

## Social Intuitions and Qur'ānic Ethics

Kevin Reinhart<sup>1</sup>

### Abstract

Detractors of, apologists for, and those who would simply describe Islamic ethics, often assert that the Qur'ān is the source of Muslim norms of behavior. While at one level this assertion is indisputable, to assert this casually obscures one of the most subtle and most distinctive features of Qur'ānic ethics, namely that the Qur'ān very frequently specifies that one ought to act according to norms not specified in the Qur'ān, that is, one is to have recourse to sources of ethical knowledge located elsewhere than in Revelation. This paper will justify this assertion, and then explore the implications of a Revelational specification to follow non-Revelational moral norms. Preliminarily such a doctrine would seem consistent with features of Qur'ānic anthropology and cosmology which, in contrast, for example, with most forms of Christianity, diminished the categorical difference between the Next world and This one, and between human nature and human potential. Some possible different workings-out of this ethical system for Imāmī-Shī'ī and Sunnī Islam will be considered as well.

**Keywords:** Social Intuitions, Qur'ānic Ethics, The roots of ethics in the Qur'ān, Ethical words in the Qur'ān

---

1. Professor Dartmouth College (kevin.reinhart@dartmouth.edu).

## Introduction

The prevailing understanding of Qurānic ethics both among fundamentalists and critics of Islam is that the Qurān provides a set of specific and quite rigid rules for living the Islamic life. These rules constitute the *sharīah*, usually translated as “Sacred Law,” and justify the claim that “Islam is more than a religion,” that “Islam is a way of life.”

Yet from the point of view of the History of Religions, this commonly-held belief that the Qurān is made up of rules poses a problem. Islam was arguably the first “world religion,” and it has proved a meaningful way to live in an astonishing set of geographical and sociological environments—urban and rural, tropical and desert, pastoral and agricultural. One would expect that diversity and flexibility would characterize such a religious institution, rather than the rigidity and prescriptivism that its haters and some of its proponents ascribe to it.

As part of a larger project examining Islamic variation, I want to consider today the ethical assumptions of the Qurān itself as a model for Muslims to reflect upon as in the 16<sup>th</sup>/21<sup>st</sup> century proceeds.

The notion that the Qurān is “full of rules” is hard to sustain if one examines the Qurān carefully. The belief that the Qurān is a book of stipulations arises partly from the accident of the Qurān’s arrangement: the first several *sūrahs* in the redacted Qurān—*al-Baqarah*, *Āl Imrān*, *al-Nisā*, *al-Māidah*, etc.—have a relatively high percentage of rules that (following traditional dating) arose during the creation of the Islamic polity in Madīnah: rules for marriage and divorce, inheritance and incest rules, food rules, contract and diplomatic relations, and so on. Yet, there is a general agreement that even the most generous accounting of Qurānic prescription gives one only some 500 rules in the entire Qurān. This is nowhere near enough to be the basis for a rule-driven religion or system of ethics. I want to suggest that from the early days of Islam the Qurān was mostly understood not as a “rulebook.” Proof is that both ‘Alid and non-‘Alid communities quickly developed theories of augmentation—either by means of charismatic guides (the Imāms) and/or the sunnah of the early generations, the Companions and the Prophet himself—to “fill in the gaps” in the Qurānic revelation. In short, Qurānic ethics cannot be rule-bound, as early Muslims knew.

My argument here is that this turn toward sources other than the Qurān to understand how to act in accord with Qurānic intentions is due not to some sort of deficiency in Qurānic ethics. Rather, that search for another source of ethical knowledge is part and parcel of Qurānic ethics; it is stipulated by the Qurān itself.

To me, the most striking fact of the Qurʾān is not that it contains rules—often quite detailed rules about family, property, and society—that should really surprise only Christians and especially contemporary Protestantized Christians whose normative model of religion is a religion comprised of concepts, sentiments and dogmas—in other words, mental rather than practiced constituents. For them rules of practice are distinctly secondary and even hazardous, since “the written law inflicts death.”<sup>1</sup> That distaste for rules is simply a theology-driven choice. Certainly the belief that the presence of rules leads necessarily to rigidity or even transgression is based on a naive view of reading, as we will see. Read carefully, the Qurʾān’s ethical discourse is in fact open-ended, contextual, and demands a careful situational analysis shaped by local and temporal norms; it is not to be understood (based on the Qurʾānic text alone) as comprised solely or even mainly of rigid and eternally prescribed, specific and unchanging rules of conduct as so many in our age-Muslim and non-Muslim-suppose.

### The Vocabulary of Qurʾānic Virtues

Let us consider only some of the large number of Qurʾānic words that denote “virtue” in the broad sense. In this way we may come to understand what the Qurʾān understands to be “the good.” Let us begin with a Qurʾānic term for virtue that defines virtue fairly explicitly: Derivatives of the root letters *b-r-r*.<sup>2</sup> The most common form is the nominative, *al-birr*, which is used eight times in the Qurʾān (Q 2:44, 177 [twice], 189 [twice]; 3:92; 5:2; 58:9), in passages coming from the later period of revelation. In Qurʾānic usage, *birr* connotes virtue or righteousness in the context of religious attitudes and acts, as in the verbal form Q 2:224: { ... act well (*tabarrū*), fear God, and reconcile people,} or Q 60:8: { ... to be good to [your opponents] and be equitable toward them.}

The term in pre-Islamic Arabic seems to have meant “piety”—especially towards one’s parents,<sup>3</sup> benignity, but also a state of heightened and disabling purity resulting from ritual consecration practices, especially of the Ḥums. Q 2:189 addresses what seems to be a pre-Islamic taboo, connected perhaps to the *ḥajj*, according to which people in the state of consecration (*iḥrām*) had to leave and return to their houses via back doors and even holes under walls.<sup>4</sup> The cultic usage is directly confronted by the Qurʾān: {it is not *birr* to go to houses from their backs but rather, pious is the one who

---

1. Paul 2 Corinthians 3:6 Knox translation.

2. see Izutsu, 1966 #3, 207-11.

3. From the same root comes the verb *barr*, which seems to mean, literally, “to be pious,” that is, filial toward parents (see Q 19:14, 32). God Himself is called al-Barr (Q52:28).

4. Hurgronje, 2012 #4, 45; Juynboll, 2007 #2658, XXX.

fears God (*wa-lakinna l-birra mani ttaqá*.)} The verse continues with an exhortation to enter houses by their doors (*abwāb*) and to fear God. This follows the general Qurānic presentation of piety when it is redefined through a series of lists (*birr* is not X but Y) to denote a state of inner disposition: it becomes “God-consciousness” (*taqwá*) as Rahman translated it.

More elaborately, at Q 2:177 *birr* is once more defined over against cultic practice, in this case the older *qiblah* from which Muslims have been redirected and turned in worship to Mecca:

{It is not *birr* that you turn your faces to the east and the west, but *birr* is one who has faith in God and the last day and the angels and the Book (q.v.) and the prophets, and [one who] gives wealth from love of Him to kin and orphans, and the unfortunate and *ibn al-sabīl* [probably those who have recently immigrated to Medina], and to those who ask; who frees slaves and undertakes worship and pays *zakāt*, and those who fulfill their compact (lāhd), when they make compacts, and the steadfast (*al-ṣābirīn*) in adversity, in stress, and time of tribulation; those who have integrity (*ṣadaqū*) - these are the ones who fear God (*al-muttaqūn*).}

The cultic prescriptions so dear to legists are not dismissed—one is still to perform *ṣalāh*, pay *zakāh*, and turn in a certain direction when praying, but those practices are subordinated in what one of my teachers called the “semantic re-filling” of the term *birr*. The muslim<sup>1</sup> internal disposition toward God, the muslim’s ethical judgement—these are the new meanings assigned to *birr*. Virtues such as generosity towards the vulnerable are listed along with the cultic worship and payment of one’s religious dues in such profusion as to overwhelm the merely cultic and to subordinate it to the dispositional and the ethical.

This is confirmed in three instances (Q 3:92; 5:2; 58:9) where *birr* is paired with *taqwá*, “piety” or “an awareness of God,” or some derivative of the root letters *w-q-y*; in all cases it is overtly virtue, not cultic conformity in a religious context that is implied. {You do not attain *birr* until you spend (*tunfiqū*) from that which you love; and whatever you spend, God is aware of it. (Q 3:92).}

It seems that by the end of the period of Qurānic revelation, a vocabulary defining virtuous membership in the community had been developed. *Birr* was among the terms that had significance in the pre-Islamic world but were being redefined to convey a new, Qurānic, ethical sense. Piety in the Qurān is not just doing the right act, or observing the right taboos, but the inner disposition and attitude that transcend that act.

---

1. I take W. C. Smith’s point seriously, that the Qurān is concerned with the “submitter” (*muslim*) more than with members of a certain “religion” (Muslims).

## The “emptiness” of Qur’ānic virtue terms

Though *birr* has been redefined away from its cultic and familial origins, it retains-through lists of conceptual synonyms-a degree of specificity that just allows us to emphasize the perspectival, attitudinal, in understanding the term. Even that degree of specificity is absent from other important terms for virtue in Qur’ānic ethical discourse. For example, the very common term for good and good works (*khayr*, *khayrāt*) are as vague in the Qur’ān as the English terms we use to translate them.<sup>1</sup> The term usually is stereotyped with “vie in” or “hasten to.”<sup>2</sup> *Khayr* itself means “good,” and in certain contexts has an explicitly moral sense, as in Q 3:26: {in your hand (God) is the good (*al-khayr*).} Izutsu points out that this term usually refers to bounty and wealth, or to bounty and wealth properly used.<sup>3</sup> It is things we like or of which we approve. *Khayr*, then, is what we might call a natural good, but beyond that, not much more can be said.

Likewise, it is difficult to translate *ḥ-s-n* and its derivatives more precisely than with the word “good.” Aside from aesthetic description and mere approval in a number of places, the root sometimes suggests ethical action: {then we gave Moses (q.v.) the book complete for those who do good (*alladhī aḥsana*)...} (Q6:154). The most obvious “ethical” usage of the root is with the form *iḥsān*, which occurs twelve times,<sup>4</sup> e.g. {kindly treatment of parents} (Q 2:83, *bi-l-wlidayni iḥsānan*), or {Divorce twice, then take back with *ma’rūf* or release with *iḥsān*} (Q2:229). The point of these passages is to incite the listener to what he/she knows to be proper behavior. More often, it is overtly a reference to religiously-approved behavior, especially when this form is used in the plural, e.g. Q 3:172:

Those who responded to God and the messenger after the wound befell them, for those among them who did well (*ahsanū*) and feared God-a mighty reward!

Izutsu suggests that the root *ḥ-s-n* refers to pious acts and includes ethical acts informed by the pre-Islamic virtue of prudent forbearance (*ḥilm*).<sup>5</sup> One passage that suggests a progression of virtuous development or a hierarchy of ethical values is the following:

For those who have faith and do good deeds (*ṣāliḥāt*), there shall be no transgression (*junāḥ*) concerning what they have eaten. Therefore [be one of those who] fear God and

---

1. {Vie with one another in good works} (Q2:148); see also 3:114 where it is linked with “enjoining the *ma’rūf*,” see below for a discussion of this term.  
 2. e.g. Q23:56.  
 3. Izutsu, 1966, 217 f; but see also Q 5:48; 8:70.  
 4. Q 2:83,178, 229; 4:36, 62; 6:151; 9:100; 16:90; 17:23; 46:15; 55:60 [twice].  
 5. Izutsu, 1966, 224 ff.

have faith and do good deeds (ṣāliḥāt), then fear God and have faith, then fear God and do kindness (ahsanū); God loves those who do kindness. (Q5:93)

The most frequent word for virtuous conduct is *ṣāliḥ* or other words from the root which occur some 171 times in the Qurān. The root appears in verbal forms as in, {who does right (*man ṣalaḥa*) from among their fathers, wives, and offspring [shall enter the Garden of Eden]}.<sup>1</sup> Its most common form is a nominal plural in stereotype with *amilu* as “doing good deeds,” or “those who do virtuous acts” (*alladhīna amilu l-ṣāliḥāt*).<sup>2</sup> *Amilu l-ṣāliḥāt* is so common as to amount almost to a chorus in Qurānic discourse. Ṣāliḥ acts explicitly earn the doer paradise.<sup>3</sup> Very often *ṣāliḥ* is joined to other fundamental Qurānic concepts, as in Q 5:93 which we’ve already seen: {... Therefore-[be one of those who] fear God and have faith and do good deeds (*ṣāliḥāt*) ...}.

The twinning of faith and good works led Izutsu to speculate that *ṣāliḥ* is the outward expression of the faith (*imān*) so often enjoined by the Qur’an.<sup>4</sup> It certainly is the case that *ṣāliḥ* is sometimes found among the qualities listed in passages that read like catechisms of what it means to be a virtuous Muslim.<sup>5</sup> Yet, for all its prominence in the Qurān, the *ṣāliḥ* is undefined, and this it shares with the other important terms for virtue.

The term that best helps us to understand the nature of Qurān ethical prescriptions is *ma’rūf*, a term that appears 39 times (in slightly varying forms) in the Qurān yet seems to require no explanation from either the Qurānic text or from commentators.<sup>6</sup> It is often paired with kindness (*iḥsān*) and is itself often translated merely as “kindness.” It is frequently an adjective, e.g., {*Qawl ma’rūf*}<sup>7</sup> but it is most interesting when it straddles the line between adverb and noun. {*Bi-l-ma’rūf*} functions Qurānically both to tell us *how* something is to be done and *what* is to be done: {... so long as you give them what you provide them *bi-l-ma’rūf*} (Q2:233). Indeed, in the *aḥkām* verses, *ma’rūf* often modifies a command-pay *bi-l-ma’rūf*, for instance.<sup>8</sup>

1. also 40:8; 13:23.

2. e.g. Q 2:25 and numerous other instances.

3. Q 2:25; 5:93; 18:107.

4. Izutsu, 1966, 204.

5. see, for instance, Q 2:277; 5:89.

6. See the discussions on the first occurrence of the term, Q 2:178, in al-Tabarī, *Tafsīr*, al-Nīsābūrī, *Tafsīr*, al-Qurṭubī, *Jāmi*.

7. e.g., 47:21; 2:263.

8. See also 2:228, 2:178 and elsewhere.

Most importantly for the Islamic ethical tradition is the injunction to {command the *ma'rūf* and forbid the *munkar*}.<sup>1</sup> Here *ma'rūf* cannot mean “kindness.” So, what *does* it mean?

Michael Cook says elegantly:

There is no indication that [ma'rūf] is itself a technical or even a legal term. ... Thus it seems that we have to do with the kind of ethical term that passes the buck to specific standards of behavior already known and established.<sup>2</sup>

The word occurs without the sorts of definitional lists we saw with *birr*: It is this, it is that. If we pay attention to the Qur'ānic text, we must note that the text refers only to “the *ma'rūf*” without explanation. Our only clue is that *ma'rūf* means “the known.” But how is it known? Nothing in the use of *ma'rūf* stipulates how the *ma'rūf* is known—the Qur'ān does not say “*ma'rūf bi-l-shar*” or “*ma'rūf min al-nabī*” or *min ūlū l-amr* or *min ahl al-ilm* or anything else.

“Do good deeds. Do kindness.” “How anodyne!” one might think. “Be a good person.” Is this helpful to a person facing a temptation or an ethical dilemma? I believe the answer to be “yes, this is helpful.” One lexicographer uses a standard understanding of “knowing” to suggest that the test of the *ma'rūf* is that “it is that in which the self finds ease (*sakinat ilayhi l-nafs*) and it deems it good, because of its goodness-intellectually, revelationally, and customarily.”<sup>3</sup> In other words, the Qur'ān assumes that some part of the good enjoined by the Qur'ān is known without revelational stipulation. It is ordinary knowledge to which the Qur'ān refers. “You *know* what to do and how to do it,” says the Qur'ān. “Do it the right way. You know the difference between doing something with kindness and doing it grudgingly, obeying the spirit of the law and not merely the letter.” In other words, the Qur'ān not only provides a particular and unique species of knowledge through Revelation, but it also indicates the moral knowledge of the Meccans and Medinans and indeed all the Arabs hearing the Qur'ān between 612 and 632.<sup>4</sup>

This was recognized and indeed canonized as an epistemic principle by al-Shāfi'ī in his *Risālah* when he said that understanding the Qur'ān depended upon grasping the various implications of a Qur'ānic declaration that are apparent to a speaker of the language in which the Qur'ān was revealed, but are not apparent to a non-native.<sup>5</sup>

---

1. 3:104 and seven other times.  
 2. *Commanding* 15.  
 3. Abu l-Baqā, *Kulliyāt*, iv, 185.  
 4. see Hodgson, *Venture of Islam*, i, 163.  
 5. *Risālah* §53-4.

Al-Shāfiʿī's response to this feature of revelation was to argue that the Qurān's auditors understood the Qurān mostly in the context of the Prophet's normative activities and sayings—the Prophet's sunnah. Yet recent research has shown that Shāfiʿī was making an argument, not reflecting the early Muslims' practice:<sup>1</sup> All kinds of knowledge from all sorts of people augmented and informed the quest to be a good Muslim. In short, it was the ethical culture of Arabia that the Qurān assumes to underpin Qurānic dictates when it tells Muslims to do something *bi-l-ma'rūf* or to command the *ma'rūf*.

Nonetheless, both al-Shāfiʿī with his emphasis on the Prophet's sunnah and the early jurists with their emphasis on the normativity of the early Muslims in Arabia were focused on an *illud tempus*, a religious Golden Age—understanding of how to augment the Revelation. Does the Qurān share this point of view? Of course it enjoins obedience to the Prophet but in the passages cited, the absence of this model of ethical amplification is striking. The Qurān does not say “command what the Prophet liked and forbid what he despised;” nor does the Qurān say “If you want to know what “known is” (*wa-mā adarāka mā al-ma'rūf*) look to the customs of your forefathers among the Arabs,” though surely in the seventh century environment that is the relevant context.<sup>2</sup> “*Ma'rūf, ṣāliḥ, birr, ḥasan/iḥsān*”—none of these terms points to a single source of knowledge. In fact, in their very specificity they point to ethical knowledge, generally.

Yet, is the Qurān's appeal to cultural knowledge restricted to the seventh century or is it an appeal to invoke what is known by Muslims when they reflect upon the Qurān in the world in which they live?

The history of Muslims' grasp of the Qurān is—it seems to me—of Muslims' gradually discovering that the Qurān is more than they had known. There is no doubt that most early Muslims saw the Qurān as *their* Scripture, as the text for an Arabian ethnic religion. We know that in the eighth century conversion to Islam was actually discouraged and that few non-Arabs were allowed to convert to Islam without first converting to 'Arabism' by becoming *mawālī*. If the accounts are to be believed, at least one of the Umayyad caliphs and some of the Shīʿī imams disagreed with this position, but it was the position generally held by Muslims and one enforced by the state. By the 9<sup>th</sup> century, on the other hand, conversion was openly advocated and

---

1. Lucas, 2008 #5.

2. This is not to say that revelation or the Prophet or experts, including infallible ones, have nothing to say, of course.



Islam became a world religion, rather than an ethnic religion. Muslims discovered that the Qurʾān applied to humankind, not just to Arabs.

Could it be, then, that the Qurʾān-when it commands the *maʾrūf* or that something be done *maʾrūf<sup>an</sup>* or *bi-l-maʾrūf*-expects the Muslims to look to what we know, in the 15<sup>th</sup> Islamic and 21<sup>st</sup> Milādī century? Those changes in our ethical assumptions and knowledge, about slaves, about women, about equity and justice, are supposed to inform the reading of the Qurʾānic text now, just as they did when the first Muslims heard the Qurʾān. The Qurʾān's repeated use of unspecified terms for good, may not be imprecision, but a goad to ethical reflection in the contemporary environment.

## References

1. A. Y. Ali. (ed. and tr.); *The Holy Qur'a - n*, (USA: American Trust Publications, 1977)
2. Best, Ernest; *Interpretation: Second Corinthians* (Louisville: John Knox Press, 1987)
3. Hurgronje, Snouck C; *transl.* by J.H. Monahan; *Mekka in the latter part of the 19th century* (Leiden: BRILL, 2007)
4. Izutsu, Toshihiko; *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill-Queen's Press, 1966)

## شهودهای اجتماعی و اخلاق قرآنی

۱. کوین رینهارت\*

مترجم: محمد ابراهیم باسط

### چکیده

منتقدان و مدافعان اخلاق اسلامی و آنهایی که فقط اخلاق اسلامی را شرح و توصیف می‌کنند، اغلب ادعا دارند که قرآن منبع هنجارهای رفتاری مسلمانان است. گرچه این مدعا در یک سطح انکارناپذیر است، اظهار آن به طور بی‌قیدوشرطی که از ظریف‌ترین و ممتازترین ویژگی‌های اخلاق قرآنی را مخدوش خواهد کرد، آن ویژگی این است که قرآن مکرراً تصریح می‌کند که آدمی باید مطابق هنجارهایی عمل کند که در قرآن مشخص نشده‌اند، یعنی آدمی باید به منابع دانش اخلاقی که جایی در بیرون از وحی قرار دارند متوسل شود.

مقاله حاضر این مدعا را موجه خواهد ساخت، و سپس استلزامات این تصریح وحیانی بر متابعت از هنجارهای اخلاقی غیروحیانی را بررسی خواهد کرد. چنین آموزه‌ای مقدمتاً سازگار با ویژگی‌های انسان‌شناسی و کیهان‌شناسی قرآنی به نظر می‌آید، که برای مثال، بر خلاف اکثر شکل‌های مسیحیت، تفاوت مطلق بین جهان آخرت و این جهان، و بین ماهیت انسان و استعداد انسان را از میان برمی‌دارد. برخی از پیامدهای این نظام اخلاقی برای اسلام شیعی امامی و اسلام سنی نیز مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت.

**کلیدواژه‌ها:** شهود اجتماعی، اخلاق قرآنی، ریشه اخلاق در قرآن، واژگان اخلاقی در قرآن.

---

\* استاد مطالعات اسلام دانشکده دین کالج دارتموث آمریکا (kevin.reinhart@dartmouth.edu)

## درآمد

فهم غالب از اخلاق قرآنی، هم در میان بنیادگرایان اسلامی و هم منتقدان اسلام، این است که قرآن مجموعه‌ای از قواعد بسیار سخت‌گیرانه و خاص را برای حیات اسلامی فراهم می‌آورد. این قواعد شریعت را می‌سازند، که معمولاً به «sacred law / قانون مقدس» ترجمه می‌شود، و توجیه‌کننده این ادعاست که «اسلام چیزی بیشتر از یک دین است»، که «اسلام یک شیوه زندگی است».

اما از منظر تاریخ ادیان، این باور رایج که قرآن مجموعه‌ای از قواعد است مشکلی ایجاد می‌کند. اسلام مسلماً اولین «دین جهانی» بوده است، و یک شیوه معنادار برای زندگی در مجموعه بسیار متنوعی از محیط‌های جغرافیایی و جامعه‌شناختی بوده است، شهری و روستایی، جنگلی و بیابانی، چوپانی و کشاورزی، انتظار می‌رود که تنوع و انعطاف‌پذیری وجهه مشخص چنین نهاد دینی‌ای باشد، نه سخت‌گیری و تجویزگری که برخی از معاندان و هوادارانش بدان نسبت می‌دهند.

به عنوان جزئی از یک پروژه بزرگ‌تر که به بررسی تنوع اسلامی می‌پردازد، اکنون می‌خواهم فرضیات اخلاقی خود قرآن را به عنوان الگویی برای مسلمانان در قرن بیست و یکم میلادی / پانزدهم قمری مورد ملاحظه قرار دهم.

اگر قرآن را به دقت بررسی کنیم، می‌بینیم که نمی‌توان این برداشت را پذیرفت که قرآن «پُر از قواعد» است. این باور که قرآن کتابی است پر از قید و شرط تا حدی برخاسته از واقعه تنظیم و ترتیب‌بندی قرآن است: بسیاری از سوره‌های اولیه در قرآن مرتب‌شده کنونی، بقره، آل عمران، نساء، مائده و ...، دارای درصد نسبتاً بالایی از قواعد هستند که «تاریخ‌گذاری سنتی» طی ایجاد جامعه سیاسی اسلامی در مدینه نازل شده‌اند: قواعد ازدواج و طلاق، قواعد ارث و زنا، قواعد غذا خوردن، روابط قراردادی و سیاسی و مانند اینها. ولی این توافق کلی وجود دارد که حتی در سخاوتمندانه‌ترین حالت نیز تجویزهای قرآنی از ۵۰۰ قاعده در کل

قرآن تجاوز نمی‌کند. این مقدار قاعده به هیچ وجه برای یک دین یا نظام اخلاقی حکومت‌محور کفایت نمی‌کند. سخن من این است که از همان روزهای آغازین اسلام تصویری که از قرآن وجود داشت این نبود که این یک «کتاب قواعد» است. شاهدش این که هم جامعه علویان و هم غیرعلویان به سرعت نظریه‌هایی برای افزایش قواعد تولید کردند، یا از طریق راهنمایان کاریزماتیک یعنی امامان یا از طریق سنت نسل‌های اولیه، یعنی صحابه و خود پیامبر اسلام تا خلأهای موجود در وحی قرآنی را پُر کنند. کوتاه سخن این که، بنا به فهم مسلمانان اولیه، اخلاق قرآنی نمی‌تواند وابسته به قاعده باشد.

دلیل من در اینجا این است که این چرخش به سمت منابعی به جز قرآن برای فهمیدن این که چطور باید مطابق با مقاصد قرآنی عمل کرد به دلیل نقص در اخلاق قرآنی نیست، بلکه این جستجوی منابع دیگر برای دانش اخلاقی جزئی لاینفک از اخلاق قرآنی است؛ خود قرآن ما را به این کار فرامی‌خواند.

از نظر من، قابل‌توجه‌ترین حقیقت درباره قرآن این نیست که حاوی قواعد است، اغلب قواعدی بسیار جزئی درباره خانواده، دارایی، و جامعه، که واقعاً فقط مایه تعجب مسیحیان و به ویژه مسیحیان پروتستان معاصر می‌شود که الگوی هنجاری‌شان از دین عبارت از دینی است که متشکل از مفاهیم، احساسات و عقاید باشد؛ به عبارت دیگر، مؤلفه‌های ذهنی و نه عملی. از نظر آنان قواعد عملی مشخصاً ثانویه و حتی خطرناک هستند، چون «قانون مکتوب مرگ به بار می‌آورد».<sup>۱</sup> این بی‌علاقگی [پروتستان‌ها] به قواعد صرفاً یک انتخاب برخاسته از الهیات است. یقیناً این باور که حضور قواعد ضرورتاً به سخت‌گیری یا حتی تجاوز از حدود منتهی می‌شود مبتنی بر دیدگاهی ساده‌انگارانه در خوانش قرآن است، که در ادامه خواهیم دید. گفتمان اخلاقی قرآن، اگر به دقت خوانده شود، در واقع پایان — باز و بافت‌محور است و به یک تحلیل موقعیتی دقیق نیاز دارد که هنجارهای مکانی و زمانی بدان

۱. نامه دوم پولس به قرنتیان ۳: ۶، ترجمه ناکس.

شکل می دهند؛ نباید این گفتمان را صرفاً یا حتی عمدتاً متشکل از قواعد تجویزی ابدی و خاص و تغییرناپذیر برای کردار دانست (البته اگر منبع این گفتمان را فقط متن قرآن بدانیم)، چنان که بسیاری از افراد در عصر ما، مسلمان و غیرمسلمان، تصور می کنند.

## ۱. کلمات دال بر مفهوم فضیلت در قرآن

اجازه دهید فقط بعضی از کلمات قرآنی پرشماری را در نظر بگیریم که بر «virtue/فضیلت» به معنای وسیع کلمه دلالت دارند. بدین ترتیب می توانیم بفهمیم که فهم قرآن از «good/خوب» بودن چیست. بیایید از یک کلمه قرآنی دال بر مفهوم فضیلت شروع کنیم که تقریباً تعریف روشنی از فضیلت در اختیار ما می گذارد: مشتقات ریشه «برر»<sup>۱</sup>. رایج ترین شکل استفاده از این ریشه حالت اسمی «البرّ» است، که هشت مرتبه در قرآن آمده است (۲: ۴۴، ۲: ۱۷۷ [دو بار]، ۲: ۱۸۹ [دو بار]، ۳: ۹۲، ۵: ۲، ۵۸: ۹)، و اینها متعلق به دوره متأخر نزول وحی هستند. در کاربرد قرآنی، «برّ» دلالت بر فضیلت یا درستکاری در بستر اعمال و نگرش های دینی دارد، چنان که در حالت فعلی این کلمه را در قرآن در ۲: ۲۲۴ می بینیم: «خوب عمل کنید (تَبَرُّوا) و پرهیزگاری کنید و مردم را آشتی دهید»<sup>۲</sup>، یا در قرآن ۸: ۶۰ می خوانیم: «با [مخالفان] خوب باشید و قسط را در مورد آنان رعایت کنید»<sup>۳</sup>.

به نظر می رسد این اصطلاح در عربی پیشااسلامی به معنای «piety»<sup>۴</sup> بوده است - به ویژه مهربانی نسبت والدین،<sup>۵</sup> اما همچنین به معنای حالتی از خلوص والا نیز بوده که بر اثر اعمال متبرک مناسکی حاصل می شده است، به ویژه حُمس (قرآن ۲: ۱۸۹) به چیزی اشاره می کند که ظاهراً یکی از محرّمات پیشااسلامی بوده است، و احتمالاً به حج مربوط می شده

۱. به ایروتسو، ۱۹۶۶، ج ۳، ص ۲۰۷-۲۱۱ نگاه کنید.

۲. ﴿... تَبَرُّوا وَتَقْوُوا وَتُضِلُّوا بَيْنَ النَّاسِ...﴾ (سوره بقره، آیه ۲۲۴).

۳. ﴿... تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ...﴾ (سوره ممتحنه، آیه ۸).

۴. این کلمه در انگلیسی دارای دو معنای پارسایی و احترام به والدین است.

۵. از همین ریشه فعل «برّ» می آید، که ظاهراً معنای لفظی اش «پارسا بودن» است، یعنی نسبت به والدین (به قرآن ۱۹: ۱۴ و ۱۹: ۳۲ نگاه کنید). خود خداوند نیز «البرّ» خوانده شده است (قرآن ۵۲: ۲۸).

است، که مطابق آن مردم در حالت احرام باید خانه‌هایشان را از طریق درهای پشتی و حتی حفره‌های زیر دیوارها ترک کنند و به آنها بازگردند.<sup>۱</sup> قرآن با این کاربرد مناسکی مستقیماً برخورد می‌کند: «بَرِّ این نیست که از پشت به خانه بروید، بلکه بَرِّ کسی است که از خدا بترسد»<sup>۲</sup>. این آیه با توصیه به ورود به خانه‌ها از درهایشان (ابواب) و ترس از خدا ادامه می‌یابد. این سخن همسو با تعبیر کلی قرآن از بَرِّ است که در مجموعه‌ای از آیات (به شکل بَرِّ این است نه آن) بَرِّ را بازتعریف می‌کنند، به طوری که در نهایت بَرِّ از معنای پیشا-اسلامی‌اش خالی می‌شود و آن را یک گرایش درونی می‌فهمند، بَرِّ به تقوا، یا بنا بر ترجمه رحمان [Rahman] به «خدا-آگاهی» [God-consciousness] تبدیل می‌شود.

بَرِّ، در قرآن (۱: ۱۷۷) یک بار دیگر نیز در مقابل اعمال مناسکی به صورتی دقیق‌تر تعریف می‌شود، و این بار ماجرا به قبله سابق مسلمانان مربوط می‌شود که از آن رو برگردانده‌اند و برای عبادت به سوی مکه روی کرده‌اند:

بَرِّ این نیست که روی خود را به سوی مشرق و مغرب کنید، بلکه بَرِّ کسی است که به خدا و روز قیامت و فرشتگان و کتاب (آسمانی) و پیامبران ایمان آورده باشد، و مال (خود) را با وجود دوست داشتنش به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و ابن‌السبیل [احتمالاً کسانی که به تازگی به مدینه مهاجرت کرده‌اند] و گدایان و درراه آزادی بردگان بدهد، و نماز را بر پای دارد و زکات را بدهد، و وفاکنندگان به عهدشان چون عهد بندند و کسانی که در فقر و سختی و زیان و بیماری و به هنگام نبرد صابر باشند؛ آنانی که صادق باشند؛ اینان کسانی هستند که از خدا می‌ترسند (المتقون).<sup>۳</sup>

1. Hurgronje, 2012, 4, 45; Juynboll, 2007, 2658, XXX.

۲. ﴿... وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى...﴾ (سوره بقره، آیه ۱۸۹).

۳. ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (سوره بقره، آیه ۱۷۷).

تجویزهای مناسکی که چنین محبوب فقها هستند کنار گذاشته نمی‌شود: هنوز هم باید نماز را به جا آورد و زکات را پرداخت، و هنگام نماز خواندن به سوی جهت خاصی رو کرد، اما این اعمال فرع بر چیزی هستند که به قول یکی از اساتید من «بازپُرسازی معنایی» [semantic re-filling] اصطلاح بر آن است. گرایش درونی مسلمان<sup>۱</sup> به سوی خدا، داوری‌های اخلاقی مسلمان، اینها معناهای جدیدی هستند که به جای معانی پیشااسلامی در ظرف کلمه بر ریخته می‌شوند و آن را پُر می‌کنند. فضایی مانند بخشندگی نسبت به ضعیفان به کزات در کنار عبادات مناسکی و پرداخت وجوهات دینی به کار می‌روند، به نحوی که این فضایل موجب می‌شوند مناسک کنار زده بشوند و ذیل امور اخلاقی و گرایش‌های درونی قرار بگیرند.

سه نمونه در تأیید این سخن وجود دارد (قرآن ۳: ۹۲، ۵: ۲، ۵۸: ۹) که در آنها بر و تقوی، یا برخی مشتقات ریشه «وقی»، با هم آمده‌اند؛ در همه این موارد به طور قطع این فضیلت است که مورد توجه ویژه قرار دارد و نه اجرای درست مناسک در موقعیت‌های دینی. «هرگز به بر دست نخواهید یافت، جز آن که از آنچه دوست می‌دارید انفاق کنید، و هر چه انفاق کنید خدا بدان آگاه است»<sup>۲</sup> (قرآن ۳: ۹۲).

به نظر می‌رسد که در پایان دوره نزول وحی، واژگانی شکل گرفته‌اند که اعضای صاحب‌فضیلت جامعه را تعریف می‌کنند. بر در میان اصطلاحاتی بوده که در دنیای پیشااسلامی معنایی داشته است، اما بازتعریف شده تا معنای اخلاقی و قرآنی جدیدی را برساند. بر در قرآن صرفاً انجام دادن کارهای درست نیست، یا پرهیز از اعمال نادرست، بلکه گرایش و نگرشی درونی است که متعالی‌تر از آن عمل است.

۱. من نکته دلیلو. سی. اسمیت را جدی می‌گیرم که می‌گوید قرآن بیشتر برای «تسلیم‌شدگان» (مسلم‌ها) است تا برای اعضای یک «دین» خاص (مسلمانان).

۲. ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾.

## ۲. «تهی بودن» اصطلاحات قرآنی مربوط به فضیلت

هرچند برّ به دور از سرچشمه‌های مناسکی و خانوادگی‌اش بازتعریف شده است – به واسطهٔ فهرستی از مترادف‌های مفهومی – صرفاً به درجه‌ای از دقت معنایی رسیده که به ما اجازه می‌دهد تا بر وجوه نگرشی و دیدگاهی در فهم این اصطلاح تأکید کنیم. ولی در سایر الفاظ مهم گفتمان اخلاقی قرآن برای مفهوم فضیلت حتی همین میزان از دقت نیز وجود ندارد. برای مثال، اصطلاح بسیار پرکاربردی که برای «خوب» و «کارهای خوب» استفاده می‌شود، یعنی خَیْر و خَیْرَات، در قرآن همان قدر گنگ و مبهم است که معادلی که ما برای ترجمهٔ آن در انگلیسی استفاده می‌کنیم ابهام دارد، یعنی good و good works. این کلمه معمولاً به صورت قالبی همراه با «سبقت بگیرید» یا «تسریع کنید» به کار می‌رود.<sup>۱</sup> خود «خیر» به معنای «خوب» است، و در بسترهای خاصی یک معنای اخلاقی صریح دارد، مثلاً در قرآن ۳: ۲۶ که می‌خوانیم: «(خدایا) خوبی (خَیْر) به دست توست».<sup>۲</sup> ایزوتسو به این نکته اشاره می‌کند که این اصطلاح معمولاً به سخاوت و ثروت دلالت دارد، یا به سخاوت و ثروتی که به درستی استفاده شود.<sup>۳</sup> «خیر» چیزهایی است که ما دوست داریم یا از آنها راضی هستیم. بنابراین، «خیر» چیزی است که شاید بتوانیم به آن خوبی طبیعی بگوییم، اما فراتر از این، حرف دیگری نمی‌توان زد.

به همین روال، ترجمه کردن «ح س ن» و مشتقاتش به کلمه‌ای که دقیق‌تر از «خوب»

۱. «در کارهای خوب از هم سبقت بگیرید» ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (قرآن ۲: ۱۴۸)؛ همچنین به ۳: ۱۱۴ نگاه کنید که در آن با «امر کردن به معروف» ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ همراه می‌شود؛ به بحث بعدی دربارهٔ کلمهٔ «معروف» نگاه کنید.

۲. مثلاً در قرآن (۲۳: ۵۶).

۳. ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾.

ولی همچنین نگاه کنید به قرآن ۵: ۴۸ و ۸: ۷۰ Izutso, 1966, 217 f;

[Izutso, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill-Queen's Press, 1966)

(تمام ارجاعات به ایزوتسو از این منبع است)



باشد دشوار است. فارغ از توصیف زیبایی شناختی و اعلام موافقتِ صرف در شماری از موارد، این ریشه گاهی گویای کنش اخلاقی است: «آنگاه ما به موسی کتاب را به طور کامل دادیم برای کسانی که کار خوب می‌کنند»<sup>۱</sup> (قرآن ۶: ۱۵۴). روشن‌ترین کاربرد اخلاقی این ریشه به شکل کلمه «احسان» است، که دوازده مرتبه در قرآن تکرار شده است،<sup>۲</sup> مثلاً «احسان به والدین» (قرآن ۲: ۸۳، بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)، یا «طلاق دو مرتبه است، پس از آن یا با معروف بازگردید یا با احسان رها کنید»<sup>۳</sup> (قرآن ۲: ۲۲۹). نکته این قطعات در این است که می‌خواهند شنونده را به آنچه او خود می‌داند رفتار درست است برانگیزانند. در بیشتر مواقع، این ارجاعی به رفتار تأیید شده دینی است، به ویژه وقتی این شکل از این کلمه به صورت جمع به کار می‌رود، مثلاً در قرآن ۳: ۱۷۲ می‌خوانیم:

کسانی که پس از آنکه زخم برداشته بودند دعوت خدا و پیامبر را اجابت کردند برای کسانی از آنان که خوبی کردند (أَحْسَنُوا) و پرهیزگاری کردند پاداشی بزرگ است.<sup>۴</sup> ایزوتسو می‌گوید ریشه «ح س ن» به اعمال پرهیزگارانه دلالت دارد و شامل اعمال اخلاقی‌ای می‌شود که متأثر از فضیلت پیشا-اسلامی شکیبایی دوران پیشانه (حلم) باشند.<sup>۵</sup> یکی از قطعاتی که گویای پیشرفت در پرورش فضایل یا سلسله‌مراتب ارزش‌های اخلاقی است در زیر آمده است:

بر کسانی که ایمان آورده و کارهای خوب (الصَّالِحَات) کرده‌اند گناهی (جُنَاح) در آنچه [قبلاً] خورده‌اند نیست در صورتی که تقوا پیشه کنند و ایمان بیاورند و کارهای شایسته (الصَّالِحَات) کنند سپس تقوا پیشه کنند و ایمان بیاورند آنگاه تقوا پیشه کنند و احسان نمایند

۱. ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾.

۲. قرآن، ۲: ۸۳، ۲: ۱۷۸، ۲: ۲۲۹، ۴: ۳۶، ۴: ۶۲، ۶: ۱۵۱، ۹: ۱۰۰، ۱۶: ۹۰، ۱۷: ۲۳، ۴۶: ۱۵، ۵۵: ۶۰ [دو مرتبه].

۳. ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾.

۴. ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَالرُّشُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

5. Izutsu, 1966, 224 ff.

(أَحْسَنُوا) و خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد. (قرآن ۵: ۹۳).<sup>۱</sup>

پیرکاربردترین کلمه برای اشاره به کردار فضیلت‌مند کلمه «صالح» یا هم‌ریشه‌های آن است که ۱۷۱ مرتبه در قرآن تکرار شده است. این ریشه به صورت‌های فعلی ظاهر می‌شود، مثلاً در «آن که درست عمل کند ﴿مَنْ صَلَحَ﴾ از میان پدرانشان، همسرانشان، و فرزاندانشان<sup>۲</sup> [به جنات عدن وارد خواهد شد]»<sup>۳</sup>. شایع‌ترین شکل این ریشه یک صورت اسمی جمع است که به صورت قالبی همراه با «عمل» به کار می‌رود و به معنای «انجام دادن کارهای خوب» یا «کسانی که اعمال فضیلت‌مند انجام می‌دهند» ﴿الَّذِينَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ است.<sup>۴</sup> تعبیر «عملوا الصالحات» چنان در قرآن فراوان به کار رفته که تقریباً در حد یک گروه کُر در گفتمان قرآنی است. کارهای صالح مشخصاً برای کننده این کارها بهشت را به همراه می‌آورند.<sup>۵</sup> در بسیاری از موارد، «صالح» با دیگر مفاهیم قرآنی بنیادین همراه می‌شود، مثلاً در ۹۳: ۵ که پیش‌تر دیدیم: «...[یکی از کسانی باشید که] تقوا پیشه می‌کنند و ایمان می‌آورند و کارهای خوب (الصالحات) انجام می‌دهند...»<sup>۶</sup>.

دوگانه ایمان و عمل صالح، ایزوتسو را به این تأمل واداشته که «صالح» همان بروز بیرونی «ایمان» باید باشد، که این همه در قرآن بدان امر شده است.<sup>۷</sup> قطعاً این درست است که «صالح» گاهی اوقات در میان آن خصوصیتی فهرست می‌شود که در بعضی قطعات آمده‌اند و مشخص می‌کنند که یک مسلمان فضیلت‌مند بودن به چه معناست.<sup>۸</sup> ولی باز هم،

۱. ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾

۲. ﴿مَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾

۳. همچنین در ۴۰: ۸ و ۱۳: ۲۳.

۴. برای مثال قرآن ۲: ۲۵ و بسیاری موارد دیگر.

۵. قرآن: ۲: ۲۵، ۵: ۹۳، ۱۸: ۱۰۷.

۶. ﴿اتَّقُوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

7. Izutsu, 1966, 204.

۸. برای نمونه، نگاه کنید به قرآن ۲: ۲۲۷، ۵: ۸۹.

علی‌رغم این همه اهمیتی که «صالح» در قرآن دارد، این کلمه تعریف نشده است، و این امر در مورد سایر کلمات مهمی که بر مفهوم فضیلت دلالت دارند نیز صادق است.

اصطلاحی که می‌تواند بیشترین کمک را به ما در فهم ماهیت تجویزهای اخلاقی قرآن بکند کلمه «معروف» است، که ۳۹ مرتبه در قرآن ذکر شده است (به شکل‌های کمی متفاوت) و با این حال ظاهراً نه از نظر متن قرآن و نه از نظر مفسران نیازی به توضیح نداشته است.<sup>۱</sup> این کلمه معمولاً با مهربانی (احسان) همراه می‌شود و خودش را نیز اغلب فقط به «مهربانی» ترجمه می‌کنند. عمدتاً این کلمه حالت صفتی دارد، مثلاً «قول معروف»<sup>۲</sup>، اما جالب‌ترین حالت وقتی است که در مرز بین اسم و قید قرار می‌گیرد. «بالمعروف» در قرآن هم این کارکرد را دارد که بگویید چطور کاری باید انجام شود و هم این که چه کاری باید انجام شود: «تا آنجا که به آنها آنچه را بالمعروف برایشان فراهم کرده‌اید بدهید»<sup>۳</sup> (۲: ۲۳۳). در واقع، در آیات احکام، معروف معمولاً قید بر یک فرمان است برای مثال «بالمعروف» پرداخت کنید.<sup>۴</sup>

دستور «امر به معروف و نهی از منکر»<sup>۵</sup> در سنت اخلاق اسلامی بسیار مهم است. در اینجا معروف نمی‌تواند به معنای «مهربانی» باشد. پس چه معنایی دارد؟

مایکل کوک به زیبایی می‌گوید:

هیچ نشانه‌ای نداریم که بگوید [معروف] خودش یک اصطلاح فنی یا حتی فقهی است. ... بنابراین به نظر می‌رسد که با یک نوع اصطلاح اخلاقی سروکار داریم که مسئولیت تعریف کردنش را به استانداردهای رفتاری شناخته‌شده و

۱. این کلمه اولین بار در قرآن در سوره بقره آیه ۱۷۸ ظاهر می‌شود، حال برای مثال به تفسیر این آیه در تفسیرهای زیر نگاه کنید: الطبری، تفسیر؛ النیشابوری، تفسیر؛ القرطبی، جامع.  
 ۲. برای مثال ۴۷: ۲۱، ۲: ۲۶۳.  
 ۳. إِذَا سَأَلْتُمْ فَأَنْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ  
 ۴. همچنین نگاه کنید به ۲: ۲۲۸، ۲: ۱۷۸ و جاهای دیگر.  
 ۵. در ۳: ۱۰۴ و در هفت جای دیگر.

موجود محوّل کرده است.<sup>۱</sup>

این کلمه با آن نوع فهرست‌های تعریف‌کننده که در مورد برّ دیدیم در قرآن نیامده است، یعنی در قالب «این است»، «آن است». اگر به متن قرآن نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که متن هر جا از «معروف» نام برده هیچ توضیحی نیاورده است. تنها سرنخ ما این است که «معروف» یعنی «شناخته‌شده». اما چطور شناخته می‌شود؟ در کاربردهای کلمه «معروف» هیچ چیزی وجود ندارد که بگوید «معروف» چطور شناخته می‌شود — قرآن نمی‌گوید «معروف بالشرع» یا «معروف من النبی» یا «من اولی الامر» یا «من اهل العلم» یا هر چیز دیگری.

«کارهای خوب بکنید. مهربانی بکنید.» آدمی با خودش فکر می‌کند «عجب مسکّنی!» «انسان خوبی باشید». آیا اینها برای کسی که با یک وسوسه یا یک محذور اخلاقی مواجه است فایده‌ای دارند؟ من معتقدم که پاسخ این است: «بله، فایده دارند.» یکی از لغویان از فهمی استاندارد برای «شناختن» استفاده می‌کند و می‌گوید آزمون «معروف بودن» یک کار این است که «نفس در آن آرامش بیابد (سکنت الیه النفس) و آن را خوب بینگارد، به خاطر خوبی‌اش، به لحاظ عقلی، و حیانی و عرفی».<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، قرآن فرض را بر این می‌گذارد که قسمتی از خوب بودن که بدان امر می‌کند بدون تصریح و حیانی شناخته‌شده است. قرآن به شناخت روزمره و عادی ارجاع می‌دهد. قرآن می‌گوید: «شما می‌دانید چه بکنید و چگونه بکنید.» «آن را به درستی انجام دهید. شما می‌دانید تفاوت بین انجام دادن چیزی با مهربانی و انجام دادن آن با اکراه چیست، تفاوت بین اطاعت از روح قانون و اطاعت صرف از نوشته‌ها چیست.» به عبارت دیگر، قرآن نه تنها گونه خاص و یگانه‌ای از شناخت را به واسطه وحی فراهم آورده است، بلکه به شناخت اخلاقی اهل مکه و مدینه و مسلماً کل عرب‌هایی که قرآن را بین

1. Cook, Commanding, 15.

۲. ابوالبقاء، کلیات، ج ۴، ۱۸۵.

سال‌های ۶۱۲ تا ۶۳۲ میلادی شنیده‌اند نیز متوسل می‌شود.<sup>۱</sup>

این امر را شافعی در رساله‌اش دریافته و در واقع به عنوان یک اصل معرفتی بدان وجهت شرعی بخشیده است. او می‌گوید فهم قرآن وابسته به درک آن دسته از معانی متنوع کلام قرآن است که برای متکلم به زبانی که قرآن در آن وحی شده است روشن باشند، اما برای غیرمتکلمان به آن زبان روشن نیستند.<sup>۲</sup>

واکنش شافعی به این ویژگی وحی این بود که بگوید مستمعان قرآن عمدتاً قرآن را در بستر فعالیت‌ها و گفته‌های هنجاری پیامبر - یعنی سنت پیامبر - می‌فهمیده‌اند. ولی تحقیقات جدید نشان داده است که شافعی در اینجا یک استدلال اقامه می‌کند، نه این که فقط در مورد اعمال مسلمانان اولیه تأمل کند: «همهٔ انواع شناخت از همهٔ اقوام و مردمان مختلف بر هم انباشته می‌شوند و بر خواست تبدیل شدن به یک مسلمان خوب تأثیر می‌گذارند. به طور خلاصه، وقتی قرآن به مسلمانان فرمان می‌دهد که چیزی را بالمعروف انجام دهید یا به معروف امر کنید، این فرهنگ اخلاقی عربستان است که قرآن می‌خواهد آن را مبنای فرامین خودش قرار دهد.

به هر حال، هم شافعی با تأکیدش بر سنت پیامبر و هم فقیهان اولیه با تأکیدشان بر هنجارین بودن مسلمانان اولیهٔ شبه جزیره، متمرکز بر یک عصر طلایی دینی بودند - تا بفهمند چطور می‌توان وحی را فربه‌تر کرد. آیا قرآن هم با این دیدگاه موافق است؟ مسلماً قرآن به متابعت از پیامبر امر می‌کند، اما در قطعاتی که نقل شدند، غیاب این الگو برای گسترش و فربه‌سازی اخلاقی توجه‌برانگیز است. قرآن نمی‌گوید «به آنچه پیامبر دوست دارد امر کنید و از آنچه او نمی‌پسندد نهی کنید»؛ قرآن نمی‌گوید «اگر می‌خواهید بدانید

۱. نگاه کنید به Hodgson, *Venture of Islam*, i, 163.

۲. رساله، ۵۳-۵۴.

3. Lucas, 2008, 5.

معروف چیست (وما ادرئک ما المعروف) به رسوم اسلاف عرب خود نگاه کنید»، هر چند قطعاً در محیط قرن هفتم بافت مربوط همین بوده است.<sup>۱</sup> معروف، صالح، برّ، حسن/احسان - هیچ کدام از این اصطلاحات به یک منبع شناخت واحد اشاره ندارند. در واقع، اینها به دقیق‌ترین معنا به شناخت اخلاقی به طور کلی اشاره می‌کنند.

ولی آیا قرآن به شناخت فرهنگی محدود به قرن هفتم میلادی متوسل می‌شود یا آن شناختی را به میان می‌آورد که مسلمانان هنگام تأمل درباره قرآن در جهانی که در آن زندگی می‌کنند با خود دارند؟

تاریخ درک مسلمانان از قرآن - به نظر من - این است که آنان به تدریج کشف کردند که قرآن بیشتر از آن چیزی است که تصورش را می‌کردند. شکی نیست که مسلمانان اولیه قرآن را متن مقدس خودشان می‌دیدند، یعنی متنی که برای یک دین قومی عربی است. می‌دانیم که در قرن هشتم تغییر کیش به اسلام در واقع منع می‌شد و غیر عرب‌های اندکی اجازه می‌یافتند بدون تغییر کیش به «عربیسم» از طریق تبدیل شدن به «موالی» به اسلام تغییر دین بدهند. اگر گزارش‌ها را بپذیریم، دست کم یکی از خلفای اموی و برخی از امامان شیعه با این موضع مخالف بودند، اما موضع کلی مسلمانان در آن زمان این بود و حکومت نیز همین را تشویق می‌کرد. ولی، در قرن نهم میلادی، تغییر کیش با روی باز مورد حمایت قرار گرفت و اسلام به یک دین جهانی تبدیل شد، و دیگر یک دین قومی نبود. مسلمانان کشف کردند که قرآن در مورد نوع بشر به کار می‌رود، و نه فقط در مورد عرب‌ها.

پس آیا ممکن است که قرآن - وقتی دستور به معروف می‌دهد یا این که چیزی معروفاً یا بالمعروف انجام شود - از مسلمانان انتظار داشته باشد که به آن چیزی نگاه کنند که ما در قرن پانزدهم قمری و بیست و یکم میلادی می‌شناسیم؟ تغییراتی که در فرضیات و شناخت

---

۱. این حرف قطعاً بدین معنا نیست که وحی یا پیامبر یا متخصصان، از جمله معصومان، چیزی برای گفتن ندارند.

اخلاقی ما ایجاد شده، درباره بردگان، درباره زنان، درباره برابری و عدالت، بر خوانش کنونی ما از متن قرآن تأثیر می‌گذارد، درست همان طور که وقتی اولین مسلمانان قرآن را شنیدند فرضیات و شناخت اخلاقی‌شان بر خوانش‌شان از قرآن تأثیر می‌گذاشت. استفاده مکرر قرآن از اصطلاحات تعریف‌نشده برای «خوبی»، نمی‌تواند محصول بی‌دقتی باشد، بلکه تلنگری است برای تأمل اخلاقی درباره فضای معاصر.

## منابع

1. A. Y. Ali. (ed. and tr.); *The Holy Qur'a - n*, (USA: American Trust Publications, 1977)
2. Best, Ernest; *Interpretation: Second Corinthians* (Louisville: John Knox Press, 1987)
3. Hurgronje, Snouck C; *transl. by J.H. Monahan; Mekka in the latter part of the 19th century* (Leiden: BRILL, 2007)
4. Izutsu, Toshihiko; *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill-Queen's Press, 1966)