

فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی)
(علمی - پژوهشی)
سال پنجم، دوره جدید، شماره سیزدهم، پاییز ۱۳۹۲، ص ۹۵-۷۶
عرف خاص قرآنی و معناشناسی مفردات*
(مطالعه تطبیقی: واژه نشوز)

نهله غروی نائینی
استاد دانشگاه تربیت مدرس
خلیل پروینی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
حامد مصطفوی فرد
کارشناس ارشد دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

به اجماع لغویان اصل معنایی در «نَشْرَ» عبارت است از «مکان مرتفع از زمین». با توجه به همین اصل معنایی، جمهور مفسران و فقها نشوز زن و مرد را «امتناع زن و مرد (بلندی طلبی) از انجام وظایف الزامی و واجب» تعریف کرده‌اند؛ البته در حد و مرز آن اختلاف کرده، بدین صورت که برخی آن را تمکین نکردن به معنای خاص (در خصوص مسأله جنسی) دانسته‌اند و برخی به معنای عام آن (اطاعت نکردن و نافرمانی). با توجه به اینکه قرآن همچون هر علم دیگر، دارای عرف خاص خود بوده و در گزینش لغات دقت‌های معنایی خاص خود را لحاظ کرده است، اگر با توجه به این مبنا کاربرد قرآنی ریشه «نَشْرَ» بررسی شود، این احتمال تقویت می‌شود که شاید اصل معنایی این ریشه در قرآن «جمع شدن» (شدت الصاق و چسبندگی) باشد، نه «ارتفاع و بلندی». بنابراین در مورد مرد و زن تحت عنوان «رغبت بسیار به جماع و همبستری» تبیین می‌شود. همچنین روایاتی نیز در تأیید این تلقی وجود دارد.
کلمات کلیدی: نشوز، عرف خاص، اشتقاق کبیر، تمکین نکردن، خیانت، ارتفاع و بلندی، جمع شدن.

۱. زبان قرآن در ساحت واژگان

بی‌گمان قرآن معانی و حقایقی تازه بر دامن واژگان مرسوم عرب نهاده است که پیش از آن سابقه نداشته است و پس آن نیز نخواهد داشت؛ چراکه اسلام یکی از عمیقترین تحولات را در حوزه زندگی انسان به وجود آورده است و از موضوعاتی جدید و با هویت‌هایی متفاوت عرف عام، سخن گفته است. لذا در عین حال که واژه‌های قرآن از زبان اقوام گرفته شده است، در بسیاری از موارد معانی لغوی و عرفی آنان مورد نظر نیست. ابوهلال در «الاولئ» ۲۰ واژه را مطرح کرده و بیان می‌کند، اولین موضع استعمال این واژگان، قرآن بوده است. کلمات فاسق و منافق از این قبیل‌اند (به نقل از: کلباسی، ۱۳۸۴ش: ۴۲) بنابراین باید پذیرفت که گاهی معانی واژگان در قرآن با کیفیت استعمال آن در زبان عربی، متفاوت است؛ زیرا هر علمی همراه پیدایش خود، بار معنایی جدید به واژگان می‌بخشد و قرآن نیز از این قاعده مستثنا نیست.

از این رو زبان قرآن صرفاً زبان عرف عام نیست، بلکه با اخذ واژه‌ها از زبان عمومی و اعطای معانی جدید به آنها، عرفی خاص را هم رقم زده است؛ بلکه هر علمی با توجه به نیازهای خویش واژه‌هایی را از زبان عمومی وام می‌گیرد و با کاربرد آنها در موارد جدید، باعث گسترش یا توسع معنایی آن واژگان می‌شود که غالباً با معانی لغوی ابتدایی آنها در علوم متفاوت است؛ هرچند بی‌تناسب با آنان هم نیستند. به عنوان مثال با پیدایش و رشد ادبیات، بار معنایی برخی واژگان عوض شد. واژه «سرو» که قبلاً برای نوعی درخت وضع شده بود، اکنون برای انسان بلند قامت استعمال می‌شود. این مثالی برای تحول معانی و مصادیق واژه است؛ اما گاه تفاوتی ظریفتر از این وجود دارد و آن هنگامی است که بار ارزشی واژه - با حفظ مصداق - متفاوت می‌شود؛ به عنوان مثال در عرف عام خورشید را عامل پیدایش شب و روز می‌دانند؛ اما در عرف خاص علم فیزیک از آن به عنوان یک منبع انرژی یاد می‌کنند.

در عرف خاص قرآنی نیز شکستن ساختار معنایی واژگان در بیان تعبیر ظاهری و حسی از خداوند مثل تکلم، سمیع، بصیر، «جاء ربک»، «استوی علی العرش»، «یداه مبسوطتان» و ... بیان حقایق عالم در قالب تمثیل مثل عالم ذر، عصیان آدم (ع) و خروج از بهشت (رک: جواد آملی، ۱۳۸۹ش: ذیل بقره/۳۰-۳۸)، عرضه امانت به آسمان و زمین و ... ارائه گزارش از جهان پسین، خصوصاً روز قیامت و مواقف محشر، لذات بهشتیان، عذابهای دوزخیان و ... کاملاً مشهود است. نکته مهم و قابل تأمل آن است که پس از شکل‌گیری اصطلاحات در هر حوزه، مطالعه و تحقیق در موضوعات آن حوزه باید با توجه به معانی جدید واژه‌های خاص آن حوزه باشد. از این رو، کسی نباید انتظار داشته باشد که صرفاً با معانی عمومی واژه‌ها بتواند یک متن علمی در رشته ریاضی، فیزیک و یا ... را درک کند. بلکه همانطور که اگر کسی بخواهد متون پزشکی و ... را درک کند، ناچار از آشنایی با فرهنگ اصطلاحات پزشکی است، برای فهمیدن قرآن نیز باید با فرهنگ دین و اصطلاحات آن آشنا باشد. (شاکر، ۱۳۸۲ش: ۱۱۹)

عرف خاص قرآنی بار معنایی جدید به واژگان بخشیده است که باید از طریق کاربرد قرآنی این واژگان، روایات رسیده از ائمه معصومین (ع) و همچنین روح و قوانین حاکم بر شریعت (نوع نگاه دین به مسائلی همچون ربوبیت، معاد، نبوت، سنت‌های اجتماعی و ...) آنان را کشف

کرد؛ به عنوان مثال قرآن گاه کلمات را بدون تغییر و با همان معنای عرفی گذشته، بکار می‌برد؛ با این تفاوت که ظرافتهای معنایی کلمات را لحاظ می‌کند؛ مثل «ریب» و «شک» که اولی شک با تهمت است و دومی در برابر یقین؛ گاه بار معنایی عمیقتری را به واژگان می‌بخشد؛ مثل واژگان «زوج» و «امراه» که اولی علاوه بر مفهوم زوجیت این مفهوم را نیز منتقل می‌کند که زندگی دو کارکرد اصلی خود؛ یعنی آرامش و مودت و رحمت (روم/۲۱) و تولید نسل (فرقان/۷۴) را دارد، برخلاف «امراه» که فقدان یکی از این دو کارکرد را می‌رساند؛ گاه اقدام به تأسیس کلماتی می‌کند که قبلاً استعمال نمی‌شدند؛ مثل منافق و فاسق. گاه کلماتی را که استعمال می‌شدند در معانی جدید بکار می‌برد؛ مثل واژگان حج، صلاه، زکاه و ... که در علم اصول از آنها به عنوان «حقیقت شرعیه» یاد می‌شود و گاه دایره استعمال واژگان را تنگتر می‌کند، چنانکه واژه «قنوت» را فقط درباره خدا و رسولش استعمال می‌کند؛ گاه مصادیق یک واژه را متحول می‌سازد؛ مثل واژه «رب» که مشرکان مصداق آن را فرشتگان، بتها و ... می‌دانستند؛ اما قرآن مقام ربوبیت را از آن خداوند می‌داند. البته گاه واژگانی که برای محسوسات استعمال می‌شدند، در مفاهیم غیرحسی استعمال می‌شود؛ مثل واژه «صراط» که حقیقت در طریق حسی است؛ اما در قرآن به دلیل کثرت استعمال آن در طریق غیرحسی در همین معنا حقیقت شده است و یا «قلب» در قرآن نه به عنوان قلب صنوبری بلکه به معنای مرکز ادراکات و احساسات بکار رفته است. بنابراین الفاظ در قرآن دارای یک حقیقت قرآنی هستند که مفسر باید در فهم مفردات قرآن به آنها توجه داشته باشد.

علاوه بر تمامی این موارد، نگارندگان بر این عقیده‌اند: با تأمل در واژگان قرآن این نتیجه حاصل می‌شود که گاه قرآن واژگان را از معانی قبلی منفک و در معانی کاملاً جدید و بی‌سابقه و بدون هیچ رابطه ظاهری با معانی قبلی استعمال کرده است؛ اما نکته‌ای که در این بین قابل تأمل است، این است که اگرچه این واژگان بدون سابقه قبلی و بدون هیچ رابطه ظاهری با معانی قبلی وضع شده‌اند؛ اما این واژگان قابلیت تحمل این بار معنایی را دارند که واژه نشوز از این قبیل است.

البته پذیرش عرف خاص قرآنی الزاماً به این معنا نیست که ارتباط میان عرف جدید و معنای تازه قرآنی با مفهوم لغوی واژه منقطع است و ما مجاز هستیم هر مفهوم قرآنی را بدون توجه معنای عرف عام لغوی اخذ کنیم. اما بر این عقیده هم نیستیم که صرفاً بازگشت به معنای ریشه‌ای، روشن کننده معنای صحیح عبارت قرآنی است؛ بلکه به عقیده نگارندگان باید با نگاه دقیق و عمیقتری واژگان را بررسی کرد و باید علاوه بر معنای ریشه‌ای، اشتقاق کبیر واژگان را نیز مورد تأملی جدی قرار داد (البته تمایز بین ریشه لغت و اشتقاق کبیر در صورتی است که اصل را در ریشه لغات سه حرفی بدانیم، حال آنکه اگر اصل را دو حرفی بودن ریشه لغات بدانیم؛ در این صورت توجه به مبحث اشتقاق کبیر چیزی جز رجوع به ریشه لغوی کلمات نخواهد بود)؛ چراکه این مطلب اصلی پذیرفته شده نزد اهل تحقیق است که بین نوع واژگانی که با هم اشتقاق کبیر دارند، رابطه معنایی وجود دارد.

اما این اشکال که واژگان در قرآن، جز در معانی استعمال شده در زبان عرب، اعم از استعمال حقیقی یا مجازی بکار نرفته است؛ چراکه در این صورت از «لسان عربی مبین» خارج می‌شود و

ملاکی برای فهم صحیح وجود نخواهد داشت (میرباقری، ۱۳۸۵ش: ۱۳۳) اشکالی عقیم است؛ زیرا اولاً عربی مبین بودن قرآن در چارچوب پیروی قرآن از عرف عام می‌گنجد و این منافاتی با این مطلب ندارد که قرآن علاوه بر عرف عام، عرف خاص خود را نیز داشته باشد. ثانیاً قرآن علاوه بر اینکه صحبت از عربی مبین بودن خود می‌کند، برخی واژگان غیرعربی را نیز استعمال کرده است، بنابراین به طریق اولی می‌تواند واژگانی عربی اما با ساختار معنایی جدید را استعمال کند. ثالثاً شاید عربی مبین بودن قرآن به آن سبب باشد که ظرفیتهای معنایی که ذات واژگان عربی است، آشکار می‌سازد، نه اینکه خود را محدود به ساختارهای ارائه شده از جانب ادیبان عرب کند؛ چراکه قرآن عربی متداول در بین مردم نیست بلکه «عربی مبین» است و این زبان حتی این قابلیت را دارد که مدلول سایر زبانها را نیز آشکار سازد؛ چنانکه معصوم (ع) در مورد «لسان مبین» بودن قرآن فرمودند: «بین الألسن و لا تبینه الألسن» (رک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۶۵). رابعاً اعجاز قرآن اقتضا می‌کند که ساختاری برتر از آنچه از ناحیهٔ رساگویان عرب ارائه شده، فراهم آورد و این اعجاز در مورد گزینش واژگان نیز صادق است. قرآن برای اینکه مفاهیمی عمیق را در ظرف واژگان بریزد، بهترین واژگان را - هرچند از زبانهای غیر عربی- برگزیده است؛ بنابراین اگر واژه‌ای تحمل بار معنایی خاصی را داشته باشد - هرچند که از سوی عرب‌زبانان در آن معنا استعمال نشده باشد - قرآن آن واژه را در آن معنا استعمال می‌کند؛ زیرا واگیری واژه‌ای از غیرعربی از اقتضانات اعجاز قرآن و فصاحت و بلاغت آن است.

۲. نشوز نزد اهل لغت و اندیشوران مسلمان

ریشهٔ «نشز» و مشتقات آن پنج بار در قرآن بکار رفته که دو مرتبه آن به صورت مصدر «نشوز»، دو بار آن به صورت فعل امر و یکبار هم به صورت فعل مضارع باب «افعال» استعمال شده است. این واژه یکبار در مورد زن (نساء/۳۴)، یکبار در مورد شوهر (نساء/۱۲۸)، یکبار برای زنده شدن مردگان (بقره/۲۵۹) و دوبار هم در مورد ادب حضور در مجلس پیامبر (ص) (مجادله/۱۱) بکار رفته است.

به عقیدهٔ لغویان «النشز» به مکان مرتفع زمین گفته می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ۸۹۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ۲۳۲ و ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۴۱۷) بنابراین به زنی که بر شوهر خود عصیان و برتری طلبی می‌کند، ناشزه اطلاق می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ۸۹۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۴۱۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ۲۳۲؛ طریحی، ۱۳۷۵ق: ج ۴، ۳۹ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۸۰۶) و مردی نیز که همسر خود را می‌زند و در حق وی جفا می‌کند، این عنوان بر وی نیز تطبیق شده است. (طریحی، ۱۳۷۵ق: ج ۴، ۳۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۴۱۷ و فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ۲۳۲)

فقها و مفسران نیز با تکیه بر گفتار لغویان، زنی را که در مقابل شوهر خود سرکشی می‌کند، ناشزه نامیده‌اند؛ اما در مورد حد و مرز آن به شدت اختلاف دارند؛ چنانکه برخی (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۰؛ ابن‌مطهر اسدی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۱۰۸؛ سبزواری، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ۲۶۶؛ نجفی، بی‌تا: ج ۳۱، ۲۰۰؛ خمینی، ۱۳۹۰ق: ج ۲، ۳۰۵ و حسینی سیستانی، ۱۴۱۶ق: ج ۳، ۱۰۶) نشوز به معنای خاص تمکین نداشتن دانسته‌اند؛ زیرا تنها چیزی که بر زنان در مقابل شوهر واجب است،

تمکین است در مقابل اموری که به آن برمی‌گردد. اما به عقیده برخی دیگر (جرجانی، ۱۳۷۷ش: ج ۳، ۳۴۱؛ ابن العربی، بی تا: ج ۱، ۴۱۷؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق: ۸۹؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۶۹؛ سائیس، بی تا: ۷۸۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ۲۵۶؛ شبیر، ۱۴۱۲ق: ۱۱۴؛ دروزه، ۱۳۸۳ق: ج ۳، ۱۰۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ۳۴۵؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ۱۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۴۸۸؛ طیب، ۱۳۷۸ق: ج ۴، ۷۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ۷۳ و ملاحویش آل غاری، ۱۳۸۲ش: ج ۵، ۵۵۱) نشوز به معنای نافرمانی و طغیان (مفهومی عام) است؛ زیرا تمرکز آیه بر مدیریت مرد است، لذا زنی که از مدیر خانه اطاعت نکند، ناشزه است.

۳. نشوز؛ تمکین نداشتن یا خیانت؟!۱

مفسران اگرچه در مقدمه تفاسیر خود به این حقیقت اذعان دارند که اولین منبع و بهترین آنها برای فهم مفردات قرآن، خود قرآن است، در عمل مشاهده می‌شود که در برخی موارد، برخلاف گفتار خود عمل می‌کنند و مبنای خود را زیر پا می‌گذارند. همانگونه که در عرصه مفاهیم و موضوعات مثل شفاعت، توسل، صفات خداوند و ... باید به گردآوری تمامی آیات موضوع بحث پرداخت و آنگاه به نتیجه‌ای منطقی دست یافت، در عرصه واژگان نیز باید درباره تمامی آیات مشتمل بر آن واژه، تدبر کرد تا کارکرد دقیق معنایی آن واژه در قرآن به دست آید؛ زیرا قرآن «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض» است. (رضی، ۱۳۸۹ش: خطبه ۱۳۰) لذا برای شناخت معنای مفردات قرآنی علاوه بر توجه به معنای لغوی و نیز عرفی کلمه، باید کاربرد قرآنی، ساختار و سیاقی که واژه در آن قرار دارد نیز بررسی گردد؛ برای مثال به تبیین کاربرد واژه «نشوز» در قرآن می‌پردازیم تا جایگاه سیاق و توجه به کاربرد قرآنی واژه در فهم مفهوم واژگان بیش از پیش آشکار گردد. به نظر می‌رسد سه دلیل می‌تواند تأیید کننده معنای این واژه در قرآن باشد که به معنای «جمع شدن» بکار رفته است: کارکرد قرآنی واژه «نَشَزَ»، سیاق آیه و روایات وارد شده ناظر به این آیه. حال اینکه گذشتگان با تکیه بر گفتار اهل لغت و بی‌توجهی به کاربرد قرآنی این واژه و کلام مفسر حقیقی آن -نبی اکرم (ص)- نشوز را به معنای نافرمانی دانسته‌اند.

۳،۱ کاربرد قرآنی ریشه «نَشَزَ»

با بررسی آیات دربردارنده این واژه، میتوان نتیجه‌گیری کرد که ریشه «نشز» در قرآن به معنای جمع شدن بکار رفته است، نه ارتفاع و بلندی؛ چنانکه در قرآن کریم آمده است: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَ إِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا...» (مجادله/۱۱)

بین دو واژه «نشوز» و «افساح» تقابل وجود دارد؛ اما افساح چیست؟ لغویان افساح را به معنای توسعه دادن دانسته‌اند. (طریحی، ۱۳۷۵ق: ج ۲، ۳۹۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ۱۴۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۳۵؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ج ۹، ۳۷۸) لذا «افساح در مجلس» دوری بین کسانی که نشسته‌اند و معادل فارسی آن «جا باز کردن» است؛ چنانکه در زبان عربی «افسح عنی» به معنای «از من دور شو» و یا «از من کناره بگیر» آمده است. (طبرسی، ۱۳۷۷ش: ج ۴، ۲۶۰؛ فیض

کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ۱۴۸ و بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ج ۵، ۱۹۵) نقطه مقابل واژه «افساح» در این آیه، واژه «نشوز» است؛ از این رو به معنای جمع شدن خواهد بود. بنابراین ترجمه تفسیری آیه اینگونه است: «ای اهل ایمان، هرگاه به شما گفته می‌شود که جا فراخ کنید (برخیزید و بروید)، این کار را کنید و هرگاه به شما گفته شود جمع شوید- تا پیامبر(ص) برای شما سخن گوید- جمع شوید». لذا آیه به دنبال بیان این مطلب است که ای مسلمانان با ختم سخنان پیامبر در برابر فرمان برخاستن، از جای بلند شوید و مجلس را ترک کنید و هرگاه هم که ایشان قصد بیان مطلبی تازه‌ای دارند و دستور جمع شدن شما را صادر می‌کنند، امثال امر نمایید و جمع شوید. این نکته نیز قابل تأمل است که اگر «نشز» را به معنای بلند شدن بدانیم، معنا تمام نیست و ناگزیر باید واژه‌ای را در تقدیر گرفت؛ همانند: برخیزید و مجلس را ترک کنید، برخیزید و اکرام کنید، برخیزید و برای دیگران جای باز کنید، برخیزید و به نماز، جهاد و ... بروید؛ و این مخالف «اصل عدم تقدیر» است.

در جای دیگر نیز آمده است: «وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا...» (بقره/۲۵۹) این آیه شریف خطاب خداوند به عزیر پیامبر (ع) حول زنده شدن مردگان است. طبق گفته مفسران که «نشز» را از ارتفاع و بلندی دانسته‌اند، مفهوم آیه این گونه می‌شود: «به استخوانها بنگر، چگونه آنها را برداشته (به هم پیوند می‌زنیم)، سپس بر آن گوشت می‌پوشانیم» و برای تبیین معنای این کلمه از دو عبارت «بلند کردن و برداشتن» و دیگری «پیوند دادن و ترکیب کردن» استفاده کرده‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۵۲۷؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۲۲۸؛ حسینی شاه- عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۴۷۱؛ مغنیه، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۴۰۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۳۳۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۴۱۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۴۴۹؛ ملاحویش آل غاری، ۱۳۸۲ش: ج ۵، ۲۳۲؛ مکارم، ۱۳۷۴ش: ج ۲، ۳۰۰ و طالقانی، ۱۳۶۲ش: ج ۲، ۲۱۶) لغویان نیز ناگزیر بیان کرده‌اند: «انشاز عظام المیت: رفعها الی مواضعها و ترکیب بعضها علی بعض» (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ۸۹۹ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۴۱۸) چنانکه ملاحظه می‌شود، آنان ناگزیر شده‌اند که بگویند واژه، مجازاً در این معنا استعمال شده و عبارتی در تقدیر است؛ اما با مفهوم مورد نظر ما، این محذور در کار نیست و واژه در مفهوم حقیقی خود قابل دریافت است. و آن اینگونه است: «به استخوانها بنگر؛ چگونه آنها را (که متلاشی شده‌اند) جمع می‌کنیم و سپس بر آنها گوشت می‌پوشانیم.»

در آیه «وَ إِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ وَ أَحْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ» (نساء/۱۲۸) نشوز در مقابل اعراض قرار گرفته است. و از آنجا که اعراض، بی‌میلی شوهر نسبت به همسر خود (و در نتیجه امتناع از همبستری) است، نشوز نقطه مقابل آن «رغبت بسیار شوهر به جماع و همبستری» است. بنابراین آیه خطاب به زنان می‌فرماید: «اگر زنی از رغبت بسیار همسرش به همبستری یا اعراض و روی‌گردانی آنان نسبت به خود می‌ترسد، راه‌حل این مشکل این است که با آنان صلح کند.» صلح کردن با توجه به عبارت «و احضرت الانفس الشح» که بیان می‌کند؛ یعنی باید بخل را کنار گذاشت و دست از انحصار طلبی برداشت و اینکه شوهر را فقط برای خود بخواهد. آیه بعد که صحبت از عدالت بین زوجین می‌کند، بدین معناست که زن به مرد اجازه ازدواج مجدد را بدهد. بنابراین مراد از

نشوز مرد این است که مرد رغبتی افسارگسیخته و علاقه بسیاری به همبستری با همسر خود دارد، حال آنکه زن از عهده تمکین وی بر نمی آید. بنابراین آیه یکی از حکمت‌های تعدد زوجات را مطرح کرده و آن هنگامی است که زن به تنهایی توانایی پاسخگویی به نیازهای مرد را نداشته باشد.

«فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ الْآتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ هُجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرَبُوهُنَّ» (نساء/۳۴)

ریشه «قَنَتَ» سیزده بار در قرآن بکار رفته است (رک: بقره/۱۱۶؛ بقره/۲۳۸؛ آل عمران/۱۷؛ آل عمران/۴۳؛ نساء/۳۴؛ نحل/۱۲۰؛ روم/۲۶؛ احزاب/۳۱؛ احزاب/۳۵؛ زمر/۹؛ تحریم/۵ و تحریم/۱۲) و طبق کاربرد آن دارای یک حقیقت قرآنی است که عبارت است از «اطاعت همراه با خشوع در برابر خدا و رسول او». لذا ظهور قرآنی آن اقتضا می‌کند که در مورد خدا و رسولش بکار رفته باشد و هنگامی که قرینه‌ای در کار نباشد، باید مراد از آن را اطاعت در مقابل خدا و رسولش دانست. و مراد از «حفظ غیب» نیز حفظ نفس است؛ زیرا اولاً با شنیدن «حفظ غیب» اولین مفهومی که به ذهن متبادر می‌شود، حفظ نفس است از شهوات در غیاب همسر. ثانیاً از مصادیق حفظ غیب، حفظ نفس است و هیچ مفسری در اینکه حفظ نفس شامل این فراز می‌شود، اختلافی ندارند (چه بسا عامی بیان شده ولی بارزترین مصداق آن مطمح نظر است). ثالثاً آیه مبارک می‌فرماید: «حافظات للغیب» (و نه فی الغیب) و این گویای این مطلب است که وی برای امور غیبی که بین آن دو (و دور از نگاه و اشراف دیگران) اتفاق می‌افتد، حافظ است. رابعاً لفظ غیب در عربی کنایه است؛ یعنی اگر کسی نباشد و شما در غیاب او حیثیتش را حفظ کنید به این کار حفظ غیب اطلاق می‌شود.

بنابراین خداوند برای زنان صالح دو ویژگی را برمی‌شمارد: یکی در رابطه با خدا و دیگری در رابطه با شوهرانشان. آنان درباره خدا مطیع و متواضع‌اند و در مورد شوهرانشان هم عقیف بوده و به آنان خیانت نمی‌کنند. کسانی که در صدد تفسیر آیه برآمده‌اند «نشوز» را نقطه مقابل «قنوت» گرفته‌اند، حال آنکه این دو ویژگی زنان صالح، اولی در رابطه با خدا و دومی در رابطه با شوهران آنان بیان شده و از آنجا که منظور از حفظ غیب، عقیف بودن است، بنابراین نشوز که در مورد رابطه بین زن و شوهر است، نقطه مقابل «حفظ غیب» قرار می‌گیرد نه «قنوت» و به معنای خیانت کردن خواهد بود و خوف نشوز عبارت است از «به مقدمات فحشا رسیدن».

این نکته نیز قابل تذکر است که با پذیرش این رویکرد از مفهوم نشوز نیازمند به تحلیلی نو در مسأله حل بحران نشوز نیستیم؛ زیرا اگر بر طبق تحلیل مشهور از مسأله نشوز پیش رویم، می‌توان گفت مراد از نشوز در این آیه بالاترین مرتبه آن است که عبارت است از خیانت کردن. به عبارت دیگر در این آیه حکم ضرب متوقف شده است بر نشوزی که عواقب ناموسی خطرناکی دارد؛ همانگونه که برخی از معاصران (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش: ج ۷، ۴۸) مراد از خوف نشوز در این آیه را نشوز مخیف (نشوزی که تبعات شدید ناموسی دارد) دانسته‌اند. لذا ثمره فقهی این رویکرد نه به منزله تعارض با دیدگاه علمای فریقین، بلکه به عنوان حکم فقهی نزدیکتر به احتیاط است.

۳،۲ روایات مبین مفهوم نشوز

اصل اولی برای تعیین مفاد و مفاهیم الفاظ عرف است، مگر اینکه نص معتبری از جانب شرع، معنی لفظ را تعیین کرده باشد (طبری، ۱۴۱۶ق: ۲۲) روایاتی دال بر اینکه معنی واژه نشوز از جانب شارع تعیین شده، وجود دارد. این روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی روایاتی که به تبیین مفهوم نشوز زن می‌پردازند (ناظر به آیه ۳۴ نساء) و دیگری روایاتی که ناظر به آیه ۱۲۸ نساء بوده و مراد از نشوز مرد را تبیین می‌کنند:

الف) روایات ناظر به آیه ۳۴ سوره نساء

این روایت - که حاوی خطبه نبی اکرم (ص) در حجه الوداع است - به طرق مختلف و با عباراتی متفاوت به شرح ذیل در کتب روایی نقل شده است: «الا واستوصوا بالنساء خیرا، فانما هن عوان عندکم لیس تملکون منهن شیئا غیر ذلک، الا أن یتین بفاحشه مینه فان فعلن فاهجروهن فی المضاجع و اضربوهن ضربا غیر مبرح فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سیلا ...» (نسائی، ۱۴۱۱ق: ج ۵، ۳۷۲ و ترمذی، ۴۰۳ق: ج ۲، ۳۱۵)؛

«لکم علیهن أن لا یوطئن فرشکم احدا تکرهونه فان فعلن ذلک فاضربوهن ضربا غیر مبرح ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۱، ۴۰۵ به نقل از المنتقی؛ مسلم، بی تا: ج ۴، ۴۱)؛

«ان لهن علیکم حقا ان لا یوطئن فرشکم احدا غیرکم و لا یاذن فی بیوتکم لاحد تکرهونه فان خفتن نشوزهن فعظوهن و اهجروهن فی المضاجع ضربا غیر مبرح ...» (هیثمی، بی تا: ج ۳، ۲۶۶)؛ «حقکم علیهن أن لا یوطئن أحدا فرشکم و لا یدخلن أحدا تکرهونه بیوتکم إلا بإذنکم و ألا یتین بفاحشه فإن فعلن فإن الله قد أذن لکم أن تعضوهن و تهجروهن فی المضاجع و تضربوهن ضربا غیر مبرح ...» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۳)

مفسران بالاچار با تأویل مضمون حدیث، در مورد عبارت «ان یتین بفاحشه مینه» بیان کردند که منظور از فاحشه «زنا» نیست؛ چرا که آن حرام شده و بر آن حد لازم است، بلکه منظور این است که در خانه کسی را که همسرانشان کراهت دارند، راه ندهند. (قرطبی، ۱۳۶۵ش: ج ۵، ۱۷۳) ابن عربی نیز در توجیه این روایات بیان می‌دارد که منظور از فاحشه، بذاء (فحش و ناسزا) است نه زنا؛ همانطور که برخی از علما (ابن عربی، بی تا: ج ۱، ۴۲۰) در مورد «الا یوطئن فرشکم احدا تکرهونه» بیان داشته‌اند که «منظور این است که در خانه کسی را که شوهرانشان کراهت دارند، از نزدیکان و زنان بیگانه راه ندهند.» (قرطبی، ۱۳۶۵ش: ج ۵، ۱۷۲) حال آنکه این توجیهاات ارائه شده خلاف ظاهر عبارت است و به گفته اکثر مفسران در ذیل آیات طلاق/۱، احزاب/۳۰ و نساء/۱۹ عبارت «فاحشه مینه» ظهور در معنای زنا دارد.

ب) روایات ناظر به آیه ۱۲۸ سوره نساء

در متون روایی دو روایت ناظر به مفهوم نشوز مرد، به چشم می‌خورد که مراد از «نشوز» مرد «رغبت بسیار به همبستری» دانسته شده است. متن این روایات بدین شرح است:

۱. عن زرارۃ قال: «سئل أبو جعفر (ع) عن النهاریۃ یشترط علیها عند عقد النکاح أن یتینها ما شاء نهارا أو من کل جمعة أو شهر یوما، و من النفقة کذا و کذا؟ قال: فلیس ذلک الشرط بشيء. من تزوج امرأة فلها ما للمرأة من النفقة و القسمة، و لکنه إن تزوج امرأة خافت فیه نشوزا أو

خافت أن یتزوج علیها فصالحه من حقها علی شیء من قسمتها أو بعضها فإن ذلک جائز لا بأس به.» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش: ۲۷۸ و حر عاملی، ۱۴۱۴ ق: ج ۲۱، ۳۵۱)
 در این روایت سه سؤال مطرح شده است: علاقه بسیار مرد به همبستری، رعایت نکردن حق قسمت بین ازواج توسط شوهر و بحث نفقه. حضرت در جواب ابتدا در مورد حق نفقه و قسمت بیان می‌کند که وی باید حق زن را از نفقه و قسمت بدهد؛ اما در مورد بخش دیگر سؤال در مورد «رغبت بسیار مرد به آمیزش» حضرت صحبت از نشوز مرد می‌کند. سؤال این است که چه رابطه‌ای بین رغبت بسیار مرد به همبستری و نشوز وی وجود دارد؟ و چرا حضرت در پاسخ به سؤالی در مورد حکم همبستری روزانه مرد، صحبت از نشوز وی کرده‌اند. بنابراین مراد ایشان از نشوز مرد، رغبت بسیار وی به همبستری بوده و این گفتار ناظر به آیه ۱۲۸ سوره نساء است.

۲. أبوبصیر (و زید الشحام) عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن قول الله عزوجل: «و إن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا» قال: هذا تكون عنده المرأة لا تعجبه فیرید طلاقها فتقول له: أمسكنی و لا تطلقنی و أدع لك ما علی ظهرک و أعطیک من مالی و أحللك من یومی و لیلتی فقد طاب ذلک له كله.» (کلینی، ۱۳۶۷ ق: ج ۶، ۱۴۵؛ ابن بابویه قمی، ۱۴۰۴ ق: ج ۳، ۵۲۰)
 چنانکه ملاحظه می‌شود در این روایت از حضرت در مورد مفهوم آیه ۱۲۸ سوره نساء (نشوز مرد) سؤال می‌شود. حضرت در پاسخ بیان می‌کنند: نشوز مرد هنگامی محقق می‌شود که وی همسری دارد که او را به شگفتی وادارد. در این روایت حضرت از واژه «لا تعجبه» استفاده کرده‌اند. «اعجاب» به تعجب آوردن است، که گاهی توأم با سرور است. (قرشی، ۱۳۷۱ ش: ج ۴، ۲۹۲) «اعجبه الامر»؛ یعنی او را شادمان کرد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ج ۱، ۵۸۲) «اعجب الشيء فلانا»؛ یعنی آن چیز او را به شگفتی واداشت. کارکرد قرآنی این واژه نیز این رویکرد را تأیید می‌کند. (برای نمونه رک: بقره/۲۲۱، هود/۷۳ و حدید/۲۰)

پس این روایت برای تبیین واژه «نشوز» بیان شده است و نه «اعراض»؛ چراکه اعراض به مفهوم رویگردانی و تمایل نداشتن مرد نسبت به همسر خود است؛ حال آنکه -با توجه به واژه اعجاب- سخن در آن است که همسر وی نمی‌تواند وی را به نشاط و شادمانی برساند و در تأمین نیاز غریزی مرد ناتوان است. از طرفی در روایات وارد شده ذیل همین آیه (رک: بحرانی، ۱۴۱۶ ق: ج ۲، ۱۸۱) در تحلیل چگونگی صلح، بر روی این مطلب تأکید شده است که زن از بخشی از حق قسمت (تقسیم حق زناشویی در بین ازواج) بگذرد؛ این مطلب با تحلیل ما از مفهوم نشوز مرد سازگارتر است.

۴. تبیین اشکالی بنیادین و چگونگی پاسخ به آن

اشکالی که از جانب برخی به این برداشت از نشوز ممکن است وارد شود، این است که چگونه قرآن واژه‌ای را در معنایی استعمال می‌کند که قبلاً کسی چنین استعمالی را انجام نداده است؛ چرا که در مورد دیگر واژگان که قرآن آنان را در معانی جدید استعمال می‌کند، بین معانی جدید و قبلی رابطه معنایی وجود دارد، مثل واژگان صوم، صلاه، حج و ...؛ اما بین معانی ارتفاع و بلندی و جمع شدن هیچ تناسبی برقرار نیست.

در پاسخ باید گفت: به نظر می‌رسد که بین دو موضوع خلط شده است، اولی نبود پیشینه استعمال واژه در معنای جدید و دیگری تحمل واژه برای حمل بار معنایی جدید. اینکه قرآن واژگان را در معنای جدید استعمال می‌کند، طبیعت هر علمی است که با ورود خود، بار معنایی جدید را نیز به واژگان می‌بخشد، اما آنچه مهم است، این مطلب است که آیا این واژه که در معنای جدید استعمال می‌شود، توانایی تحمل این بار معنایی جدید را دارد یا نه؟ چرا که شاهدیم قرآن برخی واژگان را که قبلاً استعمال نمی‌شدند، بکار برده است؛ مثل واژه فسق، نفاق و ... اما مهم آن است که این واژه قابلیت تحمل این بار معنایی را دارد.

حال در مورد واژه نشوز نیز این‌گونه است. اگرچه بین واژه ارتفاع و بلندی و دیگری جمع شدن، ظاهراً هیچ رابطه معنایی وجود ندارد، با پژوهشی که صورت گرفت، این نتیجه حاصل شد که این واژه قابلیت تحمل این بار معنایی را دارد. برای اثبات این مدعا از طریق بحث اشتقاق کبیر به این نتیجه می‌توان رسید که در اغلب واژگانی که با واژه «نشز» اشتقاق کبیر دارند، در آنها معنای «جمع شدن» نیز نهفته است. البته این تحلیل به صورت امری محتمل و نه یقینی (و فتح بابی برای تأمل در این مبحث) ارائه می‌شود و متناسب با دیدگاه کسانی است که ثنایی بودن ریشه لغات را قبول دارند و حتی اگر اصل ثنایی بودن ریشه لغات را نپذیریم، وجود ارتباط معنایی بین غالب کلماتی که در دو حرف با هم مشترکند، مطلبی است که به شهادت تجربه قابل پذیرش و مذاقه است.

۴،۱ اشتقاق کبیر

مبحث اشتقاق کبیر، قائل به وجود معنایی عام به سبب اصل است؛ خواه اصل را ثلاثی بگیریم و یا ثنایی. (النادری، ۱۴۲۹ق: ۲۶۷) حال اگر اصل را ثلاثی بگیریم، اشتقاق کبیر عبارت است از جابجایی سه حرف و ایجاد حالت‌های شش‌گانه؛ چراکه ارتباط مقید به ترتیب بین مجموعه‌های سه‌تایی کلمات نیست و این ترکیبها در معنایی واحد مشترک هستند؛ مثل ترکیبهای «قسو، ق-وس، وقس، وسق، سوق و احتمالاً سقو» که در معنای همگی «القوه و الاجتماع» نهفته است. و یا واژگان «سلم، سلم، ملس، لمس، لمس، لسم» که همگی مشتمل بر معنای «الاصحاب و الملاینه» هستند. (همان، ۲۶۳) و اگر اصل را ثنایی بدانیم، اشتقاق کبیر به این معناست که اگر چند کلمه سه حرفی در دو حرف با هم مشترک باشند، این کلمات از حیث معنا به هم نزدیک می‌گردند و وجه اشتراکی در معنای این کلمات مشاهده می‌شود؛ مثل واژگان «ثرم، جرم، حرم، خرم، شرم، صرم، عرم و گرم» و «رتم، رثم، رحم، ردم، رسم، رشم، رضم، رطم، رغم، رقم و رکم» که دو حرف اصلی آنها عبارت است از «راء و میم» و همگی به معنای قطع کردن و بریدن هستند. (عبدالطواب، ۱۳۶۷ش: ۳۳۷)

ثنایی بودن ریشه کلمات اصلی پذیرفته شده از جانب لغویانی همچون اصفهانی در «غریب القرآن» است. (همان، ۳۳۸) این جنی نخستین دانشمندی است که نظریه اشتقاق کبیر را رسماً مطرح کرده است (طیب حسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۰۱) و پیشتاز این اندیشه در قرن جدید را «آنستاس ماری کرملی» دانسته‌اند. (عبدالطواب، ۱۳۶۷ش: ۳۳۷) البته در شیوه نامگذاری این مبحث اختلاف است و برخی اینگونه اشتقاق را اشتقاق کبیر و اشتقاق اکبر نامیده‌اند. (طیب حسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۰۰-۱۰۳) بدین ترتیب تفاوت میان اشتقاق اکبر با اشتقاق کبیر در این است

که قوام و بنیان اشتقاق کبیر بر جایجایی حروف کلمه است و بنیان اشتقاق اکبر به تبدیل یکی از سه حرف به حرفی دیگر؛ و حتی برخی همچون ابن جنی نوع اول (اشتقاق کبیر) را اشتقاق اکبر نامیده‌اند. (همان، ۱۰۱-۱۰۳) و گاه این دو، مسمی به اشتقاق صغیر و کبیر نیز شده‌اند. (رک: مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۱، ۱۱)

البته در مورد پذیرش و یا رد این نوع اشتقاق دو رویکرد عمده وجود دارد: برخی همچون سیوطی، این نوع اشتقاق در لغت را غیر قابل اعتماد دانسته‌اند (طیب حسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۰۲) و برخی دیگر با باور به این نوع از اشتقاق به تبیین معنای واژگان پرداخته‌اند. (ابن عاشور، بی تا: ج ۱، ۱۵۲ به نقل از زمخشری؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۱، ۱۴ و ج ۳، ۳۶۳ و ج ۴، ۲۷۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۱۰، ۳۵۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۳۰ و ج ۱، ۵۵)

نکته قابل ذکر این است که ممکن است از ناحیه برخی اشکال شود: اینگونه استدلال و بهره جستن از اشتقاق کبیر به نحوی ما را به تکلف می‌اندازد و ما ناچار به دست زدن به تأویلاتی بعید و دور از ذهن هستیم و حتی گاهی برخی واژگانی که با هم اشتقاق کبیر دارند (از حیث لفظ به هم نزدیک‌اند)، به هیچ وجه از حیث معنا به هم نزدیک نیستند! در پاسخ باید توجه مخاطب را به این مطلب جلب کرد که این اشکال آنگاه درست است که ما قائل به یک اصلی واحد باشیم برای ارجاع کلماتی که با هم اشتقاق کبیر دارند. لذا ناگزیر باید تمامی این کلمات را به یک اصل معنایی برگرداند. حال آنکه نه تنها در مبحث اشتقاق کبیر، حتی در باب اشتقاق صغیر (اشتراک و همسانی دو کلمه در معنا، ماده و هیأت ترکیب، مثل ضرب، ضارب، مضروب و ...) نیز چنین اجماعی بین لغویان وجود ندارد، بلکه برخی از ایشان کلمات هم‌خانواده و دارای ماده مشترک را به یک اصل معنایی و برخی دیگر به بیش از یک اصل باز می‌گردانند.

از پیروان رویکرد نخست می‌توان به راغب اصفهانی اشاره کرد و در بین معاصران نیز، صاحب التحقیق به شدت پیرو این دیدگاه است که «اصل واحد، معنی حقیقی و مفهوم اصیلی است که از مبدأ اشتقاق گرفته شده و در تمام صیغه‌های مشتق جاری است. همانا صحیح نیست که مفاهیم صیغه‌های مشتق مخالف یا ضد و یا مغایر این اصل واحد باشند؛ زیرا تطور هیئات و اختلاف آنها موجب تغییر و اختلاف در این اصل معنایی حقیقی نمی‌شود. تطور هیئت (اشتقاق کبیر) نیز شامل این مطلب است و این موضوع (رد تمامی مشتقات کلمه و فروع آن به یک اصل معنایی) اصل مسلم قطعی است که از نگاه اغلب اهل تألیف شامل لغویان، ادیبان و مفسران پنهان مانده است» (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۱، ۱۲) حال آنکه در مقابل رویکرد این گروه، افرادی همچون ابن فارس حضور دارند که مشتقات مختلف یک ماده را گاهی به بیش از یک اصل و حتی تا چهار اصل نیز ارجاع می‌دهند و برای هر کدام فروع مجزایی را بیان می‌کنند. وی در ابتدای کتاب خود می‌گوید: «ان للغة العرب مقایس صحیحه و اصولا تتفرع منها فروع» (ابن فارس، بی تا: ج ۱، ۳) از دیدگاه وی، لغت عرب دارای مقایس (اشتقاق کبیر) و اصول صحیحی است که فروع هر کدام، از آنها ناشی می‌شود و گاه ممکن است که یک واژه دارای چند اصل بعضا متضاد باشد؛ مثل ریشه «اول» که دارای دو اصل است: یکی ابتدای امر و دیگری انتهای آن. (رک: همان، ج ۱، ۱۵۸)

رویکرد نخست با این مشکل اساسی روبروست که گستردگی و اطلاق آن برخی اوقات ما را به تکلف می‌اندازد؛ اگرچه ممکن است که ابن فارس نیز در مواردی دچار زیاده‌روی شده باشد و حتی ممکن است که در برخی از موارد، از آنجا که برایش تقدم و تأخر معانی روشن نشده است، هر کدام را یک اصل دانسته است. از طرف دیگر ما در بحث اشتقاق کبیر قائل به وجود اصل معنایی - آن گونه که در بحث اشتقاق صغیر مطرح است - نیستیم بلکه صحبت از نزدیکی این کلمات به هم از حیث معنا و وجود معنایی عام در آنهاست.

۴,۲ تبیین مفهوم واژگان دارای «ن ش»

در این بخش، واژگانی که دارای دو حرف مشترک «ن» و «ش» هستند، از جهت دارا بودن مفهوم «جمع شدن» در درون خود، ارزیابی می‌شود:

۱. نَشَفَ

- يدل علی ولوج ندی فی شیء یاخذہ، منه النشف دخول الماء فی الثوب و الارض حتی یتشفناہ. (همان، ج ۵، ۴۲۷)

- اصل النشف دخول الماء فی الارض و الثوب (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش: ج ۵، ۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ۲۶۷)

- ارض نشفه: زمینی که آب را به خود فرو می‌برد. (مهیار، بی‌تا: ۹۱۴)
چنانکه ملاحظه می‌شود، در درون این واژه معنای «جمع شدن آب در زمین یا لباس» نهفته است.

۲. نَشَحَ

- قال قوم نشح الشارب اذا شرب حتی امتلا ... (ابن فارس، بی‌تا: ج ۵، ۴۲۹)
- نشح ای شرب حتی امتلا، و قال للذی یشرب قليلا قليلا (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ۹۵)
- انتشح اذا شرب حتی امتلا (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۶۱۵)
در درون این واژه نیز معنای «آب خوردن زیاد به گونه‌ای که معده از آن آکنده شده» (جمع شدن آب در معده) نهفته است.

۳. نَسَبَ

- فی حدیث العباس، یوم حنین: حتی تناشبو حول رسول الله ای تضاموا ... و فی حدیث الأحنف: ان الناس نشبو فی قتل عثمان ای علقوا (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش: ج ۵، ۵۲ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۷۵۷)

- «انتشب الحطب»: هیزم را جمع کرد (مهیار، بی‌تا: ۱۳۹)؛ و «تناشب القوم»: آن قوم به هم پیوستند و فراهم آمدند. (مهیار، بی‌تا: ۲۶۲)
وجود معنای تجمع در این واژه نیز مشخص است.

۴. نَشَدَ

- الانشوده: سرود دسته جمعی (همان، ۱۴۸)

۵. نَشَجَ

- النشج: الصوت مع توجع و بکاء (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش: ج ۵، ۵۲)

- فی حدیث وفاه النبی (ص): فنشج الناس یبکون، النشج: صوت معه توجع و بکاء (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ج ۲، ۳۳۲)

نشج صوتی است که دو ویژگی در آن جمع شده باشد: اولی توجع و دیگری بکاء.

۶. نَشَمَ

- فی مقتل عثمان: لما نشم الناس فی امره ای طغوا فیه و نالوا منه (ابن اثیر، ۱۳۶۴ ش: ج ۵، ۵۲)

چنانکه ملاحظه می شود به اجماع مردم در امر بی کفایتی عثمان، «نشم» گفته می شود.

۷. نَشَقَ

- استنشقت الماء و غیره اذا ادخلته فی الأنف (ابن منظور، ۱۴۱۴ اق: ج ۱۰، ۳۵۴)
استنشاق به اجتماع آب در بینی گفته می شود.

۸. نَشَّصَ

- نشص السحاب، ای: ارتفع من قبل العین حین ینشا و النشاص: اسم ذلک السحاب (فراهیدی، ۱۴۱۰ اق: ج ۶، ۲۲۶)

- النشاص بالفتح: السحاب المرتفع و قیل هو الذی یرتفع بعضه فوق بعض و لیس بمنبسط و قیل: هو الذی ینشاء من قبل العین و النشوص: الناقه العظیمه السنم (ابن منظور، ۱۴۱۴ اق: ج ۷، ۹۶)

ملاحظه می شود که به ابرهای در ارتفاع بلند «النشاص» گفته می شود و همانطور که در لسان العرب آمده این ابر، ابری است که منبسط نیست، بلکه متراکم و جمع شده است. احتمال می رود که ویژگی اصلی این ابر همان متراکم بودن باشد و نه مرتفع بودن؛ زیرا ابری متراکم است که سبب باران زایی می شود و ارتفاع بلند چندان موضوعیت ندارد و اصولاً واژگان با توجه به تأثیریشان در زندگی انسان وضع می شوند.

۹. نَشَطَ

- رجل متنشط اذا کانت له دابته یرکبها (ابن منظور، ۱۴۱۴ اق: ج ۷، ۴۱۳)
- و فی حدیث معاذ بن جبل المروئی عن النبی (ص) قال: «و لا تمزقن الناس فتمزقک کلاب اهل النار. قال الله تعالی: «و الناشطات نشطا» أفتری ما الناشطات؟ هی کلاب اهل النار تنشط اللحم و العظم» (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ج ۴، ۲۷۶)

- استنشط الجلد: پوست چروکیده و منقبض شد. (مهیار، بی تا: ۶۷)
به مردی که چهارپایی برای سوار شدن دارد (می تواند بین خود و چهارپا را جمع کند) به «متنشط» می گویند. طبق بیان کتاب مجمع البحرین، ناشطات سگان اهل جهنم اند که گوشت و استخوان را جدا جدا می کنند. (اجتماع آنان را پراکنده می کنند) و در این زمینه اقوال گوناگون است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ اق: ج ۲۰، ۱۷۹) و برخی گفته اند منظور فرشتگانی اند که روح را از جسم جدا می کنند (اجتماع روح و جسم را قطع می کنند، و همانطور که در فرهنگ ابجدی آمده، به جمع شدن پوست «استنشاط» گفته می شود.

۱۰. نَشَّرَ

- النشور الحیاه بعد الموت (فراهیدی، ۱۴۱۰ اق: ج ۶، ۲۵۲)

- قال الزجاج: يقال نشرهم الله ای بعثهم كما قال تعالى: «و اليه النشور» و فی حدیث الدعاء: «لك المحيا و الممات و اليك النشور» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ۲۰۶) ارض المنشر ای موضع النشور و هی الارض المقدسه من الشام يحشر الله الموتى اليها يوم القيامة و هی ارض المحشر و منه الحدیث «لارضاع الا ما انشر اللحم و انبت العظم» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ۲۰۷) النشر: قوم المتفرون الذين لا يجمعهم رئيس (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ۲۰۸)
در قرآن نیز بسیار در مورد آیات مربوط به قیامت واژه «نشر» بکار رفته است؛ مثل: «و اليه النشور» (ملک/۱۵) «لا يملكون موتا و لا حياه و لا نشورا» (فرقان/۳) و «ثم اذا شاء انشره» (عبس/۲۲)

در قاموس قرآن آمده است: نشر و انشار به معنی زنده کردن آمده «نشر الله الموتى و انشرهم: احياهم» به نظر می-آید این برای آن است که زنده شدن یک نوع گسترده شدن است. ذرات بدن در اثر حرکت و جنبش رشد کرده و گسترده شده، بدن را تشکیل می‌دهند. (قرشی، ۱۳۷۱ش: ج ۷، ۶۵)

به نظر می‌رسد که «نشر» از جمله اضداد و متحمل هر دو معنای جمع شدن و گسترده شدن باشد؛ زیرا برخلاف توجیه صاحب قاموس قرآن، که «احیا» نوعی گسترده شدن است، «احیا» جمع شدن است و چون استخوانهای متلاشی شده جمع می‌شوند و به هم پیوند می‌خورند. حتی اگر این مطلب را نپذیریم، باید اذعان کرد که رابطه «نشر» با جمع شدن این است که لاجرم نشر باید مسبق به جمع شدن باشد. از گفتار لغویان نیز این مطلب روشن می‌شود؛ چنانکه «ارض المنشر» منظور محل تجمع اموات در روز رستاخیز است. همچنین با دقت در معنای واژه «نشر» و «احیاء» در قرآن معلوم می‌گردد که «احیا» منظور مطلق زنده شدن است؛ چنانکه در مورد زمین نیز بکار رفته است؛ اما نشور این فرق اساسی را با احیا دارد که در آن، جایگاه فرد نیز معلوم می‌گردد که به جمع کدام یک از محشریان (بهشتیان و یا جهنمیان) ملحق می‌گردد. بنابراین «نشور» هم به اعتبار ابتدا و هم به اعتبار غایت با جمع شدن در ارتباط و طبق مبنای ما این واژه اساسا این معنا را داراست.

۱۱. نَشَطٌ

- يدل على اهتزاز و حركة. منه النشاط معروف و هو لما فيه من الحركة و الاهتزاز و التفتح (ابن فارس، بی تا: ج ۵، ۴۶۶)

به حالت فرد بشاش و شاد نشاط گفته می‌شود؛ چراکه در او حالت گشاده رویی (تفتح) وجود دارد و صورت او از حالت جمع بودن خارج شده و باز شده است.

۱۲. نَشْرٌ

- «لارضاع الا ما انشر العظم» ای رفعه و اعلاه و اكبر حجمه و هو من النشز المرتفع من الارض (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ۴۱۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۸، ۱۵۹)

این روایت -که در منابع روایی اهل سنت آمده است (نووی، بی تا: ج ۱۸، ۲۱۹؛ ابن قدامه، بی تا: ج ۹، ۱۹۵؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰: ج ۴، ۲۶۴؛ بیهقی، بی تا: ج ۷، ۴۶۲؛ ابن عبدالبر النمری، ۱۳۸۷ش: ج ۸، ۲۶۱)- به بیان حکم رضاع (شیر دادن) می‌پردازد و نشوز در آن به معنای «شدت جمع شدن و فشردگی» و در نتیجه استحکام بکار رفته؛ چرا که توجیه صاحبان لسان العرب و

تاج العروس قانع‌کننده نمی‌نماید، بلکه آنچه باعث محکم شدن استخوان می‌شود، تراکم و جمع شدن و پیوستگی شدید آن است و در بین فقها نیز درباره چگونگی تحقق حکم رضاع صحبت از محکم شدن استخوان و رویدن گوشت است و نه حجیم و بزرگ شدن آن. لذا با پذیرش این روایت، حتی می‌توان ادعا کرد که ریشه «نَشَزَ» در معنای جمع شدن و فشردگی نیز پیشتر از این استعمال شده است و دیگر حتی لزومی به استمداد جستن از مبحث اشتقاق کبیر نیست.

۱۲،۱ تبیین مفهوم واژگان «ن/ش/ز»

اگر واژگانی را بررسی کنیم که با «نَشَزَ» اشتقاق کبیر (به معنای جابجایی سه حرف) دارند، این واژگان عبارتند از دو واژه «شَنَزَ» و «شَزَنَ». اولی که واژه‌ای در اصل فارسی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۳۶۲)؛ اما واژه دوم برای زمینی بکار می‌رود که سفت و سخت (و خاکپایش به هم چسبیده و محکم) است. (همان، ج ۱۳، ۲۳۶ و فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ۲۳۲)

لذا از آنجا که واژگانی که با هم اشتقاق کبیر دارند از حیث معنا به هم نزدیکند، این احتمال تقویت می‌شود که در درون این ریشه معنای جمع شدن نهفته باشد. از این رو اگر این واژه برای زن و مرد بکار برده شود، محتمل است معنای آن «رغبت و علاقه‌ای مضاعف به همبستری و جمع شدن با دیگری» باشد؛ که بعید از ذهن به نظر نمی‌رسد و در خور توجه است.

نکته پایانی اینکه رویکرد نگارندگان در تبیین مفهوم نشوز دارای نقاط قوت متعددی از قبیل وحدت تعبیر در تبیین نشوز زن و مرد، بی‌نیازی به تأویل مفهوم خوف در تبیین آیه ۳۴ سوره نساء و ... است و از طرف دیگر قول مشهور، چالشهایی را برای فقیهان به همراه آورده است که در این نوشتار فرصت پرداختن به مباحث فقهی حول مبحث نشوز نیست و فرصتی دیگر را می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

۱. قرآن کریم در استعمال واژگان محدودیتی ندارد و از عرف خاص خود پیروی می‌کند؛ بنابراین توجه به کاربرد قرآنی واژگان برای کشف معانی آنها یک ضرورت است.
۲. برای کشف معانی واژگان قرآن علاوه بر توجه به کاربرد قرآنی آنها، روایات، گفتار لغویان و ریشه واژگان؛ تأمل در واژگانی که با این واژه اشتقاق کبیر دارند (در برخی موارد) امری مهم تلقی می‌شود.
۳. ریشه «نشز» در قرآن به معنای «جمع شدن» بکار رفته است. توجه به کاربرد قرآنی این واژه، خطبه نبی اکرم (ص) در حجه الوداع و الفاظی که با این ریشه، دو حرف مشترک دارند، این برداشت را تأیید می‌کند.
۴. در بسیاری از واژگانی که در حروف «ن» و «ش» با هم مشترک‌اند؛ مفهوم «جمع شدن» نهفته است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی) سال پنجم، دوره جدید، شماره سیزدهم، پاییز ۱۳۹۲ / ۹۱

۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۴ش). **النهاية في غريب الحديث**؛ قم: مؤسسه إسماعيليان.
۳. ابن العربي، محمد بن عبدالله بن ابوبكر. (بی تا). **احكام القرآن**؛ بی جا: بی نا.
۴. ابن بابويه قمی، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین. (۱۴۰۴ق). **من لا يحضره الفقيه**؛ قم: منشورات جماعة المدرسين.
۵. ----- (۱۴۱۵ق). **المقنع**؛ قم: مؤسسه الإمام الهادی (ع).
۶. ابن حنبل، احمد. (بی تا). **مسند**؛ بیروت: دار صادر.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). **التحرير و التنوير**؛ بی جا: بی نا.
۸. ابن عبدالبر النمري، ابو عمر يوسف بن عبدالله. (۱۳۸۷ق). **التمهيد**؛ مغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۹. ابن فارس، زكريا أبو الحسين أحمد. (بی تا). **معجم مقاييس اللغة**؛ بی جا: مكتبة الإعلام الإسلامي.
۱۰. ابن قدامه، ابی محمد عبدالله. (بی تا). **المغني**؛ بیروت: دار الكتاب العربي.
۱۱. ابن كثير دمشقي، اسماعيل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). **تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)**؛ بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۲. ابن مطهر اسدي، ابومنصور حسن بن يوسف. (۱۴۱۹ق). **قواعد الأحكام**؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**؛ بیروت: دار صادر.
۱۴. ايازى، سيد محمد على. (۱۴۲۴ق). **تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد**؛ قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۱۵. بحراني، سيد هاشم. (۱۴۱۶ق). **البرهان في تفسير القرآن**؛ تهران: بنياد بعثت.
۱۶. بخارى جعفي، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل. (۱۴۰۱ق). **صحيح البخارى**؛ بیروت: دار الفكر.
۱۷. بلاغی نجفی، محمد جواد. (۱۴۲۰ق). **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**؛ قم: بنياد بعثت.
۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزيل و أسرار التأويل**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. بیهقی، ابی بکر احمد بن الحسين. (بی تا). **السنن الكبرى**؛ بیروت: دار الفكر.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق). **سنن الترمذی (جامع الصحیح)**؛ بیروت: دار الفكر.
۲۱. جرجانی، ابو المحاسن حسین بن حسن. (۱۳۷۷ش). **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان**؛ تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۹ش). **تسنیم تفسیر قرآن کریم**؛ قم: نشر اسراء.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). **الصحيح تاج اللغة و صحاح العربيه**؛ بیروت: دار العلم للملايين.

۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعة الى تحصيل مسائل الشریعه؛ قم: مؤسسه آل البيت.
۲۵. حرانی، ابو محمد حسن بن علی بن الحسین بن شعبه. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنا عشری؛ تهران: میقات.
۲۷. حسینی سیستانی، سید علی. (۱۴۱۶ق). منهاج الصالحین؛ قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی.
۲۸. خمینی، سید روح الله موسوی. (۱۳۹۰ش). تحریر الوسیله؛ قم: دار الکتب العلمیه.
۲۹. دروزه، محمد عزت. (۱۳۸۳ق). التفسیر الحدیث؛ قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن؛ دمشق- بیروت: دار العلم-الدار الشامیة.
۳۱. رضی، سید. (۱۳۸۹ش). نهج البلاغه؛ تهران: نشر شهر.
۳۲. زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی واسطی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس؛ بیروت: دار الفکر.
۳۳. زمخشری، جار الله. (۱۴۱۷ق). الفایق فی غریب الحدیث؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۴. سایس، محمد علی. (بی تا). تفسیر آیات الاحکام؛ بی جا: بی نا.
۳۵. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۶. سبزواری، محمد باقر. (۱۴۲۳ق). کفایة الأحکام؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۷. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲ش). مبانی و روش های تفسیری؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۸. شبر، سید عبد الله. (۱۴۱۲ق). تفسیر القرآن الکریم؛ بیروت: دار البلاغه للطباعة و النشر.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن؛ قم: فرهنگ اسلامی.
۴۰. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ش). پرتوی از قرآن؛ تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). جوامع الجامع؛ تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۳. ----- . (۱۴۰۶ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار المعرفة.
۴۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار المعرفة.
۴۵. طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین؛ تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۴۶. طبسی، نجم الدین. (۱۴۱۶ق). النفی و التغریب؛ قم: الهادی.

فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی) سال پنجم، دوره جدید، شماره سیزدهم، پاییز ۱۳۹۲ / ۹۳

۴۷. طیب، سید عبد الحسین. (۱۳۷۸ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: انتشارات اسلام.
۴۸. طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۰ش). *درآمدی بر دانش مفردات قرآن*؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۹. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (شرح اللمعة)*؛ قم: منشورات مکتبه الداوری.
۵۰. عبدالنواب، رمضان. (۱۳۶۷ش). *مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی*؛ ترجمه حمید رضا شیخی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۵۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *نور الثقلین*؛ قم: اسماعیلیان.
۵۲. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). *التفسیر*؛ تهران: چاپخانه علمیه.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *العین*؛ قم: هجرت.
۵۴. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). *الصادق فی تفسیر القرآن*؛ تهران: الصدر.
۵۵. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۶. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۵ش). *الجامع لأحكام القرآن*؛ تهران: ناصر خسرو.
۵۷. کاشانی، ملا فتح الله. (۱۴۲۳ق). *زبدۃ التفاسیر*؛ قم: بنیاد معارف اسلامی.
۵۸. کلباسی، مجتبی. (۱۳۸۴ش). *مهارت های بیان تفسیر*؛ بی جا: نشر روح.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷ش). *الکافی*؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۰. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). *بیان السعادة فی مقامات العبادۃ*؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۶۱. مبارکفوری، ابی العلا محمد. (۱۴۱۰ق). *تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی*؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۲. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۳. مدرسی، سید محمد تقی. (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*؛ تهران: دار محبی الحسین.
۶۴. مسلم بن حجاج، ابوالحسین القشیری النیسابوری. (بی تا). *الجامع الصحیح (صحیح مسلم)*؛ بیروت: دار الفکر.
۶۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۶. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). *الکاشف*؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۸. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲ش). *بیان المعانی*؛ دمشق: مطبعة الترقی.
۶۹. مهیار، رضا. (بی تا). *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*؛ بی جا: بی نا.
۷۰. میرباقری، سید محسن. (۱۳۸۵ش). *ظاهر قرآن باطن قرآن*؛ تهران: نشر محمد.

٧١. النادرى، محمد اسعد. (١٤٢٩ق). فقه اللغه مناهله و مسائله؛ بيروت: المكتبه العصريه.
٧٢. نجفى، محمد حسن. (بى تا). جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام؛ تهران: دار الكتب الإسلاميه.
٧٣. نسايى، احمد بن الشعيب. (١٤١١ق). سنن النسايى (السنن الكبرى)؛ بيروت: دار الكتب العلميه.
٧٤. نووى، ابى زكريا محيى الدين. (بى تا). المجموع شرح المهذب؛ بيروت: دار الفكر.
٧٥. نيشابورى، نظام الدين حسن بن محمد. (١٤١٦ق). غرائب القرآن و رغائب الفرقان؛ بيروت: دار الكتب العلميه.
٧٦. هيثمى، نورالدين على بن ابى بكر. (بى تا). مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛ بيروت: دارالكتب العلميه.

فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی)
(علمی - پژوهشی)
سال پنجم، دوره جدید، شماره سیزدهم، پاییز ۱۳۹۲

عُرف القرآن الخاص والمعنى اللغوى للمفردات
(دراسة تطبيقية : كلمة نشوز) *

نهلة غروی نائینی
أستاذة بجامعة تربية مدرس
خلیل بروینی
أستاذ مشارك بجامعة تربية مدرس
حامد مصطفوی فرد
طالب الماجستير بجامعة تربية مدرس

الملخص

تعتبر مادة (نشز) بإجماع اللغويين عبارة عن (المكان المرتفع عن الأرض). وبالاعتماد على المعنى الأصلي لهذه الكلمة، فقد بين جمهور المفسرين والفقهاء أن نشوز المرأة والرجل (امتناع المرأة والرجل) من الوظائف اللازمة والمترتبة على الطرفين. طبعاً، قد اختلفوا في تحديد المعنى الرئيس لهذه الكلمة، وبهذا الشكل فقد اعتبرها البعض بمعنى عدم تمكين أحد الطرفين من الآخر في المعنى الخاص لها (في المسألة الجنسية)، أما البعض الآخر فقد اعتبرها بمعنى (عدم الإطاعة) في معناها العام. واستناداً على ذلك، فالقرآن كغيره من العلوم يتضمن عرفاً خاصاً به، وتتجلى المعاني الخاصة له في اختيار اللغات الدقيقة للمعاني. وإذا اعتمدنا على هذا الأساس، فإن القرآن يبحث في مادة (نشز)، ويحتمل أن يكون المعنى الأصلي لها في القرآن بمعنى (الجمع) (زيادة الالتصاق) لا الارتفاع والرقى. لذلك يبين القرآن المعنى حبال الرجل والمرأة بالرغبة الزائدة إلى الجماع، كما يوجد العديد من الروايات التي تقوى هذا المعنى. الكلمات الدليلية: نشوز، العرف الخاص، الاشتقاق الكبير، عدم التمكين، الخيانة، الارتفاع والرقى، الجمع.