق و قاطع در نفی معنای نادانی از واژه جهل و جاهلیت باشد؛ این عبارت پیامبر (ص) نشان می‌دهد که مشکل مردم جاهلیت نادانی و جهل آنان نبوده است؛ بلکه نقص مکارم اخلاق در میان آنان بوده است؛ لذا با چنین هدفی پیامبر (ص) دست به کار شدند و با توجه به دستورهای ذات مقدس باری تعالی از طریق وحی درصدد اصلاح اخلاق آن‌ها برآمدند. بنابراین از این هدف اخلاقی پیامبر دانسته می‌شود که در واقع این قوم کاملاً به دور از اخلاق و بدون علم نبوده‌اند؛ بلکه تعدادی از آن‌ها دارای مدارجی علمی و آگاهی‌های زمان خود بوده‌اند و ترجمه واژه جهل و عصر جاهلیت به نادانی و عصر نادانی صحیح به نظر نمی‌رسد.

۲-۱-۳. معجزه قرآن

تناسب نوع معجزه با احوال عمومی عصر نزول وحی در زمان بعثت انبیا پیش از نبی اکرم(ص) مؤید این نظر است که هر یک از پیامبران خدا به معجزه‌ای متناسب با نوع علم رایج و قابل قبول در آن عصر مجهز بوده‌اند.

۲-۲. ادله نقلی نفی جاهلیت اعراب

اگر ماده جهل به معنای نادانی و بی‌خردی باشد، رذیلت اخلاقی نخواهد بود؛ زیرا هیچ‌کس به سبب ندانستن و نادانی مؤاخذه نمی‌شود؛ همچنان که طفل مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد؛ چون همه انسان‌ها نادان متولد می‌شوند و بهترین دلیل بر این مدعا خود قرآن کریم که در معرفی انسان‌ها آن‌ها را هنگام تولد نادان معرفی می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۸۷).

مرحوم طبرسی(ره) در مجمع البیان ماده جهل را ضد حلم و مترادف با پرخاشگری معنا می‌کند. بنابراین با توجه به نمونه‌هایی که ذکر شد، به خوبی آشکار می‌گردد که ماده جهل در عربی به معنای پرخاشگری، شدت در عمل، ستم کردن به دیگران، عدم بردباری و... معنا شده است و این معانی با نادانی فرق دارد.

پس می‌توان با توجه به معنای جاهلیت و شواهد تاریخی آن عصر به این نتیجه رسید که اعراب جاهلی نیز دارای نظام اخلاقی مشخصی بوده‌اند و نمی‌توان گفت که آن‌ها نادان و جاهل بوده‌اند و به همین علت هیچ نظام و قاعده‌ای بر رفتار و اعمالشان حاکم نبوده است. بلکه در حد خویش و متناسب با شرایط محیطی و اقتضائات قبیله‌ای که داشتند اخلاق را رعایت می‌کردند. و اسلام توانست از صفات و روحیات موجود در میان آن‌ها در جهت توحیدی خویش بهره برداری نماید.

۳. چگونگی برخورد اسلام با نظام اخلاقی اعراب

حال که اثبات نمودیم که اخلاق حیثیت جداگانه‌ای از دین دارد، و اعراب جاهلی نیز دارای اخلاق مخصوص به خود بودند و این مطلب ارتباطی با جاهلیت آن‌ها ندارد، درصدد بیان این مطلب هستیم که دین مبین اسلام به چه نحوی با اخلاق موجود در آن عصر ارتباط برقرار نموده است.

نظام‌های اخلاقی برای فراگیر شدن در سطح جامعه، در مسائلی اساسی چون ارائه تعریفی ملموس از نیک‌بختی و نیک‌فرجامی و نهادن ضمانت اجرای احکام خود بر آن پایه، در طول تاریخ بیشتر بر دین تکیه داشته‌اند. در نظام اخلاقی جوامع اسلامی این پیوستگی به گونه‌ای است که به دشواری می‌توان از اخلاق، به صورتی مجرد از دین، تصویری به دست داد؛ اما هنگامی که سخن از آغاز شکل‌گیری این نظام در میان است، باید توجه داشت که نقش دین در پی‌ریزی این نظام اخلاقی، نقشی اصلاح‌گرانه نسبت به ساختار نظام پیشین، و نه ویران‌کننده و از نو سازنده بوده است؛ دین اسلام دیدگاه اصلاحی نسبت به دیگر فرهنگ‌ها داشته است و اگر چنین نبود و مبنای مواجهه با دین ریشه کنی بود تقسیم احکام به امضایی و تاسیسی در فقه اسلامی معنی نداشت. خدا همان گونه که از زبان مردم عرب جاهلی برای بیان وحی خود استفاده برده است به همان گونه قطعه یا قطعاتی هم از کل فرهنگ آن عصر برگرفته است (پاکتچی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۲۱).

قرآن که ریشه در وحی الهی دارد و مکمل ادیان و شرایع گذشته است در اصول احکام و قوانین با کتاب‌های اصیل الهی تفاوتی ندارد، لذا برخورد اصلاحی قرآن یا امضای قوانین اعراب، به معنای متأثر شدن نیست بلکه به معنای تأثیرگذاری بر آداب و فرهنگ دینی است.

در دوره جاهلیت ارزش‌های اخلاقی پذیرفته شده‌ای وجود داشت. اما ارزش‌های اخلاقی را هیچ اصل بنیادی منسجمی به هم نمی‌پیوست و پشتیبانی نمی‌کرد. در جامعه جاهلی مسئولیت، صورت دسته جمعی و قبیله‌ای داشت. برای اینکه یک دستگاه دادرسی و مقام بازپرسی و مسئولیت خواه در جامعه نبود که به حساب‌ها رسیدگی کند. لذا مسئولیت شخصی در قبال بزه کاری، مفهوم نبود و این مجموعه از موانع عمده تغییر رفتار اجتماعی افراد به شمار می‌رفت و عرب تصور می‌کرد که در برابر هیچ مقامی نسبت به اعمالش مسئولیت نداشته، مؤاخذه نخواهد شد چون قبیله بار گنااهش را عهده دار بود (فارسی، ۱۳۶۱، ص ۷۲).

چنانکه اشاره شد، مهم‌ترین وجه امتیاز دستورهای اخلاقی پیش از اسلام نسبت به دوره اسلامی، فراگیر نبودن آنهاست. نظام قبیله‌ای در میان عرب پیش از اسلام

بنیادی‌ترین نظام اجتماعی بود و در میان اعراب شبه جزیره، به سان دیگر جوامع آغازین، بسیاری از دستورهای اخلاقی در قالب قبیله تفسیر می‌شد. آنگاه که دستوری اخلاقی به حقوق انسانی، مانند حق زیستن و حق مالکیت مربوط می‌شد، دایره اجرای آن با قبیله بسته می‌شد و کشتن افرادی از دیگر قبایل، به بردگی گرفتن آنان و به یغما بردن اموالشان امری غیر اخلاقی تلقی نمی‌گشت. تعرض به جان، آزادی و مال مردمان دیگر قبایل در میان اعراب پیش از اسلام امری کاملاً عادی به شمار می‌آمد و در جای جای آثار باز مانده از آن دوره، بازتاب این شیوه زندگی دیده می‌شود (ابوعبیده، ۱۳۷۴، ص ۲۰).

حاتم طایی که به عنوان یکی از نامدارترین الگوهای اخلاقی پیش از اسلام شناخته شده، از این‌گونه جنگیدن و کشتن، اسیر گرفتن و غنیمت ستاندن پرهیز نداشته است؛ تنها در وصف ویژگی‌های او چنین آورده‌اند که هرگاه غنیمت می‌گرفت، آن را به غارت می‌داد و چون اسیری می‌گرفت، آزادش می‌ساخت و هرگز یگانه فرزند مادری را نمی‌کشت (میدانی، ۱۳۷۴، ص ۸۲).

در نظام اخلاقی محدود به قبیله، حمایت از عضو قبیله در برابر بیگانه، حتی اگر وی ظالم و متجاوز بوده باشد، امری تخلف‌ناپذیر بود و این آموزش به صراحت در یک مثل باستانی عرب انعکاس یافته است. (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۶۰). این تعلیم و این ضرب‌المثل به قدری گسترش و نفوذ داشته که حتی در فرهنگ اسلامی در قالب یک حدیث از پیامبر تکرار گشته، و در جهت اصلاح مضمون آن چنین گفته شده است که «یاری برادر ظالم» همانا باز داشتن او از ارتکاب ظلم است (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۱۷۲).

در سال‌های نزدیک به بعثت پیامبر اکرم (ص) گروهی از رجال صاحب نفوذ و نیک اندیش در مکه پیمانی را مشهور به «حلف‌الفضول» منعقد کردند که بر اساس آن هر مظلومی را بدون در نظر گرفتن قوم و قبیله حمایت کنند؛ این پیمان را که رسول اکرم (ص) خود از مؤسسان آن بود و پس از رسالت نیز آن را تأیید می‌فرمود، باید گامی در جهت شکستن حمیت بی‌قید و شرط قبیله‌ای دانست (ابن‌هشام، ۱۹۷۵، صص ۲۲-۲۴).

در مواردی که دستورهای اخلاقی نه بر پایه حقوق انسانی، بلکه بر پایه لطف و بزرگواری نهاده شده بود، در میان عرب پیش از اسلام فضایل اخلاقی، حتی در برخورد با مردمی از دیگر قبایل دیده می‌شود. برای نمونه از ابوسیاره و عبدالله بن جدعان، در حکایاتی بر جای مانده، بخشندگی و میهمان‌نوازی عرب پیش از اسلام که در اشخاصی چون حاتم طایی به اوج خود رسیده است، گاه تا آنجاست که فرد بخشنده واپسین مایملک خود، اسب راهوارش را ذبح کرده، و اطعام نموده است. این‌گونه بخشندگی بی‌حساب که نتیجه‌ای جز حرمان و بی‌چیزی نداشت، در آن روزگار از سوی گروهی سرزنش می‌شد، اما نظام اخلاقی غالب، آن را به عنوان فضیلتی عالی ستایش می‌کرد (ابن‌حبیب، ۱۳۶۱، ص ۳۷).

قرآن کریم به صراحت افراط در جود را مذمت کرده، و انسان را به رعایت شیوه‌ای متعادل در بخشش فرا خوانده است (اسراء: ۹) و این یکی از نمونه‌های روشن در اصلاح نظام اخلاقی است (پاکتچی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۵).

۴. چگونگی مواجهه قرآن برای اصلاح فرهنگ زمانه خویش

بعضی از آیات و احکام قرآن بر اساس طبیعت و ذات انسان‌ها نازل شده است. اگر احکام در قرآن با طبیعت انسان‌ها هماهنگ است و اعراب نیز به همان قوانین به مقتضای طبیعتشان عمل می‌کردند، نباید احکام قرآن را متأثر از فرهنگ مخاطبان دانست، بلکه باید تأکیدی بر آن‌ها شمرد به طور کلی قرآن فرهنگ‌ها و آداب و قراردادهای مطابق با اصول کلی دین اسلام را که موجب دوری از خدا نمی‌شوند، را تایید می‌کند.

گروهی امضا یا اصلاح بعضی از عادات اعراب را از سوی قرآن، نشانه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ جاهلی می‌دانند و می‌گویند: یکی دیگر از چیزهایی که در قرآن متأثر از فرهنگ اعراب شد این است که اعراب برای خود دارای اعمال و مناسکی بوده‌اند و قرآن اعمال اعراب جاهلی را اصلاح کرده و پذیرفت مانند حج که در زمان جاهلیت مرسوم بوده و قرآن آن را همراه با اصلاح بعضی از اعمالش پذیرفت.

ولی این حرف نادرستی است زیرا بعضی از اعمال و رفتار عرب‌ها ریشه در وحی ادیان گذشته دارد و نمی‌توانیم بگوییم قرآن و سجایای اخلاقی ارائه شده در قرآن

مرتبط با عصر زمان خویش نیست چرا که مخاطبان اولیه قرآن اعراب آن زمان بودند و قرآن در مرحله اول به آن‌ها خطاب می‌کند. قرآن کریم در بستر زمانی و مکانی، شرایط و اوضاع و احوال اعراب جاهلی فرو فرستاده شد و نمی‌توانست پیام خود را بدون توجه به آنچه بر مردم می‌گذشت ابلاغ کند.

از این رو به منظور هدایت و راهبری مردم و نجات آنان از گمراهی‌ها و ضلالت‌ها و نمایاندن راه درست، متعرض آداب و رسوم و فرهنگ حاکم بر مردم گردید و به رد یا اصلاح آن‌ها پرداخت. قرآن بسیاری از عناصر منفی فرهنگ جاهلی را نقل کرده و در مواردی، پس از بیان فلسفه این عمل، به رد و اصلاح آن‌ها پرداخته است. از سویی دیگر عناصر مثبت فرهنگ جاهلی را نیز از نظر دور نداشته و آن‌ها را بیان کرده است. گاه به تعدیل و یا تکمیل آن‌ها همت گماشته و گاه با ایجاد تغییر و تحولاتی، آن‌ها را اصلاح کرده است.

مبنای احکام در دوران جاهلیت هوی و هوس بود و وظیفه پیامبر این بود که مبنای احکام را از هوا و هوس به ما انزل الله تغییر دهد. بنابراین پیامبر ابتدا حکیمانه پندارهای غلط مردم را اصلاح و در مرحله دوم تلاش کرد تا خواهش‌های نفسانی مردم را هم کنترل کند (تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۷).

قرآن برای ابلاغ پیام و برقراری ارتباط با مخاطبانی که قصد هدایت و اصلاح آنان را دارد، از زبان و واژگان آن قوم کمک گرفته و از آداب و سنن و فرهنگی سخن گفته که برای آنان مأنوس و آشنا بوده و متعرض احکام و سننی شده که مورد ابتلاء مردم آن عصر بوده است. اما وحی و رسول وحی در این میان، به صورت فعال و تصحیح‌گر عمل کرده‌اند و برای روشن شدن ذهن مخاطب و گشودن راه در مقابل او، از عقاید و باورهای خرافی و پندارهای غلط رایج، پرده برداشته و باطل بودنش را آشکار ساخته‌اند. این امر نه به معنای تأثیرپذیری از فرهنگ زمان است و نه نقص و ضعفی را متوجه مبلغ می‌کند، بلکه نشان از واقع‌نمایی وحی و واقع‌نگری صاحب وحی دارد.

قرآن کریم در موارد گوناگون، برای تبیین و تشریح یک واقعیت، از واژگان و مفاهیمی بهره گرفته که برای عرب جاهلی بسیار مأنوس و شناخته شده بوده است. از این رو بدون کم‌ترین توضیح و تبیینی به ذکر آن پرداخته است. این یاد کرد صریح و

بی مقدمه قرآن از برخی پدیده‌ها، نشان می‌دهد، مخاطبان، آشنایی کافی با این مفاهیم داشته‌اند و کلام وحی نیز با توجه به فضای فکری و فرهنگی آنان سخن گفته است. میزان توجه قرآن به فرهنگ، آداب و رسوم و زبان مردم عصر نزول تا بدانجاست که حتی قرآن در کاربرد تشبیهات خود از پدیده‌هایی کمک می‌گیرد که در میان عرب، رایج و شایع و برای آنان شناخته شده بوده است. پس از گزینش و تأیید اسلام، این عناصر به حوزه فرهنگی اسلام راه یافت و فضایل جاهلیت با فضایل و زیبایی‌های اسلام در آمیخت. همگونی‌ها و قرابت‌هایی بین برخی آداب و سنن ادیان و فرهنگ‌های عصر نزول و اسلام وجود داشت. آیین الهی این ارزش‌های ستودنی را تأیید کرد، به تصحیح انحرافات و عناصر منفی فرهنگی پرداخت و آنچه لازم بود بنیاد نهاد. دین الهی ویرانگری و بنیان‌کنی نکرد، بلکه به انگیزه اصلاح، مواردی که با فطرت انسان‌ها و اصول و مبادی اسلام سازگار بود را پذیرفت و برای عناصر طرد شده، جایگزین‌هایی معرفی کرد.

تأثیر قرآن بر فرهنگ و اخلاق عرب به گونه‌ای بود که ادبیات، فرهنگ واژگان و شیوه‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی شبه جزیره عربستان در مواجهه و تعامل با فرهنگ قرآنی قرار گرفت. قرآن بسان روحی زنده و حیاتی نو، در قالب این فرهنگ‌ها دمیده شد و از همان آغاز به تفرج در این فرهنگ‌ها پرداخت. هر جا لازم می‌دید به توسعه یا تضییق آن‌ها دست می‌زد و در غیر این صورت با سکوت خویش، آن را به عقول و ذائقه‌ها وا می‌گذاشت. اسلام بسیاری از قالب‌های فرهنگی شبه جزیره را حفظ کرد؛ اما مفاهیم و محتویات آن‌ها را گاه حفظ، گاه دگرگون و گاه تصعید بخشید (پویازاده، ۱۳۸۶، ص ۶۷).

برای منقح شدن و اینکه به طور ملموس مشخص شود که چطور دستورات اسلامی توانسته است اخلاق‌های حسنه اعراب را در جهت آرمان‌ها و اهداف خویش قرار دهد و اینکه در موارد گوناگون اسلام چه نوع رویکرد و برخوردی با آداب و رسوم اعراب جاهلی داشته است، به ذکر تقسیم‌بندی در این باره می‌پردازیم.

الف) آداب و سنت‌های که مطابق با ارزش‌های اخلاقی و نیک و پسندیده بود و به عبارتی مغایرتی با اصول و ارزش‌های پذیرفته شده دین اسلام نداشت و متضمن

مفسده و ضرری نیز نبود، مورد تأیید قرار گرفت. مانند تکریم میهمان، سوگند دسته جمعی جوار یا پناهندگی یا ختنه (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۱۵).

ب) آن دسته از باورها و سنتهای رایج که مطابق با ارزشها و معیارهای انسانی و همسو با فطرت انسانی است تأیید شده است. به عنوان نمونه مسأله (شیر دادن مادر به فرزند) در بین عرب شأن و جایگاه والایی داشت؛ از آنجا که این امر در تربیت و خلق و خوی فرد تأثیر فراوان می‌گذارد؛ آنان تأکید داشتند که خود مادر به فرزندش شیر دهد و اگر مادر عذری داشت، افراد فامیل یا افراد سالم که دارای خانواده‌ای اصلی بودند برای شیردهی انتخاب می‌شدند. اعراب در انتخاب دایه برای شیر دهی نیز دقت و توجه زیادی مصروف می‌داشتند. و نسبت به شیر گرفتن اطفال خود شتاب نمی‌کردند. مدت زمان شیر دادن که در بین عرب متعارف بوده است؛ بیش از بیست ماه گزارش شده است (دروزة، ۱۹۶۴، ص ۲۵۸).

قرآن کریم بر این سنت حسنه که سازگار با عواطف انسانی و تأثیر گذار بر جنبه های روانی و روحی شخصیت انسان است؛ صحه می‌گذارد و می‌فرماید: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُرَضِعَهُ...» (بقره: ۲۳۳)؛ و مادران [باید] فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند. [این حکم] برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند.

در مجمع البیان ذیل آیه فوق آمده است: «هر چند جمله «یرضعن اولادهن» خبری است ولی مراد، امر به شیر دادن است. هر چند این امر استحبابی است و نه وجوبی» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۸۶). علاوه بر آن، ذکر جمله «حولین کاملین» دلیل توجه قرآن به مدت زمان شیر دادن است. در ادامه آیه، قرآن این امر را به خواست و اراده مادر و می‌گذارد و سفارش می‌کند که حتی از شیر گرفتن فرزند، باید با مشورت پدر و مادر با یکدیگر انجام پذیرد، تا در این بین از هرگونه زور و اجباری به زن خودداری شود.

ج) آداب و سنتهای اجتماعی رایج که مثبت و مفید بودند و دارای هیچ‌گونه زیان و ضرری نیز نبودند، بلکه بر عکس کارکردهای اجتماعی مناسبی نیز داشته‌اند به امضای اسلام رسیدند. برخی از این رسوم مانند «رفاه» (پذیرایی از حجاج کعبه) که به تنظیم

بهبتر امور دینی و اجتماعی کمک می‌کرد، مورد تأیید اسلام قرار گرفت. پیامبر(ص) پس از شکستن بت‌های کعبه، خطاب به مردم مکه و سایر مسلمانان گفت: تمامی مفاخر و خون‌ها و اموالی که نسبت به هم ادعا می‌کنید، زیر پای من قرار دارد، مگر کلیدداری کعبه و آب‌رسانی به حجاج (ابن هشام، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۱۳).

همچنین یکی از سنت‌های جاری، پیمان‌های دوران جاهلیت بود که از سوی پیامبر(ص) به رسمیت شناخته شد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۶۸). پیمان‌ها و قراردادهای اجتماعی که مسلماً به گردش مناسب‌تر و تنظیم امور اجتماعی و یا حمایت از مظلومان می‌انجامید، از سوی پیامبر(ص) مورد تأیید قرار گرفت و پیامبر(ص) دلیلی برای رد آن‌ها ندید. حتی خود پیامبر(ص) در برخی از این پیمان‌ها مشارکت داشت.

اسلام حتی در میان آداب و سنت‌های اجتماعی و سیاسی، مواردی را که غیر مضر و به عنوان سنت‌های جاری و مورد قبول بوده رد نکرده و دلیلی بر بطلان آن‌ها ندیده است و عملاً نیز به تأیید این آداب و رسوم پرداخته است.

آورده‌اند که پیامبر(ص) برای قیصر روم نامه‌ای نوشت که مهر نداشت. مسلمانان گفتند اگر ممهور نباشد، قیصر آن را نخواهد خواند. پیامبر(ص) انگشتر نقره‌ای فراهم کرد که روی آن «محمد رسول الله» نوشته بود و نامه را مهر کرد (ابن سعد، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۰).

چنان که در این روایت می‌بینیم پیامبر(ص) از آنجا که برقراری ارتباط با بیگانه جهت ابلاغ پیام اسلام را ضروری می‌بیند، نسبت به این رسم و عرف جاری در روابط خارجی، انعطاف به خرج می‌دهد؛ ولی در عین حال رنگ و بوی اسلامی به آن می‌دهد و با ثبت نام «محمد رسول الله» حقانیت نبوت خود را به طرف مقابل نشان می‌دهد. در منابع تاریخی می‌خوانیم که حضرت علی علیه‌السلام نیز انگشتری داشته که نامه‌ها را با آن امضا می‌کرده است، نقش این انگشتر عباراتی چون «الله الملك علی عبده»، «حسبی الله» و «الملك لله الواحد القهار» بوده است (امین، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۴).

در کلمات و سخنان امام علی(ع) نیز تأکید بر حفظ آداب و سنت‌های پسندیده یا بی‌ضرر رایج، مشاهده می‌شود. آن امام بزرگ، چون اشتر نخعی را به ولایت مصر و شهرهای تابع آن گماشت، نامه‌ای به او نوشت؛ در بخشی از این نامه چنین می‌خوانیم:

آیین پسندیده‌ای را بر هم مریز که بزرگان این امت بدان رفتار کرده‌اند و مردم بدان وسیلت به هم پیوسته‌اند و رعیت، با یکدیگر سازش کرده‌اند و آیینی را منه، که چیزی از سنت‌های نیک گذشته را زیان رساند (شریف رضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

نکته دیگری که در این قسمت قابل ذکر است به کارگیری روش‌های پذیرفته شده به وسیله بیگانه و بهره‌گیری از آداب و رسوم بی ضرر آنان، به نفع اسلام است. روایات زیادی است که دلالت می‌کند هنگامی که آیات سوره براءت در سال نهم هجری نازل شد، پیامبر(ص) آن را به ابوبکر سپرد که به مکه برود و آیات را بر مردم بخواند: سپس جبرئیل آمد و گفت یا خود، یا علی (ع) باید این آیات را بخوانید. علی (ع) به مکه آمد و آیات را بر مردم خواند. بر اساس این آیات، پیمان‌های موجود با مشرکان باطل اعلام شده بود، طواف کعبه با بدن عریان ممنوع شد، مشرکان حق ورود به مسجد الحرام را نداشتند و چهار ماه وقت داشتند که تکلیف خود را تعیین کنند. علی (ع) در حالی که شمشیرش را تکان می‌داد این‌ها را اعلام کرد (طبرسی، ۱۳۳۸، ص ۱۳۲).

فلسفه همراه کردن علی(ع) با ابوبکر، این بود که پیامبر(ص) می‌خواست سنت عرب را رعایت کرده باشد، چون عرب وقتی پیمانی را لغو می‌کرد. باید این عمل را شخص طرف معاهده و یا یکی از خاندان او انجام می‌داد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۹، ص ۲۶۱). با توجه به اینکه پسر عمو در میان اعراب جاهلی در حکم خود فرد قلمداد می‌شد، پیامبر(ص) برای اینکه قوت و صلابت این آیات و احکام روشن شود، پسر عموی خود را به عنوان نماینده خود می‌فرستد، زیرا همه در سیمای علی (ع)، پیامبر (ص) را می‌دیدند. سوار شدن او بر شتر پیامبر (ص) نیز بیانگر همین موضوع است.

پیامبر (ص) با رعایت این عادت و باور عرب، از آن برای بیان و تبلیغ اسلام سود برد. بنابراین اگر از عادت و باور بی ضرری بتوان برای تبلیغ اسلام علیه فرهنگ بیگانه سود برد، استفاده از آن بدون اشکال است.

گاه پیامبر(ص) برای نفی آداب و سنت‌های بیگانه و مبارزه با ارزش‌های پذیرفته شده به وسیله آنان، برخوردهای مثبتی با ارزش‌های خودی می‌کرد، به عنوان نمونه در جاهلیت برای تفاخر، به حاجیان شیر و عسل می‌دادند. هنگامی که به پیامبر(ص) در

سفر حج آب دادند، نوشید و فرمود: همیشه همین کار را انجام دهید (ابن سعد، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۱).

۵. روش‌های دین اسلام در مواجهه با نظام اخلاقی جاهلیت

به طور کلی و برای جمع بندی این قسمت می‌توان روش‌های قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) در مبارزه با سنن حاکم بر جامعه جاهلی را به دو روش مستقیم و غیر مستقیم تقسیم کرد (امانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۴).

۱-۵. روش‌های مستقیم

که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: روش‌های دفعی؛ که بسیار اندک است مانند نسیء و قتل اولاد و روش‌های تدریجی، مانند: تدریج در تحریم یا وجوب حکم (تحریم ربا و شراب).

۲-۵. روش‌های غیر مستقیم

قرآن کریم با روش غیرمستقیم مطالب را در قالب‌هایی که مخاطب را به خودش متوجه کرده و نهایتاً با تفکر و عبرت گرفتن از آن از طرف مخاطب، وی را متوجه خود می‌کند. مانند:

سرگذشت انسان‌های پیشین، بیان مسائل در قالب سؤال، روش مقایسه، استفاده از مثل‌های رایج آخرت‌گرایی و فرجام‌طلبی، ویژگی‌های فردی پیامبر (ص) به عنوان مقتدای زنده و مثال بارزی که تأثیر بر نفوس می‌گذارد و با تأثیر نوشته‌های اخلاقی یا بیانات اعتقادی و کلامی به هیچ وجه قابل مقایسه نیست. به همین جهت هماهنگی عقیده و عمل و سازگاری و انطباق اندرز با کردار اندرزگو، عاملی گیرا و کشاننده هر بیننده جویای فضیلت است (فارسی، ۱۳۶۱، ص ۸۲).

خاورشناسان در پژوهش‌های تاریخی خود به این نکته معترفند که پیشرفت سریع اعراب و گسترش اسلام و رشد فرهنگ اسلامی معلول مجموعه‌ای از عوامل تاریخی است ولی مجموعه افکار و نیروهای شایسته‌ای که بتواند جهت واحدی را به این توسعه بدهد بدون دخالت موهبت‌های شخصیت تاریخ اسلام حضرت محمد (ص)

هرگز به منصفه ظهور نمی‌رسید. و از جمله این مواهب حسن معاشرت و لطفی بود که بسیاری از تنش‌ها و کشمکش‌ها را از میان برد (آ.ج.آربری و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۹۹).

۶. تأثیر زبان و فرهنگ در ارتباط گفتمانی قرآن با عصر جاهلیت

این که متکلم کجا به بیان مطلبش پردازد و یا مخاطبان او از چه فرهنگی برخوردار باشند در نوع ورود و خروج او به بحث و یا حتی نوع کلماتی که استفاده می‌کند تأثیر می‌گذارد. نمونه‌های بسیاری از این قبیل را در متون اسلامی می‌توان یافت که پیامبر(ص) در برابر یک سوال چند پاسخ متفاوت می‌دهند و هنگامی که از علت تفاوت سؤالات‌کنندگان و میزان فهم هر یک سوال می‌شود، دلیل را پاسخ‌های متفاوت اعلام می‌کنند. قرآن نیز از آن جهت که پیام شفاهی است و در قالب کلمات، به گوش مسلمانان عصر ظهور رسیده، نمی‌تواند امری خارج از این سنت‌های موضوعه باشد.

هنر قرآن در آن نیست که سنت‌شکنی نموده و زنجیرهای نظم الهی را پاره کند، بلکه بر اساس همان اصولی که همه انسان‌ها سخن می‌گویند و همان قوانینی که بر گفتار و ارتباطات شفاهی تمامی انسان‌ها حاکم است، مجموعه‌ای را ایجاد نموده که نه تنها سرآمد عصر خود بلکه تمامی اعصار گشته است. زبان قرآن همان است که اعراب با آن گفتگو می‌کردند و از همان قوانین و اصولی تبعیت می‌کند که تمامی اعراب آن زمان حجاز آن را رعایت می‌کردند اما این‌ها جایگاهی یافت فراتر از آنچه تا آن زمان داشت.

بر اساس آنچه گفته شد، قرآن، به عنوان یکی از پدیده‌های موجود در دنیا از قوانین و اصول موضوعه الهی مستثنی نیست و چون از جنس کلمات است از همان اصولی پیروی می‌کند که بر جهان کلمات حاکم است یعنی تحت تأثیر سه اصل زمان، مکان و مخاطب قرار می‌گیرد و این تأثیرپذیری، نه وهن قرآن است و نه چیزی از ارزش‌های آن می‌کاهد، بلکه برعکس، دلیلی بر اعجاز و عظمت وجودی آن است.

هر سیستم یا دستگاه زبانی نمایانگر گروهی از مفاهیم هم‌آراست که بر روی هم جهان بینی خاصی را منعکس می‌سازد که خاص و مشترک همه مردمانی است که به آن زبان سخن می‌گویند و این جهان بینی به نوبه خود جزئی از جهان بینی وسیع‌تری است که در زبان عربی قدیم انعکاس یافته است. و در این سیستم اخلاقی است که هر یک

از واژه‌ها و اصطلاحاتی که ما بررسی کردیم معنای خاص خود را پیدا می‌کند. در دوره اسلامی واژه‌های کلیدی که یک سیستم را به وجود می‌آورده اند متلاشی شده، ساخت معنایی‌شان تغییر یافته و در ترکیبشان دگرگونی حاصل شده و سرانجام به صورت نظام جدید کاملاً متفاوتی تشکل یافته‌اند. بسیاری از مفاهیم اصلی و کلیدی قرآن درباره ارتباط بنیادی میان انسان و خدا، ادامه همان مفاهیم اصیل عربی پیش از اسلام است که تغییر شکل ظریفی یافته‌اند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶).

هیچ یک از اصطلاحات کلیدی که نقش قطعی در تشکیل جهان بینی قرآنی دارند و از جمله کلمه الله، به هیچ وجه اصطلاحی تازه وضع شده نبوده است. تقریباً همه آن‌ها به صورتی یا به صورت دیگر در ادبیات پیش از اسلام رواج داشته است. در آن هنگام که وحی اسلامی به استفاده از این کلمات و به کار بردن آن‌ها آغاز کرد، نظام ساختمانی مجموعی و طرز استعمال کلی آن‌ها در متن قرآن بود. خود کلمات اگر هم در داخل محدوده جامعه بازرگانی مکه رواج نداشت لاقلاً در بعضی از محافل دینی جزیره العرب رایج بود و تنها به نظام‌ها و دستگاه‌های تصویری دیگری تعلق داشت. اسلام آن‌ها را در کنار یکدیگر نهاد و همه را در یک شبکه تصویری تازه که تا آن زمان ناشناخته بود جای داد و همین جابجا کردن تصورات و تغییر وضع اساسی و نظم تازه بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی و دینی که از آن نتیجه شد، انقلابی ریشه دار در طرز نگرش و دریافت اعراب نسبت به جهان و وجود بشری پدید آورد. قالب و صورت دین فرهنگ است. این واقعیت بویژه در زبانی که دین به کار می‌برد هویدا است. هر زبانی از جمله زبان کتاب مقدس، حاصل خلاقیت‌های بی شمار فرهنگی است (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۹۸).

در دوران پس از اسلام همه اشیاء و ارزش‌های موجود از آن پس تنظیم و ترتیب و درجه بندی تازه پیدا کرد و مفاهیم و تصوراتی که پیش از آن کاملاً نسبت به یکدیگر بیگانه بودند، از آن پس با یکدیگر پیوستگی‌های نزدیک پیدا کردند و برعکس تصورات و مفاهیمی که در نظام قدیم بسیار به یکدیگر نزدیک بودند در نظام نوین از یکدیگر جدا شدند. معنای اساسی کلمات تغییری پیدا نکرد آنچه عملاً تغییر کرد نقشه کلی و نظام عمومی بود.

تفاوت در این است که جهان بینی دوران جاهلیت انسان مرکزی بود در آنجا انسان تنها قطب تصویری بود که هیچ قطب اساسی دیگری با آن تقابل اساسی نداشت ولی در جهان بینی اسلامی دو قطب اساسی داریم یکی انسان و دیگری خدا. هیچ زبان مقدسی نیست که از ملکوت مافوق طبیعت فرو افتاده و لابه لای اوراق یک کتاب جای گرفته باشد (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۱۷).

زبان دینی همان زبان معمولی است که تحت تأثیر نیروی مضمونی که بیان می‌کند، یعنی غایت وجود و معنا، تغییر یافته است... این زبان برای آنانی که مسئله غایبی شان را نسل اندر نسل بیان می‌کنند، مقدس می‌شود. ولی همان گونه که از ترجمه‌ها، برگردان‌های دوباره و تجدید نظرهای متون مقدس برمی‌آید، هیچ زبانی فی نفسه مقدس نیست (تیلیش، ۱۳۷۶، صص ۵۴-۵۵).

تاکید بر رابطه دوجانبه زبان با شرایط و دل مشغولی‌های فرهنگی و تاریخی مان است. باری این تاکید با توضیح تأثیر فرهنگ و میراث اندیشه بشر بر زبان او میسر می‌شود.

تجربه گذشتگان از جهان هستی در قالب زبان به ما به ارث رسیده است و تجربه ما نیز در چارچوب همین زبان شکل می‌گیرد. در قرآن کریم نیز از آنجا که مخاطب آن مردمان شبه جزیره بودند، چاره‌ای جز بهره گیری از زبان عربی نبوده است. بنابراین برای بررسی زبان و استعارات به کار رفته هنگام گفتگو درباره رابطه انسان و خدا در زمان ظهور اسلام، بایستی نیم نگاهی به علائق و دل مشغولی‌های فرهنگی و تجربه فرهنگی عرب جاهلی از خدایان خویش و سوابق این تجربه و نیز معانی عادی و اولیه استعارات به کار رفته داشت.

در قرآن نظام پرداخته‌ای برای مفاهیم تجریدی خوب و بد وجود ندارد. تشکیل یک چنین زبان اخلاقی مجردی کار فقیهان اعصار بعد از قرآن است. واژگان قرآن کلماتی را در بردارد که می‌توان آن‌ها را به نیک و بد ترجمه کرد. اما بسیاری از این واژه‌ها در اصل واژه‌های توصیفی یا اشاره‌ای هستند. نظام اخلاقی قرآن مبتنی است بر دوگانگی ساده اما قوی و دقیق میان خوب و بد. قرآن به عوض آن که مفاهیم خوب و بد را به شیوه انتزاعی و تجریدی به کار برد، اخلاق و رفتار انسان را به صورت کاملاً

عینی و ملموس مورد قضاوت قرار می‌دهد. ایمان و کفر این دو مفهوم که هر یک را مفاهیم وابسته بسیاری در میان گرفته‌اند به مثابه دو ستونی است که اخلاقیات قرآنی بر پایه آن‌ها استوار گشته است. اخلاق و رفتار آدمی بیشتر به زبان اخلاقی سطح نخست توصیف و ارزشیابی می‌شود و کار پرداختن یک فرازبان اخلاقی به فقیهان عصرهای آینده واگذار می‌گردد (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۹۷).

۷. تفکر استعاری و تغییر الگوهای اخلاقی در قرآن

استعاره محصول مقایسه است. وقتی شیئی را با دیگری مقایسه می‌کنیم، تفرد آن را نادیده می‌گیریم. در این صورت آن چیز را به عنوان نمونه‌ای از ویژگی‌های عمومی‌ای که در خیلی چیزها وجود دارد، نگاه کرده‌ایم و بدین ترتیب منحصر به فرد بودن پدیده‌ها را اساساً نادیده گرفته‌ایم. تمام اندیشه و تجربه بشر به واسطه مقایسه اشیاء با هم است و بنیادی‌ترین فعالیت نظری بشر، طبقه بندی اشیاء بر اساس ویژگی‌های عمومی آن‌ها و مقایسه آن‌ها با هم است (brummer, 1986, p. 4)

استعاره در دین و الهیات نیز نقش اساسی ایفا می‌کند. الگوها در علم به خاطر تبیین شان و در دین برای تهییج و تأثیرشان مورد استفاده‌اند. الگوها در علم ابطال پذیرند و توسط الگوی دیگر جایگزین می‌شوند ولی در دین چنین نیست، الگوهای دینی بی‌بدیل‌اند و یا دست کم تنها به وسیله الگوی بی‌بدیل دیگری قابل جابجایی‌اند (brummer, 1986, pp: 108-117)

در ذهن و زبان مؤمنان، معنای زندگی خویشتن و جهان هستی از طریق رابطه‌ای که این‌ها با خدا دارند تعیین می‌شود. این اتفاق از طریق استعارات و الگوهای نظری می‌افتد. در واقع الگوهای نظری که در پرتو آن مؤمنان این رابطه را فهم می‌کنند، در تعیین آن معانی نقش اساسی دارند.

می‌توان از مجموع بحث‌هایی که در مورد زبان و اندیشه و الگوهای رفتاری مطرح شد به این نتیجه رسید که به علت اینکه قرآن به وسیله زبان با مخاطبین اولیه خود ارتباط برقرار نموده است ناگزیر است از نظام زبانی و اندیشه‌هایی که در پس این نظام زبانی موجود است، استفاده نماید تا بدین وسیله بتواند با آن‌ها ارتباط برقرار نموده و در گفتمان زبانی آن‌ها بتواند گزاره‌های خویش را بیان نماید. و حتی واژه‌هایی که در

قرآن بکار گرفته است نیز به همین دلیل باید معانی مرتبط و نزدیکی با واژه‌های قبل از اسلام داشته باشد. در این راستا اشتباه کسانی که پنداشته‌اند قرآن بدون توجه به گفتمان و زبان و فرهنگ زمان خویش، نظام جدیدی را پایه گذاری نموده است آشکار می‌باشد (عندلیبی، ۱۳۸۳، صص ۱۲-۱۳).

نتیجه گیری

ساختارهای زبانی و فرهنگی به نحوی می‌باشند که کسی که می‌خواهد با این ساختار و نظام رابطه برقرار کند ناگزیر است که در همان گفتمان موجود در آن ساختار رفتار و سخن نماید. و این به معنای محدودیت و غیر جهان شمول بودن پیام و ارتباط ایجاد شده نمی‌باشد. چرا که آن پیام قابل انتقال به دیگر ساختارها نیز می‌باشد. قرآن نیز از آنجا که پیامش از جنس کلمات و واژگان می‌باشد باید در قالب زبان موجود سخن گوید و به علت اینکه پیامش صبغه فرهنگی دارد، باید با فرهنگ مخاطب اولیه خود سازگاری و پیوند ایجاد نماید.

لذا قرآن بدون اینکه تأثیری از فرهنگ زمان خویش (جاهلیت) بپذیرد، توانسته است از ویژگی‌های اخلاقی موجود در فضای اعراب آن زمان در جهت نهادینه سازی اخلاق اسلامی و توحیدی استفاده نموده و سیستم زبانی و شبکه معنایی جدیدی را در قالب الگوهای رفتاری نوین تاسیس نماید.

کتابنامه

قرآن مجید.

آ.ج. آربری و دیگران (۱۳۸۰)، *تاریخ اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.

ابن حیب، محمد (۱۳۶۱ق)، *المحبر*، به کوشش لیستن اشتتر، حیدرآباد دکن: دارالعلم.

ابن سعد، محمد (۱۴۱۷ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

ابن هشام، عبدالملک (۱۹۷۵م)، *السیرة النبویة*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

ابوعبیده، معمر (۱۳۷۴ق)، *مجاز القرآن*، به کوشش فؤاد سزگین، قاهره: دارالعلم.

- ابوهلال عسکری، حسن (۱۴۰۸)، *جمهره الامثال*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالحمید قطامش، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- امانی، محمد علی (۱۳۸۵ق)، *چگونگی رویارویی قرآن کریم با سنن جاهلی (با توجه به سیره نبوی)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- امین، سید محسن (۱۳۷۶)، *سیره معصومان علیهم السلام*، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران: سروش، چاپ دوم.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸)، *خدا و انسان در قرآن؛ معنی شناسی جهانبینی قرآنی*، مترجم احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- همو (۱۳۷۸)، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالطباعه العامره.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۵)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی حیان.
- پویازاده، اعظم (۱۳۸۶)، *مواجهه قرآن با فرهنگ مسیحیت*، رساله دوره دکتری قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- تهرانی، علی (۱۳۷۴)، *اخلاق اسلامی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- تیلش، پل (۱۳۷۶)، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: راه رشد.
- جوادی آملی، محمد (۱۴۱۴ق)، *تاریخ العرب فی الاسلام*، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- همو (۱۹۷۶م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ مراحل اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
- دروازه، محمد عزه (۱۹۶۴)، *عصر النبی و بیئته قبل البعثة*، بیروت: دارالبیفظة العربیة، چاپ دوم.
- شریف رضی (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، قم: انتشارات راه دین.
- صادقی، هادی (۱۳۸۲)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: نشر معارف.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۳۸)، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، المكتبة العلمیة الاسلامیة
- همو (۱۴۰۸)، *مجمع البیان*، بیروت: دارالمعرفة، چاپ دوم.
- عالمی، سید محمد (۱۳۸۹)، *رابطه دین و اخلاق*، قم: موسسه بوستان کتاب.

عمر فروخ (۱۹۶۴)، *تاریخ الجاهلیه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
عندلیبی، عادل (۱۳۸۳)، *مقایسه الگوهای رابطه انسان و خدا در محدوده جاهلیت و ظهور اسلام با تکیه بر متن قرآن کریم*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).

فارسی، جلال الدین (۱۳۶۱)، *انقلاب تکاملی اسلام*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
همو (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران: انتشارات بین الملل.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، *تفسیر نمونه*، قم: انتشارات راه حق.
میدانی، احمد (۱۳۷۴)، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: دارالعلم.

واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹)، *المغازی*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

BRUMMER, VINCENT (1986), *THE MODEL OF LOVE*, CAMBRIDGE UNIVERSITY.