

Research Article

Structure and Conceptology of the Words "Disability" in the Holy Quran

Mehdi Mohammadi¹, Vahid torkashwand^{2*}, Ebrahim Namdari³, Zahra Sharifi⁴

Abstract

Today, the impact of words on the attitude, psyche, and even the physical structure of things is clear. Basically, the word disability refers to people whose some of their external organs or inner powers, compared to the original human nature, have a disorder or a change based on weakness. The concept of the types of the word disability is an introduction to the verbal and conceptual adaptation of the common words of disability by examining how the types of the word disability are used in the verses of the Holy Quran and comparing it with the use of common words of disability as one of the solutions to correct the attitude towards it. In this study, verses and narrations, lexical sources, and of course theological and philosophical foundations are cited as a statistical corpus and are formed with a descriptive-analytical method and also focusing on the what, how, and why of human body disorders in the system of creation with the aim of answering the doubts and fundamental questions of the issue of disability from the perspective of Islam. The findings of the study show that the limbs and the powers of the limbs are tools for perceiving truth and guidance; therefore, the true disabled person is incapable of perceiving the truths of the world, recognizing the purpose of creation, and the position of man. The true disabled person is someone who, by possessing eyes, ears, tongue, intellect, and perception, due to disbelief, stubbornness, stubbornness, and egotism, deprives himself of enjoying divine blessings, receiving divine truths, and moving on the path of growth and transcendence; he follows the path of denial and doubt.

Keywords: Holy Quran, Structuralism, Conceptualism, Disability Terminology

How to Cite: Mohammadi M, Tarkashvand V, Namdari E, Sharifi Z., Structure and Conceptology of the Words "Disability" in the Holy Quran, Journal of Quranic Studies Quarterly, 2025;16(62): 209-238.

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran

2. Senior Lecturer in Islamic Studies, Quran and Islamic Texts, Qom University of Islamic Studies, Qom, Iran

3. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran

4. Assistant Professor, Department of Public Law, Jiroft Branch, Islamic Azad University, Jiroft, Iran

ساختارشناسی و مفهوم‌شناسی واژگان «معلولیت» در قرآن کریم

مهدی محمدی^۱، وحید ترکاشوند^۲، ابراهیم نامداری^۳، زهرا شریفی^۴

چکیده

امروزه، تأثیر واژگان بر نگرش، روان و حتی ساختار فیزیکی اشیاء واضح است. اصولاً واژه معلولیت بر افرادی اطلاق می‌گردد که برخی از اعضای ظاهری و یا قوای باطنی آن‌ها، نسبت به طبیعت اولیه انسان، دارای اختلال و یا تغییری بر پایه ضعف باشد. مفهوم‌شناسی اقسام واژه معلولیت با هدف مقدمه‌ای برای مناسب سازی لفظی و مفهومی واژگان عرفی معلولیت از طریق بررسی چگونگی کاربری انواع واژه معلولیت در آیات شریفه قرآن و مقایسه آن با کاربری واژگان عرفی معلولیت به عنوان یکی از راهکاری اصلاح نگرش آن امری ضروری و بایسته می‌نماید. در این پژوهش آیات و روایات، منابع لغوی و بالطبع مبانی کلامی و فلسفی به عنوان جامع آماری مورد استناد قرار گرفته و با روش توصیفی - تحلیلی و همچنین محوریت چیستی، چگونگی و چرایی اختلالات جسم انسان در نظام آفرینش با هدف پاسخ به شبهات و سؤالات اساسی مسئله معلولیت از منظر اسلام شکل گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اعضای جوارحی و قوای جوانحی ابزار ادراک حقیقت و هدایت‌اند؛ از این‌رو، معلول حقیقی از دریافت حقایق عالم، شناخت هدف آفرینش و جایگاه انسان ناتوان است. معلول واقعی کسی است که با برخورداری از چشم، گوش، زبان، عقل و ادراک به سبب کفر، عناد، لجاجت و هواپرستی، خود را از برخورداری از نعمت‌های الهی و دریافت حقایق ربّانی و حرکت در مسیر رشد و تعالی محروم نموده؛ راه انکار و تردید را می‌پیماید.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، ساختارشناسی، مفهوم‌شناسی، واژگان معلولیت

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۲. دانشجوی ارشد مدرسی معارف اسلامی گرایش قرآن و متون اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران.

۴. استادیار گروه حقوق عمومی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران

مقدمه و بیان مسئله

معلولیت، از دیرباز به عنوان پدیده‌ای اسرارآمیز و چالشی سؤال برانگیز مورد توجه بشر بوده است. هر جامعه‌ای بر اساس اصول جهان‌بینی و مبانی معرفتی خود، درخصوص منشأ پیدایش معلولیت، رفتارهای متفاوتی را در مواجهه با این پدیده ناشناخته بکار بسته؛ اما از آنجا که اغلب این نگرش‌ها و بالطبع رفتارها، برآمده از مبانی معرفتی نادرستی بوده، آسیب‌های روحی، روانی و جسمی جبران‌ناپذیری را بر جامعه معلولان تحمیل نموده است. نگرش‌هایی که حتی در کتب مقدس برخی ادیان رسوخ کرده و نقش بسزایی در شکل‌گیری تصمیمات و اتخاذ برخی سیاست‌های نادرست در برخورد با معلولان ایفا نموده. به عنوان مثال نگرش مسیحیت به منشأ معلولیت، مبنی بر رسوخ شیطان و تسخیر فرد معلول و آلودگی او به گناه و پلیدی و نقص (هاکس، ۱۳۹۴: ۱۴۶) غیر مرتبط با کشتار گسترده معلولان توسط هیتلر، با هدف اصلاح نسل بشر، نمی‌تواند باشد (تسه فست، ۱۳۹۹: ۵۴۰). در حالی که اسلام، مبتنی بر نگرش توحیدی و با توجه به مبدأ هستی و فرجام آفرینش، برآمده از آیات شریفه قرآن و روایات معصومان (ع)، نگاه و تعریفی متفاوت از معلولیت ارائه کرده و در ساختار قوانین فقهی، اخلاقی و اعتقادی خود، بالأخص در حوزه روابط فردی و اجتماعی و همچنین حفظ حقوق و شئون افراد معلول، بر حفظ کرامت انسانی آنان تأکید می‌نماید. متأسفانه این امر کمتر در حوزه‌های علوم بهزیستی، توانبخشی، تربیتی و روانشناسی با محوریت نگرش قرآنی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. امروزه با توجه به گستردگی ارتباط و سهولت انتقال داده‌ها، استقبال جامعه جهانی به پاسخ‌های منطقی، متقن و مترقی نیاز بیشتری در خصوص استخراج و تبیین مبانی اسلام، در پاسخ به سؤالات و شبهات جامعه جهانی معلولان، ایجاد کرده است. از این‌رو در این پژوهش، سعی سعی خواهد شد تا با ارائه نگرشی مبتنی بر روشی استدلالی و منطبق با مبانی فطری و عقلی گامی مؤثر در جهت تغییر ساختارها و راهبردهای حقوقی، اخلاقی، تربیتی با محوریت چرایی، چگونگی، چیستی و چندگونگی معلولیت از منظر اسلام و گونه‌شناسی و مفهوم‌شناسی واژه معلولیت از منظر آیات قرآن کریم پرداخته شود؛ لذا سؤال اصلی پژوهش این است که واژه معلولیت چه نوع مفاهیم و گونه‌هایی را در قرآن کریم دربرمی‌گیرد و چه نوع ارتباطی در چگونگی کاربرست واژه معلولیت در آیات شریفه قرآن و مقایسه آن با کاربرست واژگان عرفی معلولیت، با تکیه بر تأثیر جایگاه واژگان بر ساختار فکری و شخصیتی فرد و اجتماع وجود دارد؟

بیشینه پژوهش

هستی شناختی معلولیت به عنوان موضوع مستقل پژوهشی، تاکنون سهم اندکی از پژوهش‌های حوزه علوم اسلامی، ادبی و توانبخشی را به خود اختصاص داده است. توهم ابهام، فقدان مبانی هستی شناختی مسئله معلولیت و یا غفلت از آثار مخرب دیدگاه غلط و رایج در خصوص منشأ پیدایی معلولیت را می‌توان از دلایل این کم‌کاری برشمرد. پژوهش‌های عمیق علمای اسلام در تبیین و تحلیل مبانی هستی شناختی شرور در عالم و تناسب آن با عدل، علم، حکمت، قدرت مطلق و سایر صفات ذاتی و فعلی خداوند، مبتنی بر آیات و روایات، پاسخ‌های متقنی به سؤالات و شبهات بنیادین حوزه معلولیت ارائه کرده است (نوری، ۱۳۹۶: ۱۳).

پژوهش‌های مربوط با معلولیت، به طور کلی به دو رویکرد آموزشی و بنیادین قابل تقسیم هستند. از میان آن دو، پرداختن به پژوهش‌های بنیادین، از قبیل: هستی‌شناختی و شبهه‌شناسی معلولیت، استخراج مبانی و تبیین مقررات فقهی، حقوقی، پزشکی، اخلاقی و سبک زندگی اسلامی فردی و اجتماعی معلولان از منظر آیات و روایات، یکی از خلأهای پژوهش‌های آموزش محور است. با توجه به خاص بودن موضوع این مقاله، باید اذعان کرد که پژوهش‌های اندکی در این زمینه نوشته شده است. از جمله مقاله «فلسفه معلولیت در تعالیم قرآن» (موسوی و هاشمی، ۱۳۹۹)؛ نویسندگان به این نتیجه رسیدند که قرآن کریم وجود نواقص در زندگی انسان را امتحانی از جانب پروردگار بیان فرموده است. محدودیتی که در جسم بسیاری افراد است و معلولیت نام دارد در واقع نعمتی است از جانب حق و فرصتی است مغتنم برای رهاشدن از زندان جسم. زندانی که برای افراد معلول شکسته است تا بتوانند سریعتر از سایر افراد، پرواز کنند. مقاله «سنجش روش تفسیر قرآن به قرآن در الفرقان بررسی موردی تناسب آیات در عرصه تکریم معلولین» (نوری، ۱۳۹۲) نویسنده با اتکاء به برداشت‌های آیت‌الله صادقی در تفسیر الفرقان تلاش کرده موفقیت ایشان را در استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن در حیطه تکریم معلولین بیازماید. درواقع هدف نویسنده آن بوده که راه کارهای قرآنی را که در دوره رسالت منجر به پیشرفت جامعه معلولین شده با اعمال روش‌های تربیتی بیان نماید و از معلولین انسان‌های خلاق، ساعی و پویا ارائه دهد. کتاب «حقوق معلولان از نظر قرآن کریم» (نوری، ۱۳۹۷)؛ نویسنده تلاش نموده تا دیدگاه‌های آیت‌الله سید محمود طالقانی درباره سوره «عبس» را بررسی کند. ایشان به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه‌های آیت‌الله سید محمود طالقانی مبتنی بر کرامت و تعالی روحی، معنوی و جسمی معلولان است و سوره عبس یک طرح‌نامه و یک شیوه‌نامه برای رشد و پیشرفت افراد و جامعه معلولان است. پایان‌نامه «معلولیت و معلولان جسمی و روانی و ذهنی در متون ادب فارسی» (ولی‌زاده‌ریک، ۱۳۹۵)؛ نویسنده به این نتیجه رسیده که معلولیت و معلولین در متون گران‌سنگ ادب فارسی در

قالب حکایات، اشعار و داستان‌ها به چشم می‌خورد که بیانگر مضمون تراشی‌ها و نگاه‌های شاعرانه به این عارضه انسانی بوده و قابل تأمل است. هرچند ضایعه ظاهری غالباً از شخصیت‌های داستانی برطرف نشده و تا پایان داستان شکل و ظاهرش همانگونه که بوده، حفظ شده است؛ اما در نهایت آن اندازه توانسته به کمال سعادت و معنویت دست پیدا کند و در مقام یک پهلوان تحسین و ستایش همگان را برانگیزد و ذهن خواننده را متأثر کند، که اصولاً به سه صورت حکایتی، پندی و طنزی در داستان ظاهر گشته‌اند.

آنچه نوشتار حاضر را از پژوهش‌های فوق متمایز می‌سازد آن است که این مطالعه ضمن بررسی اقسام واژه کاربست معلولیت در قرآن کریم به مفهوم‌شناسی و ساختارشناسی این واژه با استفاده از منابع لغوی و تفاسیر گذشته می‌پردازد؛ تا ضمن روشن‌نگری جایگاه معلولیت در قرآن به چرایی و چیستی به کارگیری انواع واژه معلولیت در آیات قرآن اشاره نماید.

مفهوم‌شناسی واژه معلول

هیات ساختاری واژه «معلول» از نظر دایره شمول همه مصادیق را اعم از ناتوانی جسمی، روحی، ذهنی و اجتماعی و نیز معلولیت‌هایی ژنتیکی و یا عارضی پیش، حین و پس از دوران بارداری دربرمی‌گیرد. واژه معلول، در علم صرف، اسم مفعول نامیده می‌شود. طبق قواعد عربی، واژه «معلول» برگرفته از فعل مضارع مجهول ثلاثی مجرد و متعدی از باب «فَعِلَ يَفْعُلُ» و حروف اصلی آن، «عین و لام» است. عین و لام، در لغت عرب، بر سه اصل معنایی دلالت دارد: (۱) «تَكَرَّرٌ» یا «تکریر» به معنای تکرار و یا بازگشت به محل؛ (۲) «عَائِقٌ يَعُوقُ» به معنای عارض شدن و (۳) معنای «الضَعْفُ فِي الشَّيْءِ»، وجود ضعف در چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۲)؛ بنابراین واژه معلول، با توجه به ریشه ساختار «عین و لام»، با سه احتمال معنایی تکرار شده، عارض شده و ضعیف شده، مواجه است. کاربست معنای تکرار، از ماده «عین و لام» در زبان عرب، بر دومین نوشیدن آب، توسط شتر اطلاق شده است (زمخشری، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۶۲). عرب، بر اولین نوشیدن شتر «نَهْلٌ» و بر دومین نوشیدن که مقدارش کمتر است، «عَلَلٌ» اطلاق کرده است. فعل این اصل، از باب «يَعْلُونُ عَلًا و عَلَلًا» (هم‌یعلون إيلهم: آنها شتران را، به آب‌شخور باز می‌گردانند) برای نوشیدن دوباره می‌باشد. دومین اصل معنایی ماده «عین و لام»، در باب «إِعْتَلَهُ عَن كَذَا» بکار رفته است. مصدر آن «العللة» به معنای پدیده‌ای که صاحبش را به خود مشغول سازد؛ یا از توجه به خود باز دارد؛ اما سومین اصل معنایی از ماده «عین و لام»، وجود ضعف در چیزی است که فعل آن، از باب «عَلَّ يَعْلُلُ» و مصدر آن «العللة» به معنای مَرَضٌ است. عرب فرد کهنسال و نحیف را «العَلُّ مِنَ الرَّجَالِ» تعبیر می‌کند. ابن اعرابی لغت‌شناس مشهور عرب در این خصوص چنین می‌گوید: واژه

«العلل» بر فرد ضعیف، بر اثر کهولت یا بیماری دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۴۵)؛ برخی معتقدند که واژه معلول تنها از مشتقات اولین اصل (بازگشت و تکرار) است؛ اما دو احتمال معنایی اخیر (ضعف در شی و عارضه‌ای که فرد را به خود مشغول می‌سازد) با توجه به شواهد و قرائن مانند استعمالات عرفی؛ بلکه کاربست واژه معلول در تعابیر علماء (به استدلال معلول و حدیث معلول) و سایر معانی مصدر «العلّة» از قبیل: علت، سبب و هر آنچه در محل حلول کند و حالش را تغییر دهد (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۴) از قوت و قرابت بیشتری برخوردار است. هرچند، روح مفهومی واحدی بر مصادیق مختلف معنایی سه اصل، حاکم است و آن ضعف یا به عبارت دقیق‌تر عروض ضعف بر چیزی است؛ چه در نهاد اولین اصل معنایی (نوشیدن آب توسط شتر) مقدار کمتر در دومین بار لحاظ شده است. همچنین در ذیل تعریف سومین اصل (ضعف در شیء) آمده است که عرب، از آن‌رو، مَرَض را «علّة» نامیده که با ورود به بدن یا محل، حال از قوت به ضعف تغییر پیدا می‌کند. با توجه به وجود روح معنایی واحد در سه اصل معنایی و آنچه در میان علماء علم نحو معروف است، مبنی بر اینکه اصل در اشتقاق فعل، مصدر است نه حرف (عین و لام)، مناسب‌ترین مفهوم در ریشه واژه معلول، «ضعف» بلکه «عروض ضعف» است؛ اعم از بدن و یا هر موضع دیگری و اعم از اینکه ضعف ذاتی و ابتدائی باشد و یا عارضی و ثانوی. مانند کهولت سن، بیماری، حوادث، بلایای طبیعی و

مفهوم اصطلاحی واژه معلول در لغت عرب

در این خصوص دو نظر عمده وجود دارد: الف: عدم پذیرش: اکثر لغت‌شناسان عرب معتقدند که واژه معلول، از اصطلاحات خاص علم کلام است؛ لذا کاربست این واژه به عنوان اصطلاحی دال بر بیماری را نپذیرفته‌اند و تصریح کرده‌اند که کاربست واژه معلول در خصوص نوع خاصی از بیماری و یا ناتوانی خلاف قاعده و نادرست است. آنان واژگان صحیح در این باب را «مُعْتَل، عَلِيل، مَعْل، مَعْلَل و عَلَّه» برشمرده‌اند و استعمال عرفی و اصطلاحی واژه معلول، بر فردی که دارای اختلالی است را نادرست و موهم می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۱/۸۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵/۵۱۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/۴۷۰). از این‌رو تعابیر حدیث معلول و شعر معلول را در بیان برخی علماء (به معنای حدیث و یا شعر ضعیف و معیوب) غیر فنی و نادرست می‌دانند؛ لذا موارد کاربست واژه معلول در معانی از قبیل ناقص و معیوب را در کلام مشاهیر ادیبات و لغت‌عرب، توجیه می‌کنند به اینکه واژه معلول در عبارت «إِذَا كَانَ بِنَاءِ الْمُتَّقَارِبِ عَلَى فَعُولٍ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَبْقَى فِيهِ سَبَبٌ غَيْرُ مَعْلُولٍ» به لحاظ حذف حروف زائده میم و واو، به معنای عروض لحاظ شده است. مانند: «مَجْنُونٌ وَ مَسْلُولٌ» که در معنای «جَنَنَتَهُ وَ سَلَّتَهُ» بکار رفته است و مراد از تعبیر «فَلَانٌ جُنٌّ أَوْ سُلٌّ»، قرارگرفتن و یا حلول کردن جنون و سل در فرد است. همان‌گونه که در مورد

«حُزْنَ و قُيْلًا» اراده شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۴۷۰). از نظر جمهور لغت شناسان در غیر این دو صورت، وجه قانع کننده‌ای برای استعمال واژه معلول به عنوان اصطلاحی دال بر ضعف و یا نقص وجود ندارد؛ لذا آنان واژه معلول را، تنها از اصطلاحات علم کلام می‌دانند. ب: پذیرش: برخی دیگر از لغت شناسان عرب، استعمال واژه «معلول» در خصوص نوعی خاص از ناتوانی را پذیرفته‌اند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۵۱۷؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۳ / ۹۲۱) و نظری متفاوت و تحقیق دقیق‌تری در این خصوص ارائه کرده‌اند. مبنی بر اینکه ماده «عل»، در باب «فَعَلَ يَفْعَلُ» در معنای مریضی و در باب «فَعَّلَ يَفْعَلُ»، متعدی و به معنای بیماری، از مصدر «الْعَلَّة» (به معنای مرض درگیرکننده) و از باب «فَعَّلَ، أَعْلَهُ و يَأْعَلُهُ»، به صورت معلول آمده است. در نتیجه کاربرد واژه معلول را به عنوان اصطلاحی در معنای بیماری بلامانع دانسته‌اند و از استعمالات نادر و خارج از قاعده که نیاز به توجیه و تأویل داشته باشد، نمی‌دانند. ایشان منشأ شبهه عدم پذیرش را تداخل بین دو لغت در وضع و اصطلاح واژه «معلول» می‌دانند. همان‌گونه که در باب «أَعْلَهُ اللهُ: او را خدا بیمار قرار داد» و «عَلَّهُ: او را بیمار کرد» لحاظ شده است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۵۱۷).

با جمع‌بندی تحقیقات از جمله: ۱. مفهوم هیأت اسم مفعول (کسی یا چیزی که فعلی بر آن واقع شده است) ۲. ماده اشتقاق واژه «معلول» ۳. اشتراک روح مفهومی سه اصل معنایی «عین و لام» (تکرار، عروض و ضعف) ۴. مفهوم مصادیق مختلف مصدر «العله» (در عروض ضعف و بیماری) ۵. استعمالات عرفی ۶. تعابیر علماء (شعر معلول شعر، حدیث معلول و ادله معلول) ۷. کاربردها و واژه معلول در بیان برخی علماء بر جسته علم نحو که به وفور در خصوص موضع بیمار، در معنای ضعیف و یا عروض ضعف در چیزی به کاررفته ۸. تحقیق دسته‌ای از لغت شناسان عرب، مبنی بر صحت کاربردها و واژه معلول به عنوان اصطلاح نوعی از بیماری ۹. عمومیت باب «أَعْلَهُ» و «عَلَّهُ» در تمامی واژگان دال بر بیماری از جمله واژه معلول ۱۰. حتی بازگشت روح مفهومی، اصطلاح کلامی معلول (موجودی که در حدوث و بقاء وابسته به غیر، دارای ضعف ذاتی؛ بلکه عین ضعف است) می‌توان گفت که کاربردها و واژه «معلولیت» به عنوان وصف منعکس‌کننده‌ی نوعی ضعف یا ناتوانی خارج از طبیعت اولیه‌ی شیء اعم از جسم، ذهن، روح و یا فعل صحیح است؛ بنابراین در هیچ یک از لایه‌های مفهومی واژه معلول از هیأت، ریشه لغت و اصطلاح مفهوم نقص، لحاظ نشده است.

گونه‌شناسی و مفهوم‌شناسی واژگان دال بر اختلال ذهنی در آیات قرآن

سَفَه

مفرد «سَفَه» واژه «سَفَاهَةٌ»، مؤنث آن «سَفِيهَةٌ» و جمعش «سُفَهَاءٌ و سَفِيهَاتٌ» است؛ در باب «سَفَهٌ» برای نسبت دادن سفاقت به فرد، بکار رفته است (فیومی، ۱۳۹۷: ۲ / ۲۸). ریشه مفهومی

این واژه، بر سبکی دلالت دارد (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۴۶/۵؛ مراغی، ۱۳۶۵: ۱۵۸/۴؛ ابن هائم، ۱۴۲۳: ۵۱). در «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» ذیل آیه «إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره/۱۳۰) آمده است: «أصل السفه، الخفة، و سفه بالكسر... أي جهل نفسه لخفة عقله و عدم تفكره» اصل سفه به معنای سبکی است و سَفِهَ به معنای نادانی، سبک عقلی و بیفکری می‌باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۸۵). در کتب تفسیری از جمله: تأویل مشکل القرآن (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۲۴۱)، تفسیر مقاتل بن سلیمان (الأزدي البلخي، ۱۴۲۳: ۴/۴۶۲) و نزهة القلوب فی تفسیر غریب القرآن العزیز (سجستانی، ۱۴۱۰: ۲۷۵) ذیل آیه «فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» (بقره/۲۸۲) واژه «سفه» به «جهل» معنا شده است. همچنین مؤلف کتاب جامع البیان فی تفسیر القرآن (طبری، ۱۴۱۲: ۸۰/۳) و تأویلات أهل السنة (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱/۳۸۵) در تشریح واژه «سفهاء» آیه «قَالُوا أَنْوْمُنْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ» (بقره/۱۳)، سفه را، نقطه مقابل دانایی و عمل خردمندانه می‌دانند. تفسیر الکاشف نیز ذیل آیه «إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ» (اعراف/۶۶) عمل نوح را نابخردانه نامیده است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۳۴۸). واژه «سفه» در استعمالات عرفی در معانی «السخافة و الرداءة و الميل و الخدعة و النقص و الجهل و الاضطراب و الإسراف» نیز به کار رفته است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۵/۱۴۷). البته منحصر در معنای جهل نیست؛ بلکه جهل اساسا معنای دقیقی برای این واژه نیست؛ چرا که نسبت به واژگانی از قبیل «حمق و سفاهة» معنایی عام دارد. معاجم لغت به این مهم اشاره دارند (العسکری، ۱۴۱۲: ۳/۳۹۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳/۳۵۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۸: ۱/۸۱) مؤلف تفسیر الصراط المستقیم «سفیه» را به فرد سبک عقل و سست-نظر معرفی می‌کند «السفیه مَنْ خَفَّ عقله و سَخَفَ رأیه» (بروجردی، ۱۴۱۶: ۴/۳۰۵). طبری در جامع البیان سفیه را بر فرد کم‌توان در رای، نادان و کم‌شناخت به منفعت و ضرر اطلاق می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۳/۸۰). اما ابن عربی معنای خاص‌تری بیان می‌نماید. وی «سفیه» را بر فردی می‌داند که به نهایت ضعف عقلی رسیده باشد. مانند دیوانه یا فردی که بر اثر ضعف عقلی از تصرف در اموالش منع شده است (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱/۲۵۰). ابن عاشور «سفیه» را، مختل‌العقل ترجمه می‌نماید «السفیه هو مختلّ العقل» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲/۵۷۰). برخی دیگر نیز به بیان مصداق آن پرداخته‌اند و گفته‌اند «سفیه» افرادی را که از نظر فکری ضعیف و یا مانند کودکان و سالخوردگان فرتوت و کم‌هوش یا دیوانه‌ها و افراد گنگ و لال باشند، می‌نامند (امامی، ۱۳۸۹: ۲/۸۰۸) ابن عادل معتقد است واجب می‌باشد حمل «سفیه» بر فردی که در رأی ضعیف است و افراد بالغی که ناقص‌العقل هستند و نمی‌توانند امور خود را اداره کنند و ضرر و منفعت را تشخیص دهند (ابن عادل، ۱۴۱۹: ۴/۴۸۴)؛ بنابراین سفاهت وصفی عام است که دلالت بر اختلالی بر پایه سستی و ضعف قوای ذهنی و ادراکی دارد که از آن به سستی یا سبکی ذهن، بلکه عمل نابخردانه

به واسطه عدم اندیشه تعبیر می‌شود (بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۰۵). بیشترین موارد کاربرد این وصف، مشیر به نوعی کم‌خردی، در خصوص انسان بوده است. افراد مشمول بر نوعی ناتوانی در رأی، نسبت به منافع و مضار مبتلا هستند (جمل، ۱۴۲۷: ۱ / ۱۷۱). واژگان «فند» (یوسف/۹۴)، «عَنْثَرٌ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷ / ۳۲۴) و «لَثْرَعٌ» (همان: ۱۱ / ۴۴) از مشترکات مفهومی سفه می‌باشد.

فَنَدٌ

واژه «الفَنَدُ» به فتح «فاء» در مقابل «الفِنْدُ» به کسر حرف «فاء» که در معنای قطعه‌ای از چیزی، مانند کوه یا شب «الْقِطْعَةُ مِنَ الْجَبَلِ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹ / ۳۲۳)، «منه قولهم: مَرَّ فَنَدٌ مِنَ اللَّيْلِ» (زمخشری، ۱۴۱۷: ۳ / ۵۳) می‌باشد تنها یکبار در آیه ۹۴ سوره یوسف، در باب «تفعیل» آمده است: «إِنِّي لِأَجْدُ رِيحَ يَوْسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُون» من بوی یوسف را می‌شنوم، اگر مرا کم [یا، بی] خرد نمی‌خوانید (یوسف/۹۴). معاجم لغت عرب، برای این واژه معانی از قبیل ضعف «المُفَنِّدُ: الضعيفُ الرَّأْيِ» و خطای در رأی و سخن «الفَنْدُ: الخَطَأُ فِي الرَّأْيِ وَالْقَوْلِ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳ / ۳۳۸) و نیز فساد عقل ذکر کرده‌اند: «الفَنْدُ: إنكارُ العقلِ من هَرَمٍ» (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۸ / ۴۹)؛ «الفَنْدُ: الخَرْفُ و إنكارُ العقلِ من الهَرَمِ أَوْ المَرَضِ، و قد يستعمل في غير الكِبَرِ، و أصله في الكِبَرِ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳ / ۳۳۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹ / ۳۲۳)؛ «الفَنْدُ: فَسَادُ العَقْلِ مِنْ هَرَمٍ أَوْ مَرَضٍ» (ازدی، ۱۳۸۷: ۳ / ۱۶).

چنانچه در تعاریف آمده، اصل در این ناتوانی یا فساد به سبب کهولت سن و پیری است. هرچند گاهی در علل دیگری مانند بیماری بکار رفته‌است. مفسران به تبع اهل لغت در تشریح واژه «الفَنَدُ» ذیل آیه شریفه مذکور، همین معانی را، بکار بسته‌اند. المیزان، «الفَنَدُ» را به «ضعف در رأی» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۱ / ۲۴۴)، «الأصْفَى فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِه «نقصان عقل» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۱ / ۵۸۸) و جامع الجوامع به «کم‌خردی» معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۴۷: ۲ / ۲۰۹). سایر تفاسیر و تراجم متأخر و معاصر نیز، از واژگان مترادف، مانند: سفه «أَنْ تُفَنِّدُون: سَفْهَوْنِي» (عاملی، ۱۴۱۳: ۲ / ۲۰۹) جهل و عجز «تَجْهَلُونَ وَ تَعْجَازُونَ» (الفراء، ۱۴۰۰: ۲ / ۵۵) و کذب «لَوْ لَا أَنْ تُفَنِّدُون: أَي تَكْذِبُونَ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳ / ۳۳۸) استفاده کرده‌اند. گرچه برخی از لغت‌شناسان، کذب را، اصل در معنای واژه «فند» می‌پندارند: «الفَنْدُ فِي الْأَصْلِ: الْكُذْبُ» (زمخشری، ۱۴۱۷: ۳ / ۵۴) اساساً واژه «فند» در کلام عرب، تنها در خصوص مردان بکار رفته است. از این‌رو واژه «مفنده» به معنای پیرزن سالخورده‌ای را که دچار ناتوانی ذهنی شده، صحیح نیست؛ چرا که، آنان معتقد بودند، زنان حتی در دوران جوانی، هرگز صاحب رأی نبوده‌اند تا به دلیل پیری قدرت خود را از دست بدهند (جمل، ۱۴۲۷: ۴ / ۷۹). طبق این تعاریف «فند» از

واژگانی است که دال بر ناتوانی ذهنی دارد. در مقابل واژه «سفه» که بر ضعف ذاتی قوای ذهنی دلالت دارد و در قرآم کریم به کرات تکرار شده است (أنعام/ ۱۴۰؛ اعراف/ ۶۷؛ جن/ ۴؛ بقره/ ۱۳، ۱۶۰ و ۲۸۲). این واژه در دسته معلولیت‌های اجتماعی است که بر اثر پیری و بیماری بر فرد عارض می‌شد و نه از واژگان دال بر معلولیت جسمی مادرزادی.

ضعیف

معاجم لغت عرب، کتب روایی و تفاسیر، معانی متفاوتی در تشریح معنای واژه «ضعیف» ارائه کرده‌اند. از قبیل: ۱. احمق: «الضعیف فهو الأحمق» (طبری، ۱۴۱۲: ۸۱/۳)؛ البته احمقی که ناقص العقل است: «الضعیف بالأحمق و هو الناقص العقل» (سیوطی، ۱۴۲۸: ۱/۶۴) ۲. ابله: «الصَّعِيفُ الْأَبْلَهُ» ۳. ضعف عقلی (بخاطر کودکی، بیماری و پیری) «ضعیف العقل لصغراً و مرض» (عسکری، ۱۴۲۸: ۱۸۷/۱؛ ابن عادل، ۱۴۱۹: ۱۸۲/۶) ۴. بچه، زن یا کهنسالی که مشاعر خود را از دست داده است: «الصَّبِيَّ و المرأةُ أو شیخاً کبیرالسنِّ» (طبرانی، ۱۴۲۹: ۱/۵۰۳؛ شعراوی، ۱۴۱۱: ۲/۲۱۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲/۵۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۵: ۳۶۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۳/۳۸۵). معانی مذکور در واقع، واژگان مترادف و مصادیق مفهوم خارجی واژه ضعیف هستند که روح معنایی واحدی بر آنها حاکم است و آن ضعف در قوای شناختی یا ادراکی است «السفیه و الضعیف و الذی لایستطیع أن یمل ... کله واحد» (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱/۳۸۵). لحاظ تفاوت مفهوم واژه ضعیف با مترادفات آن «سفیه، احمق، ابله، خرف و...» امری مسلم است. مانند واژگان فقیر و مسکین، زمانی که جدا ذکر شوند مفهوم واحدی دارند. اما هنگامی که در کنار هم آمده باشند باید تفاوت مفهومی آن دو را لحاظ کرد. بر اساس قواعد نحوی، کاربست واژه «أو» به معنای «یا» مقتضی تغایر است و این تغایر در آیه شریفه «فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ» (بقره/ ۲۸۲) قابل اثبات است. صاحب اللباب فی علوم الکتاب، ورود حرف (یا) بین کلمات را مقتضی تغایر آنها می‌داند. «إدخال بین هذه الألفاظ الثلاثة يقتضي تغایرها» (ابن عادل، ۱۴۱۹: ۱۸۲/۶). صاحب کتاب «احکام القرآن» ضمن تاکید بر ضرورت تغایر معنای واژه ضعیف و سفیه در استعمالات عرفی در ضعف جسمی و عقلی با عبارت «حتى تتمّ البلاغه و تکمل الفائدة و یرتفع التداخل»، تغایر واژگان سفیه و ضعیف را، اینگونه تشریح می‌نماید: «أَنَّ السفیه هو المتناهی فی ضعف العقل و فساده کالمجنون و المحجور علیه ... و أما الضعیف فهو الذی یغلبه قلة النظر لنفسه کالطفل» (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱/۲۵۰). در مقابل، اللباب فی علوم الکتاب واژه ضعیف را در خصوص افرادی که بطور کلی فاقد عقل هستند حمل نموده و کودک، دیوانه و سالخورده‌ای که مشاعرش را از دست داده را به عنوان مصادیق آن ذکر می‌کند (ابن عادل، ۱۴۱۹: ۵/۴۸۴). مفردات الفاظ القرآن در خصوص مفهوم‌شناسی واژه ضعف تحقیق جامعه‌ای

ارائه نموده است. ضعف نقطه مقابل توان است. خداوند در اثبات ناتوانی انسان، طلب‌کننده و طلب‌شونده را، ضعیف ناتوان برمی‌شمارد «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِّثْلُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْأَلْتَهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ» (حج/۷۳). ضعف گاهی در جان (اراده، فکر و نظر) و گاهی در بدن و نیز گاهی در حالی از حالات رخ می‌دهد. از این‌رو دو واژه «ضَعْف و ضَعْف» متفاوت معنا شده‌اند (ایباری، ۱۴۰۵: ۷/۳۳۳). شاهد آن، تفاوت مفهوم واژه «ضَعْف» در آیه «وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا» (الأنفال/۶۶) که دلالت بر سستی اراده و ایمان دارد، در مقابل «اسْتَضْعَفُوا» در «وَوَرِيدٌ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعَفُوا» (القصص/۵) در معنای تضعیف شدگان از نظر توان خارجی «عِدَّة و عِدَّة» بکار رفته است. طبق قاعده مذکور در مشترکات معنایی نظر اهل لغت، مفسران و استعمالات عرب، «ضعف» از واژگان معلولیت است و دلالت بر کم‌توانی در امور فردی و تدبیر دارد؛ اما در تعیین مصداق مفهوم به کم‌توان و یا ناتوان عقلی و جسمی و خارجی سیاق کلام، نقش بسزایی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۶) در حالی که لغت شناسان و مفسران به طور مطلق ضعیف را به کم‌توان ترجمه نموده‌اند یا مصادیق آن را ذکر نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ج ۲/۳۵۳). برخی، با دقت نظر، متوجه این مهم شده و برای حفظ این نکته به ذکر مصادیق هر دو مفهوم پرداخته‌اند (امامی، ۱۳۸۹: ۲/۸۰۸).

واژگان مربوط به بیماری‌های روانی

جَنَّ (جَنَّة، مَجَنَّة، جنون، مجانین)

اصل در مفهوم این واژه پوشیدن یا مستور کردن است. اقرب الموارد این کلمه را به همراه سایر مشتقات لغوی آن در مفهوم پوشیده بودن منعکس می‌کند «جَنَّةٌ جَنًّا و جُنُونًا: سَتْرَه» (شرتونی، ۱۴۱۶: ۲/۲۱۴). المفردات نیز، اصل در مفهوم واژه «جَنِّ» را پوشیده بودن از حواس می‌داند «اصل الجَنِّ، سَتْرُ الشَّيْءِ عَنِ الْحَاسَّةِ» و بیان می‌دارد قلب را از آن جهت «جنان» گویند که در میان بدن پوشیده است و سپر را از آن رو «مَجَنِّ و مَجَنَّة» گویند که صاحبش را پوشش می‌دهد؛ سایر مشتقات صغیر و کبیر این واژه مانند: «جَنَّت و جَنَّت: باغ، مزرعه و چمن» که روی زمین را می‌پوشانند چنین است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۶). اما فعل «جَنَّ» بنابر تصریح اهل لغت، به صورت لازم، متعدی بنفسه و نیز متعدی به حرف «علی» بکار می‌رود. همین مفاهیم در آیات لحاظ شده است: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ» پس، چون ظلمت شب او را فراگرفت (انعام/۷۶)؛ «إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ» (به یادآور) آنگاه که در شکم مادرانتان پوشیده‌ها بودید (نجم/۳۲)؛

«اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً» قسم‌های خود را، سپر (پوشش) قراردادند (مجادله/۱۶)؛ «وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» گفت ساحر است یا دیوانه (ذاریات/۵۲).

۱- «جِنَّة» نیز، اسم مصدر و به معنی جنون است؛ بنابراین جنون را از آن جهت جنون نامند که عقل را می‌پوشاند: «الْجَنُونُ: ذَلِكَ أَنَّهُ يَغْطِي الْعَقْلَ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۲) و یا حائل بین عقل و فرد است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۸)؛ «وَيُقَالُ لِلْجُنُونِ: جُنُنٌ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۶/۴۰۹)؛ «الْمَجَنَّةُ: الْجُنُونُ وَ جُنَّ الرَّجُلُ وَ أَجَنَّهُ اللَّهُ فَهُوَ جُنُونٌ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/۴۷۱)؛ جمع آن «مَجَانِينُ» است. مترادفات قرآنی واژه جنون، واژگان «سعر» و «مفتون» هستند. «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ» (قمر/۴۷)؛ «السُّعْرُ: الْجُنُونُ» (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۰۴).

خَبَل

لغت شناسان برای ریشه مفهومی واژه «خَبَل» معانی متفاوتی را ذکر کرده‌اند؛ از قبیل: ۱. فساد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۲) اعم از اعضای ظاهری، قوای باطنی و افعال (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۹۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴/۳۵۲) ۲. جنون یا نوعی اختلال روانی که بر اثر شدت اندوه و یا علاقه بر فرد عارض می‌شود و موجب اختلال در قوای حرکتی او می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/۲۷۲؛ فیومی، ۱۳۹۷: ۲/۱۶۳؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴/۳۵۳) ۳. مطلق سستی؛ اعم از اعضای ظاهری و قوای باطنی ۴. عروض سستی بر قوای باطنی فرد؛ اعم از انسان و جن (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/۱۶؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۳).

طبق تحقیق برخی لغت شناسان اصل در ریشه خبل «خبال» است که در اصل فسادی می‌باشد که بر چهارپا عارض شده و موجب اضطراب در حرکت می‌شود. حالتی شبیه دیوانگی که بر عقل اثر می‌گذارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۶)؛ بنابراین در میان معانی مذکور، معنای چهارم، یعنی عروض اختلال و سستی بر قوای باطنی فرد، از دقت بیشتری برخوردار است. در واقع معانی یکم و دوم یعنی فساد و جنون از مصادیق مفهومی و یا معلول از سستی و اخلال در قوای باطنی است. صاحب التحقیق فی کلمات قرآن الکریم می‌گوید: «اصل در کاربرد مفهوم واژه «خَبَل» عروض سستی بر قوای باطنی است. مانند سستی در عقل و روان و اراده و صبر و تدبیر و اموری از این قبیل» (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/۹۶). این تعریف، نقطه افتراق ریشه مفهومی واژه خبل، با ریشه مفهومی واژگانی مانند ضعف، استرخاء و هوان است؛ لذا ضعف تفسیر مفسرانی که واژه «خبال» را در آیات «لَوْ خَرَجُوا فِیْكُمْ مَا زَادُوْكُمْ اِلَّا خَبَالًا» (توبه/۴۷) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا» (آل عمران/۱۱۸) به فساد تفسیر کرده‌اند، نمایان می‌گردد. چه فساد نسبت به خبال معنایی عام دارد (مصطفوی، ۱۴۱۶، ۳/۱۶). واژه «خبل» موارد استعمال عرفی نیز دارد (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۹۸) و علل مختلفی برای عروض حالت خبل ذکر شده

است؛ از جمله روزگار «الدهر»، شیطان «الشيطان»، اندوه «الحزن»، علاقه «الحب» و بیماری «الداء» را برشمرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۷/۲۸۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/۲۷۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۴/۲۴۴). واژه «العَصَب» از مترادفات واژه «خَبَل» است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/۶۰۹). در نتیجه «خبل» عروض ضعف یا سستی بر قوای ذهنی و حالتی شبیه به افسردگی یا اضطراب شدید است.

خبط

ریشه این واژه، به معنای مطلق ضربه یا ضربه شدید است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۱؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۱؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۲۹؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/۱۳). برخی تصریح کرده‌اند که روح مفهومی این واژه «ایصال و اثر» به گونه‌ای که سبب سقوط مطلق شود، می‌باشد. قالب مصادیق مفهومی این واژه، در خصوص ضرب، بکار رفته است. سایر مصادیق مفهومی این واژه از قبیل: «الإفساد و النوم و الجنون و المرض» تفسیری از لوازم مفهوم این اصل است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/۱۵). واژه «خباط» از «خبط»، بر بیماری شبیه جنون اطلاق می‌شود (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۲۸). بیماری که موجب اختلال در حواس و قوای ذهنی فرد گردد (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۲). اثر این اختلال، در نحوه حرکت فرد بیمار نمایان می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷/۱۱۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۲۳). منشأ این اختلال، طبق اعتقاد عرب، مس یا ضربه‌ای از جانب شیاطین (جنی) است (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/۲۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷/۱۱۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۲۳). برخی این عقیده را از خرافات عرب جاهلیت می‌دانند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۳). اما ظاهر برخی آیات مانند: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره ۲۷۵) و «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» (ص ۴۱) آن را، تلقی به قبول نموده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۲۴۴). برخی نیز اشعار آیه بر اینکه در بعضی از دیوانگان جن را شأنی است، امری یقینی می‌دانند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۲). در نصوص روایی و ادعیه نیز، مضامینی وجود دارد که این تلقی را تأیید می‌کند: «وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ يَتَخَبَّطَنِي الشَّيْطَانُ عِنْدَ الْمَوْتِ» (همان: ۴/۲۴۴). اما در مورد چیستی و چرایی ضربه و یا مس شیطان احتمالاتی مطرح است. برخی مفسران به استناد عباراتی مانند: «الطَّاعُونَ مِنْ وَحْزِ الْجِنِّ» طاعون از ضربت جن است و «إِلَّا وَيَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ» و از فرزندان آدمی احدی نیست مگر اینکه شیطان، او را لمس کرده احتمال داده‌اند مس، همان «میکروب» است (همان: ۴/۱۰۶). برخی نیز، مس را، حالت جنونی می‌دانند: «الْمَسُّ هُوَ الَّذِي يَنَالُ الْإِنْسَانَ مِنَ الْجَنُونِ» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۲۴۴).

صیغه «تَفَعَّلَ» بر مطاوعه (در پی آمدن) دلالت می‌کند. «حَبَّطَ الشَّيْطَانَ» یعنی آن را مورد لطمه قرار داد. اما باب «تَحَبَّطَهُ الشَّيْطَانَ»، به معنی «طاوع الشَّيْطَانَ و تابع و خبطه» است. تعبیر به «تَحَبَّطَ»، به جای خبط، بر این معنا دلالت دارد که ضربه شیطان ابتدائی نیست؛ بلکه عکس-العملی است در پی عملی و بر اساس خواسته و به اقتضای موردی است که شخص ایجاد می‌نماید؛ در نتیجه به ضربه از جانب شیطان جئی «مس» گویند که دارای قویترین مراتب تأثیر و نفوذ است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۸/۳)؛ بنابراین «خبط و خباط» از واژگان دال بر اختلال قوای باطنی است.

صرع

ریشه مفهومی واژه «صرع» به اتفاق لغت‌شناسان به معنای افتادن (بر، به و به سوی) زمین است. «الطَّرْحُ عَلَى الْأَرْضِ، وَ بِالْأَرْضِ، وَ إِلَى الْأَرْضِ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۱۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۸: ۲۹۹/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۴۲/۳). موارد استعمال عرفی و روایی و قرآنی آن از قرار «صَرَعْتُ الرَّجُلَ فَهُوَ مَضْرُوعٌ وَ صَرِيْعٌ» می‌باشد. همچنین «مَنْ صَارَعَ الْحَقَّ صَرَعَهُ» هر که با حق درآویزد حق او را به خاک می‌اندازد (سید الرضی، ۱۳۸۵: ۲۶۴). این کلمه تنها یک بار در قرآن آمده است. «فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازٌ نَحْلٌ خَاوِيَةٌ» (حاقه/۷). جمع آن «صرعی» و اسم مکانش «مصارع» است. «مَصَارِعُ الشَّهْدَاءِ: أَمَكْنَتُهُمُ الَّتِي صَرَعُوا فِيهَا» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۵۹/۴). به همین مناسبت به کسی که بر اثر بیماری خاص به زمین می‌افتد «صریع»، «ذو صرع» یا «مصروع» گویند. این واژه در مفاهیمی مانند: «الرمي و الوقوع و النزول» نیز بکار رفته است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۳۱/۶). بیشترین موارد کاربست ماده «صرع» در خصوص ذوی العقول است. برخی کاربست ماده «صرع» را مختص انسان می‌داند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۹۷/۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۱۱)؛ اما در مورد غیر ذوی العقول نیز بکار رفته است. مانند «غصن صَرِيْعٌ، وَ مِصْرَاعًا الْبَابُ وَ الشَّعْرُ صَرَعًا النَّهَارُ» (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۵۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۴۲). یکی دیگر از معانی صرع، تکه دوم از هر شیء دو تکه‌ای است: «الصَّرْعُ: شِقُّ كُلِّ شَيْءٍ صَرَعُهُ» (شیبانی، ۱۳۹۴: ۱۶۶/۲). اما واژه «صرع» از نظر پزشکی نوعی بیماری است که ناگهان بر فرد عارض شود و در قوه‌ی حس و عقل او اختلال ایجاد کند. از این رو فرد توان ایستادن را از دست می‌دهد و زمین می‌افتد. این عارضه، ناگهانی همراه با سر درد شدید (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۵۲)، تشنج، حرکت غیر ارادی بدن و خروج کف از دهان فرد بیمار نمایان می‌شود (آزادی، ۱۳۸۷: ۶۱۸/۲)؛ تا زمانی که این حالت از بین نرود، فرد فاقد قوه حس و عاقله می‌گردد «فَإِذَا أَفَاقَ، عَادَ إِلَيْهِ عَقْلُهُ كَالنَّائِمِ وَ السَّكْرَانِ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹۳/۲). از این جهت صرع را به بیماری جنون تشبیه کرده‌اند: «الصرع داء يشبه الجنون» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۵۹/۴). این بیماری از نظر پزشکی از جمله بیماری‌های مغزی بشمار می‌آید. شیخ الرئیس بوعلی سینا در

تعریف این بیماری می‌فرماید: «تَمَنَعُ الْأَعْضَاءُ النَّفِيسَةَ مِنْ أَعْمَالِهَا مَنَعًا غَيْرَ تَأَمٍّ، وَ سَبَبُهُ سُدَّةٌ تَعْرِضُ فِي بَعْضِ بَطُونِ الدِّمَاغِ، وَ فِي مَجَارِي الْأَعْضَابِ الْمُحَرَّكَةِ لِلأَعْضَاءِ مِنْ خِلَاطِ غَلِيظٍ، أَوْ لَزَجٍ كَثِيرٍ، فَتَمْتَنَعُ الرُّوحُ عَنِ السُّلُوكِ فِيهَا سُلُوكًا طَبِيعِيًّا، فَتَتَشَجُّجُ الْأَعْضَاءُ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۲۶۹). صاحب کتاب الماء در خصوص «صرع»، خصوصیات و روش درمان آن، ۴۶ سطر تحقیق ارزشمند ارائه داده (آزدی، ۱۳۸۷: ۲ / ۷۶۵)؛ بنابراین صرع از واژگان دال بر اختلال عارضی و ناگهانی قوای ذهنی و بالتبع حواس و جسم است.

وسوسه، وسواس

واژگان «وسوسه و وسواس» دو مصدر قیاسی از فعل رباعی «وَسَّوَسَ يُوَسِّوَسُ وَسَوَاسًا وَ وَسُوسَةً»، به صدای پنهانی «الصَّوْتِ الْخَفِيِّ» (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵ / ۵۳؛ هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۱۴۰ / ۲) یا کلام پنهانی، «الكلام الخفي» (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۹۲ / ۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۲۵)؛ بلکه هر صدای نامفهوم است. همچنین بر آنچه به صورت مخفی بر ذهن و یا قلب القاء شود، صدق می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۱۳ / ۱۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۳۹۲). از این رو جمله «وَسَّوَسَ الرَّجُلُ» با مرد وسوسه نمود به «با او بصورت پنهانی سخن کرد» معنی می‌شود. «وَسَّوَسَ» زمانی صدق می‌کند که سخنی گفته شود و آن را روشن ننماید (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶ / ۲۲۵). واژه «وسوسه» در اصل از واژه «وساس» به عنوان اسم مصدر واژه «وسوسه» اشتقاق شده است: «و الاسم: الوسواس بالفتح، كالزلزال من الزلزلة» (کبیرمدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۷ / ۳۵۶). بر فرد کثیر الشک و فردی که توهیات غیر حقیقی دارد «مُوسِسٌ» گویند. او فردی است که توهم بیماری دارد در حالی که سالم است (آزدی، ۱۳۸۷: ۳ / ۱۳۲۹). با توجه به خطور امور مختلف بر ذهن و قلب در تمایز «وسوسه» از سایر القانات چنین گفته‌اند: «عرب به آن انگیزه‌ای که نسبت به انجام کار نیک در نفس القاء شود، «الهام» گوید و آنچه خیری درش نیست «وسوسه» و آنچه به واسطه ترس بر قلب می‌افتد «ایجاس» و بر آنچه از تقدیر بر دل خطور کند «أمل» و به آنچه نه خیری دارد و نه شری «خاطر» گوید» (طریحی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۲۱). همچنین در تفاوت «وسوسه» با «نزع» گفته‌اند: نزع، اغوا شدن توسط وسوسه است و غالباً در هنگام غضب رخ می‌دهد و اصل آن تحریک به حرکت به طرف شر است؛ لذا گویند: «هذه نزع من الشيطان للخصلة الداعية الى الشر» (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۸). بنابراین تنها بر القائی «وسوسه یا وسواس» گویند که خیری درش نباشد. تعاریف خاص تری نیز برای این واژه ذکر شده است. مانند «هر آنچه از شر و مرض بر قلب خطور کند» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲ / ۲۴۰) یا «الافكار و حديث النفس و الشيطان بما لا نفع و لا خير فيه؛ تفكر کردن، با خویش سخن کردن و القانات شیطانی بر اموری که فایده و خیری در آن نیست» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۵ / ۲۶۵). در خصوص تفاوت

حدیث نفس با وسوسه نیز آمده است: «وسوسه تاکید بیشتری دارد، مثلا اگر نگاه کردن به زنی به ذهنت خطور کرد، آن حدیث نفس است و اگر شهوت، رغبت و حرکت را در تو ایجاد کرد آن وسوسه است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۲۶۶). طبق تحقیق لسان العرب، علاوه بر القائنات شیطانی، بر خود شیطان نیز صدق می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶ / ۲۵۴). اما در واقع شیطان عامل وسوسه است، نه معنا و یا حتی از مصادیق معنایی وسوسه. این موضوع در آیات شریفه قرآن که مربوط به حالات مختلف وسوسه است با صراحت و زیبایی بیان شده است. تعابیر مختلفی که هرکدام بار معنایی خاصی را به همراه دارند: «وَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ (اعراف / ۲۰)»: «الذی یوسوس فی صدور الناس» (الناس / ۴)؛ «فَوَسْوَسَ الشَّيْطَانُ (طه / ۱۲۰)»: «وَوَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ نَفْسَهُ (ق / ۱۶)». حرف «لام» در عبارت «وَسْوَسَ لَهُمَا» به معنای «الی» در «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ» می‌باشد؛ چرا که «وسوسه» با «الی» متعدی می‌شود (مصطفوی، ۱۴۱۶، ۱۳ / ۱۱۴: ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶ / ۲۵۵). بنابراین سه نوع وسوسه و از دو طریق درونی و بیرونی وجود دارد: یک: درونی بصورت القای معنا (توهم) (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۳ / ۱۱۴) در قلب توسط صوت پنهانی (طریحی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۲۲) و کلام پنهانی که مفهومی را بدون صدا در قلب القاء می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۳۹۲). دوم: بیرونی؛ سوم: در غالب نصیحت توسط شیاطین انسی «أَنَّهُ أَوْهَمَهُ النَّصِيحَةَ لَهُ بِذَلِكَ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵ / ۵۳). برخی معتقدند «وسوسه» علامت محض ایمان است و شیطان تنها کسی را وسوسه می‌کند که از اغوای او ناامید شده باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۲۷۰). برخی نیز معتقدند نفوذ و وسوسه شیطان به میزان توانایی و ایمان فرد است؛ یعنی به هر اندازه‌ای که ایمان فرد ضعیف‌تر و غفلت او بیشتر باشد تسلط شیطان بر او بیشتر است؛ لذا تسلط و نفوذ شیطان بر اهل علم و ایمان و اخلاص بسیار کمتر می‌دانند (کبیرمدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۱۴). برخی نیز معتقدند که وسوسه حالتی شبیه به شک است. یعنی زمانی حاصل می‌شود که علم و یقین نباشد. با این تفاوت که شک زمانی صدق می‌کند که از ابتدا علمی نیست، اما وسوسه به واسطه تصرف توهمات باعث زوال علم، پس از وجود آن است. بنابراین وسوسه تردید ایجاد می‌کند تا علم و یقین و معرفت را سلب نماید. توهمات در قوه مخیله، امری طبیعی برای انسان است که بر افکار معقول که تحت قوه عاقله است غالب می‌شود. احاطه و علم بر اوهام و سواس سخت‌تر از احاطه بر علم به واقعیات و حقایق معقوله است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۳ / ۱۱۶). در خصوص راه‌هایی از سواس گفته شده از آنجا که سواس شیطان بی‌نهایت است، هر زمان به کمک حجتی وسوسه‌ای زائل گردد از در دیگر وسوسه‌ای وارد می‌نماید و کمترین فایده‌ای که بر ادامه این کار مترتب می‌سازد اتلاف زمان است. هیچ تدبیری در ابطال فساد آن مانند پناه بردن به خداوند و کمک گرفتن از او نیست (طریحی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۲۳).

واژگان مربوط به معلولیت جسمی در قرآن

صم

«صُمَّ بَكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۷۱). دو واژه «صُمَّ و صُمَان، بَصَمَهُمَا با قرائت صَمَه»، جمع واژه «أصم» هستند و مفرد مونث آن «صماء» است. لغت عرب در تشریح این ماده بیان کرده‌اند: بسته شدن گوش و سنگینی در شنوایی را «الصَّمَم» گویند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۲/۳۴۲). نسبت دادن وصف ناشنوایی و یا سنگینی در شنوایی در باب «صَم، يَصْمُ، صَمَمَا» واقع شده است. این ماده، با همزه متعدی می‌شود: «أَصَمَّهُ اللَّهُ: خدا او را ناشنوا کرد»؛ «أَصَمَّتِ الرَّجُلُ: فرد را ناشنوا کردم»؛ بنابراین به صورت ثلاثی متعدی «صَمَّ اللَّهُ الْأُذُنَ» یا مبنی بر مفعول «صُمَّتِ الْأُذُنُ» استعمال نشده است. واژه «الصَّمَم» در استعمالات عرف عرب به صورت مجازی بر معنای دیگری از قبیل: استحکام «الصَّمَم فِي الْحِجَارَةِ: الصَّلَابَةُ وَ الشَّدَّةُ»، بدون نفوذ و شکاف «الصَّخْرَةُ الصَّمَاءُ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا صَدْعٌ وَ لَا حَزَقٌ» و شدید «الصَّمَاءُ مِنَ الْأَرْضِ: الغَلِيظَةُ» (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۹۱/۷) همگی بر همان اصل معنایی ماده «صین و میم» دلالت دارند (فیومی، ۱۳۹۷: ۲/۳۴۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۴۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۲۷۷). دهخدا واژه «أصم» را ضد «سمیع» و به معنای انسداد گوش و ثقل سمع گرفته است (دهخدا، ۱۳۸۵: ذیل أصم). دیگر معاجم لغت فارسی، نظیر فرهنگ عمید و یا معین معنای قریب به دهخدا را ذکر کرده‌اند. وجه اشتراک این واژه در لغت عربی و فارسی، بلکه فهم مفسران، اختلال در دستگاه شنیداری است که در اصطلاح جدید به ناشنوا و نیمه‌شنوا و کم‌شنوا تعبیر می‌شود.

بکم

معاجم لغت عرب معانی متفاوتی برای این واژه ذکر کرده‌اند؛ از قبیل: ۱. ناشنوایی (فیومی، ۱۳۹۷: ۲/۵۹؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۲۲). ۲. نابینایی، ناگویایی (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۶/۵۸). ۳. ناشنوایی به همراه ضعف در تکلم و کم‌توانی ذهنی (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۲/۵۳). ۴. فقط ناگویایی، اعم از مادرزادی و عارضی؛ عمدی یا از روی عجز. ۵. ضعف در تکلم، بخاطر کم‌توانی ذهنی (مصطفوی، ۱۴۱۶، ۱/۳۲۳). ۶. عدم تکلم عمدی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۴). طبق معانی مطرح شده رکن اصلی واژه «بکم»، اختلال در تکلم یا ناگویایی است. اعم از اینکه علت آن مادرزادی باشد؛ مانند ناشنوایی و یا ضعف ذهنی. یا عرضی؛ مانند بیماری عضو زبان و یا سکوت عمدی (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱/۳۲۳). یکی از مترادفات واژه «بکم» واژه «أخرس» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۴/۲۵۹؛ آزدی، ۱۳۸۷: ۲/۳۹۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶/۶۲؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۱/۲۲۰). مؤنث آن «خرساء» و

جمعش «خُرس، خُرسان و أخارس» می‌باشد (فیومی، ۱۳۹۷، ۱۶۶/۲؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۳۰). ابن منظور در لسان العرب از قول برخی از علماء ادبیات عرب در تفاوت معنای واژه «أبکم» و «أخرس» می‌گوید: آخرس به موجودی اطلاق می‌شود که آفریده شده و اصلتا قدرت نطق ندارد. مانند حیوانات و چهارپایان، اما أبکم موجودی است که زبانش نطق دارد؛ لکن قادر بر سخن گفتن نیست (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۲/۳۸). صاحب کتاب المفردات نیز در تفاوت بین «أخرس و أبکم» آورده است: «أبکم» کسی است که لال به دنیا آمده و آخرس مطلق ناگویا است، خواه مادرزادی باشد و خواه بعد از تولد بر اثر حادثه‌ای ناگویا شود. بنابراین رابطه میان آن دو، عموم و خصوص مطلق است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۰). آیه «أَحَدُهُمَا أَبُكُمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» یکی از آن‌ها ناگویا بود که قادر بر چیزی نبود (نحل/۷۶) دلالت بر همین معنی دارد. از دیگر آیات قرآن در این رابطه می‌توان آیات ۲۲ انفال، ۱۷۱ بقره، ۳۹ انعام و ۹۷ اسراء را نام برد.

عمی

واژه «اعمی» از ماده «عمی» گرفته شده است. مؤنث آن «عمیاء» و جمعش «عمیان و عماء». «عماء» می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶۴/۹). این واژه هم در معاجم لغت عرب و هم معاجم لغت فارسی مورد تحلیل معنایی قرار گرفته است. دهخدا در تشریح این واژه بیان می‌دارد: «اعمی» یعنی نابینا شدن؛ یعنی نور چشم از دست دادن (دهخدا، ۱۳۸۵: ذیل اعمی). «اعمی فطری» که یک ترکیب وصفی است به معنای کوری مادرزاد است. از این واژه دو وجه مفهومی اراده شده است: یک وجه مربوط به نقص جسم آدمی و دیگری مربوط به روح آدمی. در معاجم و لغت زبان عرب نیز این واژه مورد تحلیل معنایی قرار گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۶). در تفسیر القمی، اعمی بر فردی اطلاق می‌شود که از ابتدا نابینا نبوده و بعدا دچار کوری شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۳۴).

وَقْر

ریشه این کلمه از «واو، قاف، راء» به معنای سنگینی در چیزی است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱۲/۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۲/۶؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۳/۱۷۵)؛ اعم از مادی و معنوی (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۳/۱۷۸). از باب «وَقْر، تَقْر وَقْرًا». برخی نیز، از باب «وَقْر تَوَقَّر وَقْرًا» دانسته‌اند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷/۵۹۶). بر باری که چهارپایان حمل می‌کنند «وَقْر» گویند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۷/۲۳۴). این واژه، در حالت مفتوح بودن واو، دلالت بر بیماری در دستگاه شنوایی و یا درجه‌ی خاصی از شنوایی دارد و در حالت کسر واو، چنانچه در آیه «فَالْحَامِلَاتِ وُقْرًا» (ذاریات/۲) در همان معنای ریشه، یعنی سنگینی نهاده بر دوش یا سر، بکار رفته است (ابن

منظور، ۱۴۰۸: ۵/ ۲۸۹)؛ بنابراین در لغت عرب «وَقْر» بر نوع خاصی از «ثقل» و آن سنگینی در شنوایی (به اصطلاح امروز کم‌شنوا و نیمه‌شنوا) دلالت دارد. گویند: «فَلانٌ وَقْرٌ أَذُنُهُ: فلانی گوشش سنگین است» (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۵/ ۲۰۶). این معنا در آیات نیز، کاربست دارد: «وَفِي آذَانِنَا وَقْرًا» (فصلت/۵)؛ «وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» (الأنعام/۲۵). اما ترجمه «وَقْر» به بطلان شنوایی توسط برخی اهل لغت نادرست است (آزدی، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۳۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷/ ۵۹۶).

اعرج

واژه «أَعْرَج» اسم مصدر، از مصدر «العَرَج» است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۸/ ۷۵). ماده «عین و راء و جیم» ریشه این مصدر و بر سه اصل مفهومی میل، بلندی و عدد دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۳۰۲). باب «عَرَج يَعْرَجُ عَرَجًا» به معنای میل و کژی است. جمع مذکر آن «عُرْجان» و مؤنثش «عُرْجاء» است (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۱/ ۲۲۲). در باب «عَرَج يَعْرَجُ عُرُوجًا» به معنای «صعد» یعنی بلندی بکار رفته است. معنای این باب در سوره المعارج آمده است: «مِنَ اللّٰهِ ذِي الْمَعَارِجِ، تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (معارج/ ۴). واژه «المَعَارِجُ» و «المَعَارِجِ» دو صیغه جمع این باب می‌باشند. اما واژه «اعرج» به عنوان اصطلاحی مختص به نوعی از بیماری، به حالت لنگ‌زدن به هنگام راه‌رفتن است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۴/ ۳۱۳) و با معنای کژی و میل تناسب بیشتری دارد. از این رو، بخاطر نحوه راه‌رفتن کلاغ او را «أَعْرَج» گویند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۳۲۰). اصولاً واژه «أَعْرَج» زمانی بکار می‌رود که حالت لنگیدن بخاطر کوتاهی یا بلندی یکی از دو پا به صورت مادرزادی باشد (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۸/ ۷۶)؛ اما در صورتی که بر اثر عارضه و آسیبی این حالت پیش بیاید، از باب «عَرَج يَعْرَجُ» و در اصطلاح تعبیر به «عارج» می‌شود (فیومی، ۱۳۹۷: ۲/ ۴۰۱). واژه «أَعْرَج» در آیه «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ» بر نابینا و لنگ حرجی نیست (نور/ ۶۱؛ فتح/ ۱۷)» به عنوان اصطلاح مختص به اختلال جسمی حرکتی به معنای لنگ بکار رفته است. موضع لنگ در عضو پا را، «العُرْجَة» و به حالت راه‌رفتن فرد لنگ «العَرْجان» اطلاق می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲/ ۳۲۰) و شبیه فرد لنگ راه‌رفتن را، «یتعارج» گویند (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۲/ ۲۲۳). بنابراین واژه «أَعْرَج» از اصطلاحات خاص معلولیت مادرزادی، عضو پا و معادل عرفی آن در زبان فارسی واژه چلاق است. موضوع رفع تکلیف جهاد از فرد لنگ یک حکم اختصاصی است که حاکی از جامعیت قوانین اسلام در خصوص انواع مکلفان است.

پس از بررسی مفاهیم لغوی و اصطلاحی واژگان معلولیت در قرآن، اکنون کاربست این واژگان از حیث چرایی کاربست و مخاطب، اهداف و رویکرد آن در فرهنگ قرآن، مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

منطق کاربریست اقسام واژه معلولیت در لسان آیات و روایات

قرآن، کتاب هدایت، مرجع فکری و تربیتی مسلمانان است. با این وجود، در آیات فراوانی، با تعابیری مانند کر، کور، لال، دیوانه، کم خرد و... افرادی را مورد خطاب و سرزنش قرار داده است. این نوع از بیان علی الظاهر، علاوه بر قبح کلامی و تحقیر معلولان، عملی ضد فرهنگ و تربیت است. از طرفی معلولیت، در این دسته از آیات به عنوان کیفر و نشانه عذاب بکار رفته است. در حالی که معلولان بدون جرم و جنایتی به صورت مادرزادی معلول متولد شده‌اند. از این رو شبیهاتی بر این نگاه و بیان قرآن وارد است که شایسته بررسی آیات از لحاظ مخاطب‌شناسی و زیبایی‌شناختی کلامی، فکری و تربیتی می‌باشد. تا دیدگاه قرآن نسبت به معلولیت، روشن گردد.

مخاطب شناختی معلولیت

قرآن کریم، اقسام واژه معلولیت را در موارد ذیل به کار می‌برد:

۱. کافران: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (البقرة / ۱۷۱)
۲. مشرکان: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ» (رعد / ۱۶)
۳. تکذیب‌کنندگان: «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ» (الأعراف / ۶۴)
۴. بی‌ایمان: «وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمَىٰ» (فصلت / ۴۴)
۵. دین فروشان: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ ... صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (البقرة / ۱۸-۱۶)
۶. هوا پرستان: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَغَلَّبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (الجاتية / ۲۳)
۷. گمراهان: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِّيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا» (الأسراء / ۹۷)
۸. فراموش‌کنندگان: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَىٰ» (طه / ۱۲۶-۱۲۴)
۹. گناه کاران: «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ» (محمد / ۲۳)

۱۰. غافلان: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (الأعراف/۱۷۹)

۱۱. ناآگاهان: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (الانفال/۲۲)

در این دسته از آیات، افراد، با توجه به صفاتی از قبیل: کفر، شرک، تکذیب، بی‌ایمانی، دین-فروشی، هواپرستی، غفلت، ستیزه‌جویی با حق و ارتکاب گناه و نادانی، توسط اقسام واژه معلولیت (متناسب با صفات) با تعبیری از قبیل: نابینا، ناگویا (گنگ)، ناشنوا، دیوانه، کم‌خردی و ... مورد خطاب قرار گرفته‌اند.

زیباشناختی کلامی

در آیات و روایات فراوانی، اسلام جایگاهی رفیع برای انسان قائل شده و دستورات اکیدی بر حفظ کرامت او به خصوص نسبت به مؤمنان و صالحان صادر نموده است. از طرفی بدون توجه به بار روانی و تأثیر منفی و آثار مخرب فردی و اجتماعی و فرهنگی واژگان معلولیت (بر افراد معلول و سایر) با بیانی اهانت‌آمیز و گاه تمسخر برانگیز معلولیت را به عنوان وصفی دال بر ضعف و نقص بلکه، به عنوان نشانه عذاب، بر افراد اطلاق کرده است. با بررسی آیات، پاسخ‌هایی قابل ارائه است که می‌تواند قلب‌ها را قانع و روان دردمند را تسلی بخشد و دیدگاه قرآن را به معلولیت جسمی ارائه و تبیین کند.

تجسم اعمال

در این دسته از آیات، خداوند از واقعیتی پرده برمی‌دارد که فراتر از دایره شناخت و درک انسان است. مسئله تجسم اعمال، یکی از معارف متعالی قرآنی و از حقایق دنیای ماست. در این دیدگاه، هر یک از اعمال نیک و بد، دارای صورتی ملکوتی و حقیقتی خارجی هستند و به تناسب عمل، زیبا و زشت می‌شوند و دارای آثاری مانند نزول نعمت و گاهی به چهره کيفر و عذاب الهی جلوه می‌کند. یکی از نمونه‌های آن در آیات مربوط به معلولیت نمایان است. مانند: «حَتَّمَا اللَّهُ عَلِي قُلُوبِهِمْ وَ عَلِي سَمْعِهِمْ وَ عَلِي أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (البقره/۷) و از این حقیقت و تأثیر آن، خبر می‌دهد: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (الفرقان/۴۴).

توسعه و انقلاب مفهومی

یکی از سبک‌های بیانی قرآن، الغاء و تأسیس مفاهیم جدید به واسطه‌ی توسعه واژگان، از حیث مصداق و مفهوم بلکه، در موارد بسیاری تغییر بنیادین مفهوم و ملاک در نگاه و تعیین مصداق خارجی است. «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (الحج/۴۶) طبق این دیدگاه، معلول کسی نیست که نتواند ببیند؛ بشنود؛ بگوید و بفهمد؛ بلکه، کسی است که به خاطر کفر و عناد و عواملی از این قبیل، با وجود چشم، گوش، دهان و عقل از دیدن، شنیدن، گفتن و فهمیدن حق، عاجز و ناتوان باشد. علل مذکور در آیات تغییر مفهوم و ملاک معلولیت، از ظاهری به باطنی و از ایزاری به ادراکی را اثبات می‌کند. مانند: «وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَ أَبْصَارًا وَ أَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَ لَا أَبْصَارُهُمْ وَ لَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ» (الحقاف/۲۶)». طبق استدلال بر این آیه و آیات دیگر (طه/۱۲۶-۱۲۴؛ الأسماء/۷۲؛ غافر/۵۸؛ الرعد/۱۶) برتری بینا بر نابینا روشن می‌گردد. این آیات، کافران و مشرکان و ... را نابینایان و ناشنوایان حقیقی معرفی می‌کند. طبق این استدلال، معیار در صحت، درک حقایق معرفتی و شناختی و عکس العمل نسبت به آن‌ها است.

استفاده از لسان قوم

۲- بهره‌گیری از ادبیات و فرهنگ عرف یکی از مؤثرترین روش‌ها در پذیرش، تأثیرگذاری و ماندگاری مفاهیم، یکی از ساختارهای بیانی مهم القای مفاهیم بلند قرآنی و از فنون زیبا شناختی کلام است. واژگان معلولیت به عنوان مصداق اتم، گاه در مقام تشبیه و گاه استعاره در جهت تشبیه، تنبیه، تذکر، توبیخ و تهدید نسبت به امور معرفتی، شناختی و تربیتی متقابل است که در آیات مذکور در متن مشهود است «جَنَّة» نیز، اسم مصدر و به معنی جنون است؛ بنابراین جنون را از آن جهت جنون نامند که عقل را می‌پوشاند: «الْجَنُونُ: ذَلِكَ أَنَّهُ يَغْطِي الْعَقْلَ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۲) و یا حائلی بین عقل و فرد است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۸)؛ «و يُقَالُ لِلْجُنُونِ: جُنُنٌ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۶ / ۴۰۹)؛ «الْمَجَنَّةُ: الْجُنُونُ وَ جُنَّ الرَّجُلُ وَ أَجَنَّهُ اللَّهُ فَهُوَ جُنُونٌ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۴۷۱)؛ جمع آن «مَجَانِينٌ» است. مترادفات قرآنی واژه جنون، واژگان «سعر» و «مفتون» هستند. «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَ سُعْرٍ» (قمر/۴۷)؛ «السُّعْرُ: الْجُنُونُ» (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۰۴).

حَبَل

لغت شناسان برای ریشه مفهومی واژه «حَبَل» معانی متفاوتی را ذکر کرده‌اند؛ از قبیل: ۱. فساد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۴۲) اعم از اعضای ظاهری، قوای باطنی و افعال (ابن منظور، ۱۴۰۸:

۱۱/ ۱۹۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴/ ۳۵۲) ۲. جنون یا نوعی اختلال روانی که بر اثر شدت اندوه و یا علاقه بر فرد عارض می‌شود و موجب اختلال در قوای حرکتی او می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/ ۲۷۲؛ فیومی، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۶۳؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴/ ۳۵۳) ۳. مطلق سستی؛ اعم از اعضای ظاهری و قوای باطنی ۴. عروض سستی بر قوای باطنی فرد؛ اعم از انسان و جن (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۶؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/ ۲۲۳).

طبق تحقیق برخی لغت‌شناسان اصل در ریشه خبل «خبال» است که در اصل فساد می‌باشد که بر چهارپا عارض شده و موجب اضطراب در حرکت می‌شود. حالتی شبیه دیوانگی که بر عقل اثر می‌گذارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۶)؛ بنابراین در میان معانی مذکور، معنای چهارم، یعنی عروض اختلال و سستی بر قوای باطنی فرد، از دقت بیشتری برخوردار است. در واقع معانی یکم و دوم یعنی فساد و جنون از مصادیق مفهومی و یا معلول از سستی و اختلال در قوای باطنی است. صاحب التحقیق فی کلمات قرآن الکریم می‌گوید: «اصل در کاربرد مفهوم واژه «خَبَل» عروض سستی بر قوای باطنی است. مانند سستی در عقل و روان و اراده و صبر و تدبیر و اموری از این قبیل» (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/ ۹۶). این تعریف، نقطه افتراق ریشه مفهومی واژه خبل، با ریشه مفهومی واژگانی مانند ضعف، استرخاء و هوان است؛ لذا ضعف تفسیر مفسرانی که واژه «خبال» را در آیات «لَوْ خَرَجُوا فِیْكُمْ مَا زَادُوْكُمْ اِلَّا خَبَالًا» (توبه/ ۴۷) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا» (آل عمران/ ۱۱۸) به فساد تفسیر کرده‌اند، نمایان می‌گردد. چه فساد نسبت به خبال معنایی عام دارد (مصطفوی، ۱۴۱۶، ۳/ ۱۶). واژه «خبل» موارد استعمال عرفی نیز دارد (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/ ۱۹۸) و علل مختلفی برای عروض حالت خبل ذکر شده است؛ از جمله روزگار «الدهر»، شیطان «الشیطان»، اندوه «الحزن»، علاقه «الحب» و بیماری «الداء» را برشمرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۷/ ۲۸۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/ ۲۷۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۴/ ۲۴۴). واژه «العَصَب» از مترادفات واژه «خَبَل» است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/ ۶۰۹). در نتیجه «خبل» عروض ضعف یا سستی بر قوای ذهنی و حالتی شبیه به افسردگی یا اضطراب شدید است.

خبط

ریشه این واژه، به معنای مطلق ضربه یا ضربه شدید است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۴۱؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/ ۲۲۱؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۲۲۹؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۳). برخی تصریح کرده‌اند که روح مفهومی این واژه «ایصال و اثر» به گونه‌ای که سبب سقوط مطلق شود، می‌باشد. قالب مصادیق مفهومی این واژه، در خصوص ضرب، بکار رفته است. سایر مصادیق مفهومی این واژه از قبیل: «الإفساد و النوم و الجنون و المرض» تفسیری از لوازم مفهوم این اصل

است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۵/۳). واژه «خباط» از «خبط»، بر بیماری شبیه جنون اطلاق می‌شود (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۲۸). بیماری که موجب اختلال در حواس و قوای ذهنی فرد گردد (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۲). اثر این اختلال، در نحوه حرکت فرد بیمار نمایان می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷/۱۱۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۲۳). منشأ این اختلال، طبق اعتقاد عرب، مس یا ضربه‌ای از جانب شیاطین (جنی) است (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/۲۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷/۱۱۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۲۳). برخی این عقیده را از خرافات عرب جاهلیت می‌دانند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۳). اما ظاهر برخی آیات مانند: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ (بقره/ ۲۷۵)» و «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» (ص/ ۴۱) آن را، تلقی به قبول نموده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۲۴۴). برخی نیز اشعار آیه بر اینکه در بعضی از دیوانگان جن را شانی است، امری یقینی می‌دانند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۲۲). در نصوص روایی و ادعیه نیز، مضامینی وجود دارد که این تلقی را تأیید می‌کند: «وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ يَتَخَبَّطَنِي الشَّيْطَانُ عِنْدَ الْمَوْتِ» (همان: ۴/۲۴۴). اما در مورد چیستی و چرایی ضربه و یا مس شیطان احتمالاتی مطرح است. برخی مفسران به استناد عباراتی مانند: «الطَّاعُونَ مِنْ وَخْرِ الْجَنِّ» طاعون از ضربت جن است و «إِلَّا وَيَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ» و از فرزندان آدمی احدی نیست مگر اینکه شیطان، او را لمس کرده احتمال داده‌اند مس، همان «میکروب» است (همان: ۴/۱۰۶). برخی نیز، مس را، حالت جنونی می‌دانند: «الْمَسُّ هُوَ الَّذِي يَنَالُ الْإِنْسَانَ مِنَ الْجَنُونِ» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۲۴۴).

صیغه «تَفَعَّلَ» بر مطاوعه (در پی آمدن) دلالت می‌کند. «خَبَطَ الشَّيْطَانُ» یعنی آن را مورد لطمه قرار داد. اما باب «تَخَبَّطَهُ الشَّيْطَانُ»، به معنی «طاعون شیطان و تابع و خبطه» است. تعبیر به «تَخَبَّطَ»، به جای خبط، بر این معنا دلالت دارد که ضربه شیطان ابتدائی نیست؛ بلکه عکس-العملی است در پی عملی و بر اساس خواسته و به اقتضای موردی است که شخص ایجاد می‌نماید؛ در نتیجه به ضربه از جانب شیطان جَنِّي «مس» گویند که دارای قویترین مراتب تأثیر و نفوذ است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/۲۸)؛ بنابراین «خبط و خباط» از واژگان دال بر اختلال قوای باطنی است.

صرع

ریشه مفهومی واژه «صرع» به اتفاق لغت شناسان به معنای افتادن (بر، به و به سوی) زمین است. «الطَّرُخُ عَلَى الْأَرْضِ، وَ بِالْأَرْضِ، وَ إِلَى الْأَرْضِ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱/۲۸۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۸: ۱/۲۹۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۴۲). موارد استعمال عرفی و روایی و قرآنی آن از قرار «صَرَغَتِ الرَّجُلُ فَهُوَ مَضْرُوعٌ وَ صَرِيعٌ» می‌باشد. همچنین «مَنْ صَارَعَ الْحَقَّ صَرَغَهُ» هر که با حق درآویزد حق او را به خاک می‌اندازد (سید الرضی، ۱۳۸۵: ۲۶۴). این کلمه تنها یک بار در

قرآن آمده است. «فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ» (حاقه ۷/). جمع آن «صرعی» و اسم مکانش «مصارع» است. «مَصَارِعُ الشَّهَدَاءِ: أَمَكْنَتُهُمُ الَّتِي صَرَعُوا فِيهَا» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۳۵۹). به همین مناسبت به کسی که بر اثر بیماری خاص به زمین می‌افتد «صریع»، «ذو صرع» یا «مصروع» گویند. این واژه در مفاهیمی مانند: «الرمي و الوقوع و النزول» نیز بکار رفته است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱/۲۳۱). بیشترین موارد کاربرد ماده «صرع» در خصوص ذوی العقول است. برخی کاربرد ماده «صرع» را مختص انسان می‌داند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۸/۱۹۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱/۲۸۶)؛ اما در مورد غیر ذوی العقول نیز بکار رفته است. مانند «غصن صَرِيْعٌ، وَ مَصْرَاعًا الْبَابِ وَ الشَّعْرُ صَرْعًا النَّهَارِ» (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۵۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۴۲). یکی دیگر از معانی صرع، تکه دوم از هر شیء دو تکه‌ای است: «الصَّرْعُ: شِقُّ كُلِّ شَيْءٍ صَرْعُهُ» (شیبانی، ۱۳۹۴: ۲/۱۶۶). اما واژه «صرع» از نظر پزشکی نوعی بیماری است که ناگهان بر فرد عارض شود و در قوه‌ی حس و عقل او اختلال ایجاد کند. از این رو فرد توان ایستادن را از دست می‌دهد و زمین می‌افتد. این عارضه، ناگهانی همراه با سر درد شدید (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۵۲)، تشنج، حرکت غیر ارادی بدن و خروج کف از دهان فرد بیمار نمایان می‌شود (آزدی، ۱۳۸۷: ۲/۶۱۸)؛ تا زمانی که این حالت از بین نرود، فرد فاقد قوه حس و عاقله می‌گردد «فَإِذَا أَفَاقَ، عَادَ إِلَيْهِ عَقْلُهُ كَالنَّائِمِ وَ السَّكَانِ» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲/۹۳). از این جهت صرع را به بیماری جنون تشبیه کرده‌اند: «الصرع داء يشبه الجنون» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۳۵۹). این بیماری از نظر پزشکی از جمله بیماری‌های مغزی بشمار می‌آید. شیخ الرئیس بوعلی سینا در تعریف این بیماری می‌فرماید: «تَمْنَعُ الْأَعْضَاءُ النَّفِيسَةَ مِنْ أَفْعَالِهَا مَنَعًا غَيْرَ تَأَمٍّ، وَ سَبَبُهُ سُدَّةٌ تَعْرِضُ فِي بَعْضِ بَطُونِ الدَّمَاعِ، وَ فِي مَجَارِي الْأَعْضَابِ الْمُحَرَّكَةِ لِلأَعْضَاءِ مِنْ خِلْطٍ غَلِيظٍ، أَوْ لَزَجٍ كَثِيرٍ، فَتَمْتَنِعُ الرُّوحُ عَنِ السُّلُوكِ فِيهَا سُلُوكًا طَبِيعِيًّا، فَتَتَشَنَّجُ الْأَعْضَاءُ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱/۲۶۹). صاحب کتاب الماء در خصوص «صرع»، خصوصیات و روش درمان آن، ۴۶ سطر تحقیق ارزشمند ارائه داده (آزدی، ۱۳۸۷: ۲/۷۶۵)؛ بنابراین صرع از واژگان دال بر اختلال عارضی و ناگهانی قوای ذهنی و بالتبع حواس و جسم است.

وسوسه، وسواس

واژگان «وسوسه و وسواس» دو مصدر قیاسی از فعل رباعی «وَسَّسَ يُوَسِّسُ وَسَاسًا وَ وَسُوسَةً»، به صدای پنهانی «الصَّوْتِ الْخَفِيِّ» (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵/۵۳؛ هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۲/۹۲) یا کلام پنهانی، «الكلام الخفي» (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۲/۹۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۱۲۵)؛ بلکه هر صدای نامفهوم است. همچنین بر آنچه به صورت مخفی بر ذهن و یا قلب القاء شود، صدق می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۳/

۱۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۹۲/۹). از این رو جمله «وَسُوْسُ الرَّجُلِ» با مرد وسوسه نمود به «با او بصورت پنهانی سخن کرد» معنی می‌شود. «وَسُوْسُ» زمانی صدق می‌کند که سخنی گفته شود و آن را روشن ننماید (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۲۵/۶). واژه «وسوسه» در اصل از واژه «وَسَاسٌ» به عنوان اسم مصدر واژه «وسوسه» اشتقاق شده است: «و الاسم: الوسواس بالفتح، كالزلال من الزلزلة» (کبیرمدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۳۵۶/۷). بر فرد کثیر الشک و فردی که توهیات غیر حقیقی دارد «مُؤَسَّوْسٌ» گویند. او فردی است که توهیم بیماری دارد در حالی که سالم است (آزدی، ۱۳۸۷: ۱۳۲۹/۳). با توجه به خطور امور مختلف بر ذهن و قلب در تمایز «وسوسه» از سایر القانات چنین گفته‌اند: «عرب به آن انگیزه‌ای که نسبت به انجام کار نیک در نفس القاء شود، «الهام» گوید و آنچه خیری درش نیست «وسوسه» و آنچه به واسطه ترس بر قلب می‌افتد «ایجاس» و بر آنچه از تقدیر بر دل خطور کند «أمل» و به آنچه نه خیری دارد و نه شری «خاطر» گوید» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲). همچنین در تفاوت «وسوسه» با «نزع» گفته‌اند: نزع، اغوا شدن توسط وسوسه است و غالباً در هنگام غضب رخ می‌دهد و اصل آن تحریک به حرکت به طرف شر است؛ لذا گویند: «هذه نزعاً من الشيطان للخصلة الداعية الى الشر» (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۸). بنابراین تنها بر القائی «وسوسه یا وسواس» گویند که خیری درش نباشد. تعاریف خاص‌تری نیز برای این واژه ذکر شده است. مانند «هر آنچه از شر و مرض بر قلب خطور کند» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲/۲۴۰) یا «الافکار و حدیث النفس و الشيطان بما لا نفع و لا خیر فيه؛ تفکر کردن، با خویش سخن کردن و القانات شیطانی بر اموری که فایده و خیری در آن نیست» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۵/۲۶۵). در خصوص تفاوت حدیث نفس با وسوسه نیز آمده است: «وسوسه تاکید بیشتری دارد، مثلاً اگر نگاه کردن به زنی به ذهنت خطور کرد، آن حدیث نفس است و اگر شهوت، رغبت و حرکت را در تو ایجاد کرد آن وسوسه است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶۶/۱۱). طبق تحقیق لسان العرب، علاوه بر القانات شیطانی، بر خود شیطان نیز صدق می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶/۲۵۴). اما در واقع شیطان عامل وسوسه است، نه معنا و یا حتی از مصادیق معنایی وسوسه. این موضوع در آیات شریفه قرآن که مربوط به حالات مختلف وسوسه است با صراحت و زیبایی بیان شده است. تعابیر مختلفی که هرکدام بار معنایی خاصی را به همراه دارند: «وَسُوْسٌ لَهُمَا الشَّيْطَانُ (اعراف/۲۰)»؛ «الذی یوسوس فی صدور الناس» (الناس/۴)؛ «فَوَسْوَسَ الشَّيْطَانُ (طه/۱۲۰)»؛ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ نَفْسَهُ (ق/۱۶)». حرف «لام» در عبارت «وَسُوْسٌ لَهُمَا» به معنای «الی» در «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ» می‌باشد؛ چرا که «وسوسه» با «الی» متعدی می‌شود (مصطفوی، ۱۴۱۶، ۱۳/۱۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶/۲۵۵). بنابراین سه نوع وسوسه و از دو طریق درونی و بیرونی وجود دارد: یک: درونی بصورت القای معنا (توهیم) (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۳/۱۱۴) در قلب توسط صوت پنهانی (طریحی، ۱۳۷۵:

۱۲۲ / ۴) و کلام پنهانی که مفهومی را بدون صدا در قلب القاء می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۳۹۲). دوم: بیرونی؛ سوم: در غالب نصیحت توسط شیاطین انسی «أَنَّهُ أَوْهَمَهُ النَّصِيحَةَ لَهُ بِذَلِكَ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۳ / ۵). برخی معتقدند «وسوسه» علامت محض ایمان است و شیطان تنها کسی را وسوسه می‌کند که از اغوای او ناامید شده باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۲۷۰). برخی نیز معتقدند نفوذ و وسوسه شیطان به میزان توانایی و ایمان فرد است؛ یعنی به هر اندازه‌ای که ایمان فرد ضعیف‌تر و غفلت او بیشتر باشد تسلط شیطان بر او بیشتر است؛ لذا تسلط و نفوذ شیطان بر اهل علم و ایمان و اخلاص بسیار کمتر می‌دانند (کبیرمدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۱۴). برخی نیز معتقدند که وسوسه حالتی شبیه به شک است. یعنی زمانی حاصل می‌شود که علم و یقین نباشد. با این تفاوت که شک زمانی صدق می‌کند که از ابتدا علمی نیست، اما وسوسه به واسطه تصرف توهمات باعث زوال علم، پس از وجود آن است. بنابراین وسوسه تردید ایجاد می‌کند تا علم و یقین و معرفت را سلب نماید. توهمات در قوه مخیله، امری طبیعی برای انسان است که بر افکار معقول که تحت قوه عاقله است غالب می‌شود. احاطه و علم بر اوهام و وسواس سخت‌تر از احاطه بر علم به واقعیات و حقایق معقوله است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۳ / ۱۱۶). در خصوص راه‌هایی از وسواس گفته شده از آنجا که وسواس شیطان بی‌نهایت است، هر زمان به کمک حجتی وسوسه‌ای زائل گردد از در دیگر وسوسه‌ای وارد می‌نماید و کمترین فایده‌ای که بر ادامه این کار مترتب می‌سازد اتلاف زمان است. هیچ تدبیری در ابطال فساد آن مانند پناه بردن به خداوند و کمک گرفتن از او نیست (طریحی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۲۳).

نتیجه‌گیری

با کنار هم قرار گرفتن آیات قرآن، کشف رابطه مفهومی بین آن‌ها، روشن می‌شود. در نگاه قرآن، نه تنها معلولیت جسمی مورد توهین و تمسخر قرار نگرفته؛ بلکه مفهوم معلولیت و بر اساس شاخصه حق از ظاهری به باطنی و از جسمی و ابزاری به ادراکی و شناختی تغییر کرده است؛ چرا که قرآن، کتاب هدایت و هدف از خلقت، تعالی انسان به بالاترین مراتب کمال است و تعالی حاصل نمی‌شود مگر به حرکت مداوم در مسیر درست؛ مهم‌ترین ابزارهای دریافت حق، چشم، گوش و قلب یا همان عقل است. اختلال هر یک از اعضاء و قوای شنوایی، بینایی و ادراکی قطعاً موجب عدم امکان دریافت معارف مربوط به آن عضو و اختلال در تداوم هدایت می‌شود. از این رو عدم دریافت معارف هدایت‌گر در حکم عدم وجود ابزار شناخت، یا قوای ادراکی است. قرآن برخی امور را به عنوان موانع دریافت حق معرفی می‌نماید. این نگاه می‌تواند مرهمی بر زخم‌های معلولان و تسکین-دهنده و تعالی بخش روح آن‌ها به کمال و رستگاری باشد. معلولیت در دنیا، در اختیار فرد نیست؛

لذا نتیجه عمل او نیز نمی‌باشد. نه تنها، معیار ارزش و نشانه عذاب و غضب الهی نیست؛ بلکه در مقابل معلولیت در زندگی اخروی کاملاً برآمده از عمل فرد و نتیجه عمل اوست. بنابراین جایگاه قوای جسمی در زندگی دنیوی در فرهنگ قرآن صرفاً ابزاری برای شناخت حقیقت است نه نماد رشد و تکامل و برتری. از این رو واجد آن دارای فضیلت و فاقد آن ناقص نیست. فضیلت، درک شناخت و معرفت است؛ لذا گوش، چشم، زبان و عقلی که در مسیر معرفت حق و حقیقت و شناخت و تکامل بکار نروند، هدف آفرینش آن حاصل نشده و نتیجه آن کفران نعمت، سلب نعمت به‌رمندی و عذاب محرومیت است در مقابل شکرگزاری توسط شناخت حقیقت از طریق استفاده از این قوای جوارحی و جوانحی.

منابع

- الوسی، محمود بن عبدالله. ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد طاهر. ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عادل، عمر بن علی. ۱۴۱۹ق، *اللباب فی علوم الكتاب*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. ۱۴۰۸ق، *احکام القرآن*، بیروت: دار الجیل.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. ۱۴۰۴ق، *معجم المقاییس اللغة*، به تحقیق عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. ۱۴۲۳ق، *تأویل مشکل القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، به تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن هائم، احمد بن محمد. ۱۴۲۳ق، *التبیین فی تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- ایباری، ابراهیم. ۱۴۰۵ق، *الموسوعة القرآنیة*، قاهره: موسسه سجل العرب.
- الأزدي البلخی، أبو الحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر. ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: إحياء التراث- العربی.
- آزدی، عبد الله بن محمد. ۱۳۸۷ش، *کتاب الماء*، به کوشش هادی حسن حمودی، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.
- امامی، عبدالنبی. ۱۳۸۹ش، *فرهنگ قرآن*، اخلاق حمیده، قم: مطبوعات دینی.
- بروجردی، حسین بن رضا. ۱۴۱۶ق، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم، مؤسسه انصاریان.
- بستانی، فؤاد افرام. ۱۳۷۵ش، *فرهنگ ابجدی*، تهران: اسلامی.
- تسه فست، یوآخیم. ۱۳۹۹ش، *هیتلر (پیشوا)*، چاپ دوم، ترجمه مهدی سمسار، تهران: چشمه.
- جمل، سلیمان بن عمر. ۱۴۲۷ق، *الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- حسینی زبیدی، محمد مرتضی. ۱۴۱۴ق، **تاج العروس من جواهر القاموس**، به تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۸۵ش، **لغت نامه**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق، **المفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دار الشامية.
- زمخشری، محمود بن عمر. ۴۱۷ق، **الفاقی فی غریب الحدیث**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سجستانی، محمد بن عزیز. ۴۱۰ق، **نزهة القلوب فی تفسیر غریب القرآن العزیز**، بیروت: دار المعرفة.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. ۴۲۸ق، **الاکلیل فی استنباط التنزیل**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شرتونی، سعید. ۱۴۱۶ق، **أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد**، تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
- شعراوی، محمد متولی. ۴۱۱ق، **تفسیر الشعراوی**، بیروت: ادارة الکتب و المکتبات.
- شیرافکن، حسین. ۱۳۸۴ش، **الهدایة فی النحو**، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- شیبانی، محمد بن حسن. ۱۳۹۴ق، **کتاب الجیم**، قاهره: هیئة العامة لشؤون المطابع الأمیریة.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد. ۱۴۱۴ق، **المحیط فی اللغة**، بیروت: عالم الکتب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۶۰ش، **المیزان**، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. ۴۲۹ق، **التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم**، اربد: دارالکتب الثقافی.
- طبری، محمد بن جریر. ۱۴۱۲ق، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۵ش، **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.
- _____ . ۱۳۴۷ش، **جامع الجوامع**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طریحی، فخرالدین. ۱۳۷۵ش، **مجمّعُ البَحْرَینِ و مَطْلَعُ النَّیْزِینِ**، تهران: مرتضوی.
- عاملی، علی بن حسین. ۱۴۱۳ق، **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**، قم: دارالقرآن الکریم.
- العسکری، أبوهلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعید بن یحیی بن مهران. ۱۴۱۲ق، **الفروق اللغویة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- عسکری، حسن بن عبدالله. ۱۴۲۸ق، **تصحیح الوجوه و النظائر**، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- _____ . ۱۴۰۰ق، **الفروق فی اللغة**، بیروت: دار الآفاق الجدیة.
- الفراء، یحیی بن زبید. ۱۴۰۰ق، **معانی القرآن فراء**، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۰۸ق، **کتاب العین**، به تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. ۱۴۱۵ق، **القاموس المحیط**، بیروت: دار الکتب العلمیة .
- فیض کاشانی، ملا محسن بن مرتضی. ۱۳۸۷ش، **الأصفی فی تفسیر القرآن**، قم: بوستان کتاب.
- _____ . ۱۴۰۶ق، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- فیومی، أحمد بن محمد. ۱۳۹۷ق، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، بیروت: المکتبة العلمیة.
- قرشی بناوی، علی اکبر. ۱۴۱۲ق، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- قرطبی، محمد بن احمد. ۱۳۶۴ش، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم. ۱۴۰۴ق، **تفسیر القمی**، قم: دار الکتب.
- قمی مشهدي، محمد بن محمد رضا. ۱۳۶۸ش، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر.

- کبیرمدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد. ۱۴۰۹ق، **ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیّد الساجدین**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۵ق، **اصول کافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ماتریدی، محمد بن محمد. ۱۴۲۶ق، **تأویلات أهل السنة**، لبنان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. ۱۳۸۲ق، **شرح الکافی-الأصول و الروضة**، تهران: المكتبة الاسلامیه للنشر و التوزیع.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. ۱۴۰۴ق، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مراغی، احمد مصطفی. ۱۳۶۵ق، **تفسیر المراغی**، بیروت: دار الفکر.
- مصطفوی، حسن. ۱۴۱۶ق، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامی - مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
- مغنیه، محمد جواد. ۱۴۲۴ق، **التفسیر الکاشف**، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۱ق، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- موسوی، سید محمد و دیگران. ۱۳۹۹ش، **فلسفه معلولیت در تعالیم قرآن**، چاپ اول، تهران: اولین کنفرانس مهندسی و فن آوری، صص ۱۱-۱.
- نوری، علی. ۱۳۹۶ش، **امام خمینی و معلولان**، قم: توانمندان.
- سید الرضی. ۱۳۸۵ش، **نهج البلاغه**، تهران: زرین و سیمین.
- هاشمی خوبی، میرزا حبیب الله. ۱۴۰۰ق، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه**، ج: ۲؛ ص: ۹۲؛ تهران: مكتبة الإسلامیه.
- هاکس، جیمز. ۱۳۹۴ش، **قاموس کتاب مقدس**، چاپ سوم، ترجمه ستر هاکس، تهران: اساطیر.

COPYRIGHTS

© 2025 by the authors. Licensee Islamic Azad University Jiroft Branch. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ارجاع: محمدی مهدی، ترکاشوند وحید، نامداری ابراهیم، شریفی زهرا، ساختارشناسی و مفهوم‌شناسی واژگان «معلولیت» در قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۶، شماره ۶۲، تابستان ۱۴۰۴، صفحات ۲۳۸-۲۰۹.