

## رهیافتی زبان‌شناسانه به موضوع «مسّ شیطانی» در قرآن کریم\*

□ بی‌بی‌زینب حسینی<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله حاضر کوششی در جهت دریافت مفهوم مسّ شیطان در قرآن کریم است. برای تبیین مفهوم تماس در قرآن کریم، واژگان گوناگونی مانند «همزات، اریز، نقیض، وسوسة، استحواذ» و... به کار رفته است. اگرچه این واژگان همه برای این مفهوم ارتباط شیطان با انسان به کار رفته است، هر کدام دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشد. در قرآن کریم، مسّ شیطان در ارتباط با سه واژه «خبط، نصب، طائف» به کار رفته است.

آرای متکلمان اشعری، معتزلی و شیعی درباره امکان یا عدم امکان مسّ انسان توسط شیطان در کتاب‌های تفسیری و کلامی تبدیل به موضوعی دامنه‌دار شده است و هر کدام برای اثبات دیدگاه خود به دلایل مختلفی استناد جسته‌اند. برخی حتی به وقوع خطا در قرآن تحت تأثیر فرهنگ جاهلی به خاطر این آیات نظر داده‌اند. ریشه‌شناسی واژگان خبط و نصب می‌تواند بدون برخورد به استدلالات

کلامی، شبهه تسلط شیطان بر عقل رباخوار و بر جسم پیامبران را رد نماید و مفهوم جدیدی را از این دو واژه ارائه نماید که با سیاق آیات، ساختار سوره و دانش ریشه‌شناسی و روایات تفسیری ائمه علیهم‌السلام انطباق بیشتری دارد.

**واژگان کلیدی:** شیطان، مسّ، خبط، طائف، نصب.

#### مقدمه

موضوع امکان تماس شیطان با انسان از موضوعاتی است که در قرآن کریم بارها مطرح شده و خداوند درباره آن به بندگان آگاهی و هشدار داده است. به دنبال طرح این موضوع در قرآن کریم، این موضوع در دیدگاه‌های مفسران، متکلمان، فقهای شیعه و اهل سنت، اشاعره و معتزله وارد شده است و هر کدام بر اساس دیدگاه‌ها و مبانی عقلی و اندیشه دینی خود درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. در قرآن کریم سه آیه به مسئله تماس شیطان با انسان اشاره می‌کند (ر.ک: بقره/۲۷۵؛ اعراف/۲۰۱؛ ص/۴۱).

تماس شیطان با انسان در قرآن کریم، منحصر در این نوع نیست و انواع متنوعی دارد. برخی اشاره به جن را در قرآن، مسئله‌ای نمادین و یا غیر واقعی معرفی کرده‌اند (سیوطی، ۱۳۰۷: ش ۳۸۱-۳۷۲/۴۷۲)؛ چون قرآن به اندازه فهم مردم عرب جاهلی سخن می‌گوید و ایشان به جن اعتقاد و باور داشته‌اند، بنابراین از جنیان در قرآن سخن گفته شده است. برخی وجود جن را پذیرفته‌اند، ولی درباره میزان امکان ارتباط و تأثیرگذاری این دو موجود اختلاف نظر دارند. در این موضوع به خاطر عدم مشاهده شیطان و جن در نتیجه کمبود آگاهی‌ها نمی‌توان اظهار نظر روشن و قطعی نمود. در این پژوهش، تلاش بر آن است که با رویکردی زبانی و معناشناسانه، حوزه معنایی ارتباط شیطان با انسان به‌ویژه مس شیطان در قرآن کریم بررسی گردد و برای این منظور، از برخی روش‌های ریشه‌شناسی و معناشناسی بهره برده می‌شود، مانند: بررسی اشتقاق واژه و تعیین واژگان هم‌ریشه و اصل لغوی که واژه از آن نشئت گرفته است. این کار برای تعیین مفهوم محوری واژه صورت می‌گیرد؛ زیرا واژگان در مفهوم خود به تدریج در اثر کاربردهای مجازی و یا آمیختگی معانی مصداقی با معانی مفهومی دچار تطور شده‌اند (اشرفان، ۲۰۰۲: ۵۴). زبان‌شناسان معاصر، قسمت عمده‌ای از تلاش خود را صرف تطبیق و مقارنه بین زبان‌ها می‌کنند تا به مفهوم اصلی و قدیمی واژه دست یابند

(نادری، ۱۴۲۵: ۹۰). بسیاری از واژگان در زبان‌های سامی ریشه‌ای مشترک دارند (قدور، ۱۹۹۳: ۵۵). در این بخش برای نزدیک شدن به مفهوم واژه، به کتاب‌های لغت سریانی، عبری مراجعه می‌شود و ریشه مورد نظر در این کتاب‌ها بررسی می‌شود. همچنین به تورات مراجعه می‌شود تا پیشینه کاربرد این واژگان قبل از نزول قرآن، در متون مقدس گذشته نیز روشن گردد (سامرائی، ۱۳۷۶: ۱۱۸). در این روش مطالعه، تغییرات معنایی واحدهای زبانی، در گذر زمان مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. بنابراین ابتدا واژه مورد نظر و مفهومی که واژه در آن به کار رفته است و یا حوزه معنایی همراه آن واژه پیش از نزول قرآن و در یک متن غیر دینی بررسی می‌گردد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۵۳)، سپس نمونه‌هایی از شعر جاهلی بررسی می‌شود. این کار پیش از پرداختن به مفهوم واژه در قرآن ضرورت دارد تا بتوان تطور معنایی را پی‌گیری کرد (مطیع و پاکتچی و نامور مطلق، ۱۳۸۸: ش ۱۸/۱۲۱-۱۲۲).

### امکان تماس جن و شیطان با انسان

قرآن کریم در آیاتی متعدد از وجود جن، شیطان و امکان ارتباط این دو با یکدیگر سخن گفته است. بیشتر دانشمندان و قرآن‌پژوهان، اعم از اشعری، معتزلی و یا شیعه، امکان تماس جن و انسان و یا شیطان و انسان را پذیرفته‌اند، ولی درباره شدت و ضعف آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بیشتر علمای اشعری به امکان دخول جن به بدن انسان و تصرف در عقل و شعور وی باور دارند، ولی برخی از علمای معتزلی و یا شیعه این را مخالف عدالت خداوند می‌دانند.

در تعریف معنای لفظ مصطلح جن گفته‌اند که جن از ریشه «جن» به معنای پوشیده است. جئیان اجسام هوایی هستند که قادرند در اشکال مختلف ظاهر شوند و دارای عقل، فهم و شعور هستند (جریسی، ۱۴۰۵: ۹۱).

جن موضوعی است که از گذشته در ادیان ابتدایی، در سرزمین‌های مختلف و در ادیان گوناگون اعتقاد به آن دیده می‌شود. در بسیاری از ادیان، باور امکان حلول شیطان در جسم انسان وجود داشته است. در برخی ادیان و در عرب جاهلی، دلیل بیماری‌های روان و اعصاب را حلول و تماس شیطان با انسان می‌دانسته‌اند (اسعد، ۱۹۳۳: ش ۱-۴/۱۲۹-۱۳۸؛ س-ع، ۱۳۲۶: ش ۹/۵۳۹-۵۴۴؛ احمد حسین، ۱۳۹۱: ش ۳/۱۹-۲۷). همین باور بعدها در بین

مسلمانان به ویژه اشعری‌ها دیده می‌شود. جن در نزد عرب جاهلی دارای قدرت‌هایی همپای خداوند بود و از این رو پرستیده می‌شد (وکیلی، ۱۳۸۶: ش ۱۱/۱۰۶-۱۲۶).

## دیدگاه‌های مسلمانان درباره جن

الف) برخی وجود آن را پذیرفته و برای وی قدرتی قائل‌اند که می‌تواند به انسان آسیب بزند و در بدن انسان وارد شود و در عقل و شخصیت و اراده وی تأثیر گذارد. این دیدگاه به ابوهدیل و ابن‌اخشید نسبت داده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۶۷۰).

ب) برخی معتقدند که جن اگرچه وجود دارد، بر انسان تأثیری ندارد و امکان تصرف در عقل انسان را ندارد و آنچه در قرآن آمده، در طول عوامل طبیعی است و منافاتی با اسباب طبیعی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۴۱۴).

ج) برخی اعتقاد به جن و تأثیر او در عقل و روان انسان را از مسائل فرهنگ ادیان ابتدایی شمرده و قرآن را متأثر از فرهنگ جاهلی دانسته و این را در راستای دیالکتیک متن و واقعیت تاریخی زمان نزول قرآن تبیین کرده‌اند و از جمله مواردی می‌دانند که خطای فرهنگ جاهلی به قرآن کریم وارد شده است (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۳).

شیطان در بیان قرآنی، شامل انسان و جن می‌گردد که برخی به دیگری وحی می‌کنند (ر.ک: انعام/۱۱۲). درباره امکان و یا عدم امکان تماس شیطان با انسان و امکان حلول وی در انسان و تسلط بر عقل او، بر مبنای دو جریان مهم اندیشه ظاهری و عقل‌گرا، دو دیدگاه موافق و مخالف شکل گرفته است. جریان ظاهری با توجه به ظاهر برخی روایات و آیات آن را پذیرفته و جریان عقل‌گرا آن را نفی کرده‌اند.

## دلایل موافقان مس شیطان

نخست: آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که امکان مس شیطان را بیان می‌کند و دلیلی برای حمل آن بر مجاز و یا مجارات نیست (ر.ک: بقره/۲۷۵؛ اعراف/۲۰۱؛ ص/۴۱). ابن تیمیه و احمد بن حنبل آن را ثابت و مسلم می‌دانند (شجود، ۱۴۳۲: ۱۷۲؛ اشقر، ۱۴۰۴: ۶۲). دوم: موافقان به روایاتی استناد می‌کنند که می‌تواند تماس شیطان یا جن با انسان، و یا حلول آن‌ها در بدن انسان را تأیید کند، مانند:

إنّ الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم (ابن ماجه قزوینی، ۲۰۰۹: ۶۵۷/۲ و ۵۶۸/۴؛ سجستانی ازدی، ۱۴۳۰: ۱۰۱/۵؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۵۰/۳).

سوم: ماده رقیق می‌تواند در ماده کثیف حلول کند، مانند تخلخل؛ همان‌طور که باد اجسام سنگین را حرکت می‌دهد یا اشعه ماورای بنفش و یا مواد رادیو اکتیو در بدن رسوخ می‌کند، جن می‌تواند در بدن حلول کند و آیاتی نیز حرکت تخت بلقیس را در کمتر از یک چشم بر هم زدن توسط جن بیان می‌کند (ر.ک: نمل/۳۹؛ مبیض، ۲۰۰۸: ۷۰).

### دلایل منکران مسّ شیطان

نخست: برخی آیات قرآن، تسلط شیطان بر انسان‌های نیکوکار و مؤمن را نفی می‌کند؛ مانند ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (حجر/۴۲؛ نیز ر.ک: اسراء/۶۵؛ نحل/۱۰۰). بنابراین باید آیات مسّ شیطان را تأویل نموده، آن را مجاز یا از سنخ مجارات و همراهی با فرهنگ عرب جاهلی دانست. از جمله کسانی که معتقدند این آیات از باب مجارات است، زمخشری، نصر حامد ابوزید و عبد الکریم سروش هستند با این تفاوت که دو نفر اخیر بر این باورند که خطای عرب جاهلی به قرآن وارد شده است (نصیری، ۱۳۸۷: ش ۱۳/۱۳۳-۱۶۰).  
دوم: اگر برای جن امکان دارد که انسان را مسّ کند یا وی را مبتلا به صرع نماید، چرا با وجود عداوت بین انسان و شیطان، همه انسان‌ها مبتلا به صرع نمی‌شوند و عقلشان زایل نمی‌شود؟ (مبیض، ۲۰۰۸: ۷۲)

سوم: جبائی می‌گوید: جن یا کثیف‌الجسم است و یا رقیق‌الجسم، اگر کثیف‌الجسم است، چرا دیده نمی‌شود و اگر رقیق‌الجسم است، چگونه انسان کثیف‌الجسم را مسّ می‌کند و قدرت دارد که انسان را که وجودی پررنگ‌تر از او دارد، مبتلا به صرع نماید؟ (همان)

چهارم: روایاتی که حلول جن یا شیطان را در انسان اثبات می‌کنند، اخبار آحاد و ضعیف هستند (همان: ۷۲).

از بررسی تفاسیر دانشمندان شیعه به نظر می‌رسد که در این باره موضعی میانه اتخاذ کرده و قدرت جن و امکان تماس را انکار نکرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۸۹)، ولی حلول در بدن انسان و تسلط بر عقل او را نپذیرفته‌اند.

به نظر می‌رسد دیدگاه دانشمندان شیعه به صحت نزدیک‌تر است؛ زیرا اولاً نص و ظاهر آیات قرآن انکار نمی‌شود و نیازی به تأویل یا مجاز ندارد، ثانیاً معنای کلمهٔ مسّ با حلول کاملاً متفاوت است. دربارهٔ امکان تسلط جن یا شیطان بر عقل، در ادامه سخن گفته خواهد شد. در اینجا تنها به این نکته بسنده می‌شود که شیعه تسلط بر عقل را خلاف عدالت الهی و غیر ممکن دانسته و کلمهٔ «یتخبّطه» را حمل بر تمثیل، تشبیه یا مجاز کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۸/۲؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۲۴۲/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۳۲/۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۱/۴).

### انواع ارتباط شیطان با انسان

به جز مسّ که این پژوهش به آن اختصاص دارد، در قرآن کریم به انواع دیگری از ارتباط شیطان با انسان اشاره شده که عبارت‌اند از: وسوسه (ر.ک: ناس / ۴)؛ وحی به انسان و جن (ر.ک: انعام / ۱۲۱)؛ تحریک (ر.ک: مریم / ۸۳)؛ دل‌مردگی (ر.ک: مؤمنون / ۹۷)؛ تسلط (ر.ک: مجادله / ۱۹)؛ همراهی (ر.ک: زخرف / ۳۶).

بنابراین از کاربردهای مختلف واژگان «همز، اَز، استحوذ، قیض» و... به نظر می‌رسد که مراتب ارتباط شیطان با انسان مختلف است. نخست، شیطان فقط در حد یک وسوسه‌کننده است. اگر انسان اجابت کرد، قدرت تمییز و فرقان حق از باطل در وی ضعیف گشته، در دفعات بعد خیلی سریع‌تر و بدون فکر و اندیشه به سمت گناه پیش می‌رود و اگر باز نگردد و توبه نکند، تفکر شیطانی همچون پوسته‌ای، اندیشهٔ وی را احاطه می‌کند و جز فکر شیطانی از ذهنش صادر نمی‌گردد و اگر باز نگردد، شیطان او را تا ورود به جهنم همراهی می‌کند (مبیض، ۲۰۰۸: ۲۴۴).

### معنای لغوی مسّ شیطان

مسّ: مسّ از ریشهٔ «مسس» به معنای لمس کردن است، ولی لمس برای یافتن چیزی است و این فعل زمانی به کار می‌رود که با ادراک و حواس لامسه همراه باشد (عسکری، ۱۴۱۲: ۲۹۹/۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۲/۴). به همین دلیل در نکاح به طور کنایه می‌گویند: «مسّها» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۱/۴). مس در قرآن در برخی

موارد به معنای رسیدن بلا و یا سختی آمده است (ر.ک: آل عمران/ ۲۴؛ بقره/ ۲۴؛ قمر/ ۴۸؛ انبیاء/ ۸۳؛ ص/ ۴۱؛ یونس/ ۲۱؛ نحل/ ۵۳). هر گاه حرف میم با سین همراه شود، واژه مفهوم تماس را می‌رساند (مطرز، بی‌تا: ۲۶۷/۲). واژه مسّ همراه با مشتقات گوناگونش در معانی تماس جنسی، بیماری، لمس با دست، جنون، خبل، اشتباه امور، خیرچین، پریشان، مضطرب، احمق، خویشاوندی نزدیک و... به کار رفته است (ابن سیده المرسی، ۲۰۰۰: ۴۳۱/۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰۹/۷؛ هروی، بی‌تا: ۸۹/۱؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۱۲۹۶/۳؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۲۲۶/۱۲؛ مطرز، بی‌تا: ۲۶۶/۲؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۶۲۰۳/۹). اگرچه برخی آن را نیز مختص تماس با دست می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۷۱/۵). مسّ مانند لمس کردن است ولی لمس برای یافتن چیزی است که به اشیا دست می‌زنند و آن‌ها را لمس می‌کنند، هرچند که یافت نشده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۷).

دقت در کاربردهای متعدد این ریشه در قرآن نشان می‌دهد که مسّ بیشتر در امور منفی، رنج یا درد و گرفتاری به کار می‌رود تا رسیدن و نیل به امور خوشایند و مطلوب، اگرچه عمومیت ندارد. در برخی موارد نیز مشکلی وجود دارد؛ مانند مواردی که مسّ درباره تماس جنسی به کار رفته است و آن نیز هنگامی است که مسئله طلاق مطرح است (ر.ک: بقره/ ۲۳۶-۲۳۷)، در حالی که در موارد دیگر، برای تماس جنسی از کلمه نکاح و یا حتی دخول استفاده شده است (ر.ک: نساء/ ۲۳؛ بقره/ ۲۲۱-۲۳۰) و یک بار نیز مسّ حقیقت قرآن را نفی گردیده و دسترسی به آن را تنها مختص پاکان دانسته شده است (ر.ک: واقعه/ ۷۹)؛ چرا که به گمان عرب جاهلی، این آیات از جانب شیاطین و جن بر انسان نازل شده است و قرآن کریم آن را نفی می‌کند. به بیان دیگر، مشرکان فعل مسّ را برای دسترسی جنیان و شیاطین به قرآن به کار می‌بردند که قرآن کریم این توهم را با کاربرد فعل مسّ نفی می‌کند (نکونام، ۱۳۸۴: ش ۱۱۵/۷۷-۱۳۰).

مقارنه ریشه این واژه در دو زبان عبری و سریانی نیز همین نکته را روشن می‌کند. ریشه عبری  $\text{W}^{\text{W}}\text{H}$  و ریشه سریانی  $\text{ܡܫܫܘܢܐ}$  به معنای تحریک کردن، آزردن، از بین رفتن پاکی و خلوص، فاسد شدن، و بدبو شدن به کار رفته است (مزراحی، بی‌تا: ۲۶۱؛ حیم، ۱۹۶۶: ۳۰۷؛ Costaz, 2002: 183). این ریشه در تورات به معنای رسیدن و لمس پریشانی و بدبختی به کار رفته است (پیدایش ۲۷: ۱۲؛ ایوب ۱۴: ۵؛ تثنیه ۲۹: ۲۸؛ ر.ک:

کمال‌الدین، ۲۰۰۸: ۳۶۱).

دقت در مفهوم مسّ در شعر جاهلی نشان می‌دهد که مسّ بیشتر برای امور ناخوشایند و مصائب کاربرد داشته است. «تَأْبَطُ شَرًّا» در قصیده «رثاء شنفری» چنین می‌سراید: «عَطَفَتْ وَقَدْ مَسَّ الْقُلُوبَ الْحَنَاجِرُ» که برای بیان مفهوم رسیدن جان به لب از واژه مسّ استفاده شده است. طرفه بن عبد در قصیده «قل لخیال» می‌گوید: «إذا مَسَّ، مِنْهَا مَسْكَنًا، عُدْمُلُ نَزَلُ»؛ هنگامی که بدبختی از او رسید.

شیطان: واژه شیطان ۸۸ مرتبه در قرآن کریم در حالت‌های مختلف به کار رفته است (ر.ک: بقره/ ۲۶۸؛ نساء/ ۸۳؛ ...). درباره مفهوم واژه شیطان، بحث‌های مفصل و دامنه‌داری در کتاب‌های لغت وجود دارد و در مورد ریشه عربی یا غیر عربی آن مانند ریشه حبشی، سریانی و... در آثار مربوط به واژگان دخیل سخن گفته شده است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۴۳۰/۱؛ جفری، ۱۳۸۶: ۲۸۱؛ حنفی، ۲۰۰۴: ۸۶۴/۱).

زبان‌شناسان درباره ریشه این واژه اختلاف نظر دارند؛ برخی آن را مشتق از شطن به معنای دور شدن دانسته و برخی دیگر آن را از شاط به معنای خشم و غضب و سوختن دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۰۴/۱۷؛ حسینی زبیدی، بی‌تا). مقارنه شیطان با زبان عبری نیز نشان می‌دهد که این واژه از ریشه שָׁטָן شطن است نه شاط. معنای این واژه در زبان عبری افزون بر شیطان به معنای دو به هم زن، حائط، عایق است (مزراحی، بی‌تا: ۳۸۱؛ حییم، ۱۹۶۶: ۵۴۹). ریشه سریانی ܫܬܢ شطن نیز دقیقاً از همین ریشه و به همین معناست (Costaz, 2002: 227). این واژه بارها در کتاب مقدس به کار رفته است (پیدایش، ۲۶:۲۱). واژه شطن، شکل تغییر یافته‌ای از ریشه مضاعف شطط است که به تدریج در اثر تغییرات آوایی به صورت شطن درآمده است. هر گاه دو حرف شین و طاء در کنار یکدیگر باشند مفهوم حد و واسط را می‌رسانند (مطرز، بی‌تا: ۴۶۶/۱). کاربرد شیطان در قرآن در معنای ارواح خبیثه آنجا که به ویژه معادل جن است، با استعمال آن در اشعار جاهلی مطابقت دارد و چون شیطان حائلی بین انسان و یاد خداست، شاید از آن به شیطان تعبیر شده است.

در فرهنگ عرب جاهلی، شیطان از سنخ جن به شمار می‌آمده و چند نکته در باورهای ایشان نسبت به شیطان و جن وجود داشته است، از جمله:



نخست: عرب جاهلی گمان می‌کرد که اگر کسی دچار اختلال روانی شد، شیطان او را لمس کرده است، پس وی را با عزائم و سحر درمان می‌کردند و این باور همچنان در بین مسلمانان دیده می‌شود (اسعد، ۱۹۳۳: ش ۱-۴/۱۲۹-۱۳۸).

دوم: اجنه شب‌هنگام فعالیت دارند و ممکن است که در شب به انسان آسیب برسانند. مانند این شعر اعشی: «أَلَمَّ بِهَا مِنْ طَائِفِ الْجِنِّ أَوْلَقَ»؛ از گروه جنیان که شب او را لمس کرده‌اند، آسیب‌دیده و رنجور است.

ریشه شیطان از شطن به معنای دوری است. این یا به آن جهت است که خود از رحمت خدا به دور، و رانده‌شده از بهشت است یا به خاطر آن است که انسان را از یاد خداوند باز می‌دارد و سبب دوری بنده از خداوند می‌گردد یا به این جهت که بین بندگان خدا دوری می‌افکند.

### معنای اصطلاحی مسّ شیطان

در آثار گذشتگان تعریف دقیقی برای مسّ شیطانی دیده نمی‌شود. برخی آن را همان صرع یا حلول جن در بدن انسان دانسته‌اند (شبلی، ۲۰۱۲: ۱۲۱) و برخی از معاصران آن را صرعی دانسته‌اند که در عقل انسان اختلال به وجود می‌آورد و بین این نوع از تماس شیطانی با کسی که دارای اختلال مغزی است، تفاوتی قائل نمی‌شوند (عبیدات، ۲۰۰۰: ۴۹) و بر این باورند که مسّ، آزار جن به انسان از بیرون یا داخل بدنش و یا از هر دو طرف می‌باشد به شکلی که بر عقل انسان تأثیر گذارد و یا اراده آن را از بین ببرد و یا بیماری در وی به وجود آورد (مببض، ۲۰۰۸: ۴۴). ولی بیشتر مفسران شیعه و اهل سنت، مسّ را در واقع وسوسه‌ای از جانب شیطان می‌دانند که به واسطه تبعیت انسان از آن وسوسه، رفتارش دچار اختلال می‌گردد.

### بررسی آیات مسّ شیطان

در قرآن کریم ریشه مسّ و شیطان سه بار به کار رفته است که در هر مرتبه با یک مؤلفه معنایی همراه است که نشانگر نحوه آن تماس است. سه واژه محوری که پژوهش بر آن تأکید دارد، عبارت‌اند از: ۱. خبط، ۲. طائف، ۳. نصب.

## آیه اول

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْتَبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره / ۲۷۵)؛ کسانی که ربا می‌خورند، بر نمی‌خیزند مگر همانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته‌سرش کرده است.

«یتخبطه»: مفسران گمان کرده‌اند که این فعل از خبط به معنای آشفته شدن و «خباط» نوعی بیماری است، مانند جنون که آشفتگی عقلی است. کسانی که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند، مگر مانند کسی که در اثر تصرفات شیطان دیوانه گشته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۳/۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۸۱/۷).

درباره معنای این آیه در بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد که دیدگاه‌های آن‌ها از این قرار است:

**الف) جنون و تسلط شیطان بر عقل:** مفسران گمان کرده‌اند که چون واژه خبط به معنای لرزش شدید است، بنابراین این واژه به معنای صرع و جنون است و شیطان بر عقل رباخوار مستولی شده و وی دچار جنون می‌گردد. ابن عطیه می‌گوید: یعنی نفسش از حالت اعتدال خارج شده و اعمال حرص و تدروی از وی ظاهر می‌گردد (حلبی شافعی، ۱۴۲۷: ۱۷۹/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۷/۷؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۶۲/۹) و بر این باورند که تسلط شیطان بر عقل انسان منافاتی با عدالت خداوند ندارد (طبری، ۱۴۲۲: ۶۷/۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۵۵/۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶۷/۵؛ میرسید حامدحسین، ۱۳۶۶: ۲۳/۱۳؛ اندلسی ظاهری، ۱۴۱۶: ۱۸۱/۳). برخی این مسّ را از بیرون دانسته‌اند نه از درون (رسی، ۱۴۲۲: ۵۸۰/۲). از همین آیه نتیجه گرفته‌اند که برخی از انواع جنون و صرع به خاطر مسّ شیطان است و البته کلمه شیطان را شامل همه انواع جن دانسته‌اند.

**ب) وسوسه شیطانی:** عقل رباخوار ضعیف شده، شیطان امور خوفناکی را به نظر او می‌آورد و وی را وسوسه می‌کند، بنابراین حالت دیوانگی برای او از طرف خداوند پدید می‌آید. ولی از آنجا که در چنین وقتی دچار وسواس شیطانی می‌گردد، به طور مجاز و یا بر سیل تمثیل و تشبیه، این امر به شیطان نسبت داده شده است؛ چون شیطان نمی‌تواند انسان را مسّ کند و بر عقل او مسلط شود. در واقع خداوند جنون را در طول عوامل طبیعی به شیطان نسبت داده است. از نظر ایشان، تسلط شیطان بر عقل انسان

خلاف عدالت الهی است (معتزلی، بی‌تا: ۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۲۰/۱؛ سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۶/۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۲۲/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۳/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۰/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱۴/۲؛ سبحانی تبریزی، بی‌تا: ۱۲۵).

**ج) جنون در قیامت:** در روایاتی از ابن عباس، حسن، سعید بن جبیر، قتاده و مجاهد آمده است که این حالت در قیامت نشانهٔ رباخواری آن‌هاست و رباخواران در روز قیامت در هیئت دیوانگان محشور می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۰۱/۱).

**د) دوری از رحمت خداوند:** برخی بر این باورند که این تشبیه بیانگر دوری رباخوار از رحمت خداوند است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۸۷) و برخی آن را به معنای حجاب‌هایی گرفته‌اند که مانع فهم آدمی می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۱/۱). آنچه در این دیدگاه‌ها مشترک است، فرض مفهوم خبط به معنای جنون است. در حالی که توجه به مفهوم ریشه‌ای واژهٔ خبط، پیشینهٔ کاربرد این واژه در متون مقدس، سیاق آیات و ساختار سوره، مفهوم دیگری از این واژه را نشان می‌دهد.

### خبط در متون مقدس

برای دسترسی به مفهوم دقیق واژهٔ خبط، مقارنه بین ریشهٔ عبری و سریانی با عربی مفید است. همچنین بررسی پیشینهٔ کاربرد ریشهٔ این واژه در فهم صحیح آن مؤثر است. ریشهٔ سریانی این واژه **ܚܒܬܐ** به معنای مضطرب، کوبیدن، سقوط کردن، شیب تند و... آمده است (Michaelis, 1788: 27). ریشهٔ سریانی واژه به معنای تند پایین کشیدن، ضربان، سفت و محکم بستن، کوبیدن، سقوط کردن، پراکنده شدن، بریدن و پایین کشیدن<sup>۱</sup> آمده است (Costaz, 2002: 94). ریشهٔ عبری آن معادل خبط، حبط است (کمال‌الدین، ۲۰۰۸: ۹۲، محامی، ۱۹۳۰: ۲۴۳/۳). ریشهٔ حبط در زبان عبری **חבט** به معنای کوبیده شدن، تکانده شدن، پرت کردن، کوبیدن گندم، آسیب‌دیده است (حیییم، ۱۹۶۶: ۱۴۱؛ مزارحی، بی‌تا: ۱۳۵) و خبط در زبان عربی همان حبط در زبان عبری است (کمال‌الدین، ۲۰۰۸: ۹۲). در تورات آمده است که راعوث گندم‌ها را از خوشهٔ آن جدا کرد و کوبید (داوران ۱۱: ۶) و در جای دیگر آمده است که چون زیتون خود را بتکانی

1. Cutting down.

بار دیگر شاخه‌ها را متکان تا باقی‌مانده برای غریب، یتیم و بیوه باشد (تنبیه ۲۴: ۲۰). بنابراین خبط و حبط از یک ریشه و به معنای اضطراب است (محامی، ۱۹۳۰: ۲۴۳/۳) و خبط به معنای اسقاط، اضطراب و فساد است. برای مخاطب اهل کتاب، این واژه یادآور نهی از حساست و تشویق به بخشندگی است.

### خبط در شعر جاهلی

واژه خبط در معلقات سبع در شعری از طرفه بن عبد آمده است: «رأيتُ المنایا خبطَ عَشاءٍ»؛ اسب سرکش آرزوها را می‌بینم که همچون اسبی کور به بیراهه می‌رود.

### خبط در کتاب‌های لغت

معنای اصلی که لغویان برای واژه خبط ذکر کرده‌اند همان اضطراب شدید است و معنای جنون و صرع معنای ثانویه است که به خاطر تکان‌های شدید مصروع، به او گفته شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۳/۴؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۱۲۱/۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۵: ۸/۲؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۲۹۱/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۲/۱؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۱۱۳/۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۹۴/۴؛ ابن سیده المرسی، ۲۰۰۰: ۱۲۴/۵؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۳۸۵/۲؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۵۴۳/۲؛ مطرزی، بی‌تا: ۲۴۲/۱؛ موسی و سعیدی، ۲۰۱۰: ۲۷۳/۱؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۳: ۱۶۳/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۱/۲).

### سیاق آیات و سوره

برای تبیین مفهوم هر واژه‌ای، شناخت محیط واژه لازم و مفید است. سوره‌های بقره و آل عمران دو سوره‌ای هستند که درباره شناخت اهل کتاب به ویژه یهود و بنی اسرائیل و نحوه تعامل مسلمانان با ایشان سخن می‌گویند و این موضوعات بیشترین محتوای این دو سوره را به خود اختصاص داده است. رباخواری به عنوان یکی از شاخص‌ترین طرق کسب درآمد یهود در این سوره ذکر شده است. بنابراین وقتی مخاطب بخشی از آیات این سوره اهل کتاب هستند و بارها کلمه «یا اهل الکتاب»، «یا بنی اسرائیل» و... در این دو سوره تکرار شده است (برای نمونه رک: بقره/ ۴۰، ۴۱، ۸۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۲ و ۲۱۷؛ آل عمران/ ۶۴، ۶۵ و ۶۹-۷۱)، طبیعی است که خداوند از واژه‌ای استفاده کند که در نزد ایشان و در متون دینی‌شان شناخته شده باشد؛ زیرا قرآن کریم خود را به عنوان مصدق

تورات معرفی کرده است (ر.ک: بقره/ ۴۱، ۸۹، ۹۱ و ۹۷) و رباخواری طبق تصریح قرآن کریم یکی از امور مبتلا به یهودیان بود: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره/ ۲۷۵).

خداوند در چند آیه قبل، حال کسانی را بیان می‌کند که اموالشان را در راه او انفاق می‌کنند: ﴿وَمِثْلَ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بَرْنُورَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره/ ۲۶۵)؛ و مثال کسانی که اموالشان را برای طلب خشنودی خدا انفاق می‌کنند، همچون باغی است که بر مکان بلندی رگباری بر آن زند و میوه‌هایش را دو چندان دهد و اگر رگباری بر آن نزند، پس بارانی ریز به آن می‌رسد.

پس از بیان مفهوم سلبی آیه ۲۷۵ سوره بقره مبنی بر نفی مفهوم صرع و جنون و تسلط شیطان بر عقل رباخوار، مفهوم ایجابی آیه را چنین می‌توان در نظر گرفت که در آیه ۲۶۵، مؤمن انفاق‌کننده و یا ثروت او به باغی تشبیه شده است که باران به آن می‌خورد و ثمره آن چند برابر می‌شود. در مقابل، رباخوار یا ثروت او به درختی تشبیه شده است که شیطان آن را چنان تکان داده است که هیچ ثمره‌ای بر آن باقی نمی‌ماند. مفهوم درخت بی‌ثمر که فقرا از آن بهره‌ای نمی‌برند، پیش از این برای یهود رباخوار شناخته شده بود. بنابراین با توجه به سیاق آیات و ساختار سوره می‌توان گفت که مفهوم این خبط شیطانی، ربطی به جنون و صرع و غلبه بر عقل و... ندارد و یک تشبیه است که در بررسی زبانی و در فرایند معناشناسی، به ویژه از طریق ابزار تقابل معنایی، روشن و قابل فهم است.

## آیه دوم

﴿وَإِذْ كَرَّ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ (ص/ ۴۱)؛ و یاد کن بنده ما ایوب را هنگامی که پروردگارش را ندا داد که شیطان به من رنج و عذابی رساند. دومین آیه‌ای که در آن سخن از مس شیطان است، آیه‌ای است که درباره ایوب، پیامبر الهی سخن می‌گوید. ولی پیش از طرح موضوع، ذکر مقدمه‌ای درباره روش فهم مفردات یعنی تفکیک معنای اصلی از معنای مصداقی لازم است.

## ضرورت تفکیک معنای اصلی از مصداقی

بررسی یک واژه در کتاب‌های واژه‌شناسی می‌تواند به دو روش سنتی و جدید صورت گیرد. نخست آنکه مفاهیم واژگان، اعم از معنای ریشه‌ای و اصلی، مصداقی بررسی گردد. دوم آنکه می‌توان این مفاهیم را به صورتی منظم، طبقه‌بندی نمود. شناخت محورهای معنایی واژه، در تبیین دقیق مفهوم واژه و تفاوت آن با واژگان به ظاهر مترادف، دارای اهمیت است. گاهی در کتاب‌های لغت به خاطر توجه به یک معنای محوری، معنای محوری دیگر که در واژه وجود دارد، از نظر دور می‌ماند و همین امر، سبب انحراف یا روشن نشدن مفهوم دقیق واژه در تفسیر می‌گردد. مفهوم به نظام پیچیده روابطی که میان عناصر زبانی وجود دارد، مربوط می‌شود و دربرگیرنده روابط درونی زبان است. مصداق به رابطه میان عناصر بین زبانی، نظیر واژه، جمله و... از یک سو و تجربیات غیر زبانی جهان خارج از سوی دیگر می‌پردازد (پالمر، ۱۳۶۶: ۶۰). این بخش نگرشی کلی بر مطالبی دارد که در کتاب‌های لغت درباره مفهوم واژه آمده است و گاه همین معنای مصداقی می‌تواند پژوهشگر را در رسیدن به مفهوم محوری واژه یاری رساند.

تفکیک معنای اصلی از معنای مصداقی از ضرورت‌هایی است که در دانش مفردات قرآن باید به آن توجه شود و زبان‌شناسان معاصر به آن توجه نموده‌اند (همان: ۶۱) و البته مورد توجه لغویانی چون ابن فارس، مطرزی، ابن سیده و... بوده است. ولی در مفردات قرآن کمتر به آن پرداخته شده است. بر این اساس، مفسر معنای موضوع‌له واژه را کشف می‌کند. معنای اصلی یا ریشه‌ای واژه در واقع معنای موضوع‌له واژه هستند که تناقضی با معنای مصداقی آیات ندارند. بر اساس پژوهش‌های لغوی، نتیجه این استفاده از آیات، نوعی جری و انطباق بر اساس معنای الفاظ قرآن است که بر مبنای صحیح صورت می‌گیرد. در بین مفسران معاصر، علامه طباطبایی و رشید رضا به این مسئله توجه کرده و در مواردی متعدد، معنای اصلی و مصداقی را از یکدیگر تفکیک نموده و آیه را بر مبنای معنای اصلی آن تفسیر کرده‌اند. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

معنای اصلی، معنای محوری و موضوع‌له است که اگر خصوصیات عارضی از آن حذف شود، اصل معنا همچنان باقی است؛ با بودن آن اسم باقی است و با از بین رفتن آن معنا از بین می‌رود (۱۴۱۷: ۱۷۹/۱۴).

یکی از نمونه‌های برجسته در این زمینه، تفسیری است که علامه از کلمه «ذنب» در آیه ۲ سوره فتح ارائه می‌دهد و آن را به معنای «تَأَخَّرَ السَّيِّئَةُ» یعنی «سختی‌های به دنبال آمده» تفسیر کرده، نه بر مفهوم مصداقی ذنب، و در واقع معنای اصلی آن یعنی تأخر و به دنبال آمدن را مبنای تفسیر خود قرار داده است (همان: ۲۵۳/۱۸). مشابه این مطلب در تفسیر دیگری نیز آمده است (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۸۳/۱۰). این در حالی است که واژه «ذنب» در بسیاری آیات دیگر به معنای گناه آمده است (برای نمونه ر.ک: آل عمران/ ۱۱، ۳۱ و ۸۶). امروزه زبان‌شناسان از این فرایند با عنوان تفکیک معنای اصلی از مصداقی یاد می‌کنند. در این آیه، تفکیک معنای اصلی از مصداقی در واژه «نصب» می‌تواند کمک مهمی به فهم این آیه کند.

**نصب:** ریشه نصب در قرآن کریم در معانی و مشتقات مختلف ۳۴ مرتبه تکرار شده است؛ مانند: ﴿لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ﴾ (فاطر/ ۳۵)؛ سپاس و شکر خدایی را که حزن و اندوه را از ما دور نمود.

### نصب در کتاب مقدس

نصب در زبان عبری **נָסַב** به معنای برپا، گماشته، موکل، پایدار، ثابت، ایستاده، قائم، رئیس آمده است (حیییم، ۱۹۶۶: ۳۴۳؛ مزراحی، بی‌تا: ۲۷۴). ریشه سریانی این واژه نیز به معنای کاشتن، غرس، در زمین محکم کردن، برپا داشتن، بنیان‌ها، ساختن، سرشتن، مؤسس، موجد، در قالب درآوردن است (Costaz, 2002: 211). ریشه نصب چندین مرتبه در تورات به کار رفته است (Michaelis, 1788: 562). خداوند خدا در عدن از طرف شرقی باغی غرس نمود و انسانی که مصور ساخته بود در آنجا گذاشت (تکوین ۸: ۲) و همچنین در مفهوم سلطنت، رئیس (دانیال ۴۱: ۲)، ولی در تورات، مفهوم اصلی نصب، ریاست، قدرت و سلطنت (برای نمونه ر.ک: دانیال ۴۱: ۲) می‌باشد (Barker, 1776: 122). بررسی پیشینه کاربرد این واژه در کتاب مقدس نشان می‌دهد که این واژه بیشتر به معنای سلطنت و ریاست است.

### نصب در کتب لغت

ریشه نصب با مشتقات گوناگون آن در معانی مصداقی گوناگونی به کار رفته است؛ مانند بدبختی، رنج، بلا، سنگی که نصب می‌شد و پرستیده می‌شد (نُصِب، نَصَب) و

خون قربانی و ذبیحه را به پای آن می‌ریختند، مطلق صنم و یا بت، یا سنگی که در عصر جاهلیت در محل عبادتگاه به صورت عمودی قرار داده می‌شد و به دور آن طواف صورت می‌گرفت، جایگاه‌های شناخته‌شده، بهره، حظ (نصیب)، نوعی از ابزار موسیقی در عرب جاهلی، بلندی، علامت، نشانه‌های سرزمین‌ها، پرچم، در برابر (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۳۵/۷؛ شیبانی، ۱۳۹۵: ۲۷۹/۳؛ هروی، بی‌تا: ۳۱۷/۱ و ۴۵۹/۲؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۳۵۰/۱؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۳۵۰/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۵: ۶۰/۵؛ موسی و صعیدی، ۲۰۱۰: ۴۸۴/۱؛ مهنا، بی‌تا: ۶۱۹/۲؛ خفاجی، ۱۴۱۸: ۳۰۱/۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۲۵۲/۳). همان طور که ملاحظه می‌شود، معانی مصداقی گوناگون و حتی در برخی موارد متناقضی برای ریشه‌ی نصب و یا حتی واژه‌ی نصب بیان شده است. معنای اصلی و ریشه‌ای نصب، همان در بلندی قرار دادن و ارتفاع است که ابن فارس به این مسئله اشاره می‌کند: «أصل صحيح يدل على إقامة الشيء وإهداف في استواء» (۱۴۰۴: ۴۳۴/۵)؛ چون برخی مسائل به صورت غیر منتظره و ناگهانی در مقابل انسان قرار می‌گیرد و گاه انسان را به سختی و مشکلات دچار می‌کند که به آن نصب گفته شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲۹/۱۲).

معنای اصلی و موضوع‌له واژه که در زبان‌های سامی، عبری و سریانی وجود دارد، همین مفهوم برپا داشتن و ارتفاع است و مفاهیم سختی، دشمنی و... از معنای ثانویه‌اند. بررسی مفهوم واژه در زبان‌های سامی از آن جهت اهمیت دارد که می‌تواند نسبت به مفهوم اصلی و نخستین واژه رساننده‌تر باشد؛ زیرا زبان‌های عبری، سریانی، حبشی، نبطی، آکدی و... زبان‌های خواهر هستند و بین تدوین نخستین کتب لغت با عصر نزول، حداقل ۱۰۰ سال فاصله‌ی زمانی است. بنابراین احتمال آنکه واژگان در مفهوم خود دچار تطور شده باشند، زیاد است. بنابراین مقارنه‌ی ریشه‌ی نصب در زبان‌های عبری و سریانی می‌تواند مفید باشد.

### دیدگاه مفسران درباره‌ی مفهوم نصب

برخی گفته‌اند که تسلط شیطان بر پیامبران الهی عقلاً جایز نیست، بنابراین شیطان ایوب را وسوسه‌ای کرده که منجر به عذاب و بیماری شده است (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۲۷۲/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۵۶۷/۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۷/۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۰/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۷/۴؛ کلبی غرناطی، ۱۴۱۶: ۲۱۰/۱۲؛ حسنی ندوی، ۱۴۲۵: ۸۱) و یا نسبت بیماری به



شیطان در طول علل و اسباب طبیعی بوده است، نه در عرض آن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۸/۱۷)، همان طور که در برخی روایات، بیماری‌ها به شیاطین نسبت داده شده‌اند (سیوطی، ۱۳۰۷: ش ۳۷۲/۴۷۲-۳۸۱).

برخی نیز گفته‌اند که ابتلای انبیا به عذاب و سختی توسط شیطان با عصمت ایشان منافاتی ندارد و به طور کلی، امکان ابتلای انسان و یا حتی مؤمنان به بیماری از طریق شیطان و جن ممکن است (طبری، ۱۴۲۲: ۱۰۶/۲۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰۸/۱۵). برخی اگرچه تسلط جن و شیطان و ایجاد بیماری برای انسان توسط شیطان را پذیرفته‌اند، ولی این امور را درباره پیامبران صحیح ندانسته و گفته‌اند اجنه‌ای که دارای اراده قوی‌تر هستند بر انسان‌هایی که اراده ضعیف‌تری دارند، مستولی می‌گردند (طه حیب، ۱۳۵۱: ش ۲۱۶-۲۱۹/۲۳)؛ چون شیطان و جن و فرشتگان امکان تجسد مادی دارند و می‌توانند در اجسام انسان‌ها تأثیرگذار باشند؛ مانند تأثیرگذاری فرشته جبرئیل در مریم (صقر، ۱۴۱۵: ش ۹۱۲-۹۱۹/۷؛ ابوالخیر، ۱۳۲۹: ش ۳۲۲-۳۲۳/۳۲) به ویژه آنکه برخی بر این باورند که شیطان از جمله فرشتگان است نه جنیان (طاهریان دهکردی و امیدوار، ۱۳۹۱: ش ۱۴۷/۲۴-۱۶۱).

### مفهوم نصب در روایات

روایاتی وجود دارد که علت این مشکلات را سازش با حاکم ظالم و یا خشمگین نشدن از رفتار ناپسند یک حاکم ظالم معرفی کرده (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۱۲/۴؛ ابن حمیر، ۱۴۱۱: ۱۲۱) و یا روایتی که علت این نصب یا عذاب و سختی را شکّ ایوب در ملک امام علی علیه السلام بیان کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۲۶؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۹۴). این عمل حضرت ایوب علیه السلام تنها ترک اولی است و با عصمت او تناقض ندارد. بنابراین معنای آیه با در نظر گرفتن این معنای جدید چنین خواهد شد که شیطان با وسوسه قدرت و عذاب به من نزدیک شد. این عذاب در واقع ماهیت حقیقی این نصب است. **﴿أَرْكُضْ بِرَجْلِكَ﴾** حکایه لما أجیب به؛ ای: اضرب برجلک الأرض. **﴿هَذَا مَغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾**؛ ای: فضریها فنبعت عین، فقیل: هذا مغتسل، ای: ماء تغتسل به وتشرب منه، فبراً باطنک وظاهرک. این برداشت با سیاق آیات نیز سازگاری دارد؛ زیرا ایوب به عنوان نماد صبر و استقامت در قرآن کریم مطرح است؛ در اوج بیماری و گرفتاری به جای

آنکه اظهار شکوه و درخواست نجات نماید، از خطاهای (ترک اولی) گذشته خود طلب پوزش می‌کند. این عبارت در تورات از زبان ایوب در شرایط سخت بیماری است که: پروردگارا! شاخم را به خاکساری آلوده‌ام و بر پوستم پلاس دوخته‌ام (ایوب ۱۶:۱۶). شاخ در کتاب مقدس نماد قدرت و نیروست (هاشمی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۶۷). ایوب در شرایط بیماری به درگاه خداوند اظهار تذلل و خواری می‌کند. این برداشت با توبه سازگارتر است، تا شکوه از مسّ شیطان؛ زیرا در عبارات بعدی خداوند او را به توبه نیکویش با واژه «أَوَاب» (ص ۴۴) (بازگشت‌کننده) می‌ستاید (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۵). تصرف شیطان در نفوس انبیا محال است. آیات بر این مسئله دلالت دارد که میدان تاخت و تاز شیطان، همانا ادراک انسانی، و ابزار کار او، عواطف و احساسات بشری است و به شهادت آیه «الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ \* الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس/ ۴-۵)، شیطان اوهام کاذب و افکار باطل را در نفس انسان القا می‌کند. البته این القائات طوری نیست که انسان آن را احساس نموده میان آن‌ها و افکار خودش فرق بگذارد و آن را مستند به کسی غیر از خود بداند، بلکه بدون هیچ تردیدی آن را نیز افکار خود دانسته و عیناً مانند سایر احکام قطعی از خود و از رشحات فکر خود می‌داند و هیچ منافاتی ندارد که افکار باطل انسان مستند به خود او باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مسّ شیطان، مس است نه لمس؛ زیرا لمس با ادراک و فهم است، در صورتی که مسّ شیطان بدون ادراک (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۸/۸).

این آیه درباره حضرت ایوب عَلَيْهِ السَّلَام یکی از پیامبران بزرگ الهی است که خداوند او را با انواع بلاها آزمود و صبر وی ستودنی و مثال‌زدنی است (ر.ک: ص ۴۴). در روایات مختلفی که منطبق با داستان تورات<sup>۱</sup> نیز هست، آمده که خداوند برای اثبات عبودیت ایوب به شیطان، شیطان را مسلط بر مال و جسم وی کرد و شیطان با یک نفخه یا تماس، ایوب را از سر تا پا به دمل مبتلا نمود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۳/۱۲). ولی باید توجه داشت که این روایات با آیه «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (اسراء/ ۶۵؛ حجر/ ۴۲) می‌تواند ناسازگار باشد (منیاوی، ۱۴۲۶: ۴۹۰/۲).

۱. شیطان از حضور خداوند بیرون رفت، ایوب را از کف تا فرق سرش به دمل مضر زد (ایوب ۱: ۱۲-۱۳: ۲-۷: ۸).

به نظر می‌رسد که این روش برداشت، به دعوای کلامی بر سر اینکه آیا شیطان امکان تسلط و لمس انبیا را دارد یا نه، نیز خاتمه می‌دهد و آنچه درباره ابتلای ایوب به بیماری دمل و پوست گفته شده است، تأثیرپذیری از اسرائیلیات و تورات است (ایوب: ۴:۲).  
با توجه به مفهوم اصلی واژه و روایاتی که خطای ایوب را سازش با حاکم ستمگر یا ترس از وی بیان کرد، شاید بتوان گفت که مفهوم واژه نصب قدرت است و شیطان با وسوسه ترس از قدرت، ایوب را مس کرد که سبب تحمل سختی‌های مختلف برای ایوب به واسطه این ترک اولی شد و روایاتی که مفهوم نصب را دمل و زخم بیان می‌کند، با روایات اسرائیلی سازگارتر است، تا آنچه لفظ قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام بیان می‌کند.

### آیه سوم

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾ (اعراف/ ۲۰۱)؛ به راستی کسانی که خودنگهداری [و پارسایی] می‌کنند، هنگامی که وسوسه‌ای از شیطان با آنان تماس یابد، به یاد [خدا] می‌افتند و ناگهان آنان بینش یابند.

این آیه سومین آیه‌ای است که از تماس شیطان سخن می‌گوید. در این آیه، مس به طائفی از شیطان نسبت داده شده است. کلمه «طائف» تنها دو بار در قرآن به کار رفته است؛ ۱ بار در این آیه و بار دیگر در آیه ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ (قلم/ ۱۹). لغویان معانی گوناگونی برای این واژه ارائه کرده‌اند؛ مانند «العاس باللیل»؛ کسی که در شب پرسه می‌زند یا حرکت می‌کند و یا نگاهبانی می‌دهد. «طائف» به معنای حائط و دیوار هم آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷/۴۵۸).

«الطائف» به معنای دست و پا، چرخنده به دور چیزی، خدمتکار، غضب و خشم، جنون آمده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹/۲۲۴؛ شبانی، ۱۳۹۵: ۲/۲۱۲؛ هروی، بی‌تا: ۲/۲۹۹؛ ابن درید ازدی، ۱۴۲۱: ۳/۱۲۶۳؛ ازهری، ۱۳۸۷: ۱۴/۲۶).

فراء نکته‌ای را یادآور می‌شود که در فهم واژه مهم است و آن اینکه طائف تنها در شب حرکت می‌کند. عرب می‌گوید: «أطفت به نهاراً»، زیرا زمان این عمل روز نیست، مثل این است که بگویی: «لو ترك القطا ليلاً لنام، لأن القطا لا يسرى إلا ليلاً». ابوالجراح سروده است:

## أطفت بها نهارًا غير ليلٍ

## واللهي ربها طلب الرجال

(فراء، ۱۹۸۰: ۱۷۵/۳)

«أطاف بهذا الأمر» به معنای آن است که به امری احاطه یافت و طیف به معنای خیالی است که به قلب خطور می‌کند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۲۴/۹؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۴۱۸۸/۷؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۳۹۶/۴). «طیاف» به معنای تاریکی و سواداللیل است (حسینی زبیدی، بی‌تا: ۳۶۳/۱۲). در مفهوم این واژه حرکت شبانه وجود دارد که در آثار لغویان بیان شده است.

پس منظور از «طائف من الشیطان» آن است که این افراد مقهور و تحت سلطه و نفوذ این طائف یعنی خطورات قلبی قرار می‌گیرند و چون این طائف از جانب شیطان است، آن خطورات قلبی می‌تواند وسوسه‌های شیطانی باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۱/۷). بنابراین معنای آیه چنین است: آنان که از راه اجتناب معاصی تقوا پیشه کرده‌اند، هر گاه شیطان آنان را وسوسه کند و به معصیت وادارد، به یاد عقاب می‌افتند و معصیت را مرتکب نمی‌شوند و متوجه رشد و صلاح خود هستند. این معنا از ابن عباس و سدی است. حسن بصری گوید: یعنی هنگامی که شیطان با وسوسه‌های خود آن‌ها را طواف کند، به یاد خدا می‌افتند. سعید بن جبیر گوید: او مردی است که دچار خشم می‌شود و همین که متذکر شد، خشمش فرو می‌نشیند. مجاهد نیز چنین گفته است. همچنین از وی نقل شده است که مقصود مردی است که تصمیم به گناه می‌گیرد و با یاد خدا آن را ترک می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۰/۴). این واژه در آیه ۱۹ سوره قلم نیز آمده است: ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾؛ در نتیجه دور زد آن [باغ] را بلایی دورزننده [و فراگیرنده همه اطراف] از ناحیه پروردگارت، در حالی که صاحبان باغ در خواب بودند. ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾؛ پس باغ مانند درختی شد که میوه‌اش را چیده باشند. و ممکن است به این معنا باشد که آن باغ مانند شب تار، سیاه شد؛ چون درختانش در اثر آتشی که خدا به سوی آن فرستاد، سوخت و یا به این معنا باشد که آن باغ مانند بیابانی ریگزار شد که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۶۲۵).

بنا به نظر لغویانی چون فراء و نیز بر اساس شواهد شعر عربی، کلمه «طائف» و یا

وسوسه شیطانی مربوط به شب است و با در نظر گرفتن قرائن یادشده، این احتمال تقویت می‌شود که منظور وسوسه‌های شهوانی باشد که ممکن است در شب از جانب شیطان به سراغ انسان بیاید؛ به ویژه که در آیات پیشین، اشاره‌ای به ارتباط جنسی وجود دارد (ر.ک: اعراف / ۱۸۹).

در روایات معصومان علیهم‌السلام برای مسئله ابتلای انسان به شهوات، به این آیه استناد شده است و این نشانگر آن است که مفهوم دقیق واژه «طائف من الشیطان» مدنظر امام بوده است که بیشتر به تمایلات شهوانی اشاره دارد. در روایتی از امام سجاد علیه‌السلام آمده است: فی روضة الکافی کلام لعلی بن الحسین علیه‌السلام فی الوعظ والزهد فی الدنیا یقول فیهِ علیه‌السلام: واحذروا ایها الناس من الذنوب... فلا تأمنوا مکر الله وتحذیره عند ما یدعوکم الشیطان اللعین الیه من عاجل الشهوات واللذات فی هذه الدنیا، فإن الله عز وجل یقول: «إِنَّ الدِّینَ أَتَقَوُّ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّیْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ». فاشعروا قلوبکم خوف الله وتذکروا ما قد وعدکم الله فی مرجعکم الیه من حسن ثوابه کما قد خوّفکم من شدید العقاب (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۲/۲).

برخی مفسران نیز با توجه به مفهوم طائف، این آیه را مربوط به وسوسه لذات شهوانی شیطان دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۶/۷؛ جزایری، ۱۴۱۶: ۲۷۸/۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱: ۱۲۳/۹).

سه واژه فوق را می‌توان این گونه بیان کرد که هر کدام به نوعی با مسّ شیطان در ارتباط می‌باشند و شیطان در شرایطی می‌تواند با مسّ، خبط، طائف و نصب، به انسان ضربه بزند و او را مورد اذیت و آزار قرار دهد تا با وسوسه‌های خود، دین و دنیا و آخرت را از او بگیرد. این انسان با ایمان و یقین به خداوند متعال می‌تواند از مسّ، خبط، طائف و نصب شیطان در امان بماند.

## نتیجه‌گیری

با بررسی کاربردهای واژه مسّ شیطان در قرآن کریم می‌توان گفت که این تماس به سه شکل خبط، نصب و طوف صورت می‌پذیرد. به نظر می‌رسد که احتمالاً در آیه نخست، آنچه سبب وسوسه و تماس شیطان می‌گردد، حرص و طمع به ثروت باشد و در آیه دوم،

حب قدرت و مقام، و در آیه سوم، شهوت و تمایلات جنسی، سبب این تماس می‌گردند. قدرت، ثروت و شهوت در ذات خود چیز بدی نیست، ولی هنگامی که مانع یاد خداوند گردد، بی‌تردید مذموم و عملی شیطانی است. ثروت از منظر قرآن تنها زمانی ثروت است که انسان را به خداوند نزدیک نماید (ر.ک: سبأ/ ۳۷)، در غیر این صورت اگر ابزاری برای خودمحوری و ظلم به بندگان خدا باشد، انسان را از خدا دور می‌کند و موجبات سقوط وی را فراهم می‌سازد (ر.ک: نساء/ ۱۰).

شیطان برای قطع ارتباط بین انسان و خداوند از ابزارهای مختلفی بهره می‌گیرد؛ ایجاد دشمنی (ر.ک: مائده/ ۹۱)، نزغ و یا فساد ارتباط (ر.ک: اعراف/ ۲۰۰)، تنبلی و سستی (ر.ک: شعراء/ ۲۲۱-۲۲۲)، ظرفیت اندک انسان‌ها در تحمل خشم، شهوت، فقر و... که به دنبال این عدم تحمل، آلودگی شیطانی در انسان ایجاد می‌شود (ر.ک: انعام/ ۱۲۵).

بنابراین برای بستن راه‌های ورود شیطان باید محل‌های ورود او را به خوبی شناخت و بر گذرگاه‌های وی نگهبانانی هوشیار و همیشه بیدار قرار داد تا او به هدف شوم و پلید خود نرسد (ر.ک: اسراء/ ۶۲). استعاذه، استعانت، تطهیر، تلاوت قرآن، حرز و... از راهکارهای درمان مس شیطان است که در قرآن و روایات آمده است (مبعض، ۲۰۰۸: ۲۵۱؛ جریسی، ۱۴۰۵: ۳۰).

بررسی ریشه‌ای واژه خبط و نصب می‌تواند به بحث‌های کلامی درباره امکان ابتلا به صرع و جنون از طریق شیطان، و برخی گمان‌ها - مبنی بر اینکه خداوند به خاطر فهم کم مردم عصر جاهلی، بیماری صرع و بیماری پوستی را به شیطان نسبت داده و این آیات را از باب مجازات یا نسبت علت طولی نازل کرده است-، پایان دهد و اساساً با بررسی لغوی، نیازی به این توجیهاات کلامی نیست. البته در فهم آیه ۴۱ سوره ص، روایات اهل بیت علیهم‌السلام بسیار راهگشا و منطبق با معنای اصلی واژه نصب است و آنچه به‌عنوان دیدگاه رایج مفسران در این باره آمده است، به نظر می‌رسد که متأثر از اسرائیلیات باشد. بررسی دقیق زبان‌شناسانه می‌تواند توهم خرافات در قرآن را کاملاً بزداید. بررسی تفاسیر نشان می‌دهد که در واقع این ذهن مفسران و مخاطبان سده‌های نخستین قرآن کریم بوده که از خرافات تأثیر پذیرفته است و آیات قرآن و معنای ظاهری آن، منزّه از خرافات است.

## کتاب شناسی

۱. کتاب مقدس.
۲. ابن اثیر، ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقيق محمود محمد الطناحي، قم، اسماعيليان، ۱۳۶۵ ش.
۳. ابن جيمير، ابوالحسن على بن احمد سبتى اموى، *تنزيه الانبياء عما نسب اليهم خُتالة الاغبياء*، لبنان، دار الفكر، ۱۴۱۱ ق.
۴. ابن دريد ازدي، ابوبكر محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بي جا، مجمع البحوث الاسلاميه، ۱۴۲۱ ق.
۵. ابن سيدة المرسي، ابوالحسن على بن اسماعيل، *المحكم والمحيط الاعظم*، تحقيق عبدالحميد هنداوى، بيروت، دار الكتب العلمية، ۲۰۰۰ م.
۶. ابن شهر آشوب مازندراني، رشيدالدين محمد بن على، *متشابه القرآن ومختلفه*، قم، دار البيدار للنشر، ۱۳۶۹ ق.
۷. ابن عربي، محي الدين، *الفتوحات المكيه*، بيروت، دار صادر، بي تا.
۸. ابن فارس، ابوالحسين احمد، *معجم مقائيس اللغة*، بيروت، مطبعة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن ماجه قزويني، ابوعبدالله محمد بن يزيد، *سنن ابن ماجه*، بيروت، دار الرساله، ۲۰۰۹ م.
۱۰. ابن منظور افريقي مصري، ابوالفضل محمد بن مكرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۱. ابوالخير، احمد فهمي، «الجن والأرواح»، *مجلة عالم الروح*، شماره ۳۲، ۱۳۲۹ ق.
۱۲. ابوزيد، نصر حامد، *مفهوم النصر؛ دراسة في علوم القرآن*، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۲۰۰۰ م.
۱۳. احمد حسين، «تفسير سورة الجن»، *مجلة منبر الاسلام*، شماره ۳، ۱۳۹۱ ق.
۱۴. ازدي، عبدالله بن محمد، *كتاب الماء (لغت نامه جامع يزشكي)*، مقدمه محمد مهدي اصفهاني، تصحيح هادي حسن حمودي، تهران، دانشكده علوم يزشكي، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. ازهرى، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذيب اللغة*، تحقيق عبدالسلام هارون، قاهره، دار المصريه، ۱۳۸۷ ق.
۱۶. اسعد، حكيم، «ماهية الجنون»، *مجلة المجمع اللغة العربية*، شماره هاى ۴-۱، ۱۹۳۳ م.
۱۷. اشتفان، فيلد، *الاساس في فقه اللغة العربية*، برگردان سعيد حسن بحيري، قاهره، مؤسسة المختار، ۲۰۰۲ م.
۱۸. اشقر، عمر بن سليمان، *عالم الجن والشياطين*، كويت، مكتبة الفلاح، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. اندلسي ظاهري، ابومحمد على بن احمد بن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. انصارى قرطبي، ابوعبدالله محمد بن احمد، *الجامع لاحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۲۱. ايزوتسو، توشيهيكو، *مفاهيم اخلاقي - ديني در قرآن مجيد*، ترجمه فريدون بدره اي، تهران، فروزان روز، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. بخارى، ابوعبدالله محمد بن اسماعيل، *الجامع الصحيح*، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۲۳. بلاغى نجفى، محمد جواد بن حسن، *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*، قم، بنياد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. بيضاوى، عبدالله بن عمر، *انوار التنزيل و اسرار التأويل*، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلى، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. پالم، فرانك رابرت، *نگاهى تازه به معنى شناسي*، ترجمه كورش صفوى، تهران، نشر مركز، ۱۳۶۶ ش.
۲۶. جريسي، خالد بن عبدالرحمن، *التحصين من كيد الشياطين*، رياض، مؤسسة الجريسي، ۱۴۰۵ ق.

٢٧. جزايرى، ابوبكر جابر، *ايسر التفاسير لكلام العليّ الكبير*، مدينة منوره، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٦ ق.
٢٨. جفري، آرتور، *واژه‌های دخيل در قرآن مجيد*، ترجمة فريدون بدره‌اي، تهران، توس، ١٣٨٦ ش.
٢٩. جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ ق.
٣٠. حسنى ندوى، سيدعلى، *السيرة النبويه*، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٢٥ ق.
٣١. حسيني استرآبادى، سيد شرف الدين على، *تأويل الآيات الظاهرة فى فضائل العترة الطاهرة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٩ ق.
٣٢. حسيني بحراني، سيدهاشم بن سليمان، *البرهان فى تفسير القرآن*، تهران، بنياد بعثت، ١٤١٦ ق.
٣٣. حسيني زيبدي، سيدمحمد مرتضى، *شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت، دار الهداياه، بى تا.
٣٤. حلى شافعى، ابوالفرج على بن ابراهيم، *السيرة الحلبيه*، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٢٧ ق.
٣٥. حميرى، نشوان بن سعيد، *شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم*، تحقيق العمرى، حسين بن عبدالله، مطهر بن على الاريانى، يوسف محمد عبدالله، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤٢٠ ق.
٣٦. حنفى، عبدالمنعم، *موسوعة القرآن العظيم*، قاهره، مكتبة ديبولى، ٢٠٠٤ م.
٣٧. حليم، سليمان، *فرهنگ لغات فارسى - عبرى حليم*، انتشارات نويد، ١٩٦٦ م.
٣٨. خفاجى، احمد بن محمد، *شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل*، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٨ ق.
٣٩. راغب اصفهاني، ابوالقاسم حسين بن محمد، *المفردات فى غريب القرآن*، بيروت، دار العلم - الدار الشاميه، ١٤١٢ ق.
٤٠. رسى، قاسم بن ابراهيم، *مجموع كتب و رسائل الامام القاسم بن ابراهيم الرسى*، صنعاء، دار الحكمة اليمانيه، ١٤٢٢ ق.
٤١. رشيد رضا، محمد، *المنار*، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٩٠ م.
٤٢. زمخشرى، جارالله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التأويل*، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤٠٧ ق.
٤٣. سامرائى، ابراهيم، *زبان شناسى تطبيقى*، ترجمة سيدحسين سيدى، سبزوار، دانشگاه تربيت معلم سبزوار، ١٣٧٦ ش.
٤٤. سبحانى تبريزى، جعفر، *عصمة الانبياء فى القرآن الكريم*، تهران، انتشارات امام صادق عليه السلام، بى تا.
٤٥. همو، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة امام صادق عليه السلام، ١٤٢١ ق.
٤٦. سجستاني ازدي، ابوداود سليمان بن اشعث، *سنن ابى داود*، بيروت، دار الرساله، ١٤٣٠ ق.
٤٧. س - ع، «الجنّ عند الامم القديمة»، *مجلة الهلال*، شماره ٩، ١٣٢٦ ق.
٤٨. سيد مرتضى علم الهدى، على بن حسين موسوى، *امالى المرتضى، غرر الفوائد و درر القلائد*، تصحيح محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، دار الفكر العربى، ١٩٩٨ م.
٤٩. همو، *تفسير الشريف المرتضى المسمى بنفائس التأويل*، بيروت، شركة الاعلمى، ١٤٣١ ق.
٥٠. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، *الاتقان فى علوم القرآن*، بيروت، دار الكتب العربيه، ٢٠٠١ م.
٥١. سيوطى، محمد سعيد، «رسالتان طريقتان فى توجيه حديثى الذباب و خطفة الجنّ بمباحث الطبّ و العلم و الحديث»، *مجلة المنار*، شماره ٤٧٢، ١٣٠٧ ق.
٥٢. شبلى، محمد بن عبدالله، *آكام المرجان فى احكام الجنّ*، بيروت، دار الكتب العلميه، ٢٠١٢ م.



۵۳. شحود، علی بن نایف، *الایمان بالجنّ بین الحقیقة و التهویل*، مالیزیا، دار المعمور، ۱۴۳۲ ق.
۵۴. شبیانی، ابوعمرو اسحاق بن مرار، *کتاب الجیم*، تحقیق عبدالکریم عزباوی، قاهره، هیأة العامة لشؤون المطابع الامیریة، ۱۳۹۵ ق.
۵۵. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ ق.
۵۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّة*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۵۷. صقر، عطیه، «الجنّ و الإنس»، *نشریة الازهر*، شماره ۷، ۱۴۱۵ ق.
۵۸. طاهریان دهکردی، بتول و جنان امیدوار، «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن»، *پژوهش دینی*، شماره ۲۴، ۱۳۹۱ ش.
۵۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۶۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۶۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۶۲. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاقتصاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۶۳. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۴. طه حبیب، «مبحث الزار»، *مجلة نور الاسلام*، شماره ۲۳، ۱۳۵۱ ق.
۶۵. عیدات، عبدالکریم نوفان، *الدلالة العقلیة فی القرآن و مکاتبتها فی تقریر مسائل العقیدة الاسلامیة*، بیروت، دار النفائس، ۲۰۰۰ م.
۶۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۶۷. عسکری، ابوهلال، *الفروق اللغویة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۶۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶۹. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریة، ۱۹۸۰ م.
۷۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، دار الهجره، ۱۴۱۰ ق.
۷۱. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۷۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الجیل، بی تا.
۷۳. فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی، *کتاب الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۷۴. قاری هروی، ملاعلی بن سلطان محمد، *شرح الشفا للقاضی عیاض*، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۷۵. قدور، احمد محمد، *مدخل الی فقه اللغة العربیة*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳ م.
۷۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷۷. قیسری رومی، محمدداود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷۸. کلبی غرناطی، محمد بن احمد بن جزی، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، دار الارقم، ۱۴۱۶ ق.
۷۹. کمال الدین، حازم علی، *معجم المفردات المشترک السامی فی اللغة العربیة*، قاهره، مکتبة الآداب، ۲۰۰۸ م.
۸۰. مازندرانی، ملاصالح، *شرح الکافی - الاصول و الروضه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۲ ش.
۸۱. مبیض، محمد احمد، *المس الشیطانی و طرق العلاج*، قاهره، مؤسسة المختار، ۲۰۰۸ م.

۸۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام، بیروت، دار الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۸۳. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۸۴. محامی، مراد بک فرج، ملتقى اللغتين العبرية والعربية، مصر، المطبعة الرحمانیه، ۱۹۳۰ م.
۸۵. مزراحی، فیلیکس، قاموس عبری-عربی، بی نا، بی تا.
۸۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۸۷. مطرزی، ابوالفتح ناصرالدین، المغرب فی ترتیب المعرب، بی جا، بی تا.
۸۸. مطیع، مهدی و احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق، «درآمدی بر استفاده از روش های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، پژوهش دینی، شماره ۱۸، ۱۳۸۸ ش.
۸۹. معتزلی، قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دار النهضة الحدیثه، بی تا.
۹۰. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۹۱. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، مصر، المطبعة المیمینیه، ۱۴۱۳ ق.
۹۲. میناوی، محمود بن محمد، الجموع البهیة للعقیده السلفیه، مصر، مکتبه ابن عباس، ۱۴۲۶ ق.
۹۳. موسی، حسین یوسف و عبدالفتاح صعیدی، الافصاح فی اللغه، قاهره، دار الفكر العربی، ۲۰۱۰ م.
۹۴. مهنا، عبدالعلی، لسان اللسان، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۹۵. میرسید حامد حسین، عقبات الانوار فی امامة الائمة الاطهار، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۶۶.
۹۶. نادری، محمد اسعد، فقه اللغه: مناهله و مسائله، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۵ ق.
۹۷. نصیری، علی، «نظریه رهیافت خطا در قرآن»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۳، ۱۳۸۷ ش.
۹۸. نکونام، جعفر، «تفسیر آیه مس در بستر تاریخی»، مقالات و بررسیها، شماره ۷۷، ۱۳۸۴ ش.
۹۹. نوری طبرسی، میرزا حسین بن محمد، نفس الرحمن فی فضائل سلمان، بنکون، مؤسسه الآفاق، ۱۴۰۹ ق.
۱۰۰. وکیللی، الهه، «ویژگی های خلقت جن از منظر قرآن»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۱، ۱۳۸۶ ش.
۱۰۱. هاشمی نژاد، قاسم، کتاب ایوب، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ ش.
۱۰۲. هروی، ابوعبید قاسم بن سلام، الغریب المصنف، تونس، المؤسسة الوطنیه للترجمه، بی تا.
103. Barker, W.H., "Israel, Humble Servant", *Hebrew Lexicon*, 1776.
104. Costaz, Louis, *Dictionnaire Syriac-Feaçais: Syriac-English Dictionary*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 2002.
105. Michaelis, Joannes David, *Lexicon Syriacvm*, Pars Prima, 1788.