

واکاوی مفاهیم ادب و اخلاق در فرهنگ اسلامی و بررسی نسبت میان آن دو^۱

صدیقه کاظمی^۲

سید علی کاظمی^۳

چکیده

در زبان عربی علاوه بر واژه «اخلاق»، واژه «ادب» نیز در معنای اخلاق کاربرد دارد. این دو واژه پس از ظهور دین اسلام کاربرد فراوان یافتند. مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعه اسناد و منابع و مقالات و نسخ مرتبط با موضوع به بررسی مفهوم لغوی و کاربردی اخلاق و ادب در فرهنگ اسلامی پرداخته و سپس بر اساس واکاوی این مفاهیم در فرهنگ اسلامی، به تبیین نسبت میان این دو مفهوم و تدقیق مفاهیم می پردازد. یافته ها نشان می دهد موضوع اخلاق، امر اخلاقی است؛ اما موضوع ادب تمامی موضوعاتی است که درست و نادرست بر آنها صدق می کند. همچنین، اخلاق از نظر لغوی و پیشینه کاربرد آن، امری شخصی و ناظر بر رفتاری فردگرا است. اما ادب امری اجتماعی و ناظر بر رفتارهای جمعی افراد بوده است. به عبارت دیگر خاستگاه ادب جامعه و خاستگاه اخلاق، سرشت و خلقیات ناشی از طبیعت انسان است و در مواردی که ادب مرتبط با اخلاق است، جنبه فضیلت‌گرایانه پیدا می کند و هدف آن به کار انداختن فاعلیت اخلاقی انسان و انجام درست‌ترین کار اخلاقی است.

واژگان کلیدی: اخلاق، ادب، تحلیل، فرهنگ اسلامی.

تأیید نهایی: ۱۳۹۹/۱۰/۰۳

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲

۲- استادیار و عضو هیات علمی گروه علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان ایران، پردیس شهید هاشمی نژاد مشهد (نویسنده مسئول)
kazemisahar92@yahoo.com

۳- دانشجوی دکتری رشته حقوق عمومی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۱. مقدمه

در زبان عربی علاوه بر واژه «اخلاق»، واژه «ادب» نیز در معنای اخلاق کاربرد دارد. این دو واژه پس از ظهور دین اسلام کاربرد فراوان یافتند. «هرچند ادب واژه‌ای عربی است، اما فرهنگ مشترک اسلامی بین زبان‌های مختلف است» (الحسینی الندوی، ۱۹۹۷م: ۱۵)^۱ این فرهنگ مشترک قرن دوم هجری پدید آمد که می‌توان از آن به دوران روشنگری اسلامی یاد کرد. در واقع ادب گفتمانی جهت تمشیت امور در قرون اولیه اسلامی و تلفیقی از اخلاق، عرف، قانون و قواعد شرعی و پیوستگی نظام سیاسی و صنفی بود.

واژه ادب در قرآن کریم نیامده است و به همین دلیل مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار نگرفته است. برخی اندیشمندان و قاموس‌نویسان هم که به معانی لغوی و اصطلاحی این واژه توجه کرده‌اند، غالباً کاربرد رایج آن در نظر داشته و به ریشه آن توجه نکرده‌اند. امروزه با کمک علوم زبان‌شناسی، معناشناسی و ریشه‌شناسی، دیدگاه‌های دقیق‌تری در مورد ریشه، تعریف و محدوده واژه «ادب» مطرح شده، که هنوز به نتیجه روشن و واحدی نرسیده است.

دو اصطلاح «اخلاق» و «ادب» در موضوع اخلاق حرفه‌ای کاربرد دارند. گستردگی و بسامد کاربرد این واژه‌ها، موجب شده تا همه آن را احساس و تجربه کرده و از آن سخن گویند و گمان کنند که از آن شناخت لازم را دارند؛ اما در واقع عده کمی آنها را، چنان که باید و شاید، می‌شناسند. از این رو در این مطالعه مفهوم لغوی و اصطلاحی اخلاق و ادب و مفهوم کاربردی آنها از مطالعه متون و پیشینه نظری در فرهنگ اسلامی استخراج شده و پس از تبیین هر مفهوم نسبت میان این دو مفهوم در فرهنگ اسلامی بیان می‌شود و تحلیل و توسعه و بازشناسی مفاهیم فوق و نسبت میان آنها از این طریق بدست آید.

۲-۱. روش تحقیق

مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعه اسناد و منابع و مقالات و نسخ به بررسی مفهوم لغوی و کاربردی اخلاق و ادب در فرهنگ اسلامی پرداخته و سپس بر اساس واکاوی این مفاهیم در فرهنگ اسلامی، به تبیین نسبت میان این دو مفهوم و تدقیق مفاهیم می‌پردازد.

۲. بحث و بررسی؛ مفهوم اخلاق و کاربردهای معنایی مفهوم اخلاق

در این بخش ابتدا مفهوم لغوی و سپس کاربردهای معنایی مفهوم اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲-۱. مفهوم لغوی اخلاق

«اخلاق» واژه‌ای عربی است و «چنان که جمال‌الدین ابن منظور در جلد پنجم لسان‌العرب (ص ۱۴۰) و سید محمد الزبیدی در جلد ۲۵ تاج‌العروس مطرح کرده است، جمع «خُلُق» یا «خُلُق» است.» (عالمی، ۱۳۸۹: ۴۶) کلمه خُلُق دوبار در قرآن مجید به کار رفته است.^۲

راغب اصفهانی معتقد است «خُلُق و خُلُق در اصل یکی هستند...ولی کلمه خُلُق مخصوص اشکال و اجسام و صورت‌هایی است که با حواس درک می‌شود و خُلُق ویژه قوا و سجایایی است که با فطرت و دید دل درک می‌شود»

۱. وی در این کتاب معتقد است برخی مانند ناظم حکمت و محمد اقبال لاهوری و نجیب فاضل در عالم اسلام ادیبانی هستند که مجدداً ادب را زنده کرده‌اند. از مطالب وی بر می‌آید که ادبیات و ادب را توأمان دانسته و نمونه ادیب مؤدب را مولانا جلال‌الدین محمد بلخی می‌داند. اما چنان که در ادامه خواهد آمد، به نظر می‌رسد بر خلاف نظر ایشان اگر ادب با ادبیات ارتباطی داشته باشد، بیشتر با نثر است تا نظم و با اخلاق است تا ادبیات.

۲. این آیات: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم، ۴)، «إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولَىٰ» (شعراء: ۱۳۷)

شود.»^۱ (راغب، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۰۴) ابن فارس نیز معتقد است که خُلُق از ریشه خَلَق است (ابن فارس بن زکریا، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م، الجزء الثانی: ۲۱۳). «خَلَقَ» از نظر لغت‌شناسان، دارای کاربردهای متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

(الف) اندازه‌گیری، تدبیر امور، نظم و آفریدن: «واژه خَلَق در معنی نوآفرینی و ایجاد چیزی بدون این‌که آن چیز سابقه وجودی داشته باشد و ایجادش بدون نمونه داشتن باشد به کار می‌رود.»^۲ (راغب، ۱۳۶۳، ج ۱: ۶۹۹) ابن فارس معتقد است «خَلَق به معنای سجیه، از آن جهت است که دارندگان آن بر آن اندازه‌گیری و سرشته شده است.» (ابن فارس بن زکریا، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م، الجزء الثانی: ۲۱۴).

(ب) پوسیدگی و فرسودگی: دیگر معنای خلق صاف، نرم و پوسیده شدن در اثر گذشت زمان و فرسوده شدن در اثر لمس کردن است (راغب، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۰۵-۷۰۴).

(ج) دروغ: «هر جا که واژه «خَلَق» در توصیف سخن و کلام به کار رفته است، مقصود دروغ گفتن است.»^۳ (راغب، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۰۳).

در بیشتر زبان‌های اروپایی و همچنین فلسفه غرب، دو واژه «Ethic» و «Moral»، در انگلیسی، «Ethik» و «Moral»، در آلمانی، «Ética» و «Moral»، در اسپانیایی، «Etica» و «Morale» در ایتالیایی و «Éthique» و «La Moral» در فرانسوی به کار می‌روند که همه به معنای اخلاق و یادگار زمانی هستند که زبان لاتین، زبان فلسفه اروپا بود.^۴

واژگان «ethics» و «morality» از جهت ریشه با هم تفاوت دارند «Ethics» برگرفته از اصطلاح یونانی «اتوس»^۵ است که «به لحاظ ریشه‌شناختی به ریشه هندوژرمن (sueth) باز می‌گردد، در اصل به معنای رابطه محل سکنی و عادات و شیوه‌های زندگی است که در آن محل حاکم است. نظام اتوس بر خلاف نوموس، اجتماع دارای ساختار مدنی از دایره اراده انسان بیرون است و در اختیار او نیست. این نظام، صورتی از حیات است که پیش‌رو می‌یابیم و شامل عادات افعال، داوری‌ها، طرز نگرش‌ها و الگوهای تفسیری و دارای اعتباری بی‌چون و چرا است (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۱). در واقع «اتوس عبارت است از تمامیت دریافت‌های مورد باور یک گروه محدود به لحاظ قومی درباره امور مهم. دامنه اتوس از قبیله و طایفه یک قوم طبیعی تا یک گروه در جامعه مدرن را شامل می‌شود... اتوس به لحاظ جامعه‌شناختی دربردارنده آن دسته از اسوه‌ها و الگوهای رفتار است که اکثریت در گروه‌های خرد، فرقه‌ها و جوامع بزرگ، زندگی خود را بدان ملتزم ساخته‌اند. این اسوه‌ها و الگوهای رفتاری، بر ملا‌کننده صورت تفکر جزئی معین و به روشنی تثبیت شده‌اند و مجال همزیستی قابل پیش‌بینی نظم‌یافته‌ای را فراهم می‌کنند که با اعتماد، اطمینان و تفاهم همراه است. (همان، ۵۲) واژه moral با «بن ریشه هند و اروپایی me از کلمه لاتینی Moralis می‌آید که در اصل به معنای عادت و روش بوده است.» (سجویک، ۱۳۹۴: ۲۵۱).

۱. «...وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ» (بقره: ۲۰۰) و «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (آل عمران، ۷۷)

۲. مانند: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام: ۷۳)

۳. از همین رو برخی ادیبان و فیلسوفان معاصر چون نیچه، لویناس و دریدا تصریح کرده‌اند، آن است که انسان به هنگام سخن گفتن، ناگزیر چیزی را که واقعیت ندارد در سخن خویش مطرح می‌کند. ادموند ژابس در این باره می‌گوید: «ربی یعقوب، که نخستین استادام بود به فضیلت دروغ باور داشت، زیرا به گفته او نوشتار بی دروغ وجود ندارد و نوشتار طریق خداوند است.» و دریدا می‌افزاید: «طریقی کژ، یسار، دو پهلو که خداوند به وامش می‌دهد و به وامش می‌گیرد. طنز خداوند، مکر خداوند، کژ راه‌های منشاء گرفته از خداوند، راهی به سوی خداوند که انسان کژ راهه صرف آن نیست. کژ راهه نامتناهی. راه خداوند.» (دریدا، ۱۳۹۵: ۱۳۷۱)

۴. در این نوشتار جهت جلوگیری از تکرار واژگان مشابه، معادل انگلیسی اخلاق به کار می‌رود.

۲-۲. کاربردشناسی

اخلاق دارای معانی گوناگونی است که یکی از کاربردهای مهم آن رفتار است. این مفهوم اعم از نیک و بد با معنای لغوی خلق مرتبط است و هر چند در برابر مفهوم پردازی و ضابطه‌مندی سرسختی نشان می‌دهد و باعث شده تا برخی صاحب‌نظران اظهار کنند که در مورد آن با اصل عدم تعین روبه‌رو هستیم (سروش، ۱۳۸۹: ۱۲) به همین خاطر کانت مهار عقلانی آن را گستاخی می‌داند و می‌گوید اگر روزی چنین اتفاقی بیفتد، اخلاق از نیازهای روزمره انسان محسوب نمی‌شود.^۱ این بی‌کرانگی و مهارناپذیری مفاهیم اخلاقی مانع مفهوم‌پردازی در مورد آن نشده و بر عکس مجموعه ارزشمندی از مفهوم‌پردازی‌های سودمند در مورد اخلاق مطرح شده که گزارشی از برخی دستاوردهای این اخلاق‌اندیشان موجب می‌شود با مجموعه‌ای از تصدیقات بلا تصور مواجه نباشیم و چارچوبی عملیاتی و شناختی کلی از مفهوم اخلاق ارائه شود. بر این اساس، ویژگی‌های رفتار اخلاقی بر اساس دیدگاه‌های مختلف و به طور خلاصه گزارش می‌شود:

۱-۲-۲. نخست: عقلانی بودن:

همان‌گونه که قدما گفته‌اند انسان‌ها دارای سه نفس نباتی، حیوانی و ملکی هستند، که اخلاق مربوط به بعد ملکی با نفس عاقله یا ناطقه او است که احکام «چگونه باید باشد» اخلاقی با آن شناسایی و درست و نادرست را با آن تمییز می‌دهد.

۲-۲-۲. دوم: مربوط به کیفیت زندگی بودن:

رفتارهای اخلاقی «محدود به آن وجوه و جنبه‌های زندگی می‌گردد که در ارتباط با کیفیت آن است... ولی آن وجوه از زندگی که نسبت به هدف‌ها و خواسته‌ها و تکمیل و اجرای امکانات فطری ما نسبتاً بی‌تفاوتند، در حوزه اخلاق قرار نمی‌گیرند» (سلزام، ۱۳۸۷: ۴۶).

۳-۲-۲. سوم: ارادی بودن:

حیطه اخلاق به قلمروی اراده و قدرت اختیار انسان وابسته است. بنابراین اولاً؛ «آن وجوه از زندگی ما که بیرون از حیطه کنترل و نظارت بالفعل و ممکن ماست و پدیده‌های طبیعی به شمار می‌روند... مشمول داوری‌های اخلاقی نیستند» (سلزام، ۱۳۸۷: ۴۶)، ثانیاً؛ رفتارهایی که انسان از سر اجبار انجام می‌دهد، عمل اخلاقی محسوب نمی‌شود. ثالثاً؛ همان‌طور که ارسطو می‌گفت اعمالی که انسان تحت تأثیر سرشت غیر قابل تغییر و تربیت خود^۲ انجام می‌دهد، را نمی‌توان نتایج آن را «عمل اخلاقی» نامید^۳ (ارسطو، ۱۳۹۰: ۵۴-۵۳).

۱. گفتار کانت در این خصوص به خوبی ویژگی تعریف‌ناپذیر و معماگونه اخلاق و در عین حال رابطه آن با عقل را تبیین می‌کند: «این که از طریق قانون اخلاقی، انسان به زندگی خیر فراخوانده می‌شود... و این که او با فرمان مؤکد قانون اخلاقی، باید پیوسته خود را چنان بیازماید که گویی به پیشگاه قاضی فراخوانده شده است... جملگی اموری هستند که عقل، دل و وجدان تعلیم می‌دهند و بر اجرایشان تأکید می‌ورزند. طلب این که چیزی بیش از این بر ما آشکار شود، گستاخانه است و اگر چنین می‌شد، حقاً در زمره نیازهای عام انسان محسوب نمی‌شد. عقل که از ناتوانی خود در برآوردن نیاز اخلاقی‌اش آگاه است، خود را تا سطح ایده‌های (معانی) بلندپروازانه‌ای که می‌توانند این فقدان را رفع کنند، می‌گستراند ولی بدون این که آن‌ها را به صورت جزئی از قلمرو خود درآورد. عقل در مورد امکان یا واقعیت متعلق این ایده‌ها مجادله نمی‌کند، فقط نمی‌تواند آن‌ها را در زمره مبانی اندیشه و کنش خود بپذیرد...» (دیلتای، ۱۳۹۱: ۱۴۸-۱۴۷)

۲. این بخش وجود انسان را که با معنای اول واژه خلق یعنی اندازه‌گیری و تقدیر ارتباط دارد، به فارسی می‌توان «خیم» نامید. در «خوی» وجود دارد که ناظر به رفتارهای ناشی از بخش تربیت‌پذیر نهاد انسان است که در اثر تأدیپ، در انسان درونی و نهادینه می‌شود. خوی با معنای دوم خلق یعنی فرسوده شدن همخوانی دارد.

۳. به همین خاطر تغییر خلقیات طبیعی انسان را با دستاوردهای جدید علمی نمی‌توان تغییر اخلاق قلمداد کرد.

۴-۲-۲. چهارم: پویا بودن:

آنچه از ویژگی‌های پیش‌گفته نتیجه می‌شود آن است که اخلاق امری پویا است که قلمروی آن با گسترش قلمروی علم و فناوری و افزایش روابط انسانی، گسترش می‌یابد.

۵-۲-۲. پنجم: ناشی از حس تکلیف بودن:

از نظر کانت، قانون‌مندی شرط اساسی اخلاق و وجه امتیاز آن از سنت‌های اجتماعی است و برای حفظ قانون - مندی اخلاق چاره‌ای نیست جز این که بگوییم عمل اخلاقی یا فضیلت عبارت است از عمل مطابق تکلیف. زیرا تکلیف مطابق قانون اخلاقی تعیین می‌شود (کانت، ۱۳۹۳، فلسفه فضیلت: ۹). عملی اخلاقی است که صرفاً به حکم تکلیف انجام شده باشد و اعمالی که به سائقه «تمایلات» انجام شده باشد فاقد خصوصیت اخلاقی است. تکلیف آن است که انسان رفتاری را به رغم تمایل خود انجام دهد و در عین عدم تمایل تشخیص دهد که انجام آن وظیفه او است. این تشخیص باید از طریق عقلانی نه به جهت احساسی باشد. مثلاً فردی که در اثر ترس از زندان، مالیات را می‌پردازد، کار اخلاقی انجام نداده است. کانت «نیت نیک» را شالوده تشخیص رفتار نیک می‌داند و شخص اخلاقی را شخصی می‌داند^۱ که بنا بر حکم تکلیف و نه صرفاً بر اساس تکلیف و یا تمایل اقدام به امری کند. اما کانت در پاسخ به این که انسان چگونه تکالیف خود را بشناسد، به دو قاعده اشاره می‌کند: نخست: فقط به موجب قاعده‌ای رفتار کن که در همان حال بخواهی آن رفتار یک قانون عام شود. دوم: چنان رفتار کن که انسان (چه خود و چه دیگری) را همچون غایت می‌انگاری نه همچون وسیله. این قاعده که تعبیر دیگری از حکمت سنتی «چنان رفتار کن که می‌پسندی با تو رفتار کنند» است، به معنی تبعیض قائل نشدن بین خود و دیگران است (پاپکین و آروم، ۱۳۸۹: ۹۷-۸۹).

۶-۲-۲. ششم: گستردگی موضوع:

اخلاق در مفهوم امروزی اولاً: هم شامل فرائض یا ملکه رفتاری می‌شود که قدم‌ها بر آن تأکید داشتند^۲ و هم شامل هر کنشی که دارای ویژگی‌های یک رفتار اخلاقی باشد. ثانیاً: هم شامل اخلاق داوری می‌شود که «هدف آن بازشناسی امر درست از نادرست و رهنمون کردن به سمت امر درست است و هم شامل اخلاق تصمیم‌گیری می‌شود که هدفش بازشناسی ملاحظاتی است که باعث می‌شود فرد در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی به سمت خاصی متمایل شود. اخلاق داوری مربوط به مکاتب اصالت وظیفه و نتیجه و اخلاق تصمیم یا عمل مربوط به مکتب اصالت فضیلت است.» ثالثاً: هم شامل اخلاق درونی (باطنی، روحی، نفسی، قلبی، جوانحی) و هم شامل اخلاق بیرونی (ظاهری، جسمی، آلتی، جوارحی) است. دو دسته افعال داریم که از انسانها صادر می‌شود. فعل ظاهری یا جوارحی فعلی است که علاوه بر کننده آن فعل، دیگری هم به عنوان ناظر بتواند از وقوع آن فعل باخبر شود. اما فعل باطنی یا فعل جوانحی فعلی است که وقتی صادر می‌شود، فقط فاعل می‌تواند از صدور آن مطلع باشد و غیر فاعل، یعنی ناظر نمیتواند از صدور آن با خبر بشود. رابعاً: هم شامل اخلاق خودگزین و هم شامل اخلاق دیگر گرین می‌شود. خامساً: غایت‌های مختلف را می‌تواند در بر گیرد. نظریه‌های اخلاقی کلاسیک به این دو پرسش که

۱. بر خلاف قایده گرایان که به انگیزه و خواست توجهی ندارند.

۲. اخلاق‌اندیشان قدیم تأکید داشتند که اخلاق از جنس هنجار یا رویه نبوده، بلکه از جنس ملکات و فرارفاتار است. به بیان دیگر رفتار اخلاقی آن ملکه نفسانی است که در نفس آدمی ماندگار و پایدار است و انسان در اثر آن به سهولت و بدون احتیاج به فکر و درنگ و اندیشه و سنجش انجام می‌دهند. این اندیشه که از ارسطو سرچشمه گرفته بود، تأثیر وسیعی در علم اخلاق گذاشت و بسیاری از اندیشمندان از جمله اندیشمندان اسلامی را تا زمان حاضر متأثر ساخته است (خواجه نصیر، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۰۱، ابن‌خاتون عاملی، ۱۳۹۲، ۱۳۸ و پارسانیا، ۱۳۹۵، ۳۶، نراقی، ۱۳۱۲، ج ۱، ۵۵، تهرانی، ۱۳۹۵: ۵۶)

«زندگی خوب چیست؟» و «چگونه باید رفتار کرد؟» پاسخ می‌دادند. افلاطون غایت اخلاق را عدالت^۱ و ارسطو غایت اخلاق را «اودایمونیا»^۲ می‌دانست. اخلاق‌اندیشان دینی آن را با سعادت، سودانگاران، بیشترین شادی و کمترین رنج را، کانت جهانشمول بودن آن را و اگزیستانسیالیست‌ها آزادانه بودن را ملاک، معیار و هدف عمل اخلاقی در نظر گرفتند. در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری اگر بخواهیم تعریفی عملیاتی از اخلاق ارائه کنیم که تمام ویژگی‌های فوق را پوشش دهد باید گفت:

«اخلاق، رفتار خردمندانه، ارادی و آزادانه در ارتباط با جنبه‌های کیفی زندگی است، به نحوی که به طور بی-طرفانه^۳ منافع همگان را به طور یکسان تأمین کند و انسان آن را بر اساس احساس تکلیف ناشی از غایت‌ها مختلف، در ارتباط با دیگران انجام دهد».

۲-۳. بررسی و واکاوی مفهوم ادب و کاربردها و دگردیسی معنایی آن

در این بخش پیشینه واژه ادب، کاربردها و دگردیسی معنایی آن مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۱-۲-۳. پیشینه به‌کارگیری واژه ادب در زبان عربی

هرچند برخی معتقدند «استعمال کلمه ادب و مشتقات آن در زبان عربی قدیم نیست و این کلمه پیش از اسلام در این زبان وجود نداشته است» (محمدی، ۱۳۵۲: ۲۵)، اما بررسی‌های دکتر شوقی ضیف نشان داده که «در عصر جاهلیت به واژه «ادب» به معنای کسی که مردم را به طعام فرا می‌خواند بر می‌خوریم. چنانچه در شعر طرّفه بن عبد^۴ آمده است^۵. مآدبه به معنای خوراکی که مردم به آن دعوت می‌شوند و ادب، یادب، یعنی آماده کردن طعام، یا دعوت به آن از همین ریشه اشتقاق یافته است» (ضیف، بی تا: ۷).

شوقی ضیف تصریح می‌کند که دلیل دیگری جز شعر مذکور در این زمینه وجود دارد (همان، ۱۳۴۷). اما بررسی‌های بیشتر حنا الفاخوری نشان داده است که اعراب دوره جاهلی «ادب را به معنی پرورش اخلاقی به کار

۱. در ترجمه آثار افلاطون، واژه عدالت (Justice) به ناگزیر به جای واژه یونانی دیکایوسونه (Dikaioisune) به کار رفته و دقیقاً ترجمه آن نیست. چرا که دیکایوسونه دارای معنی بسیار وسیع‌تری است؛ «از جمله راستگویی، درست‌کاری، انجام وظیفه، رعایت حقوق دیگران، حق شناسی، انصاف و خلاصه حسن اخلاق به وسیع‌ترین معنی کلمه و به اعتبار همین معنی جامع است که در زبان یونانی می‌گفته‌اند: عدالت عبارت از مجموع محسنات است.» (افلاطون، ۱۳۹۲: ۲۸) در واقع این واژه «کمابیش به معنای انجام دادن کار درست است.» (واربرتون، ۱۳۹۴: ۱۳) به نظر می‌رسد بهترین معادل فارسی برای این واژه، «راست‌کاری» با معنایی است، که در این رساله به آن توجه شد.

۲. «اودایمونیا (Eudaimonia) را غالباً به سعادت ترجمه می‌کنند، ولی این معادل ممکن است بسیار گمراه‌کننده باشد. گاهی نیز آن را به شکوفایی ترجمه می‌کنند که اگرچه اندکی نامألوف است، دلالت‌های ضمنی مناسب‌تری دارد. ارسطو معتقد است که همه ما جوای اودایمونیا هستیم. منظور او این است که ما همیشه طالب آنیم که زندگیمان به نیکی پیش برود. زندگی اودایمون آن سنخ زندگی است که قرین توفیق و کامیابی است... اودایمونیا همواره به صورت غایتی دنبال می‌شود... در خدمت غایت دیگر قرار نمی‌گیرد.» (واربرتون، ۱۳۹۴، ۳۰-۲۹)

۳. عملی که هدف از آن معمولاً مراعات رفاه دیگران است، را نوع دوستی اخلاقی (ethical altruism) می‌خوانند و از عملی که مراعات حال همه، که خود را نیز در بر می‌گیرد، به بی‌طرفی اخلاقی (ethical neutralism) یاد می‌کنند.» (اتکینسون، ۱۳۹۴: ۴۱)

۴. عمرو بن عبد بن سفیان بکری ملقب به طرّفه از بنی بکر بن وائل حدود ۵۴۳ م. در بحرین متولد شد. وی در ۵۶۹ م. توسط حاکم بحرین کشته زنده به گور شد. (الفاخوری، ۱۹۸۶: ۲۳۹-۲۳۰)

۵. نحن فی المشتاه ندعو الجفلاء / لآتری الأدب فینا ینتقر (ما در قشلاق دعوت عام می‌کنیم و در دعوت به طعام، در ما کسی محروم نمی‌شود). (طرفه، قصیده پنجم، ب ۴۶)

می‌بردند. به‌ویژه قبل از کاربرد آن توسط سلف صالح(ص)، اعشی میمون^۱ گفته است: جرّوا علی ادب منی بلا نَزَقٍ و آن را به معنی تعلیم، همان‌گونه که در حدیث مشهور اَدْبِنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي^۲ آمده است، به کار برده است. «(الفاخوری، ۱۹۸۶: ۱۳) به نظر می‌رسد بکارگیری کم این واژه در اشعار جاهلی، نشان از کمی کاربرد این واژه در گویش رایج عرب پیش از اسلام و در نتیجه دخیل بودن آن در زبان عربی دارد.

به‌کارگیری نسبتاً گسترده این واژه در متون بعد از اسلام و به ویژه مطالب منسوب به پیامبر مکرم اسلام (ص) و امام علی(ع)^۳ شکی باقی نمی‌گذارد، که به‌کارگیری این واژگان، در معنای پرورش اخلاقی، مربوط به بعد از اسلام است. در نهج الفصاحه پنج حدیث با موضوع ادب از پیامبر مکرم اسلام(ص) نقل شده است^۴ آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است «واژه ادب نزدیک به ده بار در گفتار و مواظظ پیامبر اکرم(ص) به کار رفته است. از جمله «أَكْرِمُوا أَوْلَادَكُمْ وَ أَحْسِنُوا أَدَابَهُمْ»^۵، «مَنْ لَا أَدَبَ لَهُ، لَا عَقْلَ لَهُ»^۶ و «مَا نَحَلَّ وَالِدٌ وَكَلَدَهُ مِنْ نُحْلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنِ»^۷ (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۲۱) در کتاب ادب المفرد محمد بن مسلم بخاری(۱۹۴-۲۵۶ ق) نیز چند حدیث با واژه ادب نقل شده است^۸ (بخاری، ۱۴۲۱).

۱. میمون بن قیس بن جندل (حدود ۹۱ قبل از هجرت - ۷ هـ = ۵۳۰ - ۶۲۹ م) از قبیله بکر بن وائل و دارای چند لقب مانند «الأعشى الكبير»، «الاعشى الاكبر»، «الاعشى میمون»، «أعشى بکر بن وائل» و «صَاحِبَةُ الْعَرَب» بود. سبب تسمیه وی به «اعشی»، ضعف چشمانش در شب بود. گفته شده برترین شاعر پیش از اسلام بود، به همین جهت حضوری وافر در دربار عرب و عجم داشت و در بعضی از اشعارش واژگان فارسی نیز دیده می‌شود. (السّمان، ۱۹۹۵: ۱۰۸-۹۳)

۲. این روایت در نهج الفصاحه چنین نقل شده است: «ابوبکر که در علم احوال و اخبار عرب تبحری به سزا داشت یک بار بدو گفت: من در میان عرب گشته و گفتار فصیحای عرب را شنیده و از تو فصیح‌تر کسی را ندیده‌ام چه کسی تو را ادب آموخت؟ جواب داد: خدایم ادب آموخت و نیک آموخت.» (نهج الفصاحه، ۱۳۶۰، یازدهم) که البته به نظر می‌رسد چنین حدیثی یا دست‌کم چنین ترجمه‌ای محل تأمل است. چرا که کاربرد واژه ادب در معنای فصاحت و بلاغت از قرن چهار هجری رواج می‌یابد.

۳. از جمله در نامه ۳۱ نهج البلاغه که در نسخه صبحی صالح با واژه آداب آمده است: «...فَإِنَّ الْعَاقِلَ يَتَعَطَّى بِالْأَدَابِ وَالْبَهَائِمَ لَا تَتَعَطَّى إِلَّا بِالضَّرْبِ...» و همین عبارت در تحف العقول نسخه ابن شعبه حرانی با واژه ادب به این صورت ضبط شده است: «...نَتَفَعُّ بِالْأَدَبِ وَالْبَهَائِمَ لَا تَتَعَطَّى إِلَّا بِالضَّرْبِ...» و در همین نامه چندین عبارت دیگر با واژه ادب آمده است. از جمله: «...فَبَادَرْتُكَ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَفْسُو قَلْبَكَ...»، «... أَجْمَعْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَدَبِكَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ...» و همچنین در حکمت‌های مختلف از جمله حکمت شماره ۵: «الْعِلْمُ وَرَأْيُهُ كَرِيمَةٌ وَالْأَدَابُ حُلْمٌ مُجَدَّدَةٌ وَالْفِكْرُ مِرْأَةٌ صَافِيَةٌ»، حکمت شماره ۵۴: «لَا غِنَى كَالْعَقْلِ، وَ لَا فَقْرٌ كَالْجَهْلِ، وَ لَا مِيرَاثٌ كَالْأَدَبِ، وَ لَا ظَهِيرٌ كَالْمُشَاوَرَةِ»، حکمت شماره ۱۱۳: «...وَ لَا قَرِينَ كَحُسْنِ الْخُلُقِ، وَ لَا مِيرَاثٌ كَالْأَدَبِ...» و حکمت شماره ۳۶۵: «... وَ كَفَى أَدَبًا لِنَفْسِكَ، تَجَنَّبِكَ مَا كَرِهْتَهُ لِغَيْرِكَ...» کاربرد واژگان ادب و آداب را می‌توان دید.

۴. شامل: «مَا أَسْتَرَدَّلَ اللَّهُ عَبْدًا إِلَّا حَطَّ عَنْهُ الْعِلْمُ وَالْأَدَبُ» (خدا بنده‌ای را پست نشمارد مگر آن که علم و ادب را از او فرو گذارد.) (نهج الفصاحه، ۱۳۶۰، ص ۵۳۳، ش ۲۵۶۹)، «مَا نَحَلَّ وَالِدٌ وَكَلَدَهُ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنِ» (هیچ پدری مالی بهتر از ادب نیک به فرزند خود نداده است.) (همان، ص ۵۳۵، ش ۲۵۸۲)، «مَا أَسْتَرَدَّلَ اللَّهُ عَبْدًا إِلَّا حَطَّرَ عَلَيْهِ الْعِلْمُ وَالْأَدَبُ» (خدا بنده‌ای را پست نشمارد مگر علم و ادب را از او بازدارد.) (همان، ص ۵۴۰، ش ۲۶۱۳)، «مَنْ لَا أَدَبَ لَهُ، لَا عَقْلَ لَهُ» (هر که ادب ندارد عقل ندارد.) (همان، ص ۶۲۲، ش ۳۰۶۱)، «الْأَنَاسُ مَعَادِنُ وَ الْعِرْقُ دَسَاسٌ وَ أَدَبُ السُّوءِ كَعِرْقِ السُّوءِ» (مردم چون معدن‌ها گونه‌گونند و نژاد در کسان نافذ است و تربیت بد چون نژاد بد است.) (همان، ص ۶۳۴، ش ۳۱۴۶)

۵. این حدیث در منابع دیگر مانند وسائل الشیعه(ج ۱۵: ص ۱۹۵) از امام علی (ع) نیز نقل شده است.
۶. این حدیث به این صورت نیز روایت شده است: «لَا أَدَبَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَ لَا مَرُوءَةَ لِمَنْ لَا هِمَّةَ لَهُ، وَ لَا حَيَاءَ لِمَنْ لَا دِينَ لَهُ.» (بحار الانوار، بیروت، ج ۷۵: ص ۱۱۱، ح ۶)

۷. از جمله در این روایت که می‌گوید: «برای ما روایت کرده محمد بن عبدالعزیز از ولید بن مسلم، از ولید بن نمیر بن اوس که از پدرش شنیده بود که می‌گفت، مردم می‌گویند: «الصَّالِحُ مِنَ اللَّهِ وَالْأَدَبُ مِنَ الْآبَاءِ» (بخاری، ۱۴۲۱، ۱۴۵، حدیث ۴۵) که حکایت از استفاده از واژه ادب توسط مردم عادی در پیش از اسلام یا اوان اسلام دارد.

۲-۲-۳. به کارگیری واژه ادب توسط اندیشمندان و تحول مفهوم آن

از سده دوم هجری و اوایل حکومت عباسیان، با شکل‌گیری نهضت شعوبیه^۱ به تدریج واژه ادب مفهوم دیگری یافت. بنیان‌گذار اصلی «ادب» به عنوان رشته‌ای علمی، اندیشمند بزرگ ایرانی، عبدالله بن مقفع (۱۰۶-۱۴۲ هـ.ق) بود که چند کتاب تألیفی و ترجمه در اخلاق و حکمت عملی دارد. وی واژه ادب را به صورت خاص برای عنوان چند کتاب خود از جمله «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» به کار برد. که نخستین آثاری است که به زبان عربی در مورد ادب نوشته شدند.^۲ این کتب و سبک نگارش آنها ابن مقفع را به بنیان‌گذار نهضت ادب و پیشوای نثر عرب تبدیل کرد. نگاهی به کتاب «رساله فی الصحابه»^۳ این اندیشمند، نشان می‌دهد که کتاب‌های دیگر ابن مقفع هر کدام دارویی برای دردهای مذکور در این رساله است. ابن مقفع، نخست درباره سپاه خراسان سخن گفته و آنان را به رغم فرمانبری و فضل، نیازمند تأدیب می‌داند و روش تأدیب را کسب علم، تفقه در سنت و امانت و پرهیز و دوری از بدکاران ذکر می‌کند (ابن‌المقفع، ۱۹۸۹: ۳۱۴-۳۱۱) فراز برجسته رساله‌الصحابه آن‌جا است که به آشفتگی وضع قضایی و ستمی که از این راه به مردم می‌رسد، می‌پردازد و بی‌قاعدگی قضاوت و اختلاف احکام قضایی را نکوهش کرده و موجب روی گردانی مردم از حکومت می‌داند.^۴ او به بررسی قیاس به عنوان رایج‌ترین شیوه استنباط و صدور احکام قضایی می‌پردازد و به کار بردن افراطی آن را خطرناک می‌داند^۵ و اصلاح این

۱. دعوت پیشگامان شعوبیه یا «اهل تسویه» دارای چند ویژگی بود: نخست: فردگرایی در برابر قوم‌گرایی. دوم: تأکید بر آموزه‌های مساوات‌گرایانه و مفاهیم اخلاقی اسلام، سوم: بیان مفاخر خود و حفظ و انتقال موارث فرهنگی و تمدنی خود به زبان عربی. این جنبش نگاهی فرادینی به اخلاق داشت و معتقد بودند: «دین مبین اسلام، هیچ ملتی را بر ملت دیگر ذاتاً فضیلت نهاده و مایه فضیلت و کرامت را منحصرأ تقوی و پرهیزکاری شمرده است... عقاب و ثواب در دین اسلام روی کردار نیک و بد بنا شده است، نه روی شخص یا نژاد.» (ممتحن، ۱۳۷۰، ۲۰۳)

۲. جهت ملاحظه آثار و عقاید ابن مقفع بنگرید آذرنوش، آذرتاش و زریاب خویی، عباس (۱۳۷۰)، ابن‌مقفع، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، صص ۶۸۰-۶۶۲، ذبیح‌الله، صفا (۱۳۳۱)، «ترجمه‌های علمی عبدالله بن المقفع»، یغما، سال ۵، شماره ۵، مرداد: ۱۹۳-۱۹۸ و سبزیان پور، وحید (۱۳۹۱)، «خوشه‌ای از خرمن اندیشه‌های ایرانی در کتاب ادب‌الصغیر»، ادب عربی، شماره ۴، سال ۴.

۳. این رساله که یک مقدمه و چند فصل دارد را ابن مقفع خطاب به منصور، خلیفه وقت، نگاشته و راه‌کارهایی جهت بهبود اوضاع پیشنهاد کرده است.

۴. «و از جمله چیزهایی که خلیفه باید به آن در عراق و شام و سایر ممالک توجه کند، اختلاف احکام متناقضی است که معضل بزرگی در خون و مال و ناموس مردم است. خون و ناموس را در حیره حلال و همان‌ها را در کوفه حرام می‌کنند و مانند این اختلاف در درون کوفه هم وجود دارد، که در بخشی از آن، چیزی را که در بخش دیگر حلال است، حرام می‌کنند. غیر از این گونه‌گونی فراوان اموری است که بر جان و ناموس مسلمانان تأثیر می‌گذارد و بر اساس آن قضاتی که حکم و امرشان مجاز است، قضاوت می‌کنند، حتی اگر برخی اهالی عراق و حجاز متوجه آن نباشند، اما متعجب می‌شوند از آن‌چه در دستشان است و دیگری بدون آن است و این موضوع آنان را وارد اموری کند که از شنیدنش، خردمندان دچار خشم می‌شوند. برخی قضات مدعی‌اند باید سنت اجرا شود، پس برای آنچه سنت نیست، هم سنت ایجاد می‌کنند، تا جایی که بدون هیچ برهانی خون‌ریزی می‌کنند و حجتی بر آنچه سنت می‌انگارند، ندارند و اگر در این مورد از آنان پرسش شود، چیزی ندارند که در مورد خون ریخته شده بگویند، که در عهد رسول خدا (ص) یا ائمه بعد از او چنین چیزی وجود داشته است و هنگامی که به او گفته شود کدام خون بر این سنتی که می‌پندارید ریخته شد؟ می‌گویند، این چنین کاری را عبدالملک بن مروان یا امیری از امرا انجام داده است... و به تنهایی تصمیمی می‌گیرند، که بر آن تصمیم اراده دارند و در امر مهمی از امور مسلمانان، چیزی می‌گویند که هیچ مسلمانی قبول ندارد و از تنها بودن در آن دچار نگرانی نمی‌شوند و امضای حکم توسط او، دلیلی علیه اوست که اقرار می‌کند، آن رای از اوست که در آن به کتاب و سنت احتیاجی نیست.» (آثار ابن‌المقفع، ۱۹۸۹: ۳۱۵)

۵. «و اما در مورد اختلاف احکام: چیزی که از گذشتگان نقل شده و بر آن اجماع باشد، گروهی به شیوه‌ای برداشت می‌کند و گروهی دیگر به شیوه‌ای دیگر، پس باید به گروهی که از نظر درستی قابل پذیرش‌تر و به دادگری نزدیک‌تر است، روی آورد... اگر کسی اراده

آشفتگی را وظیفه حکومت دانسته تا از طریق گردآوری آیین‌های دادرسی و آراء قضایی، نزدیک کردن و گزینش درست‌ترین، مستندترین و و منصفانه‌ترین آنها و یکنواخت کردن آنها در یک قانون، بر اساس خردمندی و عدالت، آنها را در سراسر مملکت اسلامی ابلاغ کند تا بر طبق آن عمل شود.^۱ ابن مقفع همچنین بر ضرورت تأدیبات کارگزاران حکومت از جمله قضاات تأکید می‌ورزد.^۲

بعد از ابن مقفع جریان «ادب»، را «أبان بن عبد الحمید بن لاحق بن عفری رقاشی»، شاعر ایرانی نژاد قرن دوم هجری (نک: ممتحن، ۱۳۷۰: ۲۴۲) و «ابوالحسن علی بن عبیده ریحانی» متوفی به ۲۱۹ ق (محمدی، ۱۳۷۴: ۱۲۵) ادامه دادند. دیری نیاید که اندیشمندان فرقه‌های مختلف اسلامی، ادب را چارچوبی عقلانی، کارآمد و خردمندانه برای آرمان‌اندیشی‌های خود دیدند و نگارش کتب مختلف با نام و یا موضوع ادب در جامعه مسلمان آغاز شد. جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ ق) موضوع ادب را در کتبی مانند «عناصر الادب» پیگیری کرد. حنین بن اسحاق (۱۹۲-۲۶۰ ق) در کتاب «نوادرالفلاسفه و الحکماء و آداب المعلمین القدماء»^۳ و محمد بن مسلم بخاری (۱۹۴-۲۵۶ ق) در کتاب «ادب المفرد» جلوه فلسفی و روایی ادب را به نمایش گذاشتند. ابن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶ ق) در «عیون الاخبار» به اخلاق عمومی و در «ادب الکاتب» به اخلاق حرفه‌ای کاتبان پرداخت. سپس ابوالعباس مبرّد (۲۱۰-۲۸۶ ق) با «الکامل فی اللغت و الأدب» موضوع ادب را به ادبیات نگارشی نزدیک ساخت. احمد بن یحیی ثعلب (۲۰۰-۲۹۱ ق)، ادب را در «امالی»^۴ پی گرفت که بعدها در امالی‌های ادبی

کند که با قیاس همراهی کند، و از آن در امر دین و حکم جدا نشود، در ورطه می‌افتد و راه دودلی را طی می‌کند و بر پلیدی آنچه می‌بیند و می‌فهمد، چشم می‌بندد و از آن که زشتی او را ترک کند، خودداری می‌نماید.» (همان: ۳۱۶)

۱. «پس اگر نظر خلیفه باشد، امر کند این قضایا و رویه‌های مختلف به همراه آنچه مردم از سنت و قیاس با آن استدلال می‌کنند، به صورت نوشته برای وی ارسال شود، سپس خلیفه در این موارد نظر کند و آنچه خداوند به او الهام می‌کند و اراده دارد را برگزیند و قضاات را از خلاف آن ممنوع سازد و با آن‌ها کتابی جامع تدوین کند تا امید داشته باشیم این آرایه که خوب و بد را به هم آمیخته، به آرایه واحد مبدل شود و امید داشته باشیم با نظر و زبان خلیفه تمامی رویه‌ها نزدیک به اجماع امر شود، سپس توسط پیشوایی دیگر در روزگاری دیگر چنین شود.» (همان: ۳۱۶)

۲. احمد امین در تعلیق بر پیشنهاد‌های اصلاحی ابن مقفع می‌گوید: «این نظری است با ارزش فراوان و در بسیاری موارد با آراء جدید در امر قانون‌گذاری پهلو می‌زند و اگر مسلمانان بدان عمل کرده بودند، در وضع اجتماعی و به خصوص از جنبه قضایی آنها تأثیر بسزایی داشت.» (الفاخوری، ۱۳۸۸: ۳۳۳)

۳. برخی تأثیر او را در موضوع ادب هم‌سنگ ابن مقفع دانسته و معتقدند کتاب ادب‌الصغیر مربوط به ریحانی است که به اشتباه به ابن مقفع نسبت داده شده است. (ذاکری، ۱۳۹۰: ۱۶)

۴. اصل این کتاب که از جمله اولین کتاب‌های اخلاق حرفه‌ای است، از بین رفته و تحریری از آن به نام «آداب الفلاسفه» منسوب به شخصی به نام محمد بن علی بن ابراهیم بن احمد بن محمد انصاری باقی مانده، (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م) است.

۵. امالی جمع املیه و املیه نیز خود جمع املاء و به معنای مطالب مهمی است که عالمی تقریر و مستمعان یا حافظان آن را تحریر کنند. این نوشته‌ها نوعاً شامل مطالب مختلف فقهی، حدیثی، علمی، تاریخی و ادبی است که در قالب کتاب به نام «امالی» یا «مجالس» نامیده می‌شود.

ادامه یافت^۱. علاوه بر این، در قرن‌های بعدی نیز تعداد زیادی کتاب توسط دانشمندان مسلمان در حوزه ادب نگاشته شد^۲ که بررسی آنها از حوصله این نوشتار خارج است.

۳-۲-۳. کاربرد شناسی

«از دوران جاهلیت عرب منظور از ادب نوعی تهذیب و تربیت است که انسان را از اشخاص عادی متمایز می‌کرده است» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۹). به همین جهت منظور از ادب در تمامی کاربردهایش رعایت قواعدی است که موجب کمال انسان در کنش، منش، دانش و یا گویش می‌شود و از آنجا که رعایت این قواعد نیاز به شناخت درست و نادرست آنها نیز دارد، اصلاح ادب خواه ناخواه شامل گزینش‌گری درست و نادرست نیز می‌شود. کاربردهای ادب را می‌توان در سه دسته کلی جای داد:

اربردهای مرتبط با اخلاق: که خود دارای نسخه‌های متعددی است. در اوان اسلام ادب به معنای خلق کریم و حسن معاشرت با دیگران، اعم از عوام و خواص بود. سپس از اواسط قرن اول هجری در معنای تهذیب نفس و آموزش صفات پسندیده و کلام نیکو به کار رفت که موجب تشخیص و برتری فرد ادیب نسبت به دیگران می‌شد. از ابتدای دوره عباسی ابن مقفع نسخه دیگری از ادب ارائه نمود و آن را علم به کارگیری و باروری خرد جهت رسیدن انسان به کمال خود که همان صلاح معاد و معاش است، معرفی نمود. محدوده مورد نظر وی از ادب بسیار گسترده و فراتر از چیزی بود که امروزه به عنوان عمل اخلاقی می‌شناسیم و شامل تمام رفتارهای مردم و کارگزاران حکومت می‌شد^۳ (فرامرزی، ۱۳۹۲).

اما به تدریج ادب به نوعی تصور اشرافی و ذوق تجملی نزد اشراف هر قوم در هر کاری بدل شد و جنبه اشرافی یافت و ادیب کسی بود که ظرایف رفتاری در هر کاری را رعایت می‌کرد. در این مفهوم ادب به رعایت آداب و رسومی بود که در جامعه به عنوان ظرایف رفتاری مشخص شده بود، تعبیر می‌شد. به همین جهت محمد و شَاء (۳۲۵ هـ)، از شاگردان ثعلب و مبرّد در «الظرف و الظرفاء» ادب و ظرافت و ادیب و ظریف را یکسان انگاشته

۱. مانند امالی زجاجی (درگذشته ۳۰۴ ق)، امالی محمد بن عباس یزیدی (درگذشته ۳۱۰ ق)، امالی ابوعلی قالی (درگذشته ۳۵۶ ق)، امالی مرزوقی (درگذشته ۵۳۱ ق)، امالی سید مرتضی (درگذشته ۴۳۶ ق)، امالی هبه الله بن علی معروف به ابی الشجری (درگذشته ۵۴۲ ق) و امالی ابن الحاجب عثمان بن عمر (درگذشته ۶۴۶ ق).

۲. به عنوان مثال از دی نیشابوری (۳۳۰-۴۱۲ هـ) در کتاب‌های «طبقات الصوفیه» و «آداب الصحبه و حسن العشره»، ابومنصور عبدالملک ثعلبی نیشابوری (۳۵۰-۴۲۹ هـ)، «التمثیل و المحاضره فی الحکم و المناظره» و «الأدب مما للناس فیه من أرب»، ابوالحسن ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ ق)، قاضی عهد عباسی، «ادب الدنيا و الدین»، ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، کتب «احیاء علوم-الدین»، «کیمیای سعادت» و «رساله الادب فی الدین»، ابن صلاح شهرزوری (۵۷۷-۶۴۳ ق) کتاب «ادب المفتی و المستفتی»، خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۵۳ ق) «آداب‌المعلمین» و «آداب‌البحث» و شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۶ ق) «مُنیه المُرید فی ادب المفید و المستفید» را نگاشتند.

۳. ابن مقفع در ابتدای ادب‌الصغیر می‌گوید: «برای تمام آفریدگان حاجتی است و برای تمام حاجت‌ها غایتی است و برای تمام غایت‌ها راهی است و خداوند برای هر امری اندازه‌ای نگاه‌داشته و برای غایت‌ها راه‌هایی فراهم ساخته و انگیزه حاجت‌ها، کمال آن‌ها است. پس غایت حاجت مردم، صلاح معاش و معاد آنان است و راه وصول به آن، خرد درست است و نشان درستی خرد، برگزیدن امور با آگاهی است و استواری آگاهی با عزم است و خردها با ویژگی‌ها و عادت‌هایی که دارند، پذیرای ادب‌اند و با ادب می‌رویند و پاکیزه می‌شوند. همانگونه که دانه در زمین، نهان شده و قادر نیست تا خشکی خود را کنار گذارد و نیروی خود را نمایان سازد و با شکوفه‌ها و تازگی و برآمدگی و میوه‌ها پدیدار شود، مگر به کمک آب که در ژرفای محل نگهداری دانه می‌رود و آن خشکی و مردگی را برطرف می‌کند و در آن، نیرو و زندگی را به اذن پروردگار پدیدار می‌سازد. به همین شیوه طبیعت عقل، بدون نیرو و زندگی و سودمندی در ژرفای دل نهان است، تا زمانی که ادب به زایش، رویش و باروری آن بپردازد و ادب با خردورزی فزونی گیرد و خردورزی با یادگیری، همان‌گونه که بدن به آب و خوراک نیازمند است، عقل نیز به ادب نیاز دارد...» (آثار ابن المقفع، ۱۹۸۹: ۲۸۳)

و ظریفان را به مثابه روشنفکران و نجیبان نوپدید در جامعه توصیف می‌کند. (وشاء، ۱۴۰۵ ق: ۲) وی در این کتاب ضمن تأکید بر جنبه ادیبانه ادب، آن را به امری در اختیار طبقه خاص، تقلید و تصنعی فروکاست^۱ (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۰: ۷۱).

علاوه بر این ادب به معنای اصول اخلاق حرفه‌ای کارگزاران حکومت نیز کاربرد داشت. در این زمان هر صنفی ادبی داشت و مقتضیات اجتماعی کسب ادب را برای کسب شغل و ترقی در آن ایجاب می‌کرد. ابتدا بهترین راه ترقی کاتب شدن بود و کسی که می‌خواست کاتب شود نیازمند یادگیری آداب خاصی بود. این تهذیب و تربیت عالی، معیار و نمونه‌ای شد برای همه مشاغل دیگر و هر کسی برای آن که جایی در دستگاه حاکم باز کند، خود را محتاج آن می‌دانستند (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۳۰).

کاربردهای مرتبط با دانش: از قرن دوم هجری به بعد، ادب آن گونه معارف والا که در بهبود بخشیدن به روابط اجتماعی به کار آید، از جمله فلسفه، ریاضیات، نجوم، کیمیا، طب، اخبار، انساب و شعر را، در بر می‌گرفت (الفاخوری، ۱۳۸۸: ۲۸). در این کاربرد ادیب کسی است که از هر علمی قسمتی از آن را برگیرد. جرجی زیدان به نقل از ابن قتیبه خاطرنشان کرده است: «فرق بین ادیب و عالم آن است که ادیب از هر علمی بهتر و خوب-ترش را انتخاب می‌کند. در حالی که عالم تنها یک فن علمی را قصد می‌کند و آن را محکم می‌سازد» (الحموی الرومی، ۱۹۹۳: ۲۰ و زیدان، بی تا، الجزء الثانی: ۲۱۹) در قرن‌های بعدی ادب در معنای معرفت و فهم نیز به کار رفته است.^۲

کاربردهای مرتبط با سخن: «از قرن پنجم هجری به بعد، لفظ ادب به شعر و نثر و آنچه به آن دو مربوط است، چون نحو و علم لغت و عروض و بلاغت و نقد ادبی استعمال می‌شد.» (همان) به بیان دیگر در این کاربرد مفهوم ادب به مهارت سخن‌پردازی و سخن‌سنجی و مفهوم ادیب به کسی که بتواند اثر ادبی را خلق یا سنجش کند، محدود شد که این تغییر مفهوم نوعی انحراف و کژاندیشی و پوست‌برگرفتن و مغز وانهادن بوده است.

۳. بحث و نتیجه‌گیری و بیان نسبت میان دو مفهوم اخلاق و ادب

در این نوشتار با روش تحلیلی-توصیفی و مطالعه‌ی پیشینه ابتدا مفهوم لغوی و کاربردی واژه اخلاق و سپس مفهوم لغوی و کاربردی واژه ادب متناظر با مفهوم اخلاق در فرهنگ اسلامی مورد تبیین و واکاوی قرار گرفت. همچنان که گفته شد، در کاربرد نخست واژه ادب، معنای آن به اخلاق نزدیک است، با این حال به نظر می‌رسد این مقفع اولاً محدوده اعمال ادب‌پذیر را فراتر از عمل اخلاقی می‌دانست و دیگر آن که یک نظریه اخلاقی

۱. استاد زرین کوب به طور کل آرمان ادب را چه با ریشه عربی و چه با ریشه ایرانی، امری اشرافی و ذوقی تجملی دانسته‌اند و تمام کاربردهای این مفهوم را در این چارچوب تفسیر کرده‌اند، (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۳۳-۲۸) اما با توجه به مطالب صریح برخی کتب ادب مانند کتب ابن مقفع و همچنین خاستگاه این آرمان که برگرفته از برابری جویی شعوبیه است، به طور مطلق نمی‌توان این نظر را پذیرفت.

۲. دکتر سید جعفر سجادی از ادب در مفهوم اخلاقی به «ادب نفس» و از ادب در مفهوم دانش به «ادب درس» یاد کرده و می‌گوید: «ادب بر دو قسم است، یکی ادب نفس است و آن نگهداری اعضا ظاهره و باطنه است از افعال و اعمال و افکار بد و دیگر ادب درس است و آن عبارت از معرفت و شناسایی اموری است که باید از آنها دوری جوید و بالجمله ملکه ای است در شخص که او را از کارهای زشت بازدارد... و ادیب کامل آن بود که ظاهر و باطن او به محاسن اخلاق و اقوال و نیات آراسته بود، اخلاقش مطابق اقوال باشد و نیاتش موافق اعمال چنان که نماید باشد و چنان که باشد نماید و آن را انواع زیاده بر دو قسم مذکور است و هر موردی را ادب خاصی است.» (سجادی، ۱۳۴۴: ۳۹)

منسجم ارائه نکرد. به همین جهت ادب در دوره‌های بعدی به جای باروری خرد، توجه بر ظرایف رفتاری، محور ادب شد. از این رو می‌توان نکات زیر را در مورد این دو مفهوم بیان کرد:

۱- موضوع اخلاق، امر اخلاقی است اما موضوع ادب تمامی موضوعاتی است که درست و نادرست بر آنها صدق می‌کند. به عبارت دیگر علم اخلاق فقط ناظر به محدوده‌ای از خرد است که مرتبط با اخلاق علمی یا کاربردی است، اما ادب به تمام حوزه‌های علمی و عملی مرتبط است.

۲- اخلاق از نظر لغوی و پیشینه کاربرد آن، امری شخصی و ناظر بر رفتاری فردگرا است. اما ادب امری اجتماعی و ناظر بر رفتارهای جامعه‌ی افراد بود. به عبارت دیگر خاستگاه ادب جامعه و خاستگاه اخلاق، سرشت و خلقیات ناشی از طبیعت انسان است.

۳- در مواردی که ادب مرتبط با اخلاق است، جنبه فضیلت‌گرایانه پیدا می‌کند و هدف آن به کار انداختن فاعیت اخلاقی انسان و انجام درست‌ترین کار اخلاقی است.

منابع

- ابن خاتون عاملی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۲). **توضیح‌الاخلاق**؛ تحریری از اخلاق ناصری، تحقیق و تصحیح سید محمدرضا رضاپور. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اتکینسون، آر. اف (۱۳۹۴). **درآمدی به فلسفه اخلاق**؛ ترجمه سهراب علوی نیا. تهران: نشر هرمس، چاپ دوم.
- ارسطو (۱۳۹۰). **اخلاق نیکوماخوس**؛ ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۹۲). **جمهور**؛ ترجمه فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۵). **اخلاق و عرفان**؛ قم: کتاب فردا.
- تهرانی، مجتبی (۱۳۹۵). **اخلاق ربانی: مبانی علم اخلاق**؛ تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی مصابیح الهدی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). **ادب قضا در اسلام**؛ قم: اسراء، چاپ دوم.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۵). **نوشتار و تفاوت**؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۱). **دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ**؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نشر ققنوس.
- ذاکری، محسن (۱۳۹۰). «علی بن عبیده ریحانی، ادیب و مترجم از یادرفته آثار پهلوی»، **آیین پژوهش**، مترجم احمد رضا قائم مقامی، سال بیست و دوم، ۱۳۹۰، شماره چهارم، مهر و آبان. صص ۲۰-۷.
- ذکاتوی فراگوزلو، علیرضا (۱۳۷۰). «سیری در کتاب الظرف و الظرفاء»، **معارف**، شماره ۲۳، صص ۷۹-۷۰.
- راغب اصفهانی (ابن القاسم حسین ابن محمد ابن فضل) (۱۳۶۳ و ۱۳۶۹) **مفردات الفاظ قرآن**؛ با ترجمه و تحقیق دکتر سید غلامرضا خسروی حسینی. دوره سه جلدی، تهران: انتشارات مرتضوی.
- ریتر، یواخیم، گروندر، کارل فرید و گابریل، گتفرید (۱۳۹۴). **فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه**؛ جلد سوم، فلسفه اخلاق، ویراسته محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه فرهنگی - پژوهشی ارغنون.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). **شعر بی دروغ، شعر بی نقاب**؛ تهران: انتشارات جاودان، چاپ چهارم.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۴۴). **فرهنگ علوم عقلی**؛ تهران: انتشارات علمی.
- سجویک، پیتر (۱۳۹۴). **دکارت تا دریدا**؛ ترجمه محمدرضا آخوندزاده. تهران: نشر نی، چاپ ششم.
- سلازم، هوارد (۱۳۸۷). **اخلاق و پیشرفت**؛ ترجمه مجید مددی. تهران: نشر ثالث.
- عالمی، سید محمد (۱۳۸۹). **رابطه دین و اخلاق**؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب.

الفخوری، حنا (۱۳۸۸). تاریخ ادبیات زبان عربی «از عصر جاهلی تا قرن معاصر»؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: توس، چاپ هشتم.

فرامرزی، زین العابدین (۱۳۹۲). آیین کهتران و آیین مهتران؛ ترجمه کتاب الادب الصغیر و الادب الکبیر. قم: انتشارات دانشگاه قم.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۳). فلسفه فضیلت؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نشر نقش و نگار، چاپ چهارم. محمدی، محمد (۱۳۵۲). ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام و چند نمونه از آثار آن در ادبیات عربی و اسلامی؛ تهران: انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.

محمدی، محمد (۱۳۷۴). فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی؛ تهران: انتشارات توس، چاپ سوم.

ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۰). نهضت شعوبیه؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم. واربرتون، نایجل (۱۳۹۴). آثار کلاسیک فلسفه؛ ترجمه مسعود علیا. تهران: نشر ققنوس، چاپ ششم. بهاری اردشیری، عباس‌علی (۱۳۸۱). «واژه ادب و موضوعات علوم ادبی»، پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۳، صص ۳۷۰-۳۴۵.

عربی:

----- (۱۳۶۰). نهج الفصاحه؛ گردآوری و ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد اول، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، چاپ پانزدهم.

ابن المقفع، عبدالله (۱۹۸۹). آثار ابن المقفع؛ لبنان: دارالکتب العلمیه. ابن فارس بن زکریا، ابی‌الحسن احمد (۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م). معجم مقاییس اللغه؛ بتحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون. الجزء الثانی، قم: دارالفکر.

الوشاء، ابی‌الطیب محمد بن احمد بن اسحاق بن یحیی (۱۴۰۵ ق، ۱۹۸۵ م). الظرف و الطرفاء؛ تحقیق و دراسه الدكتور فهمی سعد، بیروت: عالم الکتب.

البخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۰ م)، الادب المفرد؛ الجامع للآداب النبویه، بتخریجات و تعلیقات ابی عبدالرحمن محمد ناصرالدین الالبانی. دارالصدیق. المملکه العربیه السعودیه، دارالصدیق، الطبعة الثانیه.

الحسینی الندوی، ابوالحسن (۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۷ م). نظرات فی الادب؛ عمان: دارالبشیر، الطبعة الثانیه، زیدان، جرجی (بی تا)، تاریخ آداب اللغه العربیه؛ مصر: دارالهلال.

السمان، محمود علی (۱۹۹۵). الادب الجاهلی و قضیه الانتحال فیه؛ بالبحیره: ایتای البارود. ضیف، شوقی (بی تا). تاریخ الادب العربی؛ قاهره: دارالمعارف، الطبعة الحادیه العشره.

الحموی الرومی، یاقوت (۱۹۹۳). معجم الادباء ارشاد الأریب الی معرفت الأدیب؛ تحقیق الدكتور احسان عباس. لبنان: بیروت، دارالغرب الاسلامی.

نراقی، محمد مهدی (۱۳۱۲). جامع السعادات؛ جلد یک، بیروت: مؤسسه‌الاعمی للمطبوعات.

