

# استعاره مفهومی سمع و اذن در آیات قرآن

سیدمهدی میرزابابی\*

## چکیده

در معناشناسی شناختی، استعاره مفهومی، نگاشت قلمرو مبدأ به سمت قلمرو مقصد می‌باشد، همراه با تناظرهایی (نگاشت‌های مفهومی) بین حوزه مبدأ و حوزه مقصد. در این روش به وسیله استعاره مفهومی، از طریق قلمرو تجربی به‌طور تقریبی بر قلمرو تجربی دیگر نگاشت می‌شود. در این اتفاق قلمرو دوم تا حدی از طریق قلمرو اول درک می‌شود. این نوشتار دو واژه «سمع» و «اذن» را با روش استعاره مفهومی، در آیات قرآن تحلیل و بررسی نموده است. واژه سمع به صورت اسمی و فعلی در قرآن استعمال گردیده که این واژه همواره در حالت اسمی به شکل مفرد بیان می‌گردد. در لغت معانی گوناگونی برای این واژه ذکر شده است که اذن یکی از آن معانی می‌باشد. آیات قرآن به‌طور استعاری ملکیت سمع را بیان می‌دارند. نظریه استعاره مفهومی در معناشناسی شناختی مترصد است با توجه به نگاشت‌های موجود بین قلمرو مبدأ و مقصد، درک بهتر و صحیحی از حوزه مقصد ارائه نماید. همان‌گونه که در اعیان خارجی ملکیت امری انتزاعی است، ولی ثمن و مثنی امور حقیقی تلقی می‌گردند، خداوند مالک سمع، به عنوان امری حقیقی تلقی می‌گردد. آفرینش سمع در آیات قرآن به گونه‌ای مطرح می‌شود که ضمن بیان ایجاد این دستگاه مدرکه در وجود انسان، خلقت این بخش فرابدن از دیگر دستگاه‌های بدنی بشر متمایز گردد. قرآن سرشت سمع را نه تنها از بعد بدنی متمایز معرفی می‌نماید که این قوه را از دیگر قوای مدرکه نیز تفکیک می‌کند. در مفهوم‌سازی قرآن، سمع از بصر، عقل، فؤاد و قلب کاملاً مستقل معرفی می‌گردد. آیات قرآن حتی سمع را از اذن تفکیک نموده، این دو را از یکدیگر متمایز معرفی می‌کند. واژه اذن در قرآن به عنوان ابزاری در دستگاه حس شنوایی مطرح می‌شود. قرآن برای این بخش از دستگاه شنوایی موانعی ذکر می‌کند. اگر برای اذن مانعی محقق گردد، اگرچه فرد از شنیدن انواع اصوات محروم نمی‌گردد، برای سخن حق، استماع نخواهد داشت.

واژگان کلیدی: سمع، اذن، استعاره مفهومی، حس شنیداری.

۶۷  
ذهن

استعاره مفهومی سمع و اذن در آیات قرآن

\*استادیار و پژوهشگر گروه مبانی معرفتی دانش کلام پژوهشگاه علوم قرآن و حدیث.

mirzababai@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۲۷

## مقدمه

از طریق استعاره مفهومی، در معناشناسی شناختی با توجه به نگاشت‌های مفهومی بین حوزه مبدأ و حوزه مقصد، نگاشت قلمرو مبدأ به سمت قلمرو مقصد صورت می‌گیرد. در این روش به وسیله استعاره مفهومی از طریق قلمرو تجربی به‌طور تقریبی بر قلمرو تجربی دیگرنگاشت گردیده، قلمرو مبدأ تا حدی از طریق قلمرو مقصد درک می‌شود. این مقاله مفهوم‌سازی خداوند از دو واژه «سمع» و «أذن» به وسیله استعاره مفهومی مورد بررسی قرار داده است. واژه سمع در قرآن به صورت اسمی و فعلی استعمال شده است؛ البته این واژه همواره در حالت اسمی به صیغه مفرد بیان می‌شود.

قوه ادراک شنیداری، یکی از مهم‌ترین و برترین قوای ادراکی بشر محسوب می‌گردد. قرآن در آیات متعددی از حالات و کیفیات این قوه سخن به میان آورده است. طبق تصریح قرآن این قوه، مورد سؤال قرار می‌گیرد و در جایگاه شهود واقع می‌شود؛ لذا برای این حس ادراکی، نقش معرفت‌شناسی باید قایل شد.

سمع بخش عمده و اساسی در قلمرو ادراک شنیداری است. سمع همان گوش‌دادن و شنیدن ساده و بسیط انسان نمی‌باشد؛ بلکه سمع علاوه بر گوش‌دادن، پذیرش و تصدیق نیز می‌نماید. قرآن ضمن بیان هویتی حقیقی برای سمع، این قوه را دارای سرشتی مستقل می‌داند.

در حوزه ادراک شنیداری نباید نقش اذن را نادیده گرفت. اذن در این حوزه جایگاه ابزاری دارد؛ اما ابزاری که اگر دچار خلل گردد و مانعی بر او وارد شود، کل دستگاه شنیداری را دچار اختلال می‌کند. موانع اذن گاهی ظاهری‌اند و گاهی معنوی. موانع ظاهری آثار ظاهری و موانع معنوی آثار باطنی در حوزه شنیدار دارند. اگر فردی انگشت در گوش خود نهد، دیگر اصوات را نمی‌شنود؛ ولی اگر در گوش وقر ایجاد شد، فرد علی‌رغم شنیدن اصوات، سخن حق را استماع نمی‌کند. قرآن، معمولاً موانعی را که برای سمع بر می‌شمرد، از موانع باطنی بوده، مراد عدم پذیرش و درنهایت عدم تصدیق سخن حق است.

مطالعه معنا در زبان‌شناسی شناختی را معناشناسی شناختی گویند. در این روش زبان، نظامی ذهنی و شناختی بوده، درک این نظام بدون درک نظام شناختی انسان محقق نمی‌شود؛ به عبارتی این شیوه، مطالعه زبان را با توجه به کاربرد آن، انجام می‌دهد. بنا بر آنچه به ویتکنشتاین منتسب می‌کنند؛ مطالعه زبان تنها از جنبه نظری و بدون توجه به کاربرد و نقش آن به عنوان ابزار ایجاد ارتباط در میان سخنگویان زبان، کار صحیحی نیست؛ لذا مفهوم‌سازی هویت سماع باید با توجه به متن قرآن انجام پذیرد.

علامه طباطبایی رحمته‌الله معتقد است عقلیون در غرب، ادراکات ذهنی را بر دو قسم می‌دانند. برخی مفاهیم مستقیم از حواس وارد ذهن می‌شوند و برخی دیگر از مفاهیم را عقل از پیش خود ابداع می‌کند؛ اما برای حسی‌گرایان تصورات فطری ذاتی معنا ندارد؛ ذهن در ابتدا لوح سفیدی است که به تدریج از راه حواس خارجی و داخلی نقش‌هایی می‌پذیرد. علامه رحمته‌الله هر دو نظریه را رد نموده، معتقد است قوه مدرکه انسان یک فعالیت خاصی را انجام می‌دهد. وی این فعل قوه مدرکه را اعتبار می‌نامد و در ادامه بیان می‌کند همین اعتبار یا انتزاع است که بدیهیات اولیه تصویری منطقی و غالب مفاهیم عامه فلسفه را برای ذهن بشر به وجود می‌آورد (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۷-۱۸).

حکمای اسلامی معقولات را دو قسم نموده‌اند؛ آنها معقولاتی را که از امور حسی انتزاع می‌شوند، مانند مفهوم انسان، کوه، درخت... را معقولات اولیه و معقولاتی که از امور عامه هستند، مانند مفهوم وجود، عدم، وحدت و کثرت... از معقولات ثانوی می‌نامند. گروه اول بعد از ورود صور حسی به ذهن، ذهن از آنها یک معنای کلی انتزاع می‌کند؛ ولی مفاهیم در گروه دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نگردیده‌اند، بلکه ذهن بعد از واجدشدن صور حسی، یک نوع فعالیت خاصی را انجام داده، سپس با ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن صور حسی انتزاع می‌کند (همان، ص ۱۴).

علامه طباطبایی رحمته‌الله ادراکات را به دو نوع حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند و برای این دو نوع ادراک، ویژگی‌های بر می‌شمرد. او ادراکات حقیقی را انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر دانسته، اعتباریات را اموری فرضی می‌داند که ذهن برای رفع

ضرورت و حل مشکلات عملی و کاربردی از آنها استفاده می‌کند.

با توجه به مطالب بیان‌شده روشن می‌گردد منظور از هویت حقیقی در این بخش، حقیقت در مقابل انتزاعی و اعتباری می‌باشد. سمع، مفهومی منتزع از عقل، قلب، فؤاد یا هر چیز دیگری همچون حس مشترک نیست، بلکه دارای سرشتی واقعی بوده، از حقیقتی مستقل برخوردار است؛ بدین ترتیب باید دید آیات قرآن چه هویتی از سمع ارائه می‌دهند؟ آیا سمع هویتی است همانند آنچه حسی‌گرایان غربی عنوان می‌دارند و حواس داخلی یا خارجی با مواجهه با دستگاه عصبی انسان، این مفهوم را انتزاع نموده‌اند یا اینکه سمع همانند آن چیزی است که عقل‌گرایان غربی می‌گویند؛ یعنی عقل از پیش خود این مفهوم را انتزاع نموده است؟ یا اینکه سمع در دستگاه معنای حکمای اسلامی جای می‌گیرد و در این دستگاه از معقولات اولی یا از معقولات ثانی فلسفی می‌باشد. به علاوه آنچه مهم است اینکه آیا سمع همانند آنچه علامه رحمته‌الله در مورد اعتباریات می‌گوید، است یا در زمره امور حقیقیه قرار دارد.

### مفهوم‌سازی قرآن از سرشت حس شنوایی

برای تحلیل و بررسی مفهوم‌سازی شناختی آیات قرآن از حس شنوایی، باید دو واژه سمع و اذن را در قرآن تحلیل شناختی نمود. آیات قرآن واژه سمع را در حالت اسمی و فعلی به کار برده‌اند. این واژه در حالت اسمی تنها با صیغه مفرد مورد استفاده قرار گرفته است. واژه اذن به عنوان بخشی از قوه حس شنوایی، تنها صورت اسمی دارد و در این صورت به حالت‌های مفرد، تثنیه و جمع ذکر گردیده است.

#### ۱. مفهوم‌سازی سمع

برخی از لغت‌شناسان سمع را به معنای اذن آورده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۸). راجب سمع را حس شنوایی معنا کرده که در گوش قرار دارد و صداها را درک می‌کند. او در قرآن چند معنا برای سمع ذکر می‌کند؛ به معنای گوش: «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ» (بقره: ۷)؛ به معنای فعل شنیدن: «إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُؤُلُونَ: آنها از شنیدن حق بی‌نصیب‌اند»؛ به معنای فهم و ادراک نیز آمده است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ

لایَسْمَعُونَ» و به معنای طاعت و فرمانبری حق نیز بیان گردیده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۲۵). سمع در اصطلاح فلاسفه به معانی گوناگون آمده است. برخی سمع را قوه‌ای می‌دانند که در سطح مغز به ودیعه گذاشته شده و به واسطه آن، اصوات درک می‌شوند؛ برخی سمع را همان ادراک صوت معنا نموده‌اند (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۸۳). ملاصدرا سمع را از حواس می‌داند و گوش را موضعی برای سمع ذکر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۳۶)؛ برخی «سمع» را قوه‌ای می‌دانند که در عصب ذهن وجود دارد که به واسطه آن، اصوات درک می‌شود (الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۶۱).

نکته قابل تأمل درباره واژه سمع اینکه در هیچ کجای قرآن سمع به صورت جمع استفاده نشده است؛ حال آنکه دیگر حواس چنین نیستند و صیغه جمع آنها در آیات قرآن وجود دارد. به باور ابن‌عاشور سمع مصدر بوده، بر جمع دلالت می‌کند و همان قوت جمع را دارد؛ وقتی هم که به ضمیر مخاطبان اضافه می‌شود، عمومیت پیدا می‌کند؛ لذا دیگر به جمع آن نیاز نیست (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۰۴).

#### ۱-۱. جعل سمع

«وَلَقَدْ مَكَّنَاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَ أَبْصَارًا وَ أَفْتِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَ لَا أَبْصَارُهُمْ وَ لَا أَفْتِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ: ما به آنها [قوم عاد] قدرتی دادیم که به شما ندادیم و برای آنان گوش و چشم و دل قرار دادیم [اما به هنگام نزول عذاب] نه گوش‌ها و چشم‌ها و نه عقلهایشان برای آنان هیچ سودی نداشت؛ چراکه آیات خدا را انکار می‌کردند و سرانجام آنچه را استهزا می‌کردند، بر آنها وارد شد» (احقاف: ۲۶). راغب واژه جعل را عام‌تر از تمام افعالی می‌داند که در این ردیف قرار دارند؛ واژگانی همانند فعل و وضع. او پنج وجه برای این واژه ذکر می‌کند:

اول، «جعل» مانند «صار و طفق» عمل می‌کند که در این معنا متعدی نیست و به معنای آغاز کردن است.

دوم، جعل مانند أوجد، یعنی ایجاد کرد، که متعدی است همانند قول خدای سبحان:

«وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ» (انعام: ۱) و «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸).

در هر دو آیه ذکر شده، جعل به صورت متعدی آمده و مفعول گرفته است.

سوم، جعل به معنای ایجاد کردن و آفریدن چیزی از چیزی است. مانند آیات «وَ اللَّهُ

جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (نحل: ۷۲) و «وَ جَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا» (نحل: ۸۱).

چهارم، جعل به معنای تغییر و گردیدن بر حالتی غیر از حالتی دیگر، مانند آیات «الَّذِي

جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا» (بقره: ۲۲) و «وَ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا» (نحل: ۸۱).

پنجم، جعل به معنای حکم کردن با چیزی بر چیز دیگر، بحق باشد یا باطل. اما حکم

بحق مانند «إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص: ۷) و حکم به باطل مانند «وَ

جَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْأَنْعَامِ نَصِيبًا» (انعام: ۱۳۶) (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۹۶-۱۹۷).

البته جعل به معنای خلق و صیوروت نیز آمده است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۴۰).

اینکه خداوند در بین واژگان همگن مانند انشاء، فطر، خلق... واژه جعل را نما نموده

است، گویای این مطلب است که آفرینش سمع، به گونه‌ای اتفاق افتاده که تنها باید از

واژه جعل، یا واژه قریب المعنا به جعل استفاده نمود، لذا در قرآن برای بیان شکل‌گیری

سمع تنها از دو واژه «جعل و نشأ» استفاده شده است. در سوره ملک هنگامی که صحبت

از آفرینش انسان می‌شود، می‌فرماید: «قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ

وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ: بگو او کسی است که شما را آفرید و برای شما گوش و چشم

و قلب قرار داد، اما کمتر سپاسگزاری می‌کنید» (ملک: ۲۳). برای آفرینش انسان از واژه

«انشأ» استفاده کرده است؛ اما برای خلق سمع از واژه جعل استفاده نموده است. علامه

طباطبایی رحمته معتقد است مراد از انشای بشر، تنها خلقت او نیست، بلکه منظور خلقتی

بدون سابقه است؛ به عبارتی انسان حتی در ماده هم سابقه نداشته است؛ در ماده چیزی

به نام انسان نبود. ناگفته نماند خلقت جسم و ماده بشر دارای سابقه می‌باشد و از

پدیدآوردن جسمش تعبیر به خلقت می‌کند؛ ولی وقتی به خود او می‌رسد، از ایجادش،

به انشا تعبیر می‌نماید: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ

مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ: و همانا ما آدمیان

را از خلاصه‌ای از گل آفریدیم، پس آن‌گاه او را نطفه‌ای کردیم در قرارگاهی محفوظ قرارش دادیم، آن‌گاه نطفه را علقه و علقه را مضغه (چیزی شبیه به گوشت جویده) نمودیم و سپس آن مضغه را استخوان، سپس بر آن استخوان‌ها گوشتی پوشاندیم، پس از آن خلقتی دیگرش کردیم» (مؤمنون: ۱۲-۱۴). علامه رحمته در ادامه می‌گوید از این بیان فهمیده می‌شود انسان سمیع و بصیر و متفکر شدن مضغه به وسیله ترکیب شدن نفس بشر با آن مضغه است که در این حالت خلقتی دیگر اتفاق می‌افتد، علاوه بر آن خلقت بدنی و مادی که این پدیده سنخیتی با خلقت انواع صورت‌های مادی قبل، صورت خاکی، گلی، نطفه‌ای، علقه‌ای و مضغه‌ای ندارد. اینها همه اطواری است که ماده انسان به خود گرفته، اما انسان دارای شعور در هیچ یک از این دوره‌ها وجود نداشته و شبیه هیچ کدام از آنها نیست. این همان انشاست که قرآن تعبیر نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۱).

از اینکه برای خلقت انسان واژه «انشأ» استفاده شده و در ادامه برای آفرینش سمع بلافاصله واژه دیگری به کار می‌رود، این نکته نیز استفاده می‌شود که سمع هویتی استقلالی دارد؛ ضمن اینکه از لحاظ زمانی باید ابتدا انسان خلق شود و سپس سمع برای او قرار داده شود. وقتی انسان خلق می‌شود، دو بعد بدن و فرابدن برای او خلق می‌گردد؛ لذا واژه جعل برای خلقت انسان به کار نرفته است؛ درحالی‌که واژه انشأ، خلق و فطر برای خلقت انسان به کار می‌رود؛ گویا از آنجا که سمع سرشتی مادی ندارد، از واژه فطر یا خلق استفاده نمی‌شود، بلکه واژه جعل به کار می‌رود.

اغلب موارد و حتی قریب به اتفاق موارد، واژه جعل در قرآن، متعلق به امور حقیقی است: «جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ» (انعام: ۱)؛ «جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (نحل: ۷۲)؛ «جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا» (نحل: ۸۱)؛ «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا» (بقره: ۲۲)؛ «إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص: ۷) و درباره سمع نیز می‌فرماید: «جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸). این تعدد موارد نشان از این دارد که استعمال واژه جعل درباره سمع، از امور حقیقی‌اند.

## ۲-۱. استعاره مفهومی سمع مملوک است

خداوند متعال مالک هر چیزی است؛ اما در این آیه «سمع و بصر» عنوان گردیده است. برخی مفسران معتقدند تمایز انسان با حیوانات در این دو قوه ادراکی است که خداوند بین داشته‌های انسان، سمع و بصر را نام برده است. کمال انسان به سمع و بصر است؛ زیرا نقطه آغاز علوم اولیه سمع و بصر می‌باشد (مراغی، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۱۰۰). مراغی ضمن بیان برتری انسان بر حیوان و عنوان نمودن علم به عنوان دلیل این برتری، سمع و بصر را نقطه آغاز ادراکات انسان می‌داند. برخی دیگر از مفسران، اشرف‌بودن (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۲۴۷)، اهم‌بودن (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۱۶۳) و عجیب‌بودن (حجازی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۹) سمع و بصر از بین دیگر حواس را، دلیل نماندن این دو حس می‌دانند. علامه طباطبایی رحمته‌الله معتقد است اگر در بین حواس پنج‌گانه فقط چشم و گوش را نام برده است، برای اینکه آثار این دو حس در اعمال زندگی انسان بیشتر از سایر حواس می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۵۱). گویا هیچ کدام از دلیل‌های ذکر شده حجت قطعی بر آنها وجود ندارد؛ لذا هیچ کدام از مفسران برای ادعای خود دلیلی ارائه نکرده‌اند؛ به علاوه اینکه آنچه مفسران به عنوان دلیل ذکر نموده‌اند، درباره دیگر حواس نیز جریان دارد.

خداوند به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دستور می‌دهد برای به‌رخ کشیدن و اثبات ربوبیت خویش، در برابر مشرکان، چنین استدلال آورد: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ: بگو چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد؟ یا چه کسی مالک [و خالق] گوش و چشم‌هاست؟ و چه کسی زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد؟ و چه کسی امور [جهان] را تدبیر می‌کند؟ به‌زودی [در پاسخ] می‌گویند: «خدا»، بگو پس چرا تقوا پیشه نمی‌کنید» (یونس: ۳۱).

ملکیت از امور اعتباری است و آنچه تحقق حقیقی دارد، ثمن و مثن، بایع و مشتری و فعل خرید و فروش است. همان‌گونه که از علامه نقل گردید، امور اعتباری از امور حقیقی انتزاع می‌شوند. باید اموری حقیقی وجود داشته باشد تا امری انتزاع گردد. در این



آیه خداوند می‌فرماید چه کسی مالک سمع و... می‌شود. این سخن بدان معناست که سمع امری حقیقی بوده که ملکیت از آن انتزاع می‌گردد.

فضای آیه درباره بیان مقام تدبیر الهی است؛ لذا بعد از اینکه در آیه ۳۱ چند مورد استفهام می‌نماید، در آیه ۳۲ می‌فرماید: «فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ» (یونس: ۳۲). جواب را با واژه رب می‌دهد. خدا را نه به عنوان خالق، بلکه به عنوان رب معرفی می‌نماید؛ لذا مقام، مقام تدبیر امور است؛ به علاوه اینکه در بین استفهام‌های موجود در آیه ۳۱ سؤال از خلق نمی‌شود، بلکه سؤال از تدبیر می‌شود: «وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ». وقتی صحبت از مقام تدبیر بود، بحث از مالکیت سمع و بصر نیز مطرح می‌شود.

قرآن ملکیت سمع را به‌طور استعاری مفهوم‌سازی نموده است. در ملکیت اعیان خارجی، مالک حق تصرف در مال را دارد؛ البته مغفول نماند که این حق تصرف، به صورت تشریعی است نه تکوینی. نگاشت‌های گوناگونی بین تملک سمع با تملک اعیان خارجی وجود دارد. نگاشت مالک، غاصب و تصرف از نگاشت‌های مهم موجود می‌باشد. در ملکیت اعیان خارجی آن که می‌تواند در مال تصرف نماید، مالک است. این تنها مالک است که می‌تواند در مال تصرف نماید یا کسانی که از طرف مالک تفویض اجازه شوند. تصرف اغیار در این مال غاصبانه است. البته این بحث در منع تصرف شرعی است؛ اما در مقام منع تصرف تکوینی، این‌گونه نیست که غیر بتواند تصرف نماید و تصرف او غاصبانه باشد، بلکه در تصرف تکوینی غیر، توان تصرف در مال دیگری را ندارد؛ لذا اگر خداوند سمع و بصر فردی را تملک نمود، غیر توان تصرف ندارد، مگر اینکه مالک به او اجازه تصرف بدهد. از این رهگذر مالک حقیقی سمع و بصر خداوند معرفی می‌گردد و انسان با اجازه خداوند و در حوزه تدبیر اوست که انسان نیز می‌تواند در سمع و بصر تصرف نماید؛ لذا وقتی موانع سمعی حاصل می‌گردد، این اجازه از طرف خداوند صادر نمی‌شود و فرد دیگر توان تکوینی در تصرف سمع پیدا نمی‌کند. می‌توان شواهد دیگری را نیز برای این ادعا ذکر نمود. در هر متنی هر تعبیری خودش اصالت دارد.

قرآن تعابیر گوناگونی را از موقعیت‌های مختلف ارائه می‌دهد. نمی‌شود این تعابیر

متعدد را به ترادف زبانی ارجاع داد و تعابیر را مفهوم‌سازی هم‌نواخت دانست (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). طبق اصالة التعبير هر آنچه در متن ذکر شود تا قرینه‌ای روشن بر مجاز نباشد، حمل بر حقیقت می‌گردد. در این مورد نیز قرینه‌ای که حمل ملکیت برای سمع را مجازی بدانند، وجود ندارد؛ لذا نمی‌توان ملکیت سمع را امری انتزاعی دانست.

علاوه بر آنچه ذکر گردید، اغلب موارد، قرآن در باب ملکیت که سخن می‌گوید، ملکیت از امور حقیقی‌اند: «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ: بگو اگر شما مالک خزائن رحمت پروردگار من بودید، در آن صورت [به دلیل تنگ‌نظری] امساک می‌کردید. واژه سمع در آیه مورد بحث نیز به نحوی مطرح می‌شود که سرشت حقیقی سمع از استفاده می‌شود. آیه در سه حوزه ایراد سخن می‌نماید: «مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَمْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ مَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» (یونس: ۳۱). حوزه اول بحث رزق‌دادن از زمین و آسمان است و این امری حقیقی است، حوزه پایانی آیه نیز، بحث موت و حیات است که این امر نیز از امور انتزاعی نیست، بین این دو حوزه بحث، از ملکیت سمع و بصر سخن آورده می‌شود. سیاق آیه گویای این مطلب است که سمع و بصر از امور حقیقی هستند که ملکیت درباره آنها تحقق یافته است.

### ۳-۱. برخورداری سمع از هویتی استقلالی

خداوند متعال، خلقت بدن انسان را از تراب: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» (آل عمران: ۵۹)، طین: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (انعام: ۲)، صلصال کالفخار: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (الرحمن: ۱۴) و حَمًا مَسْنُونٍ: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ» (حجر: ۲۶) عنوان می‌دارد. مفسران این تعدد تعابیر را تناقض‌گویی در خلقت انسان نمی‌دانند، بلکه این تعابیر را بیانگر وجود مراحل مختلف، در خلقت بدن انسان معرفی می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۱۷).

قرآن خلقت بعد فرابدنی انسان را مرحله‌ای بعد از خلقت بدن مادی بیان می‌کند: «ثُمَّ

سَوَاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْاَفْتِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ: سپس [اندام] او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد اما کمتر شکر نعمت‌های او را به جا می‌آورید» (سجده: ۹). آیات قرآن قبل از مرحله تسویه از خلقت انسان سخن می‌گویند: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ... وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ. فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِیْ فَقَعُوا لَهُ سٰجِدِیْنَ: و به تحقیق ما انسان را از گلی خشکیده از لایه‌ای سیاه آفریدیم... و چون پروردگارت به ملائکه گفت می‌خواهم بشری از گلی خشکیده از لایه‌ای سیاه خلق کنم. پس چون کار او را به پایان رسانیدم و از روح خود در او دمیدم باید که برایش بسجده افتید، از این روی خلقت بعد مادی انسان قبل از بعد فرامادی قرار دارد و بعد فرامادی انسان را دارای هویتی مستقل می‌داند» (حجر: ۲۶ و ۲۸-۲۹).

نکته دیگر که از آیات قرآن استفاده می‌گردد این است که سمع و بصر و شکل‌گیری آنها در بعد فرامادی و فرابدنی انسان قرار می‌گیرد؛ لذا این نتیجه استفاده می‌شود که سمع و بصر غیر از چشم و گوش بوده، دارای هویتی مادی نیستند. در این آیه بین واژگان خلق، سواه و نفخ که برای بیان شکل‌گیری بدن انسان و تسویه او، سپس نفخ روح، واژه جعل برای بیان شکل‌گیری سمع نما گردیده است.

از ظاهر برخی آیات استفاده می‌شود پیدایش سمع، بیرون از شکم مادر صورت می‌پذیرد؛ به عبارتی بدن مادی انسان برای مدتی بدون برخی قوای معرفتی همچون قوه سمع بوده است: «وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَاتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْتِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ: و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود درحالی‌که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد تا شکر نعمت او را به جا آورید» (نحل: ۷۸).

علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه معتقد است عموم «لَاتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا» در این آیه به علم حصولی انصراف دارد. شاهد این ادعا آن است که خداوند درباره کسی که به حد ارضل العمر

(پیری) برسد می‌فرماید: «لَكِي لَيَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا: تا بعد از علم و آگاهی، چیزی نداند» (نحل: ۷۰). واضح است انسان در کهولت سن و در چنین حالتی که قرآن می‌فرماید عالم به نفس خویش ست و هرچه پیرتر شود، نسبت به خودش جاهل نمی‌شود، بلکه نسبت به علوم حصولی که از طریق حواس حاصل می‌گردد، جهل پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۱۲). لذا زمانی که انسان از شکم مادر متولد می‌شود، خداوند مبدأ تصورات را که همان حواس ظاهری باشد، به او ارزانی می‌دارد؛ به تعبیری زمان پیدایش حواس ظاهری بعد از خروج از شکم مادر است. با این بیان روشن می‌گردد پیدایش حواس ظاهری همچون سمع، پس از خلقت بدن مادی محقق می‌شود؛ لذا سمع حتی در پیدایش نیز از بعد مادی کاملاً استقلال داشته، در مرحله‌ای پس از بعد مادی انسان ایجاد می‌گردد. آیات قرآن برای آفرینش سمع از بین واژگان مرتبط، دو واژه جعل و انشاء را نما نموده است. *راغب* جعل را قراردادن معنا نموده، آن را لفظ عامی می‌داند که در این ردیف قرار دارند. او برای معنای جعل پنج وجه بر می‌شمارد که تنها چهار وجه آن در معنای پدیدآوردن کاربرد دارد: اول، جعل مانند صار و طفق عمل می‌کند و به معنای آغاز کردن آمده است. دوم، جعل مانند اوجد یعنی ایجاد کرد که متعدی به یک مفعول است، مانند «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (انعام: ۱) و «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸). سوم، جعل به معنای ایجادکردن (نحل: ۷۲) و آفریدن و تکوین چیزی از چیز دیگر مانند «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (بقره: ۲۲). چهارم، جعل به معنای تغییر و گردیدن بر حالتی غیر از حالتی دیگر مانند «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۹۶-۱۹۷). پنجم، جعل به معنای حکم کردن با چیزی بر چیز دیگر بحق یا باطل (انسان: ۲). این مورد در ارتباط با آفرینش و پدیدآوردن نیست.

در گزاره قرآنی «جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ» ضمیر هو در جعل که به الله بر می‌گردد، مسیریما، و سمع مرزما می‌باشد. وقتی گفته می‌شود خداوند برای آنها سمع قرار داده است، سمع یک حقیقت واحد و مستقل است که خداوند آن را تماماً و بدون نقصان در اختیار انسان قرار داده است.

در سوره انسان پیدایش بعد بدنی و فرابدنی انسان را در یک آیه ذکر نموده است. نکته قابل توجه اینکه واژه خلق برای بعد بدنی انسان نما گردیده است؛ حال آنکه در همین آیه واژه جعل برای پدید آمدن سَمِعِ سَمِيعاً بصیراً: ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم [بدین جهت] او را شنوا و بینا قرار دادیم».

در این آیه نه تنها بعد بدنی انسان را از بعد فرابدنی او تمییز داده است، بلکه پیدایش بعد فرابدنی او را در مرحله‌ای متأخر از آفرینش بعد بدنی او معرفی می‌نماید. این تأخر زمانی در این آیه از حرف «فاء» که اول واژه جعل قرار گرفته است، حاصل می‌گردد. خداوند می‌فرماید: «ما انسان را از نطفه خلق نمودیم». روشن است که بعد مادی و بدنی او را می‌گوید و «سپس او را سمیع و بصیر قرارش دادیم».

با این بیان روشن می‌گردد که به‌طور کلی انسان دارای دو بعد بوده، بعد فرابدن از بعد بدن هویت استقلالی دارد؛ حتی با توجه به اصالة التعبير در متن قرآن می‌توان گفت از آنجاکه خداوند برای بخش‌های گوناگون فرابدن انسان از تعبیر و واژگان مختلف استفاده نموده است، هر کدام از بخش‌های فرابدن، دارای هویت مستقل می‌باشند.

## ۲. تحلیل شناختی واژه اذن

«أذن» در لغت به معنای گوش و عضوی که دو طرف سر انسان قرار دارد، آمده است. به‌طور استعاره درباره کسی که زیاد شنوا باشد نیز «أذن» گفته می‌شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۰). این واژه در قرآن به معنای گوش، در حالت اسمی و در صیغه‌های مفرد، تثنیه و جمع به کار رفته است.

### ۲-۱. استعاره مفهومی اذن

استعاره مفهومی در معناشناسی شناختی همان نگاشت قلمرو مبدأ به سمت قلمرو مقصد می‌باشد، همراه با تناظرهایی (نگاشت‌های مفهومی) بین حوزه مبدأ و حوزه مقصد (بارسلونا، ۱۳۹۰، ص ۱۸۳)، در روش شناختی به وسیله استعاره مفهومی، از طریق یک

قلمرو تجربی به‌طور تقریبی بر قلمرو تجربی دیگرنگاشت می‌شود. در این اتفاق قلمرو دوم تا حدی از طریق قلمرو اول درک می‌شود. استعاره مسئله صرفاً زبانی نیست، بلکه بازگونده شیوه و روشی است که با آن، نظام مفهومی فرد سازماندهی می‌گردد (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲). این همان چیزی است که تحت عنوان استعاره مفهومی مطرح می‌گردد. برخی استعاره مفهومی را مبتنی بر سه قضیه اصلی می‌دانند: نخست اینکه استعاره پدیده شناختی است نه صرفاً زبانی؛ دوم استعاره را باید در قالب نگاشت‌ها دید و در پایان معناشناسی شناختی مبتنی بر تجربه است (گیرتس، ۱۳۹۳، ص ۴۱۷).

کارکرد ابزاری اُذن در حس شنوایی به گونه‌ای است که اگر این ابزار دچار خلل گردد، سمع به‌طور کلی محقق نخواهد شد. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بِعَذَابِ أَلِيمٍ» و هنگامی که آیات ما بر او خوانده می‌شود، مستکبرانه روی بر می‌گرداند، گویی آن را نشنیده است، گویی اصلاً گوش‌هایش سنگین است، او را به عذابی دردناک بشارت ده» (لقمان: ۷).

«الوآو و القاف و الراء» ریشه‌ای است که دلالت بر سنگینی در چیزی می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۳۲). لغویان وقر در گوش را سنگینی در آن معنا نموده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۰۶). در این آیه خداوند به‌طور استعاری کسی را که خریدار لهوالحدیث است، به کسی استعاره نموده که در گوشش سنگینی قرار گرفته و آیات الهی را نمی‌فهمد. در واقع این فرد مشکل ظاهری در دو گوشش پدید نیامده و مانع ظاهری بر آنها گذاشته نشده است؛ زیرا صدر آیه می‌فرماید: «وَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا». اگر مشکل ظاهری در گوش فردی باشد، تلاوت آیات برای او کاری حکیمانه نیست. خدای حکیم آیاتش را برای فردی که مشکلی در گوش داشته باشد، نمی‌خواند؛ از اینکه آیات خداوند برای چنین فردی تلاوت می‌شود، مشخص می‌گردد این فرد مشکل شنوایی ندارد. سنگینی برای اشیا جرم‌دار و دارای حجم استفاده می‌شود؛ اما در اینجا خداوند با تعبیر استعاری، سنگینی را به گوش نسبت داده است. البته این در ادبیات محاوره‌ای ما نیز رایج است. کسی که آیات الهی را پس از تلاوت شدن نمی‌شنود، ولی لهوالحدیث را شنیده آن را می‌پذیرد، همانند

کسی است که در گوشش سنگینی و مانعی وجود دارد، این فرد لهوالحدیث را می‌شنود؛ پس مشکل ظاهری در بخش شنوایی ندارد، اما باز آیات الهی را نمی‌شنود؛ از این روی خدای متعال به‌طور استعاری می‌فرماید: «كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا: مثل اینکه دو گوش این فرد دارای وقر و سنگینی است».

وقر به عنوان یکی از موانع سماع ذکر می‌شود؛ حال آنکه باید توجه داشت اگرچه وقر باعث می‌شود تا سماع کارکرد واقعی خود را نداشته باشد، ولی وقر در قلمرو گوش اتفاق می‌افتد. گویا قلمرو کارکرد وقر، در دستگاه شنوایی تنها حوزه آذن است.

معناشناسان تعیین حوزه شناختی یک مفهوم را برای توصیف آن کافی نمی‌دانند. آنها علاوه بر تعیین حوزه شناختی یک مفهوم، تصویرسازی را نیز ضروری می‌دانند (راسخ مهند، ۱۳۹۳، ص ۱۵۸). تصویرسازی دارای ابعاد گوناگونی است که گستره هر مفهوم زبانی، یکی از ابعاد تصویرسازی شناختی می‌باشد (همان، ص ۱۶۰). گوش در گستره معنایی دستگاه شنوایی قرار دارد و دستگاه شنوایی در گستره حواس پنج‌گانه می‌باشد. وقتی گفته می‌شود در گوش آنها وقر واقع گردیده است، محل وقوع وقر را بیان می‌دارد؛ به عبارتی وقر در گستره شناختی گوش واقع می‌گردد، ولی کل دستگاه شنوایی را مختل می‌کند. از ابن عباس نقل شده است گروهی از منافقان از رسول خدا ﷺ به چیزی که سزاوار ایشان نبود، یاد نمودند، سپس برخی از آنها گفتند این‌گونه در مورد محمد ﷺ صحبت نکنید، احتمال دارد این اقوال به او برسد [و بر ما غضب نماید]. جلاس بن سويد گفت آنچه می‌خواهیم در مورد او می‌گوییم و سپس نزدش می‌رویم و قسم می‌خوریم [که درباره تو حرف‌های خوبی می‌زنیم]. او نیز از ما می‌پذیرد، به‌درستی محمد ﷺ اذن سامعه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۹۰). وقتی این صحبت‌ها بین آنها زده شد، آیه نازل شد: «وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: از آنها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او آدم خوش‌باوری است، بگو خوش‌باور بودن او به نفع شماست [ولی بدانید] او به خدا ایمان دارد و [تنها] مؤمنان را تصدیق می‌کند و

رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و آنها که رسول خدا را آزار می‌دهند، عذاب دردناکی دارند» (توبه: ۶۱).

منظور منافقان از این تعبیر این بود که پیامبر همانند گوش است. چگونه گوش هنگام برخورد با قول‌ها و صحبت‌ها بدون تفحص و بررسی، مطلبی را می‌پذیرد، پیامبر نیز وقتی با او طرح دوستی و رفاقت بریزیم و قسم یاد نماییم در غیابش، خیرخواه و خیرگوی او هستیم، او نیز می‌پذیرد. منافقان این نکته را مسلم انگاشته‌اند که گوش در برخورد با اقوال تفحص و بررسی نداشته، به دنبال صحت و سقم گزاره‌ها نیست. به تعبیر فخر رازی گوش در برابر شنیده‌ها سریع گول می‌خورد؛ زیرا تفحص و بررسی ندارد؛ اما چشم تفحص و دقت می‌نماید؛ لذا به جاسوس «عین» می‌گویند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۹۰). این نکته را باید اضافه کنیم که خداوند متعال نیز وقتی در برابر منافقان می‌ایستد و در صدد رد پندار آنها بر می‌آید، پندارشان را درباره کارکرد گوش رد نمی‌کند، بلکه پندار آنها را درباره پیامبر ﷺ نمی‌پذیرد.

به دلیل خصوصیتی که گوش از بین واژگان همگن دارد، در این آیه واژه «أذن» نما گردیده است؛ لذا در این مورد مناسب‌ترین واژه اُذن است. گوش تنها به عنوان یک ابزار داده‌ها را گرفته، بدون هیچ‌گونه دقت و تفحصی آنها را به دستگاه مربوطه تحویل می‌دهد، دقت و بررسی از کارکردهای اذن نیست؛ لذا وقتی منافقان می‌گویند پیامبر اُذن است، در واقع به دنبال این هدف‌اند که پیامبر ﷺ نیز همانند گوش بدون بررسی و تفحص قول آنها را می‌پذیرد. آنکه درباره شنیده‌ها حکم تصدیقی می‌نماید، اُذن نیست، بلکه سمع است؛ لذا خداوند درباره آن می‌فرماید: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولٌ: گوش و چشم و دل، همه مسئول‌اند» (اسراء: ۳۶).

## ۲-۲. تفاوت مفهومی و مصداقی سمع و اُذن

اُذن بخشی از دستگاه حساس و دقیق حس شنوایی است. قرآن هويت این بخش را مستقل از سمع ذکر می‌نماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ



أَضَلُّ أَوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ: به یقین گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم، آنها دل‌ها [عقل‌ها] بی دارند که با آن [اندیشه نمی‌کنند و] نمی‌فهمند و چشمانی که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند، آنها همچون چهارپایان‌اند، بلکه گمراه‌تر، اینان همان غافلان‌اند [چراکه با داشتن همه‌گونه امکانات هدایت، باز هم گمراه‌اند]» (اعراف: ۱۷۹). خداوند در این آیه ضمن تشبیه خیل کثیری از انس و جن به انعام، خصیصه‌های مشترک آنها را با انعام ذکر می‌کند. خداوند می‌فرماید آنها همانند چهارپایان دارای چشم و گوش هستند و همان‌طور که چهارپایان با وجود چشم و گوش، سَمِع و بصر ندارند، آنها نیز از این دو منبع معرفتی محروم‌اند.

دو تعبیر اذن و سَمِع در دستگاه شنوایی در یک آیه، آن هم به شیوه همنشینی، دلالت بر استقلال وجودی این دو از یکدیگر دارد. همان‌گونه که برخی (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰)، نیز اذعان نموده‌اند، هر تعبیری اصالت دارد و خداوند مفهوم‌سازی‌های مختلف را با تعبیر گوناگون ارائه می‌دهد. نمی‌توان این تعبیر متعدد را مترادف زبانی به حساب آورد. وقتی در گزاره‌ای سَمِع و اذن در کنار یکدیگر ذکر می‌شوند، حتی یکی را اثبات و دیگری را نفی می‌نماید، نشان از استقلال هویتی سَمِع و اذن دارد. خداوند می‌فرماید آنها اذن دارند، ولی سَمِع ندارند. اگر سَمِع همان اذن باشد، نمی‌توان فرض نمود که اذن باشد، اما سَمِع نباشد.

برخی از لغویان سَمِع را به معنای گوش دانسته‌اند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۲۵). فراهیدی نیز «سَمِع» را همان اذن معنا نموده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۸). آنها «اُذُن» را به معنای گوش و عضوی که در دو طرف سر انسان قرار دارد، معنا نموده‌اند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۰). مفهوم‌سازی قرآن از سَمِع و اذن، قول لغویان را تأیید نمی‌کنند. قرآن به گونه‌ای مفهوم‌سازی نموده است که سَمِع با اذن یکسان تلقی نمی‌شوند. قرآن می‌فرماید: «وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا: آنها اذن دارند، اما سَمِع ندارند». این آیه وجود اذن را برای این افراد ثابت می‌داند؛ ولی تصریح دارد آنها دارای سَمِع نیستند. هر تعبیری در قرآن اصالت دارد. اصالة التعبير در این آیه اثبات می‌کند وقتی قرآن وجود اذن را اثبات می‌کند، ولی سَمِع را

از انسان نفی می‌نماید، به این معناست که سمع و اُذن دارای تفاوت مفهومی و مصداقی‌اند.

### ۳-۲. جایگاه ابزاری اُذن

اگرچه قرآن به ابزار بودن اُذن در حوزه حس شنوایی تصریح نمی‌کند، اما با توجه به مفهوم‌سازی آیات قرآن، این نکته قابل استفاده می‌باشد. خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: «اللَّهُمَّ ارْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَّهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَّهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَّهُمْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ: آیا [آنها حداقل همانند خود شما] پاهایی دارند که با آن راه بروند؟ یا دست‌هایی دارند که با آن چیزی را بگیرند [و کاری انجام دهند]؟ یا چشمانی دارند که با آن ببینند؟ یا گوش‌هایی دارند که با آن بشنوند؟ [نه، هرگز، هیچ کدام] بگو اکنون که چنین است [بتهای خویش را که شریک خدا قرار داده‌اید [بر ضد من]] بخوانید و برای من نقشه بکشید و لحظه‌ای مهلت ندهید [تا بدانید کاری از آنها ساخته نیست]» (اعراف: ۱۹۵)

در این آیه چندین فعل از افعال انسان را خداوند با یکدیگر هم‌نشین می‌نماید. فعل‌های راه‌رفتن، نگهداری اشیا، ابصار و استماع در کنار یکدیگر هم‌نشین شده‌اند. همچنین در این آیه ابزاری که برای انجام این افعال نیاز است، در کنار فعل‌های آن با هم هم‌نشین شده‌اند. پاها ابزاری برای فعل راه‌رفتن (اللَّهُمَّ ارْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا) و برای فعل نگهداری از دست به عنوان ابزار یاد می‌کند (أَمْ لَّهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا). در ادامه برای فعل ابصار از ابزار عین نام می‌برد: «أَمْ لَّهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا» و در نهایت برای فعل استماع، اُذن را به عنوان ابزاری برای این فعل متذکر می‌شود: «أَمْ لَّهُمْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا».

همنشینی حرف باء در این گزاره‌ها نباید نادیده گرفته شود. «اللَّهُمَّ... بِهَا أَمْ لَّهُمْ... بِهَا أَمْ لَّهُمْ... بِهَا أَمْ لَّهُمْ... بِهَا». باء در این آیه برای استعانت است؛ مانند کتبت بالقلم، یعنی نوشتم با قلم. در این گزاره‌ها نیز افعال به وسیله این ابزار انجام می‌شوند.

به‌طورمسلّم پاها تنها جایگاه ابزاری در فعل راه‌رفتن و دست‌ها فقط ابزاری برای نگهداری اشیا هستند. از آنجاکه ابصار و استماع با راه‌رفتن و نگهداری اشیا هم‌نشین شده

است و پاها برای راه رفتن و دست‌ها برای نگهداری اشیا به عنوان ابزار استفاده می‌شوند، چشم و گوش نیز ابزاری برای دیدن و شنیدن می‌باشند و عین و اُذن به عنوان ابزاری برای ابصار و استماع می‌باشند.

### نتیجه‌گیری

سمع یکی از قوای ادراکی بشر شمرده می‌شود که در حوزه حس شنیداری قرار دارد. سمع در نگاه لغت دارای معانی گوناگونی است. برخی سمع را همان اُذن می‌دانند. فلاسفه سمع را از حواس شمرده، اُذن را موضعی برای سمع ذکر می‌کنند. فلاسفه هویت سمع را قوه‌ای می‌دانند که در عصب ذهن قرار دارد. با این بیان، گویا استماع، یکی از افعال ذهن بشر است و سمع، قوه‌ای تحت اشراف و مدیریت ذهن تلقی می‌گردد.

مفهوم‌سازی قرآن از این دستگاه مدرکه انسان به نحوی است که سمع را دارای هویت و سرشت حقیقی و نه انتزاعی دانسته، برای آن هویتی مستقل در نظر می‌گیرد. تصویر سمع در دستگاه معنایی قرآن، تصویر از موجودی واقعی است؛ این‌گونه نیست که با توجه به ذهن و اعصاب موجود در ذهن، سمع انتزاع گردد، بلکه سمع سرشتی واقعی دارد که خداوند آن را جعل نموده و تحت مالکیت خویش قرار داده است.

آیات قرآن سرشت سمع را سرشتی استقلالی، نه مشترک، ذکر می‌نماید. سمع در مفهوم‌سازی قرآنی مستقل از دیگر قوای ادراکی مطرح می‌گردد. خداوند سمع را از بصر، فؤاد و قلب تفکیک می‌کند. هر کدام از این قوا در مفهوم‌سازی قرآن مستقل و جدای از یکدیگر ذکر می‌شوند. سمع در مفهوم‌سازی قرآنی نه تنها از قوای ادراکی دیگر تفکیک می‌شود، بلکه از اُذن که داخل حوزه معنایی دستگاه شنوایی است، نیز تفکیک می‌گردد. اُذن در دستگاه معنایی قرآن ابزاری برای سمع ذکر می‌شود. گاهی این ابزار دچار موانع ادراکی می‌شود. در این شرایط فرد، علی‌رغم شنیدن اصوات، استماع کلام حق، برای او صورت نمی‌گیرد.

## منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم؛ ترجمه قرآن آیت الله العظمی مکارم شیرازی.
۱. بارسلونا، آنتونیو؛ استعاره و مجاز با رویکرد شناختی؛ ترجمه فرزانه سجودی، لیلا صادقی و تینا امراللهی؛ چ ۱، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۹۰.
  ۲. ابن عاشور؛ **التحریر و التنویر**؛ [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
  ۳. ابن فارس؛ **معجم مقاییس اللغة**؛ ج ۶، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
  ۴. ازهری، محمد بن احمد؛ **تهذیب اللغة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
  ۵. روشن، بلقیس و لیلی اردبیلی؛ **مقدمه ای بر معناشناسی شناختی**؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۲.
  ۶. حجازی، محمد محمود؛ **التفسیر الواضح**؛ بیروت: دار الجیل الجدید، ۱۴۱۳ق.
  ۷. راسخ مهند، محمد؛ **درآمدی بر معناشناسی شناختی نظریه ها و مفاهیم**؛ تهران: سمت، ۱۳۹۳.
  ۸. راغب، حسین بن محمد؛ **مفردات الفاظ القرآن**؛ بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
  ۹. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ **التفسیر المثیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**؛ بیروت- دمشق: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
  ۱۰. شمس الدین الشهرزوری؛ **رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقائق الربانية**؛ تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
  ۱۱. صفوی، کورش؛ **نوشته های پراکنده (دفتر اول معناشناسی)**؛ تهران: نشر علمی، ۱۳۹۱.
  ۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ تهران: صدرا، [بی تا].
  ۱۳. —؛ **المیزان**؛ چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
  ۱۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان**؛ چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
  ۱۵. عظیمی فرد، فاطمه؛ **فرهنگ توصیفی نشانه شناسی**؛ تهران: علمی، ۱۳۹۲.

۱۶. رازی، فخرالدین؛ المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات؛ ج ۲، قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۷. —؛ مفاتيح الغیب؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ ج ۲، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۱۹. قائمی‌نیا، علیرضا؛ معناشناسی شناختی قرآن؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۰. مراغی، احمد بن مصطفی؛ داراحیاء التراث العربی؛ بیروت: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۱. ملاصدرا، محمد؛ اسفار اربعه؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۲. گیررتس؛ نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۳.

