

A critical and case-based analysis of verse 148 of surah An-Nisa «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» from a social perspective

Ensiyeh Asgari 

Assistant Professor, Department of Qu'ran and Hadith Studies, Hazrat-e-Masoumeh University, Qom, Iran.
E-mail: e.asgari@hmu.ac.ir

Article info.	Abstract
Article type: Research Article Article history: Received 19 September, 2023 Received in revised form 17 February, 2024 Accepted 22 February, 2024 Published online 21 March, 2025 Keywords: Verse 148 of Surah Al-Nisa, Verbal abuse, Seeking redress, Social demands, Social interpretation.	The Quran has outlined the proper method of verbal communication in various situations. Verse 148 of Surah An-Nisa is one such instance, where it condemns the public uttering of evil words, yet it permits it for those who have been wronged. Relying on this verse, some individuals consider certain forms of verbal abuse permissible in seeking redress. However, this deviant interpretation of the verse creates an environment conducive to social harms. Therefore, this study has undertaken a critical and case-based analysis of the mentioned expression with a social approach to criticize and analyze the proposed instances and identify those that align with the intended wisdom of seeking redress. The findings of this research, conducted through analysis and criticism, indicate that cases such as cursing and swearing contradict other Quranic verses and the conduct of religious leaders. These instances also fail to achieve the logical and rational benefits expected from seeking redress, which is for the wronged to attain their rights. However, considering the context of the verse, interpretive hadiths, and Quranic applications of evil and injustice, the term "evil" refers to the injustice itself. The verse intends to say that, if an injustice occurs, it is permissible for the wronged to expose it. Based on this meaning, there remains no justification for various forms of verbal abuse, such as cursing and swearing, to seek redress, whether individually or collectively.

Cite this article: Asgari, E. (2025). A critical and case-based analysis of verse 148 of surah An-Nisa «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» from a social perspective. *Journal of Ketab-e Qayyem*, 15(1), 1-18.



<http://doi.org/10.30512/kq.2024.20653.3754>

© The author.

Publisher: Meybod University.

DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2024.20653.3754>

Extended Abstract

Introduction

This research aims to critically analyze the possible interpretations of the phrase "al-jahra bi'l-su' min al-qawl" in verse 148 of Surah Al-Nisa (Allāh does not like the public mention of evil except by one who has been wronged. And ever is Allāh Hearing and Knowing). This verse allows the oppressed to seek justice and expose the injustice done to them. However, some interpreters have used this verse to justify cursing or swearing in seeking redress. This study aims to critically examine these views and demonstrate that they are incompatible with other Quranic verses and the teachings of religious leaders. Additionally, the research aims to clarify the precise meaning of "al-jahra bi al-su'" and determine the limits and conditions for exposing injustice by the oppressed.

Methodology

The research employs an analytical and critical approach, utilizing interpretive resources, relevant traditions, and the context of Quranic verses. Initially, various perspectives on the phrase "al-jahra bi al-su' min al-qawl" are collected and then evaluated using internal and external evidence from the verse. The study assesses all the arguments presented by scholars, identifying their strengths and weaknesses. Furthermore, the connection between this verse and other Quranic verses and religious traditions is considered to provide a more comprehensive interpretation.

Findings

As the study reveals, some interpreters have allowed any form of abuse against the oppressor, while others have specified cursing or swearing. However, neither the generalization of abuse nor cursing or swearing is intended by this verse. The generalization is rejected based on a fundamental principle. Regarding cursing, the oldest interpretive view is a tradition from Sunni sources attributed to Abdul Karim, which is considered weak due to its disconnected chain of references. This tradition has been incorporated into both Sunni and Shia interpretations, suggesting that cursing is one of the permissible forms of "evil speech" for the oppressed. However, such interpretations are in conflict with the general principles of the Quran and the conduct of religious leaders. One of the major reasons for this conflict is that the Quran consistently emphasizes the importance of decorum in speech and condemns abusive language, even when dealing with enemies. For example, another Quranic verse states "And do not revile those who invoke other than Allah, lest they revile Allah in revenge without knowledge" (An'am: 108). Therefore, cursing is rejected even in defense of one's rights.

In addition, interpretive traditions emphasize that exposing injustice must be accompanied by ethical considerations. For instance, during a war with enemies, Imam Ali (pbuh) did not permit his companions to curse; instead, he advised them to refrain from retaliatory abusive language. These recommendations demonstrate that Islam emphasizes preserving human dignity even in the most challenging situations.

A detailed analysis of the phrase "al-jahra bi al-su" reveals a subtle distinction between this expression and "evil speech". If the Quran intended mere evil speech, it would have used the simpler term "evil speech". However, the use of "al-jahra bi al-su" indicates that exposing injustice is a specific act, not just any form of undesirable speech. Therefore, the primary meaning of "su" is the injustice itself, and it is permissible for the oppressed to expose it. Furthermore, the phrase "min al-qawl" is explanatory and does not imply that God has prohibited other forms of exposure; rather, it mentions speech because verbal exposure was the common method at the time of revelation.

The research accepts the interpretation that the intended meaning of the verse is to allow the oppressed to publicly declare the injustice done to them, which is not considered sinful or reprehensible. This declaration can occur in various forms, such as public criticism or complaint, as some contemporary interpreters have used the term "criticism" for the public exposure of injustice.

In interpretations, three benefits of exposing "su" are mentioned, including consolation and revenge, forbidding evil, and the oppressed achieving their rights. Regardless of whether the first benefit is ethically relevant, the actual legal benefit of allowing the declaration of "su", which is the oppressed achieving their rights, cannot be achieved through cursing or swearing. In fact, cursing and other forms of abusive language may have adverse effects on restoring the oppressed person's rights and impose undesirable consequences on the society. In contrast, simple exposing of injustice is sufficient, logical, and rational for the oppressed to redress their rights. Some interpreters who follow the social teachings and directives of the Quran have considered protests and strikes against injustice as examples of "al-jahra bi al-su", finding them effective in social demands. However, these measures are necessary only when civil institutions are weak. In modern civilized societies, where civil and judicial institutions can effectively advocate for the rights of the oppressed, exposing injustice through such means is not essential. Undoubtedly, the verse permits but does not obligate "al-jahra". Moreover, just as individual redress, no abusive language is permissible in any way; only exposing injustice is allowed.

Conclusion

Based on the findings, there is no justification for using abusive language in seeking redress. The oppressed should limit themselves to exposing injustice and seeking their rights without resorting to abusive speech. This approach aligns with Quranic teachings and preserves human dignity. Therefore, religious scholars and researchers should pay closer attention to the context of Quranic verses to provide interpretations that align with Islamic ethical principles.



تحلیل مصداقی - انتقادی «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» در آیه ۱۴۸ سوره نساء با رویکرد اجتماعی

انسیه عسگری 

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران. رایانامه: e.asgari@hmu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: این تحقیق با هدف تحلیل مصداقی و انتقادی آیه ۱۴۸ سوره نساء یعنی «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» در زمینه تظلم خواهی انجام شده است. این آیه به مظلوم اجازه می دهد تا دادخواهی کند و ظلمی را که به او شده است افشا کند. این تحقیق می کوشد تا مصداقی چون دشنام و نفرین که از سوی برخی مفسران در تظلم خواهی با استناد بدین آیه، روا دانسته شده را مورد بررسی انتقادی قرار دهد و نشان دهد که این برداشت با آیات دیگر قرآن و سیره پیشوایان دینی سازگار نیست.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸	روش پژوهش: این تحقیق با استفاده از روش تحلیل و نقد انجام شده است. بدین ترتیب که دیدگاههای موجود در باب مصداق عبارت «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» را بررسی و با کمک گرفتن از سیاق آیه، روایات تفسیری و آیات دیگر قرآن، آنها را تحلیل و نقد کرده و در تحلیل و نقد کوشیده است تمام ادله صاحب نظران مورد بررسی و نقد قرار گیرد.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷	یافته ها: یافته های این تحقیق نشان می دهد که مصداقی چون دشنام و نفرین برای عبارت «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ»، با آیات دیگر قرآن و سیره پیشوایان دینی تعارض دارد. همچنین وجه اظهار مصداق غلط آن است که این عبارت با «قول سوء» یکسان دانسته شده است حال آنکه اگر مراد قرآن چنین یکسانی ای بود، از عبارت ساده قول سوء استفاده می کرد؛ پس باید به تفاوت دو تعبیر دقت کرد. یافته تحقیق حاضر آن است که مراد از «سوء»، خود ظلم است و مراد آن است که برای مظلوم جایز است و او می تواند ظلم رفته بر خود را افشا کند. این اجازه هرگز شامل ناسزاگویی و دشنام نیست.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۳	نتیجه گیری: بر اساس یافته های این تحقیق، وجهی برای جواز انواع ناسزاگویی در مطالبات تظلم خواهانه باقی نمی ماند. بنابراین، در تظلم خواهی باید از مصداق ناسزاگویی پرهیز کرد و به افشای ظلم و طلب حق خود بسنده کرد.
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱	

کلیدواژه ها:

آیه ۱۴۸ سوره نساء، ناسزا، تظلم خواهی، مطالبات اجتماعی، تفسیر اجتماعی.

استناد: عسگری، انسیه. (۱۴۰۴). تحلیل مصداقی - انتقادی «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» در آیه ۱۴۸ سوره نساء با رویکرد اجتماعی. کتاب قیّم، ۱۵ (۱)، پیاپی:

۱۸-۱، ۳۲.

DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2024.20653.3754>



© نویسنده.

ناشر: دانشگاه میبد.

۱. طرح مسئله

قرآن شیوه‌های صحیح ارتباطات کلامی را در موقعیت‌های مختلف ترسیم کرده است. در توصیه‌های اخلاقی قرآن، دلالت‌های بسیاری بر نهی از انواع سخن ناشایست چون تهمت، تمسخر، تحقیر، دشنام، برچسب زدن و ... وجود دارد که موجبات امنیت اخلاقی و روانی جامعه را فراهم می‌کند. نهی‌هایی از این دست نشان می‌دهد، چنین رفتارهایی در جامعه آن عصر جنبه عرفی داشته است چنانکه برخی از مصادیق یادشده، در جامعه ایران هم به مثابه یک رفتار اجتماعی عرفی، سابقه دیرینه دارد (نک: موسی‌پور، ۱۳۸۹، صص ۱۴۴-۱۴۶). در یکی دو دهه اخیر، این رفتارها، به خصوص دشنام حتی در میان قشر نوجوانان و جوانان - بنا به علل مختلف چون پخش فیلم‌ها و محتواهایی که فحش در آن‌ها رفتاری رایج و عادی نشان داده می‌شود و اثرگذاری این رسانه‌ها بر مردم (بهبهانی، ۱۳۸۸، ص ۵۰) - رو به فزونی نهاده است (نک: همان، صص ۴۹-۵۰؛ کریمی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲). از طرف دیگر، ظاهر برخی احکام و دیدگاه‌های دینی بر جواز مصادیقی از ناسزاگویی در شرایط خاص صحه نهاده‌اند که ممکن است موجب سوء استفاده شود. از جمله این موارد، جواز به مظلوم برای تظلم‌خواهی است. مستند اصلی این دیدگاه‌ها، آیه ۱۴۸ سوره نساء است: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾. برخی مفسران بر این عقیده‌اند که «سُّوءٌ مِنَ الْقَوْلِ»، تعبیری دیگر از «قول سوء» و به معنای ناسزا است و بر همین اساس، با اینکه خداوند در این آیه، سخن سوء را ناپسند دانسته؛ ولی مظلوم را از این اصل مستثنا کرده است. ایشان به رغم آنکه در آیه، هیچ تصریحی بر مصداق سوء نشده است، مصادیق متنوعی برای «سوء» برشمرده‌اند؛ از جمله اینکه آیه را مستند جواز دشنام به ظالم یا نفرین او، در جایی که ظلمی رخ می‌دهد، دانسته‌اند (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۲۹۸؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۱۶). از آنجا که هر مطالبه حقی در اجتماع، دارای دو طرف مطالبه‌گر و مطالبه‌شونده است که متناظر با مظلوم و ظالم در ادبیات دینی است، پرسش اصلی جستار حاضر این است که تحلیل مصداقی - انتقادی عبارت «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» در آیه ۱۴۸ نساء با رویکرد اجتماعی چگونه است؟ برای این منظور چند پرسش فرعی دنبال شده است: ۱. چه اشکالاتی به مصادیق محتمل برای عبارت با تأکید بر سوء وجود دارد؟ ۲. مصداق درست عبارت چگونه قابل تشخیص است و مفهوم آیه بر اساس این مصداق چیست؟ ۳. کدام مصادیق و چگونه می‌توانند فواید جواز اظهار سوء به مظلوم را برآورده سازند تا برای تظلم‌خواهی ثمربخش باشند؟

از آنجا که هدف تحقیق حاضر، بررسی و تحلیل دیدگاه قرآن است، نگارنده ابتدا چند بحث مقدماتی را برای پاسخ به پرسش‌های بالا بررسی نموده و سپس، مصادیق ممکن و محتمل را برای سوء در بخش مستثنی بررسی و تحلیل می‌کند و آنگاه، برای ارزیابی دیدگاه‌ها و گزینش نظر درست، فایده و کارکرد اظهار سوء را در هر یک از مصادیق گفته شده می‌سنجد تا معلوم شود کدام یک از مصادیق اظهار سوء در مطالبات اجتماعی مؤثر است و می‌توان آن را مراد آیه دانست.

۲. پیشینه تحقیق

در پیشینه تحقیق حاضر، می‌توان از دو اثر یاد کرد: ۱. مقاله «قصاص کلامی» (مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۹۲). در این اثر، ادله قرآنی و روایی بر جواز تقاص کلامی - از جمله آیه ۱۴۸ سوره نساء - بررسی و دلالت آن‌ها نفی و ردّ شده است. ۲. مقاله «واکاوی فقهی مقابله به مثل در ناسزا» (پژوهش‌های فقهی، ۱۳۹۹). در این اثر، ادله فقهی موافق و مخالف با قصاص کلامی مطرح شده است. آیه ۱۴۸ نساء نیز در کنار ادله و شواهد متعددی که موضوع بررسی بوده است، به عنوان یکی از دلایل موافقان بیان شده است. بر این اساس، اولاً، بحث مقالات یادشده، در تبار فقه انجام شده است درحالی‌که تحقیق حاضر، تبار تفسیری دارد. ثانیاً، موضوع و مسئله تحقیق حاضر، اصلاً قصاص کلامی نیست و تنها به تحلیل مصداقی - انتقادی عبارت «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» در

آیه ۱۴۸ سوره نساء پرداخته است تا مصادیق مطرح را نقد و تحلیل کند و روشن شود کدام مصداق، مراد آیه بوده است و می‌تواند در تظلم‌خواهی و مطالبات اجتماعی به کار رود.

۳. جایگاه آیه از منظر حکم تشریعی

در ظاهر این آیه، بر حرمت یا حلیت تصریحی دیده نمی‌شود. تنها گفته شده است که خداوند «قول سوء» را دوست ندارد. برخی مفسران آیه را دالّ بر حرمت دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۴؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۵۲). بعضی از تفاسیر نگرش عام‌تری داشته‌اند و معتقدند که محتوای آیه بر نکوهش «قول سوء» دلالت دارد و برای این دلالت، تحریم یا کراهت فرقی ندارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲۳؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۸۸). به نظر می‌رسد، حکم بخش اول آیه، چه حرمت و چه کراهت باشد، در هر دو صورت به استناد آن، در بخش دوم، قرآن جواز و حلیت را برای مظلوم بیان می‌کند. بنابراین، نوع حکم در بخش نخست، تأثیری بر استنباط آنچه برای مظلوم روا دانسته شده است، ندارد.

۴. سبب نزول آیه

سوره نساء مدنی است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۳). در این سوره، احکام فقهی در زمینه‌های مختلف وجود دارد که برای تعداد قابل توجهی از آن‌ها (آیات ۳، ۱۱، ۱۹، ۲۲ و ...) سبب نزول نقل شده است. روایاتی که ذیل آیه ۱۴۸ به عنوان سبب نزول ذکر می‌شوند، عبارتند از:

الف. از مجاهد نقل کرده‌اند که مردی مهمان دعوت کرد؛ ولی از او به نیکی پذیرایی نکرد. آیه نازل شد و به مهمان اجازه داد که این ظلم را برای دیگران بازگو کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳).

ب. شخصی در حضور پیامبر (ص) به ابوبکر دشنام می‌دهد. ابوبکر سکوت می‌کند؛ ولی پس از آنکه آن مرد، دشنام خود را چند بار تکرار می‌کند، ابوبکر نیز مرد را دشنام می‌دهد. در این هنگام، پیامبر (ص) به نشانه ناخشنودی برمی‌خیزد. ابوبکر می‌پرسد: چرا او چند بار دشنام داد، شما چیزی نگفتی؛ ولی چون من پاسخ دادم، برخاستی؟ پیامبر (ص) می‌فرماید: «إِنَّ مَلَكًا كَانَ يُحِبُّ عَنْكَ فَلَمَّا رَدَدْتَ عَلَيْهِ ذَهَبَ الْمَلِكُ وَ جَاءَ الشَّيْطَانُ فَقُمْتُ» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۱۸). مقاتل آن را سبب نزول دانسته است (همان، همانجا). از این روایات در تحلیل مصادیق سوء، به عنوان شاهد و قرینه سخن گفته خواهد شد.

۵. مفهوم «جهر» در لغت و اصطلاح

کلمه «جهر»، وصفی برای آشکاری (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸۸؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۳) و متضاد با سرّ است (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۶۸). چاهی که گل و لای آن پاکیزه شود و خوب دیده شود، مجهره (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸۸) و ارتفاعات زمین را که به وضوح قابل دیدن است، جهراء گویند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۷۵). همچنین، به شخصی که تن صدایش بلند است، جهیر الصوت گفته می‌شود (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۱۸).

در قرآن، ماده جهر در همین معنا برای دو قوه بینایی و شنوایی به کار رفته است. مفسران نوع رؤیت را در دو آیه ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (بقره: ۵۵ / ۲) و ﴿أَرَأَيْتَ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ (نساء: ۱۵۳ / ۴)، رؤیت علنی و آشکار بیان کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴۰ / زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۴۱). در کاربرد جهر برای صوت نیز آیاتی چون ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ﴾ (رعد: ۱۰ / ۱۳)؛ ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه: ۷ / ۲۰)؛ ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ، وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ﴾ (انبیاء: ۱۱۰ / ۲۱) را می‌توان برشمرد. در این آیات، جهر در همان معنای لغوی مقابل سرّ و کتمان به کار رفته است. با این حال،

مقدار بلندی صدا در وصف جهر به کاربرد قرائن بستگی دارد (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۹). برای مثال در دو آیه ﴿وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ (حجرات: ۲/۴۹) و ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (نوح: ۷۱/۸-۱۰)، جهر به معنای بانگ برداشتن و فریادزدن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۹۶ و ج ۱۰، ص ۵۴۲). در آیه مورد بحث در تحقیق حاضر، برخی مفسران جهر را بانگ برداشتن و فریادزدن (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۱، ص ۲۴۲) معنا کرده‌اند؛ ولی عده دیگری، صرفاً خبر دادن (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۲) و آشکار کردن (زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۵۸۲) را بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد، با توجه به معنای لغوی جهر، آنچه در آیه مد نظر هست، خود افشاگری است که البته، بانگ برداشتن و فریادزدن می‌تواند در تحقق افشاگری، در شرایطی، موضوعیت داشته باشد.

۶. نوع استثناء در آیه

استثنای موجود در آیه ممکن است متصل یا منقطع باشد. در این بخش، فرضیات مختلف در این باره و لوازم هر کدام بررسی می‌شود تا در ادامه تحقیق، برای امکان‌سنجی معنای درست از آن استفاده شود.

۱-۶. استثناء متصل

اگر استثناء به اعتبار موضوع در نظر گرفته شود، متصل خواهد بود. در حالت استثنای متصل، مستثنی نیازمند کلمه جهر در تقدیر است: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا [جهر] مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۵۳). همچنین ممکن است، با در تقدیر گرفتن کلمه «من أحد» استثناء را متصل مفرغ در نظر گرفت: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ [من أحد] إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا»؛ ولی برخی معتقدند استثناء مفرغ وجهی ندارد؛ زیرا مصدر «جهر» از اسم فاعل، یعنی مجاهر نیابت می‌کند (جمل، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۴۴).

۱-۶. استثناء منقطع

اگر استثناء به اعتبار حکم در نظر گرفته شود، استثنای منقطع و «إِلَّا» به معنای «لکن» خواهد بود: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ [لکن] مَنْ ظَلِمَ [بیاح له الجهر بالسوء من القول] وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲۳). برخی معتقدند، اساساً هدف استثنای منقطع، مبالغه در حکم است (مروارید، ۱۴۰۲).^۱ در چنین فرضی، مراد آیه آن است که جهر بالسوء به جز درباره مظلوم بسیار تقبیح شود. بدین ترتیب، خداوند «جهر بالسوء من القول» را به هیچ وجه دوست ندارد، لکن برای آن کسی که مظلوم واقع شده، جایز است.

برخی در حالت منقطع، احتمال دیگری را در نظر گرفته‌اند که فعل ظلم به صورت معلوم خوانده شود: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ [لکن] مَنْ ظَلِمَ [يجهر بالسوء] وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا»؛ خداوند جهر بالسوء من القول را دوست ندارد؛ لکن کسی که ظالم است، این کار را انجام می‌دهد. حالت اخیر تنها در محدوده احتمال ذکر شده است و هیچ مفسری آن را اختیار نکرده است؛ زیرا هم با قرائت مشهور سازگار نیست و هم بنا به اذعان برخی از مفسران، سیاق آیات چنین قرائتی را برنمی‌تابد (موسوی سبزواری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۸۹)؛ اما چه استثناء متصل و چه منقطع باشد، آیه در هر دو فرض، اظهار سوء را تقبیح کرده است؛ ولی به مظلوم اجازه می‌دهد که سوء را آشکارا بیان کند.

۱. مروارید، (۱۴۰۲)، درس گفتار.

۷. معنای واژه «سوء»

«سوء» از فعل ساءَ یَسُوء است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۵). برخی این واژه را در کنار مصدرهای دیگر این فعل، سَوَّء و مَسَاءة، مصدر آن دانسته‌اند (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۲۳۷). بعضی نیز میان مصادر یادشده، تفاوت قائل شده‌اند و مصدر سَوَّء را متعدی گرفته‌اند، درحالی‌که سَوَّء را لازم دانسته‌اند (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۴۷ به نقل از زمخشری و بیضاوی). سوء صفتی است که با آن، هرگونه زشتی را وصف می‌کنند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۲۷). این کلمه وصف جامع برای هرگونه آفت و درد (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۳، ص ۸۹) و هم‌معنا با قبیح (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۱۳)، هر چیز از امور دنیوی یا اخروی و حالات نفسانی و بدنی همانند از دست رفتن مال و جاه و از دست دادن دوست را که موجب اندوه و ناراحتی شود، در برمی‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۴۱).

برخی معادل این واژه را شرّ دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۶). کاربردهای قرآنی این واژه، از جمله در جایی که سوء در مقابل خیر آمده است، چنین معنایی را تأیید می‌کنند: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾ (آل عمران: ۳۰/۳).

کلمه سوء در قرآن، ۵۴ بار ذکر شده است. در ۹ مورد، «سوء» (مریم: ۲۸/۱۹؛ انبیاء: ۷۴/۲۱ و ۷۷ و ...) و در بقیه موارد، «سَوَّء» آمده است. این کاربردهای قرآنی نشان می‌دهند، هرگاه این واژه مضاف است، از «سَوَّء» و هرگاه صفت واقع می‌شود، از «سَوَّء» استفاده شده است. این کاربردها در حوزه‌های متعدد دیده می‌شود. تعبیری چون «سوء الحساب» (رعد: ۲۱/۱۳)، «سوء العذاب» (ابراهیم: ۶/۱۴)، «قوم سوء» (انبیاء: ۷۷/۲۱)، «إمراً سوء» (مریم: ۲۸/۱۹) کلمه سَوَّء یا سَوَّء را در وجوه معنایی متعدد به کار گرفته‌اند. در حوزه افعال انسانی، این واژه بیشتر در وصف عمل «عمل سوء» و گاه باور «سوء الظن» ذکر شده است.

۸. مراد از «السُّوءُ مِنَ الْقَوْلِ»

در قرآن، واژه «سوء» به جز آیه مورد بحث، تنها در سوره ممتحنه، با هم‌خانواده‌های سخن‌هم‌نشین شده است: ﴿إِنْ يَنْتَفِقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ﴾ (ممتحنه: ۲/۶۰). در هر دو کاربرد، کلمه سوء، وجه وصفی نیست. از طرفی در هر دو آیه، به مصداق «سوء» مرتبط با حوزه سخن، تصریح نشده است و دلالت آشکاری وجود ندارد که سوء را محدود و مقید کند. بر این اساس، آیا همه مصداقی را که در سرتاسر قرآن کریم در حوزه سخن، حرام یا ناپسند شمرده شده است، می‌توان مراد آیه از سوء محسوب کرد؟ مواردی چون دروغ، بهتان، تهمت، غیبت، تمسخر، توهین، دشنام، عیب‌جویی، سخن‌چینی که در آیات دیگر قرآن مذمت و نهی شده‌اند.

برخی مفسران تعبیر «السُّوءُ مِنَ الْقَوْلِ» را تعبیر دیگری از قول سوء دانسته‌اند. ایشان معتقدند، تعبیر قرآن عام است و شامل هرگونه سخن سوء از جمله غیبت، دشنام و سخن‌چینی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۸۴). علامه طباطبایی نیز بر اساس همین باور، مراد از قول سوء را هر سخنی می‌داند که اگر به گوش شخص مورد نظر برسد، ناراحت شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲۳). برخی توضیحی بر این معنا افزوده‌اند که زشت‌بودن سخن به عرف، فرهنگ‌ها و سنت‌ها بستگی دارد. چه‌بسا، سخنی در بین قومی قبیح و در قوم دیگری چنین نباشد چنانکه در دوره‌های زمانی مختلف هم تعبیر قبیح تغییر می‌کنند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۸۷).

اما عده‌ای از عالمان، کلمه «سوء» در آیه مورد بحث را در موارد خاصی چون غیبت (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۵۲) یا دشنام (ایروانی نجفی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲) منحصر کرده‌اند. با وجودی که ایشان ادله‌ای بر انحصاری بودن معنای خود ذکر نکرده‌اند، به

نظر می‌رسد، سیاق آیه در استنباط چنین معنایی اثرگذار بوده است. به هر روی، برداشت‌های تفسیری و معناشناسانه از سوء که به نحوی وصف قول در نظر گرفته شده، موجب شده است برای مظلوم رفتارهایی خاص جایز تلقی شود.

۹. مصادیق «سوء» در مستثنی

اگر از اختلاف دیدگاه درباره شمول سوء در مستثنی منه صرف‌نظر شود و بر فرض پذیرش تقبیح و تحریم همه گونه سوء در حوزه «قول» در عبارت مستثنی منه، اکنون نوبت پرداختن بدین پرسش است که آیا مفهوم استثناء در آیه، آن است که بیان همه موارد سوء که خداوند در بخش اول نفی کرد، برای مظلوم جایز است یا بنا به موضوع، آنچه در بخش دوم جایز می‌باشد، تنها موارد مرتبط با موضوع مظلومیت است؟ در پاسخ بدین سؤال، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در این بخش، آن‌ها را در چهار دسته جای داده و از رهگذر طرح و بررسی آن‌ها، مصادیق «سوء در قول» که برای مظلوم جایز است، حاصل خواهد شد.

۹-۱. عمومیت

بر مبنای یک قاعده اصولی می‌توان گفت که استثناء موجود در آیه، همه مصادیق قول سوء را برای مظلوم روا می‌داند. آن قاعده چنین است که استثناء از سلب مطلق، موجب اثبات مطلق است (خویی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۵۱). بر این اساس، چون در مستثنی منه، سخن سوء آشکار، به صورت مطلق، حرام دانسته شده است، با توجه به این قاعده اصولی، در مستثنی، همه مصادیق سخن سوء برای مظلوم جایز می‌شود. برخی مفسران احتمالاً بنا بر این قاعده اصولی، گفته‌اند که مظلوم می‌تواند با هر گونه سخن سوء، مظلومیت خود را افشا کند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، صص ۵۲۴-۵۲۵) درحالی‌که لحاظ استثناء در این آیه می‌تواند متأخر از لحاظ مستثنی منه در اطلاق باشد؛ یعنی استثناء از نفی، در قبال سلب کلی، مستثنی را تنها فی الجمله ثابت کند. بدین ترتیب آنچه از این استثناء به دست می‌آید، صرفاً ثبوت جزئی قول سوء برای مظلوم است و نه اثبات مطلق آن که شامل همه موارد باشد (اراکی، ۱۴۱۳، ص ۲۲۲). ناگفته نماند، برخی از این مفسران، ناسزاگویی را عاری از هر قیدی ندانسته‌اند، بلکه شرایطی را از آیه استنباط کرده‌اند. این شروط بدین قرار است که تنها درخصوص شخص یا اشخاص ظالم باشد، به ظلمی که انجام داده مرتبط باشد و از عیوب دیگر او پرده‌برداری نکند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲۳) چنانکه صفات الهی ذکر شده در انتهای آیه «كَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» بر آن اشعار دارد (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۸۹).

۹-۲. دشنام

فحش و دشنام نوعی ناسزاگویی است که با هدف تحقیر، تمسخر، توهین، انتقام و دیگر انگیزه‌های مشابه که در غالب موارد، برخاسته از نوعی خشم پنهان یا ظاهر است، عیب و نقصی به طرف مقابل نسبت داده شود. ممکن است این عیب، صفتی حقیقی در شخص باشد یا حقیقت نداشته باشد؛ ولی به هر حال، موجب اهانت و ناراحتی شخص مقابل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲۳). از منظر فقهی، دشنام گاه در حد قذف است که ارتکاب آن مستوجب حدّ می‌شود. گاه نیز فروتر است و صرفاً تعزیر را به دنبال دارد (نک: مفید، ۱۴۱۳، صص ۷۹۲-۷۹۶؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، صص ۴۰۲ و ۴۰۹). خطاب احمق به کسی که حماقت دارد یا کچل به کسی که طاس است، از نوع حقیقی و اطلاق نادان به کسی که غالب وضعیت وی، نادانی نیست، از مصادیق گونه انتساب به غیر حقیقت، از مواردی است که به رغم آنکه در زمره قذف نیست؛ ولی در عرف، دشنام تلقی می‌شود.

معادل دشنام در زبان عربی، «شتم» است؛ اما این واژه در آیات قرآن ذکر نشده است. در قرآن، نزدیک‌ترین واژه به شتم، لفظ «سب» است. چنانکه اهل لغت عرب نیز این دو واژه را مترادف می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۳). البته، گاه میان آنها تمایز رتبی قائل شده و سب را شتم دردناک دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۱).

در تفسیر ابن ابی حاتم روایت ذیل آمده است: «حدثنا أبي، ثنا النفيلي، ثنا عبد الله يعني ابن عمرو، قال: سألت عبد الكريم^۱ عن قول الله تعالى: لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَسْتَمُكُ فَتَسْتِمُهُ وَ لَكِنْ إِنْ افْتَرَى عَلَيْكَ فَلَا تَفْتَرِي عَلَيْهِ، مثل قوله: وَ لَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۱۰۱)؛ از عبد‌الکریم درباره معنای آیه پرسیدم. گفت: درباره مردی است که تو را دشنام می‌دهد، پس تو هم [مجاز هستی] او را دشنام بدهی ولی اگر به تو تهمت زد، بدو تهمت زن، مثل این آیه است که و هر که پس از ستم [دیدن] خود، یاری جوید [و انتقام گیرد] راه [نکوهشی] بر ایشان نیست». نقل عبد‌الکریم به صورت مرسل در چند تفسیر دیگر هم تکرار شده است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۸۰/ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۹۲). همچنین، برخی مفسران بدون اشاره به ناقل، با عبارت «قیل» از آن یاد کرده‌اند (زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۵۸۲/ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۱۶). با اینکه نقل عبد‌الکریم در زمره روایت منقطع محسوب می‌شود، نه تنها در تفاسیر متعدد اهل سنت، بلکه در تفاسیر شیعی هم راه یافته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۱). بدین ترتیب در تفاسیر یادشده، یکی از مصادیق سخن سوء جایز برای مظلوم، دشنام دانسته شده است.

برخی نقل عبد‌الکریم را نهایتاً در دلالت روایی قصاص دشنام ذکر کرده‌اند (زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۵۸۲)؛ یعنی مظلوم تنها در صورتی اجازه دشنام دارد که ظلم به وی، دشنام بوده باشد. در منابع شیعی نیز روایتی مؤید این دیدگاه وجود دارد. در نهج البلاغه نقل شده است که یکی از خوارج در حضور امام علی (ع) گفت: خدا این کافر [امام علی ع] را بکشد. اصحاب برخاستند تا او را به قتل برسانند. امام (ع) فرمود: «زُوَيْدًا، إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبٍّ، أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْبٍ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۰). با این حال، همانگونه که برخی پژوهشگران اثبات کرده‌اند، قصاص دشنام با دشنام نیز مطابق ادله قطعی جایز نیست (نک: باقری و صادقی، ۱۳۹۲، صص ۳۵-۵۶). ایشان روایت یادشده از امام علی (ع) را دارای سند ندانسته و در دلالت آن تردید کرده‌اند (نک: همان، همانجا).

در آیات قرآن، از سب نهی شده است: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (انعام: ۱۰۸/۶). به علاوه، در سنت پیشوایان دینی از دشنام نهی شده است. در جنگ صفین وقتی به امام علی (ع) گزارش دادند که برخی از لشکریان وی به شامیان دشنام می‌گویند، حضرت به آنان فرمود: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّائِينَ وَ لَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ ذَكَّرْتُمْ حَالَهُمْ، كَانَ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَ أَبْلَغَ فِي الْعُدْرِ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶): من خوش ندارم که شما دشنام دهند؛ اما اگر کردارشان را تعریف و حالات آنان را بازگو می‌کردید، به سخن راست نزدیک‌تر و عذرپذیرتر بود. امام (ع) راه درست را به یارانش چنین تعلیم داد: «وَقُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ اللَّهُمَّ أَحَقُّ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ وَ أَصْلَحُ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنِهِمْ وَ أَهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ، حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقُّ مَنْ جَهْلُهُ وَ يَرْعَوِيَ عَنِ الْغَيِّ وَ الْعُدْوَانِ مَنْ لَهَجَ بِهِ. اللَّهُمَّ أَحَقُّ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶)؛ [خوب بود] بجای دشنام آنان می‌گفتید: خدایا خون ما و آنها را حفظ کن، بین ما و آنان اصلاح فرما و آنان را از گمراهی به راه راست هدایت کن تا آنان که جاهلند، حق را بشناسند و آنان که با حق می‌ستیزند، پشیمان شده به حق باز گردند.

۱. به نظر می‌رسد، مراد عبد‌الکریم بن مالک ابوسعید الجزری (م. ۲۲۷) است که جزو تابعین صغار و اصالتاً اهل اصطخر و از موالیان بنی‌امیه بوده است (ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۲۴۲).

امام (ع) در گرماگرم جنگ، دشنام را روا ندانسته است، جنگی که خود مصداق واقعی ظلم است؛ زیرا مخالفان با خلیفه بر حق مسلمانان در حال نبرد هستند. وقتی امام (ع) در گرماگرم جنگ، دشنام را روا نمی‌داند، به طریق اولی، برای مظلوم در عرصه مطالبه از ظالم یا برای مظلومان در مطالبات اجتماعی از ظالمان نیز دشنام‌دادن روا نیست.

۹-۳. نفرین

عده‌ای از مفسران، یکی از مصادیق سخن سوء در آیه ۱۴۸ سوره نساء را نفرین مظلوم بر ظالم دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۲۹۸؛ حوی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۲۱۸). نفرین برگردان فارسی واژه لعن است. لعن در قرآن به معنای دورکردن و طردکردن از روی خشم است. لعن خداوند، عقوبت الهی در دنیا و آخرت و لعن انسان‌ها خواستن این امر از خداوند برای دیگران است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴۱).

آیات قرآن حاکی از تأیید و کاربست لعن از طرف خداوند است. در آیات قرآن، افراد و گروه‌های متعددی مورد لعنت قرار گرفته‌اند (نک: بقره: ۱۵۹/۲؛ مائده: ۷۸/۵؛ توبه: ۶۸/۹؛ نور: ۷/۲۴؛ احزاب: ۵۷/۳۳). در این لعن‌ها به جز کفار، منافقان و ... که خود از مصادیق ظالم محسوب می‌شوند، ظالمان نیز مورد لعن قرار گرفته‌اند. برخی از این آیات عبارتند از: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ۱۸/۱۱)، ﴿أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف: ۴۴/۷) و ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذِرَتُهُمْ وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (غافر: ۵۲/۴۰).

سیره پیشوایان دینی هم نشان می‌دهد، عده مشخصی از سوی ایشان لعنت شده‌اند. در روایتی از پیامبر (ص) نقل شده است که پنج گروه^۱ را لعن نمودم، چنانکه پیامبران پیش از من نیز که از مقام استجابت دعا برخوردار بودند، آنها را لعن کردند. این افراد چنین ذکر شده‌اند: «الزَّائِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ التَّارِكُ لِسُنَّتِي وَ الْمُكَذِّبُ بِقَدْرِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِزَّتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ الْمُسْتَائِرُ بِالْفَيْءِ وَ الْمُسْتَحِلُّ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۹۳)؛ کسانی که بر کتاب الهی افزوده‌اند، دگرگون کنندگان سنت رسول خدا، تکذیب کنندگان قدر الهی، آنان که آنچه خداوند درباره عترت من حرام شمرده، حلال بدانند، در اختیار گیرندگان سرمایه‌های عمومی مسلمانان که برای عموم است و آنان بر خود حلال دانسته‌اند.

با اینکه مصادیق ظلم بسیار است و می‌توان همه گروه‌های گفته‌شده در روایت را در شمار ظالم محسوب کرد؛ اما به‌طور مشخص، ظلم گروه آخر با مضمون آیه قابل تطبیق است؛ زیرا رانت‌خواری عده‌ای در جامعه موجب ظلم به عده‌ای دیگر خواهد شد. آیات و روایات بالا نشان می‌دهد، لعن بر خلاف دشنام، فی نفسه قبیح نیست؛ زیرا خداوند و پیشوایان دینی خود لعن کرده‌اند. با این حال، تأیید اجمالی سنت شرعی لعن منوط به شرایطی است؛ از جمله اینکه نباید مرز لعنت و سب مخدوش شود و لعنت مصداق سب قرار گیرد. طبری صورتی برای لعن ذکر کرده است، بدین نحو که خدایا مرا در برابر ظلم او یاری کن (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۴). چنین تعبیری با مقصود لعن که تقاضای دورکردن ظالم از رحمت الهی است، سازگار می‌باشد.

۱. روایت شیخ صدوق شامل یک گروه اضافه است. کسانی که بر مردم تسلط یافته تا آنکه خدا افراد عزیز را خوار و انسان‌های خوارشده را عزت بخشد (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳۸).

۹-۴. ظلم

مصادیقی که تا کنون بررسی شد، مبتنی بر این فرض بود که قرآن، سخن گفتن سوء را نهی کرده؛ ولی برای مظلوم، آن را جایز دانسته است. با این حال، فرض دیگری نیز قابل تصور است. آیه درصدد جواز نفرین، دشنام یا ناسزا نیست و اساساً آنچه برای مظلوم جایز دانسته، از این دست سخن نیست؛ بلکه مراد آن است که اگر ظلمی واقع شد، فقط همان را فریاد بزنید.

در این فرض، سوء، جانشین ظلم شده و مقصود از «جَهْرٌ بِالسُّوءِ»، آشکارکردن ظلم است. همچنین، عبارت «بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» تعبیر دیگری از «قول سوء» نیست و این دو عبارت، یکسان در نظر گرفته نمی‌شوند. آیه سخن سوء را نهی ننموده است؛ بلکه «جَهْرٌ بِالسُّوءِ» را نهی کرده و مراد از سوء، نیز ظلم به مظلوم است.

همانگونه که گفته شد سوء معنای وسیعی دارد که هر نوع زشتی و منکر را شامل می‌شود. به جز این معنای موسع سوء که ظلم را هم دربرمی‌گیرد، واژه سوء در قرآن، در جانشینی واژه ظلم نیز به کار رفته است: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ* إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ...﴾ (نمل: ۲۷/۱۰-۱۱). بر این اساس، ظلم یکی از وجوه معنایی سوء می‌باشد.

به علاوه در این فرض، قید «من القول» نیز قید توضیحی است و نمی‌توان از آن چنین برداشت کرد که خداوند راه‌های دیگر جهر را لزوماً نهی کرده باشد؛ بلکه چون امکان عرفی جهر ظلم در زمان نزول به طریق سخن گفتن بوده، آن را ذکر کرده است.

در تفسیر عیاشی، از امام صادق (ع) نقل شده است: «الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» یعنی عیب‌هایی را که در دشمنیت [مربوط به ظلم] هست، برملا کنی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۳). نیز، در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است: «مَنْ أَضَافَ قَوْلًا فَأَسَاءَ ضِيَا فَتَهُمْ فَهُوَ مِمَّنْ ظَلَمَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ فِيمَا قَالُوا فِيهِ» (همان، ج ۱، ص ۲۸۳)؛ هر که گروهی را به مهمانی دعوت کند، ولی از آنها خوب پذیرایی نکند، جزو ستمگران است و آنچه مهمانان از پذیرایی بد او بازگو کنند، گناهی ندارند. همین مضمون را به عنوان سبب نزول از مجاهد نقل کرده‌اند که مردی مهمان دعوت کرد؛ ولی از او به نیکی پذیرایی نکرد. آیه نازل شد و به مهمان اجازه داد که این ظلم را برای دیگران بازگو کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳).

مضمون روایات بالا در تفاسیر شیعی و سنی نشان می‌دهد، آنچه در آیه برای مظلوم مجاز دانسته شده، خبررساندن از ظلمی است که به او شده است چنانکه برخی تفاسیر نیز، با استناد بدین روایات، همین معنا را پذیرفته‌اند (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۲). سیاق آیه نیز مؤیدی بر این معناست. آیه مورد بحث (نساء: ۱۴۸/۴) از نظر معنا با آیات قبل خود ارتباط چندانی ندارد؛ ولی با آیه بعدی - ﴿إِنْ تَبُذُّوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تُعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ (نساء: ۱۴۹/۴) - کاملاً پیوستگی معنایی و لفظی دارد:

۱. نویسنده دو تفسیر کوشیده‌اند پیوستگی را توضیح دهند. طبرسی در «مجمع البیان» ذیل عنوان النظم می‌گوید: چون در آیات پیشین وصف منافقین را گفت، در آیه ۱۴۸ بدین نکته اشاره کرد که نیاز نیست هر آنچه در دل داری، بیان کنی مگر وقتی که مطمئن شدی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۲). فخر رازی در تفسیر «مفاتیح الغیب» نیز که پیوستگی جزئی و خطی آیات را دنبال می‌کند، دو وجه برای ربط آیات ذکر می‌کند: ۱. خداوند بدی‌های منافقان را در آیات قبل بیان کرد و اینجا علت ذکر آن بدی‌ها را روشن می‌کند، ۲. آیه ۱۴۸ مقدمه آیات بعد است. در آیات بعدی از توبه منافقان سخن می‌گوید و قبلاً تذکر می‌دهد که اگر توبه کردند، خداوند بدگویی از ایشان را نمی‌پسندد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۵۳).

به نظر می‌رسد، این تحلیل‌ها به جهات متعدد با سیاق سازگار نیست. برای نمونه، در آیات مدنظر سخن از مظلوم و جوازی است که به او برای اظهار سوء داده شده است؛ درحالی‌که در آیات قبل و بعد، صرفاً سخن از نفاق و آثار مترتب بر آن است و ارتباط دوسویه مشخص - ظالم و مظلوم - میان منافق و شخص دیگری برقرار نشده است. حتی طبرسی و فخر رازی، خود از این پیوستگی در یافتن معنای آیه بهره نبرده‌اند. به همین جهت، پیوستگی آیات ۱۴۸ و ۱۴۹ به آیات قبل یا بعد، بعید به نظر می‌آید. تفسیری چون «المیزان» که آیات هر سیاق را جداگانه تفسیر می‌کند، این دو آیه را مستقل بیان کرده است. دروزه نیز تنها بدین مطلب اکتفا کرده است که نوعی ارتباط میان آیات ۱۴۸ و ۱۴۹ با آیات قبل وجود دارد؛ ولی بیش از این، توضیحی نفروده است. او حتی احتمال می‌دهد که این آیات نزول جداگانه‌ای داشته باشند و صرفاً، به جهت ارتباط موضوعی در این مکان جای گرفته باشند (دروژه، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۲۶۶).

در آیه ۱۴۹، توجه به خیر، چه آشکار و چه مخفی و عفو از سوء را به جای اظهار آن توصیه می‌کند. کاربرد مجدد سوء در آیه ۱۴۹ بدون اضافه یا صفت واقع شدن، به قرینه آیه قبل، حاکی از این است که این واژه نیابت از ظلم می‌کند. در آیه ۱۴۹ به مظلوم سه راهکار جایگزین برای اظهار سوء توصیه می‌کند: خیر را فریاد بزند یا سوء را مخفی کند یا از آن درگذرد. چنین سیاقی نشان می‌دهد، سوء توسط شخص دیگری انجام شده است که خداوند به مظلوم توصیه می‌کند از آن درگذرد. ادامه آیه نیز، بر این مطلب شاهد است؛ زیرا می‌فرماید: خداوند نسبت به مظلوم عفو است در حالی که بر رساندن مظلوم به حق خود نیز توانا است.

توصیه به عفو در مقابل ظلم و فواید آن برای مظلوم از جمله عفو خداوند نسبت به وی و حمایت الهی از وی، در روایات نیز دیده می‌شود (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۱۰۰). روایتی که مقاتل آن را سبب نزول دانسته و قبلاً در بخش چهارم مقاله آورده شد - پیرامون دشنام دادن فردی به ابوبکر و پاسخ دادن او- نیز این مطلب را تأیید می‌کند.

بر این اساس، اگر ظلمی بر مظلوم واقع شد، او مجاز به اظهار علنی ظلم است و چنین اعلانی برای وی معصیت یا کراهت محسوب نمی‌شود. منتهی به معصیت و کراهتی خاص اشاره نمی‌شود؛ چون ممکن است تظلم خواهی در غیاب ظالم - غیبت - یا در حضور او یا به هر نحو دیگر، مثل انتقاد و خرده‌گیری علنی و مواردی از این دست باشد. چنانکه برخی مفسران معاصر، از واژه «انتقاد» برای نشر علنی ظلم استفاده کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۱، ص ۲۴۴).

بر اساس این مصداق، آنچه برای مظلوم جایز است، صرفاً افشای ظلم است. با این وجود، اگر برخی انواع افشای ظلم در عرف ناسزا محسوب شود و اظهار ظلم به غیر آن ممکن نباشد، برای مظلوم جایز است حتی با ناسزا، شکایت خود را بیان کند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۹۶)؛ ولی در هر صورت، مظلوم حق ندارد در افشای ظلم زیاده‌روی کند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۵) یا از عیوب ظالم که ربطی به ظلم ندارد، سخن گوید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲۳).

۱۰. حکمت جواز اظهار «سوء» به مظلوم

تفاسیر ذیل آیه مورد بحث، معمولاً به مقایسه دوگانه رفتاری برای مظلوم یعنی «اظهار» و «سکوت» پرداخته‌اند (برای نمونه نک: رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۵؛ مراغی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵). آن‌ها برای هر دو، مفسده قائل شده‌اند؛ ولی اظهار را دارای فوایدی دانسته‌اند و بنابراین، به برشماری این فواید پرداخته‌اند تا حکمت چنین جوازی را از سوی قرآن تبیین کنند. در این بخش، دیدگاه‌های محتمل تفسیری درباره حکمت اباحه اظهار سوء - مبتنی بر برداشت‌ها و مصادیق سوء در نزد مفسران - برای مظلوم یاد می‌شود تا در تشخیص نهایی یا تأییدی مراد آیه از آن کمک گرفته شود.

۱-۱۰. تشریف و انتقام

یکی از راه‌های ابراز خشم و چه‌بسا، یک واکنش طبیعی بشر در موقعیت استیصال، افشاگری است. برخی معتقدند اگر هدف افشاگری، تشریف و انتقام باشد، محبوبیت چندانی ندارد؛ ولی اشکال ندارد هدف مظلوم تنها در حد تشریف باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۱، صص ۲۴۸-۲۴۹). با این حال، برخی مفسران که مصداق عبارت را ناسزاگویی می‌دانند، حکمت جواز آن را تشریف غضب مظلوم دانسته‌اند و متذکر شده‌اند که فایده ناسزاگویی آن است که مظلوم دنبال روش‌های دیگر مثل دست به شمشیر شدن نرود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۵). اگر نظر ایشان را در حکمت افشاگری بپذیریم و مراد از سوء هم دشنام باشد، نتیجه آن، تنویره کردن دشنام به عنوان یک کنش اجتماعی - دست کم در مطالبات - است؛ در حالی که گسترش چنین کنشی موجب از بین رفتن حیای روانی و اجتماعی خواهد شد (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۹۶). از طرفی سنت اخلاقی قرآن و سیره پیشوایان دینی نیز بر کظم غیظ

و سخن نیکو در شرایط بحرانی دلالت و تأکید دارد. در آیه ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان: ۶۳/۲۵)، مواجهه نیکو با گفتار ناپسند جاهلان، ستایش شده است. گزارش تاریخی‌ای وجود دارد که گردنبند عایشه سرقت شد. عایشه سارق را لعنت می‌کرد. پیامبر (ص) فرمود: «لَا تَمْسُحِي عَنْهُ بِدُعَائِكَ عَلَيْهِ» (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۱۱): عذاب او را با نفرین خود از میان نبر. در این گزارش، حضرت پیامبر اکرم (ص) عایشه را دعوت به خویشتنداری کرد. این امر بیانگر این است که لعن برای تشفی، رفتاری مورد تأیید در سیره آن حضرت نیست.

۱۰-۲. نهی از منکر

برخی مفسران معاصر یکی از کارکردهای جواز بدگویی از ظالم را افشای ظلم او دانسته‌اند تا بدین وسیله از منکر جلوگیری شود و ظالم تحت فشار افکار عمومی از اقدامات خود دست بردارد. برخی از ایشان، بر این باور هستند که وقتی ظلم از حد فردی برون رفت و پای حقوق عمومی آحاد جامعه در میان باشد، افشاگری علنی جایز است و حتی اینگونه افشاگری، جزو عبادات محسوب می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۱، صص ۲۴۵-۲۴۶). بعضی از جواز هم مرحله‌ای بالاتر رفته و بر این باورند، حتی اگر دفع ظلم حکومت به تظاهرات و اعتصابات منحصر باشد، انجام آن واجب است. البته، مشروط به آنکه این اعتصابات و تظاهرات موجب ضررزدن به جان و مال دیگری نشود؛ زیرا اطاعت خداوند با معصیت ممکن نیست (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۷۸). این فایده و کارکرد برای آشکارسازی سوء، در جایی که ظالم بر ظلم خود اصرار دارد، گاه مؤثر است؛ ولی سیاق آیه بر قید اصرار دلالت ندارد. چه بسا تنها همین یک بار ظلم صورت گرفته است یا مظلوم در پی جلوگیری از ظلم‌های دیگر ظالم نباشد.

۱۰-۳. رسیدن مظلوم به حق خود

بعضی تفاسیر فایده بدگویی را رسیدن مظلوم به حق خود دانسته‌اند؛ زیرا وقتی مظلوم افشای ظلم کند، می‌تواند از دیگران کمک بخواهد تا به حق خود برسد یا آنکه ظالم از ترس آبروی خود، ستمی که بر مظلوم کرده را جبران کند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۸۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۵۲۴).

به نظر می‌رسد، فایده غایی جهر سوء برای مظلوم، رسیدن به حق خود است. بر این اساس، به یک پرسش بنیادی و پیشینی باید پرداخت که در کدام مصادیق جهر بالسوء، چنین فایده‌ای قابل دستیابی است؟ قطعاً در مطالبات اجتماعی شخص یا اشخاص حق خود را از گروه دیگری از آدمیان یعنی ظالمان مطالبه می‌کنند؛ ولی کدام مصداق - دشنام یا نفرین یا اظهار ظلم - برای احقاق حق مظلوم سودمندتر است؟ دشنام دادن، تحریک احساسات منفی ظالم است و امکان رفتار مطلوب را از ظالم سلب می‌کند. چنین رفتاری در جوامعی که از نهادهای مدنی برخوردار نیستند، شاید به مثابه تیری در تاریکی باشد؛ ولی در جامعه امروزی که راهکارهای مدنی برای احقاق حق نهاده شده است، اگر مطالبات اجتماعی از طریق کاربست آن راهکارها پاسخ ندهد، دشنام نیز صرفاً موجب پرده‌داری بیشتر و کشمکش خواهد بود؛ زیرا چه بسا مظلومیت پیچیدگی‌های خود را داشته باشد و آن پیچیدگی‌ها اگر با دشنام نتواند آشکار شود، موجب متهم شدن خود مظلوم به جهت فحاشی و ارتکاب منکر گردد. شاید به همین جهت، برخی از فقها در جایی که تظلم شخص مظلوم نیازمند به کارگیری کلمات قبیح باشد، تنها در حالی تظلم را جایز می‌دانند که احتمال تأثیر و رسیدن مظلوم به حق خود وجود داشته باشد (یزدی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۸۰).

همین نکته درباره لعن و نفرین هم صدق می‌کند. نفرین صرفاً نوعی خبردادن از ظلم است. شخص نفرین‌کننده با تمام شرایطی که در بخش قبل توضیح داده شد، در صورتی نفرینش مشروع است که درخواست دوری ظالم از رحمت خداوند را داشته باشد. با

اینکه دعای اخیر، دعای مستجاب است و قطعاً هیچ فعلی از اراده الهی در عالم خارج نیست؛ ولی جز اطلاع‌رسانی به دیگران، وجهی برای رسیدن مظلوم به حق خود در لعن آشکار نیست.

به نظر می‌رسد، جواز دشنام و لعن بر فرض احقاق حق مظلوم، تنها می‌تواند مبتنی بر اخلاق پیامدگرا توجیه شود، درحالی‌که اصول اخلاقی باید در هر حال حفظ شود و نباید بر مبنای رسیدن به نتیجه، رفتار غیر اخلاقی مرتکب شد (اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۵۶). به همین دلیل، در مکتب اخلاق‌مداری چون اسلام، هیچ‌گونه ناسزا برای احقاق حق مجاز نیست. از امام علی (ع) نقل شده است: «مَا ظَفَرَ مَنْ ظَفَرَ الْإِثْمَ بِهِ وَ الْعَالِبُ بِالْشَّرِّ مَغْلُوبٌ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۷): آنکه گناه بر او پیروز شود، پیروزی نیافته است و آنکه با بدی غلبه کند، مغلوب شده است.

نتیجه‌گیری

برخی تفاسیر عبارت «السُّوءُ مِنَ الْقَوْلِ» را تعبیری همسان با «قول السوء» دانسته‌اند و انواعی از سخن ناسزا را مصداق آنچه اظهار آن جایز شمرده شده است، قرار داده‌اند. از این رو، برخی معتقدند، خداوند به مظلوم اجازه عام داده و او می‌تواند در حیطه ظلمی که به او شده است، هر گونه سخن ناسزا را اظهار کند. به جز این مصداق‌انگاری عام، به طور مشخص، دو مصداق دشنام و نفرین نیز در این تفاسیر تکرار شده است. این در حالی است که در سنت اخلاقی قرآن و سیره پیشوایان دینی، از دشنام به شدت نهی شده است. نفرین نیز تنها با صورت و اهداف خاصی چون دوری از رحمت خداوند مجاز محسوب شده است.

مصداق درست سوء، بنا به سیاق آیه، روایات تفسیری و کاربردهای قرآنی سوء و ظلم، خود واژه ظلم است. برای این مصداق نیاز نیست که چیش کلمات آیه تغییر کند و «السُّوءُ مِنَ الْقَوْلِ» با «قول السوء» یکی دانسته شود؛ بلکه مراد از جهر بالسوء، افشای ظلم است. عبارت «من القول» نیز شیوه این افشاگری یعنی شیوه زبانی را بیان کرده است. بر اساس معنای منتخب برای سوء، مراد آیه چنین است: اگر ظلمی بر مظلوم واقع شد، او مجاز به اظهار علنی ظلم است و چنین اعلانی برای وی معصیت یا کراهت محسوب نمی‌شود.

در تفاسیر، سه فایده برای افشای سوء یاد شده است: تشفی و انتقام، نهی از منکر، رسیدن مظلوم به حق خود. صرف‌نظر از اینکه فایده نخست از لحاظ اخلاقی واقعاً فایده مدنظر آیه باشد؛ فایده حقیقی و حقوقی جواز اظهار سوء که رسیدن مظلوم به حق خود است - هرچند نهی از منکر هم، می‌تواند فایده ضمنی باشد - با دشنام و لعن حاصل نخواهند شد. حتی ممکن است دشنام و دیگر اقوالی که در زمره ناسزا محسوب می‌شوند، برای احیای حق مظلوم نتیجه عکس داشته باشد و نیز پیامدهای ناشایستی را به جامعه تحمیل کنند. این در حالی است که صرف افشای ظلم برای رسیدن مظلوم به حق خود، کافی، منطقی و عقلایی است.

برخی مفسران که آموزه‌ها و دستورات اجتماعی قرآن را دنبال می‌کنند، تظاهرات و اعتصابات علیه جور را از مصادیق جهر بالسوء دانسته‌اند و آن‌ها را در مطالبات اجتماعی مؤثر می‌دانند؛ درحالی‌که این راهکارها وقتی ضرورت می‌یابد که عملکرد نهادهای مدنی ضعیف باشد، اما در صورتی که مراکز مدنی و قضایی در جامعه متمدن معاصر بتوانند حق مظلوم یا مظلومان را مطالبه کنند، افشای ظلم بدین طریق، امری ضروری نیست و بی‌تردید آیه مورد بحث، جهر را جایز می‌داند نه واجب. ضمن اینکه همچون تظلم‌خواهی فردی، در هیچ تجمع مطالبه‌گرایانه‌ای نیز ناسزاگویی جایز و روا نخواهد بود و تنها می‌توان از ظلم افشاگری کرد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. (۱۴۱۸). دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- نهج البلاغة. گردآورنده: سید رضی، محمد بن حسین. (۱۹۸۰)، تحقیق: صبحی صالح، دار الکتاب اللبنانی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (بی تا). شرح نهج البلاغة. مكتبة آيت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸). جمهرة اللغة. دار العلم للملایین.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰). تفسیر التحریر و التنویر. مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الاعلام الإسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیة.
- اراکي، محمد علی. (۱۴۱۳). المكاسب المحرمة. مؤسسه در راه حق.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱). تهذیب اللغة. دار إحياء التراث العربی.
- اسلامی، سید حسن. (۱۳۸۹). اخلاق مخالفات. هفت آسمان، ۱۲(۳)، پیاپی: ۴۷، ۴۹-۷۸.
- ایروانی نجفی، علی بن عبد الحسین. (۱۳۸۴). حاشیة المكاسب. کیا.
- باقری، احمد و صادقی، مجتبی. (۱۳۹۲). قصاص کلامی، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۵(۱)، پیاپی: ۸، ۳۵-۵۶. <https://doi.org/10.22075/feqh.2017.1894>
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰). تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل، دار إحياء التراث العربی.
- بهبهانی، سروناز. (۱۳۸۸). آسیب شناسی رواج فرهنگ ناسزاگویی در جامعه: فحش باد هوا نیست. نشریه گزارش، ۱۸(۳)، پیاپی: ۲۰۹، ۴۹-۵۰.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵). احکام القرآن. دار إحياء التراث العربی.
- جمل، سلیمان بن عمر. (۱۴۲۷). الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة. منشورات محمد علی بیضون.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۹۴). تفسیر تسنیم. اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین.
- حوی، سعید. (۱۴۲۴). الأساس فی التفسیر. دار السلام.
- خویی، سید ابو القاسم. (۱۳۶۸). أجود التقریرات. کتابفروشی مصطفوی.
- دروزه، محمد عزت. (۱۴۲۱). التفسیر الحدیث. دار الغرب الاسلامی.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۴۲۷). سیر أعلام النبلاء. دار الحدیث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن. دار القلم.
- رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفة.
- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۹۷۹). أساس البلاغة. دار صادر.
- سید قطب، ابراهیم. (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن. دار الشروق.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱). الإیتقان فی علوم القرآن. دار الکتاب العربی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴). المحيط فی اللغة. تصحیح: محمد حسن آل یاسین، عالم الکتاب.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. تصحیح: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبد الحسین. (۱۳۶۹). أطیب البیان فی تفسیر القرآن. اسلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تحقیق: سید هاشم رسولی، مكتبة العلمیة الاسلامیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). العین. هجرت.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹). من وحی القرآن. دار الملائک.

قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. دار الکتب الاسلامیه.
 کریمی، محمدکاظم. (۱۳۹۷). فحاشی، ره‌توشه راهیان نور (ویژه رمضان)، ۱۹ (۱۵۶)، ۱۴۱-۱۵۰.
 کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. ج ۴، اسلامیه.
 مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. دار إحياء التراث العربی.
 مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). تفسیر المراغی. دار الفکر.
 مروارید، مهدی. (۱۴۰۲). درس گفتار. سایت: <http://eshia.ir/feqh/archive/text/Morvarid/tafsir/89/890714/Default.htm> [تاریخ مراجعه: ۲۰ / ۴ / ۱۴۰۲]

مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴). التفسیر الکاشف. دار الکتب الاسلامی.
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). المقنعة. کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
 مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان. تحقیق: عبدالله محمود شحاته، دار إحياء التراث العربی.
 مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه.
 موسوی سبزواری، سید عبد الأعلى. (۱۳۸۹). مهذب الأحكام فی بیان حلال و الحرام. دار التفسیر.
 موسوی سبزواری، سید عبد الأعلى. (۱۴۰۹). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. ج ۲. دفتر آیت الله العظمی السبزواری.
 موسی‌پور، ابراهیم. (۱۳۸۹). فرهنگ دینی در زبان و نشانه‌شناسی روزانه مردم ایرانیان در دوران صفوی-قاجاری. تاریخ و تمدن اسلامی، ۶ (۱)، ۱۱-۱۳۱-۱۶۵.
 نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. تحقیق: محمود قوچانی، ج ۷. دار إحياء التراث العربی.
 یزدی، محمد (۱۴۱۵). فقه القرآن. مؤسسه اسماعیلیان.

References

The Holy Quran.

- Ayyashi, Mohammad bin Mas'ud. (n.d.). *Ayyashi Interpretation* (edited by Sayyid Hashim Rasuli). Maktaba al-Ilmiyah al-Islamiyah. [In Arabic]
- Azharī, Moḥammad bin Aḥmad. (1992). *Tahdhīb al-Lughah* (2nd ed.). Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Baghawi, Hossein. (1999). *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Bagheri, Ahmad, & Sadeghi, Mojtaba. (2013). Verbal Retribution Studies in Islamic Jurisprudence and Law, 5(1), 35-56. [In Persian] <https://doi.org/10.22075/feqh.2017.1894>
- Behbahani, Sarwenaz. (2009). Pathology of the spread of swearing culture in society: Swearing is not a wind or air. *Report Journal*, 18(209), 49-50. [In Persian]
- Darvazeh, Mohammad Ezzat. (1963). *Al-Tafsir Al-Hadith*. Dar al-Ehya al-Kutub al-Arabiyyeh. [In Arabic]
- Dhahabi, Shams al-Din Mohammad bin Ahmad (2006). *The Biography of the Nobles*. Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Fadlallah, Mohammad Hossein. (1999). *Min Vahy Al-Quran Interpretation*. Dar Al-Malak. [In Arabic]
- Fakhr al-Din Razi, Mohammad. (1999). *Mafatih al-Ghaib*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1989). *Kitab al-Ayn*. Hijrat Publications. [In Arabic]
- Hawwa, Saeed. (2003). *Al-Asas fi Al-Tafsir*. Dar al-Salam. [In Arabic]
- Ibn Abi al-Hadid, Abdul Hamid bin Hibatullah. (n.d.). *Explanation of Nahjul-Balagha*. Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Ibn Durayd, Moḥammad ibn al-Ḥassan. (1987). *Jamharat al-Lughah*. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad. (1978). *Mujam Maghaees Al-Lugha*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn-e Abi Hatam, Abdul al-Rahman bin Mohammad. (1998). *Interpretation of the Holy Qur'an* (3rd edition). Nezar Mostafa al-Baz Publications. [In Arabic]
- Ibn-e Ashour, Mohammad bin Taher. (2000). *Al-Tahrir va Al-Tanwir*. Al-Tarikh Institute. [In Arabic]
- Ibn-e Kathir, Ismael bin Umar. (1998). *Interpretation of the Holy Qur'an*. Dar al-Kutub al-Elmieh. [In Arabic]
- Irvani Najafi, Ali bin Abdul Hossein. (2005). *Annotation on al-Makasib*. Kia. [In Arabic]
- Jamal, Sulayman bin Umar. (2006). *Al-Futuhaat al-Ilahiyyah*. Publications of Mohammad Ali Baydoon. [In Arabic]
- Jassas, Ahmad bin Ali. (1985). *Ahkam Al-Quran*. Dar Ihya al-Turat al-Arabi. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah. (2007). *Tasnim Interpretation*. Esra. [In Persian]

- Jowhari, Ismail. (1998). *Al-Sehah*. Dar Ilm li al-Malayin. [In Arabic]
- Karimi, Mohammad Kazem. (2018). Fourteenth Session: Insulting. *Rah-Tosheh Rahian Noor* (Special Ramadan), 19(156), 141-150. [In Persian]
- Khoei, Seyyed Abolghāsem. (1998). *Ajvad Al- Taghrirat*. Mostafawi bookstore. [In Arabic]
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. Retrieved from <http://eshia.ir/feqh/archive/text/Morvarid/tafsir/89/890714/Default.htm> [Accessed on 20/04/1402].
- Koleīnī, Mohammad bin Ya'qūb. (1987). *Al-Kāfī* (edited by Ali Akbar Ghafārī & Mohammad Akhūndī) Dar al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Majlisi, Mohammad Baqir. (1983). *Bihar al-Anwar*. Dar Ihya Al-Turaht Al-Araby. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasser. (1995). *Nemuneh interpretation*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Maraghi, Ahmad Mustafā. (n.d.). *Maraghi Interpretation*. Dar al-Fikr.
- Mousavi Sabzewari, Seyyed Abdul A'la. (2010). *Muhazzib Al-Ahkam fi Bayan Halal va Haram*. Dar al-Tafsir. [In Arabic]
- Mousavi Sabzewari, Seyyed Abdul A'la. (1989). *Mavahib Al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 2). The Office of Ayatollah Sabzewari. [In Arabic]
- Mufid, Mohammad bin Mohammad . *Al-Muqni'a*. Sheikh Mufid World Hazara Congress. [In Persian]
- Mughniyeh, Mohammad Javad. (2003). *Al-Kashif Interpretation*. Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
- Muqatil ibn Sulaiman. (2002). *Muqatil ibn Sulaiman Interpretation*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Musapour, Ebrahim. (2010). Religious Culture in the Language and Daily Semiotics of the Iranian People during the Safavid-Qajar Period. *Islamic History and Civilization*, 6(1), 131-165. [In Persian]
- Sayyid Razi, Mohammad bin Hossein. (1980). *Nahj al-Balagha* (edited by Subhi Saleh). Dar al-Kitab al-Lobnani.
- Najafi, Mohammad Hassan. (1983). *Jawaher al-Kalam fi Sharh Shara'e al-Islam* (edited by Mahmoud Quchani) (vol. 7). Dar Ihya' al-Turaht al-Arabi. [In Arabic]
- Qurashi Bonabi, Ali Akbar. (1993). *Qamoose qur'an*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, Hossein. (1991). *Al-Mufaradat fi Gharib al-Qur'an*. Al-Dar al-Shamiyya. [In Arabic]
- Rashid Reza, Mohammad . (1994). *Al-Manar Interpretation* . Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Sadouq, Mohammad bin Ali. (1983). *Al-Khesal* (edited by Ali-Akbar Ghaffari). Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Sadouq, Mohammad bin Ali. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Sahib bin Abbad, Ismail. (1994). *Al-Muhit fi al-Lughah*. Alam al-Kutub. [In Arabic]
- Salami, Sayyed Hassan. (2010). Ethics of Opposition. *Haft Aseman*, 12(3), 49-78.
- Sayyid Quṭṭb, Ibrahim. (2004). *Fī Zilāl al-Qur'ān* (35th ed.) Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Soyouti, Abdurrahman bin Abibakr. (1973). *Al-Itqan fi Olum Al- Qur'an*. Al-Thaqafieh Publications. [In Arabic]
- Tabari, Mohammad bin Jarir. (1992). *Jami Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Dar al-Ma'refeh. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Naser Khosrow. [In Arabic]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein. (2001). *Al-Mizan Interpretation*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Tayyeb, Abdul-Hossein. (1999). *Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Islam. [In Persian]
- The Holy Qur'an. (1995). Translated by M.M. Fouladvand. Dar al-Qur'an (Office of History and Islamic Studies). [In Persian]
- Tusi, Mohammad bin Hassan. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Yazdi, Mohammad. (1995). *Fiqh al-Quran*. Ismaili Institute. [In Arabic]
- Zamakhshari, Mahmoud. (1985). *Al-Kashshaf*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]