

بازخوانی باورها و آیین‌های جاهلیت در قرآن کریم و اثرات آن بر خانواده های امروزی

حبیب مکارم نژاد^۱، علی فتح الهی^۲، اردشیر منظمی^۳

چکیده

مقدمه: هدف این پژوهش، کنکاش در رویکرد قرآن به باورها و آیین‌های اعراب پیش از اسلام می‌باشد. قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی آخرین دین سامی به دلیل هم مرز بودن با این عصر، توانسته اخبار قطعی و صحیحی را در اختیار پژوهشگران بگذارد. در متون دینی و تاریخی از این دوره به «جاهلیت» یاد می‌شود، دوره‌ای که نقش مهمی در شناخت باورهای مردمی که نخستین بذره‌های تمدن اسلامی در سرزمین آنها کاشته شد، دارد. می‌توان ادعا نمود بدون این آگاهی شناخت از دین اسلام ناقص خواهد بود؛ چرا که برخی از باورها و آیین‌های دوره‌ی جاهلیت هرچند با نگرش‌های متفاوت، در دین اسلام ادامه یافت. از سوی دیگر قرآن کریم در موارد متعدد مسلمانان را از بازگشت به (فرهنگ) این دوران نهی می‌کند.

روش پژوهش: این پژوهش به روش توصیفی و تحلیل محتوا به تبیین پاره‌ای از این باورها و آیین‌ها، که در مهمترین تفاسیر شیعه، سنی و کتب تاریخی آمده است، پرداخته است.

یافته‌ها: یافته‌های این پژوهش از سویی، نشان‌گر تلاش حداکثری پیامبر اسلام (ص) و فرهنگ قرآنی، بر زدودن رذایل اخلاقی همچون عصبیت، حماقت، خشم، چندهمسری، دخترکشی و... و از سوی دیگر تاکید بر فضایل اخلاقی همچون توجه به انصاف و برادری، تربیت فرزند بر مبنای دستورات قرآن، توجه به همسر به عنوان مکمل زندگی، عدم تبعیض میان فرزند دختر و پسر و... می‌باشد.

نتیجه گیری: با توجه به یافته‌ها می‌توان گفت قرآن با معرفی همه جانبه اعتقادات و رسوم دینی و اجتماعی مردم عصر جاهلیت، مسلمانان را، پس از رحلت پیامبر اعظم (ص)؛ از بازگشت به آن دوران برحذر می‌دارد. دورانی که دو ویژگی مهم حلم و عقلانیت، بهای چندانی نداشت و بیشتر گمراهی اعراب نیز به دلیل فراموشی این دو عنصر حیاتی می‌باشد؛ و این خطر در دنیای جدید و در خانواده‌های دینی نیز همچنان ملت اسلامی را، در آشکال جدید تهدید می‌کند.

واژگان کلیدی: آیین‌ها، باورها، جاهلیت و قرآن کریم

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۷

استناد: مکارم نژاد ح، فتح الهی ع، منظمی ا. بازخوانی باورها و آیین‌های جاهلیت در قرآن کریم و اثرات آن بر خانواده های امروزی، خانواده و بهداشت، ۱۴۰۱؛ ۱۲ (الف): ۲۰۸-۱۹۲

^۱- دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران (نویسنده مسئول)

makarem.0182@gmail.com

Ali.Fathollahi@yahoo.com

am14noor@yahoo.com

^۲- دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران

^۳- عضو هیئت علمی و استادیار گروه معارف اسلامی و فلسفه اسلامی دانشگاه لرستان،

مقدمه:

منابع متعددی برای آگاهی از باورها و آیین‌های ادیان، وجود دارد؛ اما بدون شک، مهم‌ترین و موثق‌ترین این منابع از دیدگاه پژوهشگران این رشته، متون مقدس ادیان می‌باشند. متون مقدس اصیل، با پیشینه‌ای طولانی و گفتاری قابل اعتماد، مجموعه‌ای از اعتقادات و رسوم دینی دیگر مذاهب را بیان نموده‌اند. از جمله‌ی این متون مقدس، قرآن کریم است که علاوه بر اینکه آخرین کتاب ادیان سامی به شمار می‌آید، در صورت نیاز، به تأیید و تصدیق اصول حقیقی کتب پیشین نیز پرداخته است. هر چند تعریفی جامع و مانع از دین، کاری دشوار و چالش برانگیز می‌باشد؛ لکن از دیدگاه قرآن واژه‌ی دین، هم باورمندان به خدا اطلاق می‌شود و هم به ناباوران به خدا، چنانچه در سوره‌ی کافرون خطاب می‌شود که: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَ دِينِ» (ای پیامبر به مشرکان بگو دین شما برای شما و دین من برای خودم). قرآن آداب و شاعر دینی را جزو خصوصیات همه‌ی ادیان و یکی از قدیمی‌ترین سنت‌های فرهنگی در هر جامعه می‌داند: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ» (برای هر امتی عبادتی قرار دادیم تا آن عبادت را انجام دهند...) (حج/۶۷) ما با روشی توصیفی در مراجعه به تفاسیر و کتب تاریخی، به شناسایی این باورها و آیین‌ها از دو بعد نظری (باور) و بعد عملی (آیین) پرداخته‌ایم؛ قرآن کریم در هر دو مورد، آگاهی‌های با ارزشی، درباره‌ی برخی دین‌ها ارائه می‌نماید. این مهم بویژه درباره‌ی اعتقادات مردم پیش از اسلام بارزتر است. دوره‌ای که بارها به دلایل مختلف، باورها و رسوم آنها، مورد اشاره خداوند متعال قرار گرفته است. باورها، اعتقادات درونی و زیربنایی هستند که بر اساس آنها آیین‌ها شکل می‌گیرند. آیین‌ها نوع خاصی از گفتار و اعمال منظم است که از آموزه‌های دینی، اسطوره‌ای و ماورایی سرچشمه گرفته و برای بیان احساسات دینی به کار گرفته می‌شود و به دلیل قدمت کهن و کارایی زیادی که دارند، جزئی از فرهنگ روزانه و انکارناپذیر مردم شده‌اند. هرچند مقالات محدودی در این موضوع نگاشته شده، ولی از بارزترین تفاوت‌هایی که منجر به نوآوری در این مقاله شده است، می‌توان از دیدگاه دین‌پژوهانه این جستار نام برد که برخی پدیده‌های دینی آخرین دین ماقبل خودش را، با روشی پدیدارشناسانه تحلیل می‌کند. تفاوت دیگر، مراجعه به منابع مستند و متنوع بسیار زیاد اسلامی - عربی از جمله تفاسیر نامی بزرگان شیعه و سنی است؛ که این مزیت خود می‌تواند افق‌های جدیدی در این مسیر با تکیه بر ظرفیت بالای قرآنی باز کند.

روش پژوهش:

مبنای این نوشتار متکی بر یافته‌های روش کتابخانه‌ای است. داده‌های این روش به صورت توصیفی و تحلیل محتوا و مراجعه به منابع چاپی موجود در کتابخانه‌ها گردآوری و بررسی گردیده، در ادامه به تبیین پاره‌ای از این باورها و آیین‌ها، که در مهم‌ترین تفاسیر شیعه، سنی و کتب تاریخی آمده است، پرداخته شده است. نتایج این پژوهش در ابزارهای مناسب مانند فیش‌برداری و فرم‌ها ثبت و نگهداری و با پیمایش در منابع در پایان مقاله از آنها استفاده شده است. ویژگی مهم این پژوهش استفاده از منابع کاملاً علمی، بی‌طرف و مورد اتفاق میان فرق مختلف اسلامی عربی است از مهم‌ترین منابع تفسیری شیعه می‌توان به تفسیر شیخ طوسی و علامه طباطبائی؛ تفاسیر اهل سنت قرطبی و محمد عبده؛ و منابع تاریخ از کتاب مهم و قابل استناد جواد علی یعنی المفصل فی تاریخ العرب بهره‌برداری شده است. در خصوص پیشینه‌ی تحقیق، با بررسی‌های انجام شده در سایت‌های معتبر همچون سمیم نور، مقاله‌ای به این جامعیت مشاهده نشد. این بررسی‌ها نشان داد تنها کتابهایی به زبان عربی و در حوزه تاریخ به برخی از این اعتقادات به صورت موردی هر کدام به جزئی از موضوع پرداخته‌اند. وجه تمایز این تحقیق همانگونه که گفته شد جامعیت آن است. کتابهای مورد اشاره صرفاً مباحث را از دیدگاه تاریخی و نقل قول‌های متفاوت و گاه مختلف بیان نموده‌اند که سعی ما بر این بوده که از این نتایج به نحو مقتضی استفاده شود. لیکن امتیاز ویژه این پژوهش اتکا آن به آیات قرآن کریم و منابع تفسیری مهم و مستند و مقبول میان فرق اسلامی است. قرآن کریم به عنوان منبعی وحیانی که سخنان

کاملاً مصون از اشتباه و خطاست در این موضوع مورد استناد ما قرار گرفته است. این کتاب آسمانی و مصون از تغییر و تحریف، داده‌های بسیار باارزشی ارائه می‌کند که با وجود زبان قرآن و فرهنگی که این کتاب آسمانی در آن نازل شده، توانسته بدون ترس از موضع‌گیری متعصبانه و کورکورانه‌ی اعراب، باورها و آیین‌های پیش از دین اسلام آنان را بیان نماید. علاوه بر این مراجعه مکرر به منابع تفسیری کهن و قدیمی، و همچنین به‌روز و مورد رجوع پژوهشگران، از دیگر ویژگی‌های این تحقیق است که از دو جنبه حایز اهمیت است: نخست اینکه دیدگاه‌های مفسران مختلف شیعه و سنی بررسی و بیان شده تا خواننده به صورتی کاملاً آزاد نسبت به این باورها و آیین‌ها آگاه شود؛ دوم اینکه با بررسی این موضوع میزان آگاهی و اخبار مفسران قرآن نسبت به باورها و آیین‌های اعراب پیش از اسلام نمایان می‌شود و نتیجه اینکه سیر تغییر و تحول این باورها و آیین‌ها در عصر حاکمیت دین اسلام نیز بر علاقه‌مندان روشن می‌شود. آیا دین اسلام این باورها و آیین‌ها را به طور کلی مردود شمرده است؟ نگاه دین اسلام به محتوای این اعتقادات و مناسک تاییدی است یا تاسیسی؟... دین اسلام چه میزان از این باورها و مناسک را مجاز شمرده؟ در این پژوهش به این موضوعات پرداخته شده است.

یافته‌ها:

۱- عصر جاهلیت

۱- ۱ واژه‌ی جاهلیت در قرآن کریم: واژه‌ی «جاهلیت» در چهار آیه از سوره‌های مدنی قرآن ذکر شده و در هر چهار مورد با «ملامت» و «مذمت» همراه است.^۱ همچنین «جهل» با ساختارهای مختلف قریب به ۴۷ بار در سور مختلف قرآن به کار رفته است. واژه‌شناسان این واژه را به «ضدعلم» یعنی جهل و نادانی، معنا می‌کنند؛ اما پس از انتشار مقاله‌ی «معنی علم در جاهلیت چه بوده؟» نوشته‌ی ایگناتیوس گلدزیهر، دیدگاه‌ها درباره‌ی معنی جهل، تغییر کرد. او معنای جهل را نداشتن حلم می‌داند (۲). شوقی ضیف نیز با نظر گلدزیهر موافق است (۳). احمد امین آن را سفاقت، خشم، تکبر و خودخواهی می‌داند، نه ضدعلم (۴). جواد علی، معتقد است که جهل ضد علم نیست؛ بلکه به معنای حماقت و خشمی است که در مقابل حکم اسلام مبنی بر خضوع و اطاعت از خدای متعال قرار دارد (۵).

۱- ۲ درون مایه‌ی جاهلیت: یکی از نکات مورد توجه در این باره، ترکیب وصفی «الجاهلیة الاولى» (احزاب: ۳۳) در قرآن است، که پژوهشگران را متقاعد نمود ضمن در نظر گرفتن دوره‌ی زمانی محدود، ۲ دوره برای آن تعریف نمایند: الف) جاهلیت نخستین: که دیدگاه‌ها در تعیین زمان آن متفاوت است. فاصله‌ی نبوت نوح تا ادریس، آدم تا نوح، موسی تا عیسی و فاصله‌ی زمانی عیسی تا پیامبر خاتم (ص) را جاهلیت نخستین نامیده‌اند. این دیدگاه را صاحب مجمع البیان نقل نموده است (۶)، حال آنکه صاحب المیزان آن را اقوالی بدون دلیل می‌پندارد (۷). ب) جاهلیت آخر که در اواخر این دوران، دین اسلام ظهور کرد (۸). صاحب المیزان روزگار قبل از اسلام و متصل به ظهور اسلام را روزگار جاهلیت می‌نامد (۷). جعفریان به نقل از مورخین تاریخ، دوران ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال قبل از بعثت پیامبر اسلام (ص) را دوران جاهلی می‌نامد (۹). جواد علی نیز دوره‌ای ۱۵۰ سال تا ۲۰۰ سال، پیش از اسلام را عصر جاهلی می‌داند، چرا که این دوران را دوره‌ی تکامل زبان عربی در شعر جاهلیت می‌داند (۵). بلاشر در این باره می‌گوید: «جاهلیت»، دوران نادانی و جهالت نیست که در برابر دوران بعد، یعنی عصر علم، که پیامبر اسلام (ص) ایجاد کرد و نیز در مقابل وحی خدایی قرار گیرد؛ لفظ جاهلیت شامل تمام پدیده‌های خشونت، درندگی، استبداد، خودپرستی و... می‌گردد» (۱۰). برخلاف

۱- «ظنَّ الجاهلیة» (آل عمران: ۱۵۴)؛ «حُکَمُ الجاهلیة» (مائده: ۵۰)؛ «تَبَرُّجُ الجاهلیة» (احزاب: ۳۳) و «حَمِیَةُ الجاهلیة» (فتح: ۲۶).

نظر او، محمد بن عبدالوهاب، جاهلیت را نسبت دادن جهل به جامعه‌ای می‌داند که در آن رسول و کتابی وجود ندارد و تمام عالم را کفر و گمراهی فرا گرفته و کتب آسمانی پیشین یا از بین رفته‌اند و یا تحریف شده‌اند، و مقصود را دوران قبل از بعثت پیامبر اسلام می‌داند. شارح کتاب وی، به ۱۲۸ ویژگی جاهلان در ابعاد فردی و اجتماعی پیش از پیامبر اسلام اشاره می‌کند (۱۱). از دیگر معانی نهفته در این مفهوم می‌توان به تعلق خاطر شدید به قبیله، - مشخصه اصلی دوران جاهلیت - اشاره کنیم. تعصب نسبت به خویشاوندان و فداکاری در راه قبیله از جمله آرمان‌های والای زندگی جاهلی شمرده می‌شد (۱۲). ایزوتسو نیز ساختار زندگی اجتماعی عرب پیش از اسلام را قبیله‌گرایی می‌داند و بر این باور است که، روح قبیله‌گرایی سرآغاز همه اندیشه‌های اخلاقی بود که جامعه عرب بر بنیاد آن ساخته شده بود. او حتی تاثیر و نفوذ عصبیت قبیله‌گرایی میان آنان را بیش از نفوذ دین متداول می‌داند (۱۳). البته، آنجا نیز که به نظم اجتماعی و یکپارچگی سیاسی نیاز بود، باز هم نقش قبیله بسیار پررنگ بود. این سروده‌ی عرب آن دوره است: «من اهل غزیه هستم اگر قبیله‌ی من بر خطا باشد، من خطا خواهم کرد، و اگر او بر راه راست باشد من نیز با او راه درست را خواهم رفت» (۲). این ویژگی تا بدانجا عمومیت دارد که حتی کافر و مؤمن بنی هاشم در قضیه حمایت از محمد امین (ص) - به عنوان عضو قبیله - محاصره اقتصادی را پذیرفتند (۹). از دیدگاه نگارنده، یکی از مستندترین و عمیق‌ترین پژوهش‌ها در شرح مفهوم جاهلیت، مربوط به توشیهیکو ایزوتسو می‌باشد؛ چرا که وی موفق شده، ضمن پژوهشی تحلیلی و عمیق، به معناساختن واژه‌ی جاهلیت در همان بافت فرهنگی اجتماعی شبه جزیره عربستان دست یابد و افق‌های نو و تازه‌ای در این مسیر بگشاید. ایزوتسو، مفهوم «جهل» را حداقل دارای ۳ گونه، معناساختی می‌داند که دورترین معنای آن در فهم آیات قرآنی، نادانی است. شاید بتوان آیه‌ی ۱۷ سوره نساء را نمونه‌ای از این آیات دانست که می‌فرماید: «خدا توبه‌ی کسانی را می‌پذیرد که چون از روی نادانی کار بدی را انجام دهند به سرعت توبه می‌کنند». دو گونه‌ی دیگر اما، از اهمیت بیشتری برخوردارند و شاید بتوان گفت هدف قرآن از موضوع جاهلیت، این دو می‌باشند. گونه‌ی نخست جهل، به الگوی خاصی از رفتار گفته شده که ما با مرد عرب تندخوی بی‌پروایی روبه‌رو هستیم که قدرت تسلط بر نفس لاسرکش خود را ندارد؛ و هوس کور غیرقابل‌مهراری او را اسیر کرده است. استناد وی به شعر یکی از شعرای جاهلیت به نام عمرو بن احمر است که می‌گوید:

ود هم تصادیها لولائد جله اذا جهلت اجوافها لم تحلم

(دیگ‌های بزرگ سیاه که کنیزکان ما از آنها نگهداری می‌کنند، چون شکم آنها جاهل شود (بجوشد) هرگز حلیم نخواهد شد) (۱۳).

شاعر در این بیت، جامعه جاهلی را به دیگ‌هایی در حال جوشیدن تشبیه کرده است که هنگام عصبانیت، هیچ راهی برای فرونشاندن آن خشم پیدا نمی‌کند، حتی حلم! پس نخستین معنای جهل نداشتن «حلم» است، حلم به او نشان می‌دهد چگونه بر این هوس‌ها و بی‌پروایی‌ها پیروز شود؛ یا به تعبیر زیبای دکتر آذرتاش با «بردباری خردمندانه» بر این اهریمن پیروز شود! (۸). گونه‌ی دوم معنای جاهلیت که ایزوتسو آن را نتیجه‌ی طبیعی جهل می‌داند، عبارت است از عدم تسلط بر تصمیم‌گیری‌ها و فلج شدن تعقل انسان. در اینجا نیز «تعقل» جایگزین مناسبی برای جاهلیت است، تعقل به معنی طمأنینه؛ رشد تعقل و فرمانروایی عقل بر وجود انسان (۱۳). با جمع‌بندی این مباحث، ملاحظه می‌شود که فقدان دو خصیصه‌ی مهم حلم و تعقل، و همچنین حاکم شدن برخی معیارهای بی‌منطق مانند تقلید کورکورانه (بقره: ۱۷۰)، تکبر و تفاخر (نساء: ۳۶)، خرافه‌گویی (اساطیر) (فرقان: ۵) و عصبیت (حجرات: ۱۳) موجب پیدایش دوره‌ای به نام «جاهلیت» می‌شود که قرآن از آن با «حمیت جاهلی» یاد می‌کند و آن را در برابر تقوا قرار می‌دهد. (فتح: ۶).

۲- باورهای اعراب جاهلیت:

پژوهشگران، مردم پیش از اسلام در جزیره العرب را از نظر اعتقادی به دسته‌های گوناگون تقسیم کرده اند. چنانکه ابی‌الحدید برخی از آن مردم را، منکر خالق، قیامت و معاد می‌داند. اینان کسانی هستند که می‌گفتند «ما هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيِي وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ: و مشرکان گفتند: برای ما انسان ها حیاتی جز همین زندگانی ما در دنیا نیست. همراه دسته ای از ما می‌میرند و دسته ای دیگر حیات می‌یابند. جز گذشت زمانه چیزی ما را فرسوده و نابود نمی‌کند» (جاثیه: ۲۴). برخی دیگر به خالق اعتقاد داشتند، اما منکر قیامت بودند. اینان کسانی‌اند که قرآن از زبان آنها فرمود: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ: برای ما مثل آورد، تا ناممکن بودن رستاخیز را به اثبات رساند. گفت: چه کسی این استخوان ها را در حالی که پوسیده اند، حیاتی دوباره خواهد بخشید» (یس/۷۸). گروهی دیگر به خالق و نوعی از معاد باور داشتند؛ اما منکر نبوت و رسالت بودند و در عبادت، بت‌ها را تقدیس می‌کردند. آنها چنان می‌پنداشتند که بت‌ها در آخرت شفیع آنها نزد الله خواهند شد (۱۴). محمد بن عبدالوهاب مردم آن دوران را یا بر ادیان الهی منسوخ و تحریف شده‌ی یهود، مسیحیت و مجوس می‌داند؛ یا پیرو آیین حنیف. تا آنکه پس از مدتی، عمرو بن لُحی الخزاعی با آوردن بت از شام، بت پرستی را رواج داد (۱۱). برخی دیگر از مورخین، ادیان عرب در دوره جاهلیت را عبارت از مسیحیت در ربیع و غسان، یهود در حمیر، بنی کنانه و بنی الحارث، مجوسیه در تمیم و بت پرستی در بنی حنیفه و حتی پرستش خورشید می‌دانند (۱۵). به زعم جان ناس پرستش ارواح و اشباح مانند فرشتگان، پریان، ارواح خبیثه (غول) واجنه در میان ایشان رواج داشت (۱۶). با توجه به وضعیت جغرافیایی شبه جزیره عربستان، و ارتباط روزانه و مسقیم اعراب جاهلی با مظاهر طبیعی، ما شاهد پرستش شمس، قمر، اشجار و احجار هستیم (۱۱). اعراب این معبودان را، شافع نزد الله می‌دانستند: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى: ما آنها را جز برای این که ما را به خدا نزدیک کنند و به منزلتی نزد او برسانند، نمی‌پرستیم» می‌توان گفت، دین ایشان یک نوع پرستش، در سطح شرک خام و ابتدایی قرار داشت. با این داده‌ها، شاید بتوان گفت ما با یک گونه‌ی خاص، از پرستش و دین رسمی در تمام جزیره العرب روبه‌رو نیستیم؛ بلکه با اندک تسامحی، با نوعی کثرت‌گرایی دینی در مکان‌های مختلف، بویژه به صورت رب‌الاربابی نیز مواجه هستیم.

۲-۱ رب‌الارباب جاهلیت:

«الله» مرکز منظومه‌ی فکری قرآن و از مفاهیم نزدیک به اندیشه‌ی انسان دوره جاهلیت است. با ورود این پروردگار در افکار و گفتار پیامبرخاتم، (البته به صورتی کاملاً پالایش شده از زنجیرهایی که روح و روان انسان را از درک شناخت او محروم می‌کرد) مشاجرات تندی میان اعراب جاهلی و فرستاده‌ی «الله»، درباره‌ی فهم عناصر او درگرفت (۱۱۳). در دین عرب جاهلی، با کمی اغماض، گونه‌ای شبیه نظام رب‌الاربابی هندوها، می‌توان متصور شد، که در رأس این خدایان «الله» قرار داشت. ماکس مولر، دین‌پژوه آلمانی، نام سلسله مراتب خدایان وده‌ای را که در آن، جایگاه خدایان و مقام آنها تغییر صعودی و نزولی دارد، هنوتیسم^۱ می‌نامد (۱۷). می‌توان متصور شد، که در رأس این خدایان «الله» قرار داشت (۱۸). به شاهد این ادعا در بیت زیر که از گفته‌های یکی از اعراب جاهلی است دقت کنید:

^۱ - Henothism

«و بِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا وَبِاللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ مِنْهِنَّ اكْبَرُ» (۱۹).

البته به زعم برخی پژوهشگران، هُبَل بزرگترین بت در مکه بود؛ هرچند که پرستش او در میان عرب شمال رواج داشت (۲۰). همچنین آیا صفت ترکیبی «رب الارباب» در منابع دعایی یادگاری از دیدگاه مشرکانه هنوتیسم اعراب جاهلی است؟ نتیجه بررسی‌های متعدد نویسنده درباره‌ی واژه‌ی «الله» نشان می‌دهد که بیشتر مفسران قرآنی، همت و تلاش خود را به واکاوی و بررسی صفات «الله» در اسلام اختصاص داده‌اند (۲۱)، ولی در ارتباط با مفهوم و ماهیت تاریخی این واژه، و شاید سیر تحولات آن تا دوران معروف به جاهلیت، باید منتظر تلاش‌های جدی و بیان‌های نو ایشان باشیم راهی که به نظر می‌رسد محمد عبده در آن مسیر حرکت می‌کند.

تفسیر المیزان برای واژه‌ی «الله» دوفرض قائل شده است: یکی اینکه اصل آن (ال اله) به معنی پرستش بوده که همزه دومی در اثر استعمال زیاد حذف شده و به صورت «الله» در آمده است؛ و دیگری اینکه ممکن است از ماده‌ی (و. ل. ه) باشد به معنی تحیر و سرگردانی؛ چرا که عقول در شناسایی او حیران است (۷). دیدگاه غالب مفسران درباره‌ی ریشه‌ی واژه‌ی الله این‌گونه است. درباره‌ی تفاوت معنایی الله و آله همو نقل می‌کند که الاله اسم هر نوع معبودی است، و در حقیقت عمومیت دارد، ولی الله نام خاصی است برای معبودی که در جاهلیت و اسلام، به این نام خوانده می‌شد (۲۲). ایزوتسو به شباهت ظاهری کلمه، از دیدگاه دانشمندان باخت‌ر به نام یونانی هوثئوس اشاره می‌کند (۱۳). مولوی دیدگاه سیبویه را نقل کرده و می‌گوید که او نیز معتقد بوده که ریشه‌ی این کلمه «و. ل. ه» است :

معنی	الله	گفت	آن	سیبویه
یولهنون	فی	الحوائج	هم	لدیه
گفت	الهنا	فی	حوائجن	الیک
و	التمسناها	وجدنا	ها	الیک (۲۳).

آذرنوش، میان «الله» و اله (اله) تفاوت قائل شده است. اله، جوهر اصلی «ال» را در خود داشته و قرن‌ها پیش از نزول قرآن در میان اقوام گوناگون عرب و تقریباً در تمام جزیره‌العرب رواج داشته است، بر خلاف «الله» که هر چند ممکن است از ال گرفته شده باشد، ولی بسیار متاخرتر از اله است و ظاهراً تنها معنی آن خداوند متعال بوده است (۸ و ۱۶). می‌توان گفت «الله» نزد اعراب پیش از اسلام، به استناد خود قرآن، مفهومی بومی داشت. برخی از این مفاهیم بومی که البته دراذهان ایشان نسبی و مبهم بودند عبارت بود از: آفریننده‌ی جهان (عنکبوت: ۶۱)، بخشنده‌ی باران (عنکبوت: ۶۳)، ناظر بر قوانین سوگند (فاطر: ۴۲)، یکتاپرستی آنی (لقمان: ۳۲) و ربّ کعبه (قریش: ۳) (۱۳) بنابراین، سخن قرآن با چندگانه‌پرستان، نه برای اثبات او؛ بلکه در راستای منزّه دانستن «الله» از اوهام و خرافات جاهلان است. آلوسی ضمن برداشت چنین معنایی از این پرسش و پاسخ می‌گوید مشرکان به خالقیت الله در ممکنات معترف بودند، ولی برخی از مخلوقات را که قدرتی نداشتند شریک او می‌پنداشتند (۲۲). با وجود اقرار به این مفاهیم خداوند بر آنان نهیب می‌زند که چرا نتیجه‌ی لازم را نمی‌گیرند: «فَأَنى يُوَفِّكُون !» (عنکبوت: ۶۱). اما اشاره به نام الله در میان شاعران بزرگ جاهلی نیز رایج بود. از آن جمله امرءالقیس در دیوانش به این نام اشاره کرده است، دو مورد برای نمونه ذکر می‌گردد:

الله زُبدان أمسى قراقراً جَلدا : خدا دیروز کف می زند ، شلاق می زند

وكان من جندي أصم منضوداً و او از يك مدفوع ناشنوا بود

فَقَالَتْ سَبَاكَ اللَّهُ اِنَّكَ فاضحى : بنابراین خدا گفت که شما رسوا هستيد

أَلَسْتَ ترى السمارَ والناسَ احوالى: آیا شما تاریکی و مردم اطرافم را نمی بینید (۲۴).

کاربرد این نام در آن دوره تا بدانجا بود که حتی یهودیان و مسیحیان نیز برای اشاره به خدایشان از آن استفاده می کردند. (توبه: ۳۰) هر چند آلوسی این نوع کاربرد و استفاده را، آن چنان که بلخی می گوید نمی توان دلیلی بر سُرّیانی یا عبرانی بودن ریشه‌ی آن دانست (۲۲). همچنین در قرآن کریم خداوند ضمن بیان داستان نامه‌ی پادشاه سبأ، به نام الله در آن اشاره می کند که حضرت سلیمان سخنش را با آن آغاز نمود. آیا این اشاره می تواند شاهی بر قدمت این نام تا زمان حضرت سلیمان باشد؟ «ذهب بکتابی هذا فالقه اليهم... قالت يا ايها الملؤا انى القى الى كتب كريم آته من سليمان و آته بسم الله الرحمن الرحيم: (ملکه سبأ) گفت: «ای سران (کشور) نامه ای ارجمند برای من آمده است که از طرف سلیمان است و (مضمون آن) این است: به نام خداوند رحمتگر مهربان.» (نمل: ۲۹ و ۳۰) با این وجود، در قرآن کریم پیروان اهل کتاب، به پرستش وجه اشتراکی، به نام «الله» دعوت شده اند (آل عمران/ ۶۴). این نام، زمینه‌ی مشترکی برای تفاهم و مصالحه پیامبر و مخالفانش بود چون پیامبر اسلام می دانست این نام در برابر عقل و فکر آنها اشاره به چیز مهمی است، هر چند ممکن است در فهم عناصر این وجه مشترک با هم اختلاف داشته باشند و مقام او را بر سایر خدایان محلی برتر می دانستند (۲). جواد علی میان اله در اسلام و اله در دوره جاهلیت قائل به تفاوت است. اله در اسلام رب العالمین و... است، ولی اله مشرکان رب الارباب و فوق خدایان قبایل بود (۵). افزون بر اینکه در اشعار جاهلی برای الله همسری معرفی نشده است، از قرآن نیز در این خصوص بیانی وجود ندارد؛ اما فرزند داشتن الله در میان مشرکان رواج داشته است (انعام: ۱۰۰).

۲-۲ آلهه آسمانی دوره ی جاهلیت:

در میان اعراب جاهلی، به پرستش اجرام سماوی و قوای طبیعی برمی خوریم (۱۶ و ۲۵). هر چند پیشینه‌ی پرستش ستارگان، ماه و خورشید به دوران حضرت ابراهیم (ع) می رسد (انعام: ۷۸-۷۶). در میان اعراب، خورشید معبود بسیاری از قبایل بود. مانند: عبدشمس. البته سه جرم آسمانی مهم و مورد پرستش اعراب پیش از اسلام به ترتیب عبارت بودند از: ماه، خورشید و زهره؛ برای ماه (قمر/ مذکر)، جایگاه والایی قائل بودند و او را حکیم، عادل و صادق می دانستند. همچنین برای ماه صنمی در نظر می گرفتند تا در زمین و در کنار خود آن را پرستش کنند (۲۶). طباطبایی با توجه به شواهدی که در دسترس دارد بر این رأی است که منظور از کوکب در آیه‌ی شریفه‌ی: «فلما جن علیه الليل رای کوکبا: پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید» (انعام: ۷۶) ستاره زهره است و سایر سیارات مورد پرستش اعراب جاهلی عبارت بودند از: قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل؛ که همگی جزو خدایان صابئان بودند (۷). عبدالعزیز سالم نیز ضمن اشاره به این گونه از معبودها، اشاره‌ی قرآن در آیه‌ی «و اِنَّهُ هو ربّ الشعری: و هم اوست پروردگار ستاره شعری» (نجم: ۴۹) را به ستاره‌ی شعری می داند که آلهه تیره‌هایی از قبایل عرب، مانند لخم، خزاعه و قریش بودند (۲۷).

۳-۲ توتّم باوری^۱:

^۱. Totemism.

شوقی ضیف با استناد به اسامی قبایل اعراب جاهلی، مانند بنی‌اسد، بنی‌فهد، بنی‌ضبیعه و بنی‌کلب، به موضوع مهم «توت‌باوری» در میان آنان اشاره می‌کند (۳). اعراب جاهلی، هنگامیکه حیوانی از توت‌قبیله می‌مُرد، در دفن آن توجه و حساسیت ویژه‌ای داشتند؛ بی‌تردید، عرب بادیه‌نشین در برخی حیوانات، گیاهان و برخی مظاهر طبیعی جهان، نیروی معنوی ناپیدا و پنهانی می‌دید که آن را در سرنوشت انسان و جهان موثر می‌پنداشت (۲۷). توت‌م، احساس نوعی پیوندِ کهنِ انسان‌های ابتدایی با موجودات یا اشیایی به جز انسان، مانند یک حیوان، یا گیاه یا سنگ یا رودخانه، گفته می‌شود. این توت‌م به عنوان نیای خاندان و با نهایت احترام و قداست یاد می‌شود (۲۸). با جمع‌بندی مطالب بالا می‌توان به روشنی خصوصیات عمومی دین انسان ابتدایی را در آنجا مشاهده نمود. صفاتی از قبیل: پرستش شیء مقدس، مانا، سحر تابو و... (۱۶).

۳- برخی از آیین‌های اعراب جاهلی:

۱-۳ قربانی: از بزرگ‌ترین آیین‌های دوران جاهلیت مجموعه اموری بوده است که به «ضحیه» ختم می‌شده است: ضحیه به معنای قربانی کردن موجودی زنده با ریختن خون است. در مقابل این ضحیه، «هدی» قرار دارد؛ یعنی این‌که موجود زنده‌ای را به خدا و بت خود هدیه می‌کنند، این موجود زنده بیشتر مواقع شتر بود. این ریختن خون، عامل بسیار مهمی برای آنها بود. سابقه این آیین حداقل به دوران حضرت آدم و فرزندان او برمی‌گردد (مأخذ: ۲۷-۳۱) و درباره‌ی قربانی حضرت ابراهیم نیز در قرآن سخن گفته شده است (صافات: ۱۰۷ تا ۱۰۰). واژه‌ی «قربان»، در عربی، مأخوذ از «قرب» به معنای نزدیکی است. انسان دیندار، همیشه به یاد آلهه بود، تمثیل یا شکلی از اله مورد علاقه و پرستش در جلوی چشمانش نصب می‌نمود. تقدیم قربانی برای این اله از جمله بارزترین وجوه عبادات عملی او بود. برای عمل قربانی دو نکته مهم بود: زمان و کاهن (سدائۀ) مراسم قربانی گاهی در زمان خاصی انجام می‌شد مانند اعیاد یا در ساعات عبادت؛ که حضور کاهن در این زمان الزامی بود؛ یا در همه زمان‌ها مانند تولد نوزاد، ساختن خانه و هنگام جنگ (۵).

۲-۳ قربانی اعراب جاهلیت چه بود؟

درباره‌ی نوع قربانی گزارش‌ها متفاوت است. برخی منابع خبر از ذبح شتر، گاو و گوسفند داده‌اند. خبری از ذبح ماهی یا مرغ، محتملاً به دلیل کمبود یا قیمت زیاد آنها نیست جوادعلی از برخی منابع نقل می‌کند که اقوامی بوده‌اند که قربانی خود را آتش می‌زده‌اند و خون قربانی را بر روی آتش می‌ریختند. او خود در پاسخ می‌گوید هیچ دلیلی در رد یا پذیرش این نوع قربانی در جاهلیت نداریم (۵). در منابع روایی، در باره نذر عبدالمطلب پدر بزرگ پیامبر اسلام سخن از قربانی انسان آمده است. همچنین آنان بر اساس باورهای جاهلی، هنگامی که حیوانی را سر می‌بریدند، خون آن را به بر گرداگرد کعبه، می‌پاشیدند و آنگاه گوشتش را به صورت ورقه‌هایی درمی‌آوردند و بر سنگها می‌چسبانند. آنان حتی سر بتان را با اندکی از خون قربانی آغشته می‌کردند (۵). همچنین در جاهلیت رسم بود وقتی شتر را نحر می‌کردند، خونس را به دیوار کعبه می‌ریختند یا پاره ای از گوشتش را برای قبول به آن آویزان می‌نمودند (۲۹ و ۷). در برخی منابع آمده است که، گوشت قربانی، خوراک عابد می‌شد. قربانی برای کسب رضایت خدا یا خوراک و یا برای نزدیک شدن به او انجام می‌شد. اعراب مانند عبرانیان، نخست زادگان قربانی داشتند. در میان آنان رسم عقیقه که عبارت بود از تراشیدن سر فرزند و قربانی کردن حیوان مرسوم بود. این خون‌بهای کودک به شمار می‌آمد (۱۲).

۴- آیین‌های دینی، اجتماعی جاهلان در قرآن

۱-۴ سوت کشیدن و کف زدن در کنارخانه‌ی خدا به عنوان دعا «وما کان صلاتهم عند البیت الا مکاء و تصدیه فذوقوا العذاب بماکنتم تکفرون: نماز خواندن آنان نزد خانه خدا جز بصورت سوت و کف زدن نیست، پس بچشید عذاب را بخاطر آن کفری که می‌ورزیدید» (انفال: ۳۵)

واژه‌ی «بیت» در این آیه، اشاره به کعبه است که نام‌های دیگری نیز برای آن گفته‌اند مانند: بیت‌العتیق (حج/۲۹) البیت الحرام (مائده/۹۷) بیت المحرم (ابراهیم/۳۷). بنا بر نقل مورخان، تلبیه‌های اعراب برای زیارت کعبه مختلف بود، یک گونه‌ی مشترک تلبیه در اعراب یافت نمی‌شود. هر قبیله نزد بت خود می‌ایستاد و در برابر او نیایش می‌کردند و تا ورود به مکه تلبیه می‌گفتند. مثلاً قریش می‌گفتند: «لبیک! اللهم لبیک! لبیک لا شریک الا تملکه و ما ملک». (لبیک خدایا لبیک! لبیک شریکی برای تو نیست، مگر شریکی که او برای تو است، آن را و آنچه را مالک است، مالک هستی) (۳۰). لغت شناسان «تصدیه» را مصدر از «صدی» «یصدی» و از ریشه‌ی «صدی» می‌دانند، که به معنای «صدای منعکس شده از کوه» است. مراد از آن، صدای حاصل از به‌هم خوردن صفحه‌ی دو دست بر روی هم است که از آن به «تصفیق» نیز تعبیر می‌شود، یعنی کف‌زدن (۳۱). طباطبایی ضمن اینکه مکاء را برگرفته از «م. ک. و» به معنای سوت زدن با دهان می‌داند؛ «مُکاء» را مرغی می‌داند در حجاز، که دارای صدای شدیدی بود (۷). ابن عباس می‌گوید: «کانت قریش یطوفون بالبیت عراه یصفرون و یصفقون و صلاتهم معناه دعاءهم ای: یقیمون المکاء و التصدیه مکان الدعاء والتسبیح. قریش دور کعبه برهنه می‌چرخیدند، صف می‌بستند و صدقه می‌داند و دعای آنها به معنای دعای آنها بود در هنگام دعا و تسبیح، با دهانشان سوت و دست‌هایشان را به هم می‌زدند» (۳۲). در روح‌المعانی برای معنی بیت، مسجد انتخاب شده، مُکاء را به وسوسه شیطانی، و تصدیّه را به اراده انجام اعمال شنیع برگردانده است (۲۲). صاحب‌المیزان اعتقاد دارد اعراب پیش از اسلام، چه بسا برهنه و لخت مادرزاد به زیارت کعبه می‌رفتند (۷). میددی در شرح این آیه می‌نویسد: «ابن عمر گفت: «یطوفون بالبیت و هم عراه یصفرون و یصفقون.» می‌گوید آنچه ایشان نماز نام کرده‌اند، نیست الا پشیلیدن و دست بر هم زدن. رب العالمین خبر داد به این آیت از کافران و مشرکان با آنکه مسلمانان و دوستان خدا را از مسجد الحرام باز می‌داشتند خود به نزدیکی خانه می‌آمدند و صغیر می‌کردند و دست بر هم می‌زدند که این تقرب است به خداوند عزوجل و نماز که می‌کنیم الله گفت نیست آن نماز ایشان مگر صغیر و تصفیق.» (۳۳) بانو مجتهدی‌امین نیز در شرح آیه بر این باور است که این آیه در مقام بیان حال و عمل مشرکین برآمده که: «گمان مکن که اعمال آنان از روی خلوص است اگر بینی که نزد کعبه نماز می‌خوانند بدان که عمل آنان جز مکا یعنی صغیر زدن و تصدیّه یعنی دست بردست کوبیدن نیست. به قولی عادت کفار این بوده که مردان و زنان برهنه طواف می‌کردند و صغیر می‌زدند و دست بر هم می‌کوفتند و به قول دیگر وقتی که حضرت رسول نماز می‌خواند، عبدالدار برای این که حضرت غلط بخواند چنین می‌کرد (۳۴). تفسیر کشاف نیز همین بیان را در شرح آیه دارد (۳۵). الدر المنثور درباره‌ی شأن نزول آیه نقل می‌کند که قریش در طواف به رسول خدا (ص) برمی‌خوردند و آن حضرت را استهزاء نموده و برای او سوت و کف می‌زدند. همچنین اشاره می‌کند هنگامی که قریش در طواف کعبه بودند سوت می‌زدند (۳۶). ابن جوزی نیز نقل کرده که طواف آنان همراه با کف و سوت و سپس نهادن گونه‌ها بر روی زمین بوده است (۳۷). ابن کثیر نیز ضمن بیان این معنی با نقل احادیث صحابه می‌افزاید مجاهد می‌گوید برخی از آنان انگشتان خود را در دهان می‌کردند و سوت می‌زدند (۳۸). شواهدی در اشعار صدر اسلام نیز در این خصوص دیده می‌شود، مانند حسان بن ثابت که از بزرگ‌ترین شاعران عرب قبل از ظهور اسلام و در آغاز دوره اسلامی به شمار می‌آید، او به این موضوع اشاره می‌کند:

نقوم الی الصلاة اذا دُعینا وهمکم التصدی والمکاء (۳۶).

«ما آنگاه که به نماز فراخوانده شویم برای انجام آن برمی‌خیزیم، در حالیکه همّت شما جز کف زدن و سوت کشیدن نیست.» ممکن است این پرسش در ذهن خواننده ایجاد شود: با این تفاسیر چرا قرآن کریم این‌گونه حرکات و اعمال در اطراف کعبه را

صلوة می خواند؟ طوسی در این باره معتقد است که شاید این اعمال از نظر مشرکان به عنوان نماز تلقی می شده است نه قرآن (۳۹).

۴-۲ تراشیدن موی سر در حج

«وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ؛ وَ لِلَّهِ حُجَّ وَ عُمَرَه»
 را به پایان رسانید، و اگر (به علت موانعی) بازداشته شدید، آنچه از قربانی میسر است (قربانی کنید) و تا قربانی به قربانگاه نرسیده سر خود را متراشید» (بقره: ۱۹۶)

یکی از سنت‌های اعراب جاهلی در حج تراشیدن موی سر بوده، که اکنون نیز ادامه دارد. جوادعلی «حج و عمره» را به معنی رفتن به سوی مکان‌های مقدس در زمان‌های مشخص و برای تقرب به آله و صاحب آن مکان مقدس می‌داند که از جمله شعائر دینی مشهور نزد سامی‌ها بوده است. وی حتی این دو واژه را از واژه‌های اصیل سامی می‌داند (۵). لویون معتقد است چون در دوران جاهلیت، میقات (به محل احرام بستن حاجیان گویند) وجود نداشت، زمانی که حاجیان به نزدیک مکه می‌رسیدند، بلافاصله سرها را تراشیده، جامه‌ها از تن بیرون می‌کردند و بدن‌های خود را می‌شستند و پارچه‌هایی بلند به صورت عبا به خود می‌پیچیدند، آن گاه به طواف می‌پرداختند. در واقع اعراب جاهلی عمل تراشیدن موی سر را، بدون میقات انجام می‌دادند (۲۶). ابن‌هشام این عمل را به دو قبیله «اوس» و «خزرج» نسبت می‌دهد که پس از اعمال حج، به جای آنکه در سرزمین منا سر بتراشند، در بازگشت به شهر خود (یثرب)، پای بت منات که در راه مکه به یثرب، در کنار دریا قرار داشت، سر می‌تراشیدند (۴۰). بیان ابن‌کلبی در این موضوع، اندکی متفاوت است. به نظر وی، وقتی حج‌گزاران پراکنده می‌شدند، حاجیان اوس و خزرج، به نزد منات می‌رفتند و پیش او سر می‌تراشیدند و نزد او اقامت می‌کردند و حج خود را تنها با تراشیدن موی سر، تمام شده می‌پنداشتند (۱۹). به روشنی مشخص نیست این عمل در سنت مشرکین به چه هدفی انجام می‌شده است؟ شاید بررسی دیدگاه‌های زیر اندکی به این پرسش پاسخ دهد. بیتی از زهیر بن ابی سلمی در قصیده زیبایی با مطلع «صح القلب عن سلمی و قد کان لا یسلو»، به همین عادت اعراب اشاره دارد و می‌گوید:

فاقسمت جهداً بالمنازل من منی و ما سحقت فیہ المقادیم والقمل (۴۱).
 (سوگندی به استواری منازل منی و به آن چه بر سر و صورت‌ها از چرک‌ها و شپش‌ها ساییده می‌شود).

شاید یکی از برداشت‌های شعر بالا، وجود چرک و شپش در موهای حاجیان جاهلیت است، که این امر باعث آزار و اذیت آنها می‌شده است. صاحب‌المیزان با توجه به ادامه آیه که سخن از بیماری و اذیت شدن است به نوعی دیدگاه فوق را تأیید می‌کند. وی معتقد است که نهی از تراشیدن موی سر به علت بیماری است که با نتراشیدن، گریبانگیر فرد می‌شود و اگر سر تراشیده شود، فرد به آن بیماری گرفتار نمی‌شود؛ همچنین مراد از اذیت شدن غیر از بیماری و سردرد است و می‌تواند معنی آزار و اذیت حشرات موذی باشد. وی همچنین عبارت «أَذَى مِنْ رَأْسِهِ» را نوعی کنایه می‌داند از آزار و اذیتی که از حشرات موذی مانند شپش گریبانگیر زائران می‌شود. پس دو علت تراشیدن موی سر، ناراحتی از شپش و سردرد گرفتن است (۷). نویسنده تفسیر التحریر و التنویر برای یافتن دلیل تراشیدن موی سر، خواننده را به ادامه آیه ارجاع می‌دهد. جایی که خداوند متعال می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ» از تراشیدن موی سر، هنگامی که پیامد آن بیماری برای تن باشد یا سردرد، نهی شده است. «أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ» کنایه از چرک و شپش و کثافت ناپاکی است که در سر پیدا می‌شود (۴۲). زمخشری نیز

همچنین دیدگاهی در تفسیر این آیه دارد (۳۵). واحدی نیشابوری نیز با نقل روایتی از پیامبر، همین دلیل را در شان نزول آیه بیان می‌کند (۴۳). قرطبی بر خلاف بیشتر مفسرین، به طرح مباحث گسترده‌ی فقهی از این آیه پرداخته و بدون اشاره به چرایی تراشیدن موی سر در جاهلیت خواننده را به تأکید خداوند متعال درباره انجام همه کارها برای او، متوجه می‌سازد؛ چرا که اعراب جاهلی اعمالشان - مانند حج - را برای غیر خدا انجام می‌دادند (۴۴). فخر رازی نیز به مانند قرطبی، در شرحی مبسوط از آیه، به بیان احکام فقهی و شرعی حج پرداخته است (۲۱). دیدگاه زمخشری در شرح آیه، بر کامل انجام دادن مناسک حج متمرکز است؛ وی به اختصار درباره‌ی وجوب یا عدم وجوب احکام هدی در میان مذاهب فقهی اهل سنت می‌پردازد (۳۵). نظر بیضاوی نیز در تفسیرش همین است (۴۵). در تفسیر القرآن العظیم نیز بدون اشاره به تراشیدن موی حاجیان در جاهلیت، به مباحث فقهی پرداخته شده است (۳۸). این عادت هم چنان ادامه یافت تا زمان برانگیختن پیامبر اسلام (ص)، که به «حلق» یا «تقصیر» فرمان داد. چنانکه در حدیثی نقل شده که فرموده است: «اللهم ارحم المحلقين و المقصرين» (۴۶).

۳-۴ شعائر الهی: صفا و مروه

«إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرٌ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ: در حقیقت صفا و مروه از شعائر خداست [که یادآور اوست]؛ پس هر که خانه‌ی [خدا] را حج کند، یا عمره گذارد، بر او گناهی نیست که میان آن دو سعی به جای آورد و هر که افزون بر فریضه، کار نیکی کند، خدا حق شناس و داناست» (بقره: ۱۵۸).

از جمله آیین‌های دوره جاهلیت سعی میان دو کوه صفا و مروه بود. پژوهش‌ها نمایانگر ارزش و اهمیت این آیین دینی در میان جاهلان است؛ ارزشی به اهمیت طواف خود کعبه. البته بیشتر اخبار و روایات تأکید می‌کنند این عمل دینی در میان همه اعراب جاهلیت، رواج نداشته است. از جمله قبایل مهم که در حج، سعی صفا و مروه را انجام می‌دادند، گروهی از قریشیان و برخی افرادی بودند که بعدها به نام انصار در اسلام معروف شدند. به زعم اهل مکه دو طواف در حج لازم و واجب بود: طواف کعبه و طواف صفا و مروه. در بحرال محیط گفته شده صفا اسم جنس است و مفرد آن صفا؛ صفا از صفو مشتق شده به سنگی که با گِل یا خاک مخلوط نشده باشد. مروه را هم سنگ سیاه صاف دانسته است (۴۶). وی بر این باور است که این دو سنگی بوده‌اند که آدم (ع) بر آن توقف نموده، و مروه نیز چون حوا بر آن توقف نموده به این نام خوانده شده‌اند (۴۶). صاحب المیزان بنیاد واژه «صفا» را به سنگ سخت و صاف؛ «مروه» را نیز به همان، معنا می‌کند. همچنین شعائر را جمع شعیره دانسته که به معنی علامت است (۷). روح المعانی وجه تسمیه صفا و مروه را این‌گونه بیان می‌کند: «و صفا گفته شد چون آدم صفی الله بر آن نشست و مروه گفته شد چون حواء بر آن نشسته بود» (۲۲).

منابع تاریخی از وجود دو صنم (بت) بر روی این دو کوه خبر می‌دهند. بتی به نام اساف بر کوه صفا، و بت نائله بر کوه مروه. سعی جاهلان از صفا آغاز و به مروه پایان می‌پذیرفت. آنان حجر الاسود را تبرک می‌کردند، سپس با طواف و لمس اساف از صفا به صورت هروله به سوی نائله می‌دویدند، آن را لمس و طواف نموده دگر بار سوی صفا بازمی‌گشتند. آنچه که بیش از خود سعی صفا و مروه خبر ساز شده وجود دو بت ظاهراً به شکل انسان بر دو کوه در دوران جاهلیت است؛ چرا که اکنون از آنها اثری نیست. این بت‌ها چه کسانی بوده‌اند؟ پاسخ‌ها به این پرسش، با تفاوت‌هایی، در چهار گزارش نقل می‌شود. گزارش اول متعلق به ازرقی است؛ او ضمن نقل داستان اساف و نائله، اشاره صریح و دقیقی به تاریخ زندگی آنها دارد و آنها را مربوط به دوران جُرهم می‌داند. وی نصب این دو بت را طبق اخبار منقول، به عمرو بن لُحی نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «او بر کوه صفا بتی نصب کرد که به آن گفته می‌شد: نَهِیک مجاور الريح (بادبخشنده!) و همچنین بر کوه مروه نیز بتی نصب کرد که به آن گفته می‌شد مطعم الطير (غذا

دهنده‌ی پرنده!)» (۴۷، ۴۲). البته یعقوبی تنها مورخی است که مدعی است مجاورالریح و مطعم الطیر نام آن بت‌ها بود، که بر کوه صفا و مروه قرار داشتند (۳۰). گزارش دوم که بیشتر تفاسیر به نقل آن پرداخته‌اند اینگونه است: «مرد و زنی بوده‌اند به نام اساف و نائله؛ در حریم کعبه زنا نمودند، پس آنها به سبب این گناه، مسخ شده و به صورت سنگ درآمدند. جاهلان بت اساف را که بر صفا، و بت نائله را که بر مروه بود هنگام طواف مسح می‌نمودند. (۴۸). همین داستان با روایتی دیگر در کتاب ثقافه العرب قبل الاسلام، آمده است (۴۹). در تفسیر جوامع الجامع نیز با نقل حدیثی از امام باقر(ع) همین داستان گفته شده است (۵۰). اما گزارش سوم، ابن هشام کلبی درباره‌ی داستان اساف و نائله این‌گونه است: «قَالَ أَبُو الْمُنْذِرِ هِشَامُ بْنُ مُحَمَّدٍ فَحَدَّثَ الْكَلْبِيُّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ إِسَافًا وَنَائِلَةَ رَجُلٌ مِنْ جُرْهُمٍ يُقَالُ لَهُ إِسَافٌ بْنُ يَعْلَى وَنَائِلَةُ بِنْتُ زَيْدٍ مِنْ جُرْهُمٍ وَكَانَ يَتَعَشَّقُهَا فِي أَرْضِ الْيَمَنِ فَأَقْبَلُوا حُجَّاجًا فَدَخَلَا الْكَعْبَةَ فَوَجَدَا غَفْلَةً مِنَ النَّاسِ وَخَلَوْهُ فِي الْبَيْتِ فَفَجَّرَ بِهَا فِي الْبَيْتِ فَمُسِخًا فَأَصْبَحُوا فَوْجِدُوهُمَا مَسْخِينَ فَأَخْرَجُوهُمَا فَوْضَعُوهُمَا مَوْضِعَهُمَا فَعَبَدْتَهُمَا خَزَاعَةً وَقَرِيشٌ وَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ بَعْدَ مِنَ الْعَرَبِ وَكَانَ أَوَّلُ مَنْ اتَّخَذَ تِلْكَ الْأَصْنَامَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ وَغَيْرِهِمْ مِنَ النَّاسِ وَسَمَوْهَا بِأَسْمَائِهَا عَلَى مَا بَقِيَ فِيهِمْ مِنْ ذِكْرِهَا: إِسَافٌ فِي سِرْمِينَ يَمَنَ بِه نَائِلَةُ عَشَقَ مِي وَرَزِيدَ، پس به مکه برای گزاردن حج رفتند، و اساف و نائله درون خانه رفتند و غفلتی از مردم و خلوتی در کعبه یافتند، پس درون خانه، اساف با نائله فسق ورزید. پس آن دو مسخ شدند. مردمان صبحگاه آن دو را مسخ شده یافتند پس آن دو را از خانه بدر آوردند و آنها را در جایی که پرستشگاه آنان شد قرار دادند. خزاعه و قریش و هر که بعدها از عرب حج خانه می‌گزارد آندو را به پرستش گرفتند» (۱۹).

گزارش چهارم، کشف‌الاسرار نیز ضمن بیان داستان دو نفر در زمان جاهلیت نقل می‌کند «آدم و حوا چون آنجا رسیدند، آدم به کوه صفا فرو آمد و حوا به کوه مروه، پس هر دو کوه را به نام ایشان باز خواندند. صفا از آن خواندند که آدم صفی آنجا فرو آمد، و مروه از آن گفت که مرأه یعنی جفت آدم فرو آمد» (۳۳). در تفسیرعیاشی که از قدیمی‌ترین تفاسیر مهم شیعی است، با نقل خبری می‌گوید بر صفا و مروه، بت‌هایی نصب بودند؛ گروهی از مسلمانان صدر اسلام با توجه به پیشینه‌ی این بت‌ها نمی‌دانستند چگونه اعمالشان را انجام دهند، تا اینکه این آیه نازل شد (۵۱). در بحرال محیط این گروه از مسلمانان، انصار معرفی شده‌اند؛ چرا که آنان قبل از سعی صفا و مروه، مناه را زیارت می‌کردند؛ تا این‌که با نزول این آیه، به آنان اجازه‌ی سعی صفا و مروه داده شد (۱۶).

روزبهان بقلی صفا و مروه را با مشرب عرفانی تفسیر و آن دو را کوهی می‌داند که به انوار تجلی خداوند قدسیت یافتند. صفا و مروه اشاره به سراق ملکوت و جبروت دارند. کوه صفا معراج عارفین برای تصفیه ارواح به نور معرفت است؛ و کوه مروه راه رفتن زاهدان برای تزکیه کالبد با اشک‌های پشیمانی است. صفا اشاره به ازل است و مروه اشاره به ابد؛ چرا که این دو از شعائر الهی‌اند. صفا روح است و مروه قلب. به باور روزبهان بقلی کسی که از صفا بالا رود و سر خدا برایش وصف نشود از شعائر الهی چیزی بر او مکشوف نشده؛ و کسی که از مروه بالا رود و حقایق غیبی را مشاهده نکند چیزی از شعائر حق بر او نمایان نشده است. وی با نقل حدیثی از امام هشتم بواسطه‌ی عبدالرحمن سلمی، صفا را پاکی روح از نافرمانی‌ها می‌داند و مروه را نفسی می‌داند که در خدمت مولایش باشد (۵۲).

۴-۴ ازدواج با همسر پدر

«ولا تنكحوا ما نکح اباؤکم من النساء الا ما قد سلف انه کان فاحشه و مقتا و ساء سبیلا : و با زنی که پدر شما با او ازدواج کرده ازدواج نکنید، مگر آنچه که در دوره جاهلیت انجام شده، همانا این عمل از مصادیق فاحشه و باعث خشم خدا و طریقه‌ای بد و ناپسند است» (نساء: ۲۲).

یکی از موضوعات مورد اختلاف و جنجالی در تاریخ اعراب پیش از اسلام، ازدواج پسر با همسر پدر، و ازدواج با دوخواهر به صورت همزمان بود، که دین اسلام هر دو را باطل نمود. در شرح این موضوع در کتب تفسیری و تاریخی، به دو نکته اشاره شده‌است.

نخست اینکه، دو گونه زن در دوره‌ی جاهلی معرفی شده: زنی را که حُرّات می‌نامیدند؛ او متعلق به طبقه‌ی مرفه آن روز به شمار می‌آید، آشپزی می‌کند، خیاطی و چادردوزی می‌کند، دارای خدمتکار است و در خانواده‌ای زندگی می‌کند که اختیار همسرگزینی دارد و... زنی دیگر که از طبقه‌ی اماء است، از جمله‌ی کنیزان بود و غالباً سر و کارش با مردان بیگانه است؛ و با پارچه‌های گل‌داری که بر سر داشتند، در جامعه شناخته می‌شدند (۳). جواد علی این نوع تقسیم‌بندی را، به صورت اهل مدر (ده‌نشین یا شهرنشین) و اهل و بر (بیابانی و چادرنشین) نیز بیان نموده است (۵).

نمونه بارز زنان حُرّات، بانو خدیجه- همسر گرامی پیامبر اسلام (ص)- است که شناخت شخصیت و جایگاه او در میان اعراب پیش از اسلام، ما را در شناخت جایگاه و ارزش زن در آن دوره یاری می‌کند. با مطالعه‌ی ژرف و همه جانبه‌ی تاریخ شبه جزیره عربستان، می‌توان نمونه‌های دیگری از این دست زنان را که نه تنها به مقام کهنات دینی؛ و حتی به مقام حکومت رسیدند، نشان داد. این زنان را ما در تاریخ دولت‌های سبأ، انباط و تدمر می‌بینیم (۵).

جرجی زیدان ضمن اشاره به استقلال و اراده زن در دوره جاهلی، و ذکر این نکته که در جاهلیت غالباً اختیار ازدواج دختران به دست خودشان بود؛ به شرکت او در جنگ، سیاست، شعر و سیاست استناد می‌کند؛ و هند دختر عتبه زن ابوسفیان و بازیگری او در جنگ احد، در تصمیم‌گیری‌های تاکتیکی و تهییج سربازان و لشکریان مخالف پیامبر (ص) را از جمله‌ی آن گونه زنان می‌پندارد. با این توضیحات، به نظر می‌آید ازدواج پسر با همسر پدر، در خانواده زنان حُرّات و دختران اشراف‌زاده درست نمی‌نماید و یا این گونه ازدواج‌ها آن گونه که زیدان معتقد می‌باشد، به صورت قانون نبوده؛ و موارد اندکی هم که وجود داشته، در برخی قبایل مانند قیس، کنده، هذیل، اسد و تمیم بوده است (۵۳).

صاحب مجمع‌البیان درباره‌ی ازدواج پسر با مادر در جاهلیت، تصریح می‌کند این فرزند، از مادر دیگری بوده: «کان اهل الجاهلیه اذا مات الرجل جاء ابنه من غیرها...» پس در واقع نامادری او محسوب می‌شده است. در این صورت بود، که فرزند پسر یا ولی مرد متوفی، زن را، همان‌گونه که مال و ترکه‌ی او را به ارث می‌برد، وارث می‌شد؛ و پارچه‌ای به نشانه‌ی مالک بودن، بر وی می‌افکند. اگر می‌خواست او را با بدون گرفتن مهر، شوهر می‌داد، و اگر می‌خواست با گرفتن مهر، وی را شوهر می‌داد (۳۲). طباطبایی نیز معتقد به این نوع ازدواج! بوده، ولی او بر این باور است که این در مورد زن پسر بوده؛ نه زنی که پسر از او متولد شده بود (۷).

با این وجود این گونه نکاح از دیدگاه قرآن نیز با نفرت و بیزاری همراه بود، چنانچه از واژه‌ی «مقتا» از آن یاد می‌کند؛ و فرزند حاصل از آن را «المقتی» می‌نامیدند (۳۲). «المقت» واژه‌ای مربوط به دوره‌ی جاهلیت است، که در ادبیات قرآنی نیز کاربرد دارد. به معنی نفرت و دشمن داشتن. باید اذعان کرد که بیشتر منابع تاریخی بر این نکته پای فشرده اند که این نوع نکاح، نزد خود عرب بسیار زشت و قبیح بوده است (۵۴)؛ بنابراین نباید آن را شکلی رسمی از ازدواج شمرد، آن گونه که برخی گفته‌اند (۲۷).

اما در اسباب‌النزول، با نقل سلسله‌ی ناقلان، از ابن عباس درباره‌ی شأن نزول آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی نساء، آمده (در جاهلیت و صدر اسلام) زمانی که مرد می‌مرد، فرزندان او از دیگران برای تصمیم‌گیری درباره‌ی آینده‌ی او محق‌تر بودند. اگر می‌خواستند یا او را شوهر می‌دادند، یا مانع ازدواجش می‌شدند، و یا خودشان با او ازدواج می‌کردند. واحدی نیز این سنت را مربوط به پسری می‌داند که زن، نامادری او محسوب می‌شد؛ و یا قرابت فامیلی با او داشت. در این سنت پسر لباسش را بر آن زن می‌انداخت، کنایه از این که او بر دیگران بر آن زن سزاوارتر است. در صورتی که پسر می‌خواست او را شوهر دهد، می‌توانست بدون مهریه یا با گرفتن مهریه‌ای که برای خود پسر بود و زن متوفی، سهمی در آن نداشت او را شوهر دهد. واحدی شأن نزول آیه را درباره‌ی ابن

ابی‌قیس، الاسودبن خلف و صفوان بن امیه می‌داند که با زن پدرانشان ازدواج کردند (۴۳). ثعالبی ضمن اینکه آن را عادت تعداد معدودی از قبایل عرب می‌داند؛ با نقل گفته‌ای از ابن‌زید، به نکته مهم و کلیدی اشاره می‌کند «النهی عن أن يطأ الرجل امرأه وطئها الأب، الاماسلف من الآباء فی الجاهلیة من الزنا بالنساء، لا علی وجه المناکحه، فذلک جائز لکم: رابطه مرد با زنی که پدر با او رابطه برقرار می‌کند حرام است مگر زناشویی زنان از پدران در جاهلیت که بر اساس ازدواج انجام نمی‌شد؛ که آن برای ایشان جائز بود» (۴۰). فخررازی بدون پرداختن به تاریخ این عمل جاهلی و چگونگی آن، به شرح مباحث گسترده فقهی درباره این نکته مهم و اساسی در مذاهب فقهی اهل سنت می‌پردازد؛ چراکه میان مصداق همسرپدر و گونه‌ی ارتباط مرد و زن، اختلاف شدید فتوایی وجود دارد (۲۱). عباشی، با ارجاع خواننده به مصادر مهم شیعی همچون کافی، تهذیب و استبصار، ضمن اشاره به این نوع ازدواج، می‌نویسد: «فلا یصلح للرجل أن ینکح امرأه جدّه» او از امام صادق (ع) نقل می‌کند که خدا بر ما زنان پیامبر را حرام نموده است چرا که فرموده است: «ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم...» سپس آیهی «لَا یَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبْدَلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِینُکَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ رَقِیبًا» (از این پس، دیگر [گرفتن] زنان و نیز این که به جای آنان، زنان دیگری بر تو حلال نیست، هر چند زیبایی آنها برای تو مورد پسند افتد، به استثنای کنیزان، و خدا همواره بر هر چیزی مراقب است) (احزاب/۵۲) را تلاوت فرمودند (۵۱). قشیری در شرحی اخلاقی، هدف آیه را تذکری به پسران می‌داند که لازم است آنان حدود احترام پدران را پاس دارند، و از ازدواج با زنان پدرانشان خودداری کنند (۵۵).

بحث و نتیجه‌گیری:

لازم است پژوهشگران دین، از ظرفیت قرآن در شناخت باورها و رسوم دیگر دینان استفاده نمایند؛ موضوعی که تا کنون کمتر به آن توجه شده است. دوران پیش از اسلام که به جاهلیت مشهور است. قرآن کریم در آیات متعدد، نسبت به بازگویی باورها و آیین‌های سایر پیروان ادیان دیگر- هر چند برای پندگیری و عبرت‌آموزی مسلمانان- اقدام نموده است. این امر، به‌ویژه در خصوص دوران پیش از ظهور اسلام- جاهلیت- روشنتر است؛ چرا که اصولاً شناخت ویژگی‌های فرهنگی و دینی عصر جاهلیت، کمک شایانی به شناخت اهداف، چشم‌اندازها و برنامه‌های دین اسلام می‌نماید. عصر جاهلیت، دو ویژگی مهم دارد که عبارت است از نداشتن حلم و تعقل. بر اساس خواسته قرآن، ضروری است انسان تربیت شده‌ی مکتب پیامبر (ص) و جامعه اسلامی در مسیری خلاف ارزش‌های جاهلی حرکت کند. همچنین، قرآن با معرفی همه جانبه اعتقادات و رسوم دینی و اجتماعی مردم عصر جاهلیت، مسلمانان را، پس از رحلت پیامبر اعظم (ص)؛ از بازگشت به آن دوران برحذر می‌دارد. دورانی که دو ویژگی مهم حلم و عقلانیت، بهای چندانی نداشت و بیشتر گمراهی اعراب نیز به دلیل فراموشی این دو عنصر حیاتی می‌باشد؛ و این خطر در دنیای جدید نیز همچنان ملت اسلامی را، در آشکال جدید تهدید می‌کند.

References

- 1- The Holy Quran
- 2- Toshohiko I., Ethical-religious concepts in the Holy Quran. Farzanrooz.1999; 262: 108-121.
- 3- Saif SH., Asr al-Jahili era. Darolmaaref.1960; 39(89): 67-72.
- 4- Ahmad A. Mojam Meqaiso lloghat Dictionary of comparisons. Manshoorat. bita. 100.
- 5- Ali J., Al-Musafal fi Tarikh al-Arab before Islam. Darolelm.1993; 1(37.38), 1(119), 3(196.197), 6(201), 6(347), 6(569), 4(616).

- 6- Tabarsi F., Al Jama'i communities. Alnashroaislami.2002; 6(118).
- 7- Tabatabaee M., Tafsir al-Mizan. Islami.2008; 16(462). 1(240),16(462),1(28),7(245),14(537),9 (95),9(240),2(112.113),1(578),4(412).
- 8- Aazartash A. Pakatchi A. The great Islamic encyclopedia, 2006; 17 (74),(440), 10(73)
- 9- Jafarian R., Political history of Islam. Ministry of Culture and Islamic Guidance. 1992; 49:61.
- 10- Ragi B. History of Arabic literature. Farha.2010; 45
- 11- Fouzan S., Description of the problems of ignorance .Darolasmat .2001; 9(11): 34.
- 12- Sharif M. History of philosophy in Islam, Nashrer Markaz.1983; 188:180.
- 13- Toshihiko I., God and man in the Qur'an. Anteshr.1982: 107-9. Doi: 264. 264-279.119.121, 127.
- 14- Abdolhamid A., Explanation of Nahj al-Balagha. Marashi.1983; 1:118-119
- 15- Karmali A., Arab religions. Adrasat va Nashr.2005: 43-44.
- 16- Nas J. A comprehensive history of religions. Elmi farhangi.2003; 710, 709, 13.
- 17- Shaighan D. Indian religions and philosophical schools. Amirkabir. 2010; 1(48)
- 18- Armstrong K., Theology from Abraham until now, Markaz, 2006; 162.
- 19- Kalbi H., Names. Nashre No.1985; 113(14): 9.
- 20- Tofigh B., Ancient Arab history. Darolfekr. 2001: 293.
- 21- Fakhroodin M., Tafsir al-Fakhr al-Razi. Darolfekr.1981; 1(108), 1(173), 1(18).
- 22- Alosi M. The spirit of meanings in the interpretation of the great Qur'an. Bija; 1(58), 11(13), 1(58),5(196),1(424).
- 23- Molavi J., Maulawi's Masnavi. Ahoora.2008: 4(1168).
- 24- Amr al-Qais,. Darolmarefat.2004; 90, 37.
- 25- Fazaee Y., Social foundations of primitive religions. Dehkadeh.2005; 134.
- 26- Loboan G., Islamic and Arab civilization. Elmi.1939; 112,527,
- 27- Salem A., Arab history before Islam. Elmi va Farhangi.2004; 383(634): 363- 349.
- 28- Asmart. N., Human religious experience. Samt. 2004: 60.
- 29- Majlesi M., Bahar Al-Anwar. Alvafa.1983; 67(275).
- 30- Yaghoobi A., Jacobean history. Bongahe Tarjoome.1970; 1(331): 332
- 31- Mohammad A. Ilesanolarab Arabic language. Darsadr.1993; 3(246).
- 32- Tabarsi F., Al-Bayan Al-Tafseer al Qur'an .Darolmortaza .2006; 4(342), 3(39), 3(42).
- 33- Mybodi A., Comprehensive interpretations of light. Tahghighat Kampiuter Olome Islami.2015; 4(42), 3(425).
- 34- Nosratbigom A., Al-Makhzhan al-Irfan in Tafsir of the Holy Qur'an. Hemaiaat as khanevadehaie bi sarparast, bita: 382.
- 35- Zomakhshari j., Al-Kashaf's commentary on the facts of Al-Tanzil and Ayun Al-Aghawil in the aspects of Al-Tawail. Darolmarefat.2009; 9(412), 119, 1(118).
- 36- Siouti A., Al-Dar al-Manthur fi al-Tafseer Balmathur. Hejrolbohos , 2000 ; 3(183): 183.
- 37- Abdolrahman A. Zad Al-Misrafi, the science of interpretation, Almaktabatolelamiah,1984: 352
- 38- Kasiroghorshialdemeshghi E., The Great Quran .Dareabkolhazm. 1998; 4(46): 253.
- 39- Toosi M., Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an. Darotoras Alarabi. Bita; 1998; 5(117).

- 40- Abdolmelek A., The biography of the Messenger of God. Markaz. 1994; 13:197
- 41- Benam., Al-Aqda al-Thamin in the Duavin of the Al-Jahlin poets. Allobnania. 1886: 89
- 42- Mohammadtaher A. Tafsir al-Tahrir and al-Tanwar. Alnashrat. 1984 ; 1(224): 2(59)
- 43- Vahedinyshaboory A., Descendants. Daroleslah. 1992; 57,146-148.
- 44- GHortabi M., Al-Jami Lahkam Al-Qur'an. Alresalat. 2006: 270.
- 45- Shirazialbizavi N. Anwar al-Tanzil and Asr al-Tavil. Darorashid. 2000; 2(175): 6
- 46- GHarnati M., Bahrul Mahit. Arrsalatol Alamiat. 2015; 2(287), 2(143), 2(151), 2(151).
- 47- Mohammad A. Makkah news and its effects, Asadi, 2003: 189-189.
- 48- Abdoo M., Tafsir al-Manar. Darolmanar. 1988; 2(42).
- 49- Avaz A., Chapters in Arab culture before Islam. Bija, 2006: 293.
- 50- Tabari F., Tafsir al-Tabari Jami al-Bayan a Tawil Ai al-Qur'an. Hejr Lelbohoos va Adarasotolarabiah. Bitā; 1998; 1(168).
- 51- Ayashi M., Tafsir al-Ayashi. Albeasah. 2000; 2(171): 2
- 52- Roozbahan B., Araish al-Bayan in the facts of al-Bayan. 1994: 69.
- 53- Jorji Z., History of Islamic civilization. Amiarkabir. 1993; 2(920).
- 54- Hashemi A., Women in Jahili poetry. Almaaref. 1960: 162.
- 55- GHoshiri A., Qashiri interpretation. Darolkotobolelmieh. 2007: 210.