

ریشه‌شناسی واژه‌های دخیل قرآن در تفاسیر سنتی و پژوهش‌های جدید (بررسی پنج نمونه موردی از واژگان دخیل قرآن)

مریم السادات خلیلی آزاد^۱

مهرداد عباسی^۲

تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۲۴

چکیده

واژه‌های دخیل قرآن و تعیین زبان آنها از مباحث مهمی بوده که همواره ذهن مفسران را به خود مشغول نموده است. گروهی از پژوهشگران غربی در مورد این موضوع، براین نظرند که مفسران متقدم، با زبان‌های غیرعربی به خوبی آشنا نبوده‌اند و بر مبنای حدس و گمان به تعیین زبان واژگان دخیل قرآن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر به بررسی اینکه مفسران تا چه میزان در تشخیص زبان واژگان غیرعربی قرآن موفق بوده‌اند پرداخته است. بدین منظور ۵ مورد از واژگان دخیل در تفاسیر سنتی بررسی و با نگاه به نظرات پژوهشگران جدید به تحلیل آنها پرداخته شده است. دست‌یافته این پژوهش ناظر است بر اینکه برخی از تعیین زبان‌های مفسران صحیح بوده، اما در مواردی هم که با زبانی به دلیل بعد مکانی یا عدم دست‌یابی به منابع زبان‌شناسی آشنا نبوده‌اند، بر مبنای حدس و با توجه به پیش‌فرض‌های فرهنگی و نظایر آن به تعیین زبان واژگان دخیل پرداخته‌اند.

کلید واژه: واژه‌های دخیل، معرب القرآن، لسان عربی مبین

^۱. نویسنده مسئول: گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و فلسفه، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران (nasr1376@yahoo.com)

^۲. گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و فلسفه، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

مقدمه

از دیرباز تعیین واژه‌های غیرعربی قرآن و انتساب هر یک از آن‌ها به زبانی خاص دغدغه مفسران و محل بحث در تفاسیر قرآن بوده است. مفسران بر اساس معیارهایی حکم به غیرعربی بودن برخی واژه‌های قرآن کرده‌اند و نیز در پی آن بوده‌اند تا زبان آن واژه را تعیین کنند. اگرچه برخی آرای آنان در تعیین این واژه‌ها دقیق و مبتنی بر دانش زبانی است، به نظر می‌رسد که اظهارنظرهای آنان درباره زبان پاره‌ای از واژه‌ها از مبنای علمی متقنی برخوردار نیست. «سوال اصلی» ما در این مقاله این است که عالمان مسلمان در سده‌های اول بر چه مبنایی واژه‌های دخیل را تعیین زبان می‌نمودند و می‌زان آشنایی آنان با زبان‌های غیرعربی تا چه حد بوده، اجمالاً با زبان‌های دیگر آشنا بودند یا دقیقاً؟ و نظر پژوهشگران غربی مبنی بر ناآشنایی مفسران با زبان واژگان دخیل و تعیین زبان براساس حدس و گمان تا چه حد صحیح می‌باشد؟ پاسخ‌های احتمالی به این سوال‌ها را می‌توان با بررسی شرایط تاریخی سده‌های متقدم که در ذیل به آن‌ها اشاره شده به این شکل مطرح کرد که عالمان مسلمان احتمالاً با برخی زبان‌ها به‌طور اجمال از طریق روابط اجتماعی، فرهنگی و... آشنایی داشته‌اند، اما شاید دقیقاً با تمامی زبان‌ها آشنا نبوده‌اند و برخی واژگان را بر مبنای حدس و گمان تعیین زبان نموده‌اند. این مطلب را در بررسی ۵ واژه در بخش‌های بعدی مقاله به‌طور دقیق‌تر می‌توان بررسی کرد.

پیشینه پژوهش

در اشاره به پیشینه این بحث، لازم به ذکر است که در مورد واژگان دخیل قرآن چه در سده‌های متقدم و چه در سده‌های متأخر پژوهش‌هایی صورت گرفته است که شاخص‌ترین آنها بین متقدمان اثر سیوطی در الاتقان و در بین متأخران اثر آرتور جفری در واژگان دخیل قرآن است، همچنین در سده‌های اخیر پژوهشگران غربی چون اندرو ریپین مقاله دایره المعارفی با عنوان «واژگان دخیل قرآن و تعیین زبان آنها در تفاسیر» و رمزی بعلبکی مقاله‌ای با عنوان «فقه اللغویان متقدم عرب و استفاده آنها از زبان‌های سامی» در این زمینه نوشته‌اند. اما پژوهش ما اختصاصاً در بررسی گفتمان اینان در مورد تعیین زبان واژگان دخیل و برآورد میزان آشنایی مفسران با این زبان‌ها و صحت و سقم تعیین زبان این واژگان است و این موضوع را به‌طور دقیق در ۵ واژه بررسی نموده‌ایم.

(۱) داد و ستد زبانی اعراب و اقوام دیگر

در این بخش نشان خواهیم داد عواملی وجود داشته که سبب آشنایی کلی اعراب با زبان‌های غیرعربی می‌شده و عالمان مسلمان از این رهگذر با برخی زبان‌ها آشنا بوده‌اند. از جمله آشنایی آنان با زبان فارسی است که لغات بسیاری از آن در قرآن کریم وجود دارد. آن‌ها از طریق رفت و آمدها به منطقه حیره و دربار ساسانی با واژگان این زبان آشنا شده و در اشعار و محاورات از آن استفاده می‌کردند.

آذرنوش در مورد حیره و ساکنان آن که محل تلاقی عرب و فرس بود و دسته‌بندی ساکنان آن تبیین روشنی دارد، او می‌نگارد: «حیره که از مراکز آمیزش اعراب با پارسیان بود در یک فرسخی جنوب کوفه قرار داشت. طبق بیان عده‌ای نام این شهر در کتاب‌های سریانی و رومی نیز علاوه بر کتب عربی به عنوان شهری ایرانی ذکر شده‌است. همچنین تاریخ این شهر اساساً از تاریخ ایران جدا نیست. به این دلیل گروهی چون طبری، دینوری و ابن اثیر را می‌بینیم که تاریخ پر دامنه این شهر را در خلال تاریخ ساسانی ذکر می‌کنند.» (آذرنوش، ۱۳۸۸، ۱۴۶)

همچنین یکی از خاندان‌های حیره که کاملاً با زبان و فرهنگ فارسی آشنا بود، خانواده «عدی بن زید» بود که نقش عمده‌ای در روابط ایران و عرب بازی کرده است که نام او و دو تن از خاندانش به عنوان کاتبان و مترجمان دربار ساسانی در تواریخ دیده می‌شود. طبق روایت اغانی پدرش زید زبان فارسی را نزد دهقانی فراگرفت و ادب و کتابت آموخت و او نیز همراه با پسر مرزبان به مکتب رفت و زبان پارسی و ادب و کتابت را فراگرفت تا سرآمد زمان شد. سپس به دربار شهریار راه یافت و اولین کسی بود که در دیوان کسری به تازی کتابت کرد. (اصفهانی، بی تا، ۲/ ۱۰۰-۱۰۴) این دست روابط سبب آشنایی عرب زبان‌ها با زبان فارسی می‌شد و در تعیین زبان واژگان فارسی قرآن به آن‌ها کمک می‌کرد. همچنین آن‌ها با برخی زبان‌ها مانند عبری و سریانی هم اجمالاً آشنایی داشتند هم از طریق روابط تجاری و سیاسی و هم از طریق همسایگی با آنان در شهرها. آن‌ها در حجاز با مسیحیان در ارتباط بودند. مسیحیان منطقه حجاز را عمدتاً افراد غریبی تشکیل می‌دادند که در قالب اشتغال و تجارت و رقیت، در منطقه حضور داشتند. به علاوه اینکه حضور مبلغان مسیحی در سرتاسر حجاز را نیز باید به جمع مسیحیان منطقه اضافه کرد. (علی، بی تا، ۲/ ۶۰۳)

از دیگر زمینه‌های ارتباط مسلمانان و مسیحیان گماشتن آنان در پستهای مهم بود. معاویه تعداد زیادی از مسیحیان را در دستگاه حکومتی خود استخدام نمود. مثلاً یک عرب نصرانی به نام «اخطل» شاعر دربار خلافت بود. یوحنا دمشقی هم مشاور خلیفه عبدالملک بود. همچنین دو برادر مسیحی کاملاً مورد اعتماد خلیفه عباسی معتمد قرار داشتند که یکی به وزارت رسید. در دوران خلافت معتضد حکمران انبار عمر بن یوسف مسیحی بود. الموفق که همه کاره و حکمران امپراطوری اسلامی در طول خلافت برادرش المعتمد بود یک مسیحی به نام اسراییل را به کار سازمان دهی ارتش گماشت و فرزندش المعتمد نیز یک مسیحی را به عنوان کاتب خود انتخاب کرده بود. «جبرئیل» طبیب مخصوص هارون الرشید هم مسیحی نسطوری بود. (آرنولد، ۱۳۵۸، ۴۸-۴۹)

بنابراین این آمیزش آنان با عربها در یادگیری زبان سریانی بی‌تأثیر نبود. یهودیان نیز با عرب زبان‌ها مرادفات بسیاری داشته‌اند و زبان عرب‌ها بسیاری از اصطلاحات یهودیان را اخذ کرده و در زبان خودشان وارد کردند. برخی واژگان قرآنی از همان دست از لغات هستند که به تأثیر از یهود وارد زبان عرب‌ها شد. شهرت یهودیان در جزیره العرب بیشتر کشاورزی و در یثرب بیشتر کارهای معدنی، آهنگری و اسلحه‌سازی بود. (جعفریان، ۱۳۸۹، ۱/ ۲۰۲) تمامی این روابط سبب آشنایی اجمالی با زبان‌های غیرعربی می‌شد، و عالمان عرب هم کم و بیش با واژگانی که از آن زبان‌ها وارد زبان عربی می‌شد آشنا می‌شدند، اما دانستن برخی از زبان‌ها که مربوط به سرزمین‌های دوردست مانند مصر بود، برای آنها امکان‌پذیر نبود و به‌ناچار برخی واژگان ناشناخته را بدون دلیل متقن زبان شناختی به این زبان‌ها نسبت می‌دادند. همچنین عواملی که در بخش فوق به آن‌ها اشاره شد سبب آشنایی اجمالی (ونه دقیق) مفسران با زبان‌های غیرعربی می‌شد، به همین منظور ما پنج واژه را به‌طور موردی و دقیق‌تر بررسی نموده‌ایم تا میزان آشنایی اینان را با زبان‌های غیرعربی نشان دهیم.

۲) بررسی زبان شناختی واژگان دخیل قرآن

چنانکه گفتیم برخی از پژوهشگران غربی بر این باورند که عالمان مسلمان بر اثر روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... با لغات برخی زبان‌ها آشنایی اجمالی داشته‌اند، اما با برخی لغات که چندان آشنا نبوده‌اند، آنها را بر اساس «شباهت‌های آوایی» و «پیش‌فرض‌های فرهنگی» تعیین زبان می‌نمودند. مثلاً واژه‌ای که شباهت آوایی به واژگان یونانی داشت و از

آواهای «پربسامد» در واژگان یونانی در آنها استفاده شده بود بدون پژوهش بیشتر با آن زبان نسبت می‌دادند. یکی از پژوهشگران غربی در این مقوله می‌نگارد: «به‌نظر می‌رسد ویژگی و تعیین زبان برخی واژگان یونانی از روی پیش‌فرضهای فرهنگی باشد تا اطلاعات زبان‌شناسی، به طور مثال: واژگان قسطاس، قنطار، قسط و صراط» (Rippin, 2001-2006, 234) اینان گاه براساس توجه به پیش‌فرض‌های فرهنگی و سیاق داستانی، واژه‌های «تحت» و «أولی» را به زبان قبطی نسبت داده‌اند. رمزی بعلبکی پژوهشگر عرب برای باور است که لغت‌شناسان ذکر شده در آثار جوالیقی به‌ندرت توانستند زبان صحیح واژگان دخیل را مشخص کنند. مثلاً برخی واژگان را فارسی گفته‌اند در حالیکه اصل سریانی دارند، یا به واژه «جودی» هر دو اصل فارسی و نبطی را نسبت داده‌اند. به برخی واژگان مانند «صبر، دیباج و یم» هم هر دو اصل عبری و سریانی را نسبت داده‌اند. (Baalbak, 1983, 125)

همچنین بعضی از محققان جدید عقیده دارند بسیاری از حدس و گمان‌های مفسران سنتی نسل‌به‌نسل منتقل شده و از آنجا که سنت تفسیر بیشتر بر پایه نقل بوده، این اطلاعات به همان صورت و بدون توجه به مبانی زبان‌شناختی و تاریخی علمی به تفاسیر بعدی تا به امروز راه یافته است. از سوی دیگر، محققان مطالعات قرآنی در دوره جدید، بر اساس اطلاعات نوین تاریخی و زبان‌شناختی، به تحلیل این واژه‌ها پرداخته‌اند و به نتایج متفاوت با نتایج مفسران سنتی دست یافته‌اند که اطلاعات آنان را در مورد زبان برخی از واژه‌های دخیل قرآنی منتفی می‌کند. پژوهش حاضر به بررسی معیارها و ارزیابی اظهارنظرهای مفسران در تعیین واژه‌های دخیل قرآن و زبان آنها بر اساس نتایج پژوهش‌های جدید خواهد پرداخت تا صحت و سقم ادعای پژوهشگران نوین مبنی بر ضعف آگاهی مفسران، از زبان‌های دیگری که در قرآن استفاده شده و تعیین زبان‌های آنان هویدا شود.

در این بخش ۵ نمونه از واژگان غیرعربی قرآن از فهرست سیوطی، انتخاب شده و از نگاه عالمان مسلمان، بررسی شده‌است. مبنای ما در انتخاب، واژگانی بوده که مطالب گسترده‌تری در مورد آنها در منابع سنتی و جدید وجود داشته و ما را به نتایج متقن می‌رساند. در این نمونه‌ها ابتدا دیدگاه مفسران سنتی در مورد واژه بررسی شده، سپس دیدگاه پژوهشگران نوین مورد ارزیابی قرار گرفته و در پایان تحلیل نگارنده ارائه شده‌است. لازم به ذکر است که منبع ما در بخش

دیدگاه پژوهشگران جدید کتاب واژگان دخیل آرتور جفری، مقالات اندرو ریپین و برخی دیگر از پژوهشگران غربی است و در تکمیل منابع از آثار پژوهشگران عرب و فارسی زبان نیز بهره گرفته شده است. هدف از بررسی این واژگان نشان دادن این نکته است که تعیین زبان عالمان مسلمان تا چه حد به صحت و واقعیت نزدیک بوده است و نظر پژوهشگران نوین که تعیین زبان مفسران متقدم را براساس حدس و گمان می‌داند تا چه اندازه به صحت نزدیک است.

۱. استبرق (کهف: ۳۱):

گزارش مفسران سنتی: ابن منظور «استبرق» را دیبای ضخیم و فارسی معرب دانسته است. (ابن منظور، ۱، ۲۷۵) ابن‌ابی‌حاتم از ضحاک آورده که «استبرق» در لغت عجم دیبای ضخیم است. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۱ / ۴۷۵) همچنین سیوطی در «المزهر» این واژه را از اسماء جنس فارسی می‌داند که عرب آن را عربی نموده است. (سیوطی، بی‌تا، ۱ / ۲۸۶) در مورد این واژه بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد. طبری به شعر جاهلی که این واژه را استفاده نموده استناد کرده و این واژه را عربی می‌داند. (طبری، ۱۳۴۴، ۱۵ / ۱۶۰)

تَرَاهُنَّ يَلْبِسْنَ الْمَشَاعِرَ مَرَّةً وِ اسْتَبْرِقَ الدِّيَابِجَ طَوْرًا لِيَاسِهَآ

برخی چون قرطبی ریشه آن را عربی فرض کرده و از ریشه «برق» بر وزن استفعال گرفته‌اند و مصعّر آن نیز «أَبْبِرَق» است و گفته‌اند صحیح آن است که بگوییم توافق بین دو زبان وجود دارد، یعنی این واژه در هر دو زبان فارسی و عربی وجود دارد. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۱ / ۳۹۷) بدین ترتیب عربی بودن این واژه را پذیرفته‌اند.

سمی ن حلبی می‌گوید: اکثر تفاسیر بر این نظرند که واژه عربی است و معرب نیست و از ریشه «برق» بر وزن استفعال گرفته‌اند. (سمین حلبی، ۱۴۱۴ق، ۴ / ۴۸۴) البته این نظرات متعلق به عده‌ای از متقدمان است که واژه‌های دخیل را عربی دانسته‌اند، چنانکه قبل از اسلام وارد زبان عرب شده و در گویش و اشعارشان استفاده شده و کاملاً برایشان شناخته شده بوده، سپس قرآن از آن استفاده کرده و آن را عربی می‌دانند. دسته دوم این واژه را فارسی معرب می‌دانند که اصل آن «استبره» به معنای ضخیم و دیبای بافته شده از طلا بوده (طبری، ۱۳۴۴، ۶ / ۷۲۱؛ فخررازی، بی‌تا، ۲۱ / ۴۶۱) که در فرآیند معرب شدن به آخر آن حرف «ق» اضافه شده، چنانکه عرب به انتهای واژه‌های فارسی «ج یا ق» اضافه می‌کرده‌اند. در مورد این واژه برخی مفسران از جمله فخررازی

گفته‌اند ممکن است اضافه نمودن قاف به جای کاف بدین علت بوده که کاف آن با کاف مخاطب مانند دارک و مسجدک اشتباه نشود. فخررازی براین نظر است که این واژه ابتدا عربی شده و سپس وارد قرآن شده است تا با آیه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» تناقضی نداشته باشد و اگرچه عرب آن را زیاد استفاده نمی‌کرده، اما معنای آن نیز بر او پوشیده نبوده است. (فخررازی، بی‌تا، ۲۹/۳۷۳) در مورد معرّب و فارسی بودن واژه بسیاری از عالمان مسلمان با یکدیگر هم نظرند و آن را به زبانهای دیگر عجمی نسبت نداده‌اند، در مورد معنای واژه نیز همداستانند و کسانی که قائل به عربی بودن واژه هستند، به توافق واژه در دو زبان معتقدند.

دیدگاه پژوهشگران جدید: اگر این واژه را چنان که بعضی گفته‌اند از ریشه «ب ر ق» عربی بدانیم، این ریشه در فرهنگ‌های لغات به معانی «نمایان شد، درخشید، تهدید کرد، سرگردان شد» معنا شده که هیچ‌یک با واژه استبرق که به معنای «حریر ضخیم گلدان» است همخوانی ندارد. همچنین با مراجعه به فرهنگ‌های زبان شناسی ملاحظه می‌کنیم این واژه از استبره یا استبرگ فارسی است که از اصل ستبر به معنای ضخیم گرفته شده است.

Stabr □ Stabrag (استبرک فارسی میانه Istabrag □ (استبرق زربفت ابریشمی)

آرتور جفری در مورد زبان این واژه می‌گوید: «بدون تردید این واژه از فارسی میانه به عربی رفته است. همخوان عربی «ق» نمایانگر پسوند عربی «ک» است، چنانکه «اوستاک» پهلوی به صورت «اُستاق» عربی درآمده است.» (جفری، ۱۳۸۶، ۱۱۹)

محمد تونجی هم اصل آن را «استبره» دانسته که هاء به قاف بدل شده است. (تونجی، بی‌تا،

۱۹۲)

تحلیل: با توجه به مستندات ذکر شده تعیین زبان آن عده از مفسران متقدم که واژه را از اصل فارسی دانسته‌اند، دقیق و صحیح بوده است. چون پژوهش‌های جدید براساس کتب ریشه‌شناسی فارسی واژه را از اصل فارسی میانه می‌داند و اعراب به این دلیل که با پارسیان به نسبت اقوام دیگر روابط گسترده‌تری داشته‌اند، برخی واژه‌های فارسی را کاملاً می‌شناختند. همچنین نظر برخی از مفسران مبنی بر اینکه این واژه از ریشه «برق» می‌باشد را نمی‌توان پذیرفت، زیرا صرفاً در نظر گرفتن ریشه سه حرفی و به باب بردن، برای ساخت واژه و عربی پنداشتن آن کافی

نیست و واژه برای عربی بودن باید بتواند صرف کامل شود. پس در مورد این واژه تعیین زبان مفسران متقدم مقرون به صحت است.

۲.رقیم: (کَهف: ۹):

گزارش مفسران سنتی: این واژه را در کتاب‌های لغت به دو معنا ذکر کرده‌اند: نام غار اصحاب کَهف و لوح. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۱/ ۱۵۶۳) سیوطی گفته به زبان رومی «لوح» را گویند، شیزله به نقل از ابوالقاسم گفته: «نوشتن» در آن می‌باشد و به گفته واسطی «دوات» در آن است. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۱/ ۴۷۸) در مورد واژه رقیم معانی متعددی ذکر شده، اگر آن را کتیبه از ریشه «رَقِم» بدانیم، واژه عربی است، چنانکه فخررازی می‌گوید: «والعربیة قالوا الرَّقِیمَ الکِتَاب» سپس به لوحی که اسامی اصحاب کَهف بر آن نوشته شده بود اشاره می‌کند. (فخررازی، بی‌تا، ۲۱/ ۴۲۹) بسیاری از مفسران دیگر نیز بر همین عقیده‌اند. اما حسن بصری آن را نام کوهی که اصحاب کَهف در آن بودند می‌داند، عکرمه آن را دوات به رومی گفته، و معانی دیگری چون نام قریه اصحاب کَهف و کتیبه‌ای که نام اصحاب کَهف بر آن نگاشته شده بود نیز گفته شده‌است. (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۷/ ۱۴۲) سه معنای اولی رومی هستند. بنابراین واژه را به دو زبان نسبت داده‌اند، رومی یا یونانی چون اهل آن دیار به این زبان سخن می‌گفته‌اند و اسامی مکان‌ها و اشیاء را نیز به همین زبان می‌گذاشتند و دیگری به زبان عربی که برای رقیم به معنای کتیبه، ریشه «رَقِم» را در نظر گرفته‌اند. این تردیدها حاکی از ناآشنا بودن مفسران به زبان قطعی واژه رقیم است و شاید بتوان گفت ابن عباس را مبنی بر عدم فهم سه واژه قرآنی که یکی از آنها رقیم است، پذیرفت که معلوم نیست نام مکان یا لوحی مکتوب است. (ابوعبید، ۱۹۷۵م، ۲/ ۴۰)

دیدگاه پژوهشگران جدید: در مورد واژه رقیم نظرات متعددی وجود دارد. دیدگاهی که «اصحاب کَهف» و «رقیم» را مرتبط با هم دانسته و بر این نظر است که قرآن نمی‌تواند دو واژه را کنار هم بیاورد و در مورد یکی توضیح دهد و دیگری را مسکوت گذارد. این دیدگاه غالباً رقیم را مربوط به محل اختفای اصحاب کَهف می‌داند، چه آنکه آن را نام روستایی بدانند که غار در آنجا واقع شده و یا آن را از ریشه «ر ق م» گرفته و آن را کتیبه سردر غار بدانند. عقیده کلی و غالب لغت‌شناسان در مورد زبان واژه، عربی بودن آن است، بعضی نیز آن را یونانی (رومی) و به معنای دوات یا کتاب می‌دانند، اما جفری احتمال می‌دهد که رقیم سریانی و نام محل باشد که در ناحیه

بیابانی جنوب فلسطین است، تقریباً در همان ناحیه‌ای که جغرافی نگاران مسلمان «الرقیم» را قرار می‌دهند. (جفری، ۱۳۸۶، ۲۰/۲۲۱) یکی از پژوهشگران معاصر در مورد این واژه اطلاعات دیگری ارائه می‌دهد، که شاید تصویر روشن‌تری از این واژه به دست دهد. او می‌نگارد: «امروزه روشن شده است که «رقیم» نام کهن شهر پترا است. این نام نخستین بار در سده نخست میلادی بر سنگ نبشته‌ای در ورودی شهر پترا آمده است. اطلاعات دیگر درباره شهر رقیم از کتاب باستانیان نوشته فلاویوس یوسفوس است که نوشته: «شهری که نام او (منظور پادشاهی است) را در خود دارد این شهر همان پترای یونانیان است.» اندکی پیش از دوران سلوکیان، نبطیان دست به گسترش اقتدار خود زدند و در شمال غربی دولت ثمود دولتی پدید آوردند که پایتختش یک شهر قلعه سنگی بود و آن را Raqmu یا Ragam می‌نامیدند. این شهر را بطرا نیز می‌خواندند. بنابراین طبیعی است اگر این واژه در تلفظ یونانیان به صورت پترا درآمده باشد. این شهر در سال ۳۶۳ میلادی دچار زلزله شد. یک نامه سریانی به این حادثه اشاره کرده و نام پترا را «الرقیم» آورده است.» (برگ-نیسی، ۱۱۹-۹۳)

هریک از این دو دیدگاه در مورد واژه رقیم اشاره به نام مکان و محل دارد اما در جا و محل آن اختلاف نظر وجود دارد. در این مورد ضروری است به بحث جغرافیای تاریخی ورود نموده و از آن کمک بگیریم. «در مورد مکان غار اصحاب کهف دو قول گفته شده است. نخست بین دو روستای رقیم و ابوعلند در هفت کیلومتری شهر امان پایتخت اردن و دیگری در شهر افسوس ایونیه ترکیه.» (بی آزار شیرازی، ۱۳۹۳، ۱۹۴ و ۳۵۲) شهر ویران شده افسوس در یونان باستان در شمال شرقی مدیترانه در نزدیکی ازمیر در ترکیه قرار دارد و به هیچ طریقی نمی‌توان آن را با اماکن جغرافیایی پیشین مرتبط دانست. (نوشاوند، بی تا، ۳۴۳) طباطبایی دلیلی بر این موضوع که مکان آن کجاست، ذکر می‌کند: «جمله " قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا" ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه‌ای از آن به چشم نمی‌خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند نفر از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده و دوباره قبض روحشان نموده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۳/

۴۰۹) در ادامه او از غار دیگری نام می‌برد که احتمالاً رقیم اشاره به همین غار دارد. او می‌نگارد: «دومین غاری که احتمال داده‌اند کهف اصحاب کهف باشد غار «رجیب» است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. در این غار نیز چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است. در تعدادی از روایات هم چنان که بدان اشاره شد همین معنا آمده‌است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلا دلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد. حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر» (طباطبایی، ۱۳/۴۱۳) بنابراین از نظر طباطبایی هم رقیم اشاره به نام مکان دارد. اکثر مفسران رقیم را مکانی نزدیک ایله می‌دانند و به‌طور کلی رقیم را در شام یا نزدیکی فلسطین گفته‌اند. (جفری، ۱۳۸۶، ۱۴۳-۱۴۴) اما جیمز بلمی عقیده‌ای متفاوت از زبان شناسان دیگر ارائه می‌دهد. او معتقد به تصحیف این واژه است و پس از نقل نظرات متفاوت در مورد رقیم می‌گوید: «نبود اتفاق نظر در میان مفسران و فرهنگ نویسان و ناتوانی محققان عربی در ارائه توجیهی قانع کننده‌تر ناگزیر این نتیجه را پیش می‌آورد که عبارت تصحیف شده‌است. این نقطه از متن نه مبهم و نامعلوم بلکه می‌باید دقیق باشد چرا که اینجا آغاز داستان است و باید با عبارتی آشنا برای خوانندگان و شنوندگان شروع شود. من معتقدم که «الرّقیم» تصحیفی از «الرّقود» (جمع راقد) به معنای «خفتن و خفتگان» است. بنابراین عبارت را باید به صورت «اصحاب الکهف الرقود» (غارنشینان خفته) خواند. این دو واژه شش صامت دارند که چهارتای نخست آن یکسان و در جای خود هستند. اما تصحیفی که صورت گرفته چهار مرحله دارد: ۱. حذف د ۲. تغییر و به م ۳. بی اضافه شده در رقیم ۴. واو عطف زائد بر سر الرقیم. سپس می‌گوید: این موضوع از خطاهای رایج مستنسخان است و برای اثبات ادعایش مواردی از اشتباهات تاریخ طبری را می‌آورد.» (بلمی، بی تا، ۳۸۳-۳۸۴)

تحلیل: نظر جیمز بلمی گذشته از اینکه پذیرش آن، دقت و حافظه مسلمانان را به‌نحو چشمگیری زیر سوال می‌برد، معنای دیگری (خفتگان) به این واژه می‌دهد که معنای مکان نیست و

با نظر دیگران مطابقت ندارد. البته پذیرش وجود تصحیف در منابع اسلامی امری پذیرفته‌است، اما این تصحیف معنای واژه را کاملاً دگرگون کرده است. بنابراین رقیم به احتمال قوی براساس مستندات آنکه از پژوهشگران جدید ارائه شد، نام مکان است و زبان آن نیز براساس آنچه که مفسران گفته‌اند رومی است صحیح است، زیرا در آن زمان آن محل مستعمره رومیان بوده است. پس تعیین زبان مفسرانی که آن را «لوح» یا «نوشتن» دانسته‌اند، نادرست و تعیین زبان عالمانی که آن را نام مکان گفته‌اند، صحیح است و در مورد این واژه می‌توان بر قول مفسران اعتماد کرد.

۳. سجّیل (هود: ۸۲):

گزارش مفسران سنتی: این منظور این واژه را سنگ گل مانند و فارسی معرب دانسته است. (ابن منظور، ۱/ ۱۷۶۲) فریابی به نقل از مجاهد گفته: «سجّیل» به فارسی اولش سنگ و آخرش گل می‌باشد. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۱/ ۴۷۸) از دیرباز مفسران به دخیل بودن واژه پی برده‌اند و اکثریت آنان، واژه را فارسی دانسته‌اند. (جوالیقی، ۱۹۶۱، م، ۱۸۱؛ راغب، ۲۲۳؛ خفاجی، بی تا، ۱۶۱) برخی این واژه را فارسی معرب مرکب از سنگ و گل (حجر و طین) می‌دانند. (فخررازی، بی تا، ۱۸/ ۳۸۳- زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ۲/ ۴۱۶) قرطبی نیز اصل این واژه را سنج و جیل (سنگ و کیل) می‌داند که عرب آن را عربی کرده و یک اسم واحد شده است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۰/ ۸۲) حلبی می‌گوید: در تفسیر ابن عباس سجّیل آجر پخته شده است. (سمین حلبی، ۶، ۳۷۰) در این میان طبری نظری منحصر به فرد دارد، او به نقل از سعیدبن جبیر می‌گوید: این واژه تلفیقی از زبان‌های فارسی و نبطی است، زیرا سنگ (سج) و گل (جل) ترکیب سجّل را می‌سازد و «ی» در این واژه وجهی ندارد، اما اگر سجّیل را مرکب از سنگ (سج) فارسی و ایل (خدا) نبطی بگیریم وجود «ی» توجیه می‌شود و این واژه به معنای «سنگ خدا» می‌شود. به هر حال در مورد معرب بودن و تعیین زبان واژه مفسران تا حد بسیاری هم نظرند، اما به نظر می‌رسد طبری نظری متفاوت ارائه می‌دهد و وجود «ی» در واژه را نیز توجیه می‌کند. (طبری، ۱۳۴۴، ۱۲/ ۵۸)

دیدگاه پژوهشگران جدید: این واژه در دو جای قرآن به کار رفته و سنگ‌های آسمانی بوده که یکبار در نابودی اصحاب فیل و بار دیگر در مورد هلاک عاد و ثمود به کار رفته است. جفری در این زمینه می‌گوید: «سنگ در پهلوی به صورت sang از اوستایی asan آمده است و گل که در پهلوی به گونه gil آمده است. این واژه از فارسی میانه مستقیماً وارد زبان عربی شده است.»

(جفری، ۲۴۶) بنابر این طبق پژوهش‌های زبان‌شناسی آرتور جفری این اصل این واژه فارسی است. اما زبان‌شناسان دیگر نظرات دیگری ارائه نموده‌اند که پرداختن به آنها نیز ضروری است. مبلّغ، پژوهشگر معاصر در مقاله‌ای با عنوان «کارکرد بررسی واژگان دخیل در فهم متون مقدّس، مطالعه موردی سجّیل» به بررسی این واژه پرداخته و سیر تطوّر این واژه را دقیقاً بررسی نموده است. او در این زمینه می‌گوید: «اولین بار فراهیدی متوفی ۱۷۵، به دخیل بودن واژه سجّیل اشاره نموده و گفته که واژه معرّب و دخیل است. (فراهیدی، بی‌تا، ۶، ۵۳) پس از او جوهری متوفی ۳۹۳، در مورد سجّیل فقط معنای آن را گفته و از هرگونه اظهار نظر زبان‌شناختی خودداری می‌کند. (جوهری، ۳، ذیل واژه) ابن‌فارس نیز سه احتمال مختلف در مورد معنای واژه بیان می‌کند که یکی اینست که سجّیل از ماده سجّل است و از اشتقاق عربی است اما معنای آن را نمی‌داند. (ابن‌فارس، بی‌تا، ۳/۱۳۶)» (مبلّغ، ۱۴۷) سپس نگارنده دیدگاه‌های متعدّد زبان‌شناسان غربی را بیان نموده و در ارزیابی آنها می‌گوید: با نگاه به تحلیل‌های نقّادانه مطالعات زبان‌شناختی در مورد واژه سجّیل می‌توان گفت دو ریشه پیشنهادی فارسی و یونانی لاتینی به ترتیب نسبت به سایر ریشه‌های ارائه شده قابلیت کامل‌تر و بیشتری دارند و در مجموع ریشه فارسی با دشواری‌های زبانی کمتری روبروست. او در مقاله‌اش به مقاله «حجّاره مین سجّیل» فرانسوا دوبلوا اشاره دارد و فرضیه‌ای از او را که دالّ بر پذیرش ریشه یونانی برای واژه سجّیل هست را بیان می‌کند. دوبلوا می‌گوید: برای فهم بهتر معنا و زبان سجّیل باید به متن قرآن و متون مقدّس رجوع کرد. اگر دلالت صریح «حجّاره مین طین» را مبنی بر اینکه پیامبر(ص) و معاصرانش سجّیل را شبیه طین استنباط کنند، بپذیریم شبیه واژه یونانی سیگلیون به معنای معاهده و مهر و موم معاهده است که با همین معنا به زبان آرامی رفته و از آنجا به زبان لاتینی sigillium به معنای مهر و موم و سند مکتوب مهر شده، منتقل شده است. با توجه به اینکه در آن اعصار تمام مهر و موم‌ها گلی بوده، بسیار محتمل است که واژه لاتینی sigillium به صورت سجّل در زبان عربی به معنی مهر و موم راه یافته باشد. این احتمال را حضور سجّل در کتب لغت به معنای کتاب جامع و سند مکتوب تقویت و تأیید می‌کند. حال اگر پیامبر(ص) و معاصرانش که با واژه سجّل به معنای مهر و موم آشنا بوده‌اند با شنیدن واژه سجّیل به راحتی به معنای گل منتقل گردند. به عبارت دیگر «حجّاره مین سجّیل» را به معنای سنگ‌هایی از جنس مهر و موم گلی درک کرده باشند. این گمانه‌زنی دوبلوا نظریه‌ای کاملاً مطابق با معیارهای

زبان‌شناختی است، زیرا هم متن قرآن و هم شواهد تاریخی لغوی مبنی بر ناآشنایی عرب زبانان را با واژه سجّیل مورد بررسی قرار داده و تطوّرات واژگانی در زبان‌های مختلف را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما این فرضیه با یک دشواری روبروست و آن اینست که دابلوا باید امکان و چگونگی ورود یک واژه یونانی لاتینی را به سرزمین اعراب توضیح دهد. (مبلّغ، ۱۳۸۷، ۱۵۳-۱۵۵)

علی اشرف صادقی از پژوهشگران معاصر نیز بر این نظر است که این واژه مرکب از سگ و گل است و سگ تلفظی از سنگ و به همان معنی است. (خرمشاهی، همشهری) یعنی واج «گ» به «ج» تبدیل شده و در هم ادغام شده و نهایتاً سجّل و سجّیل را تشکیل داده است. همچنین راشد محصل از زبان‌شناسان معاصر سجّیل را ترکیبی از سنگ یا سگ و گل می‌داند. $sag+gil=saggil$ اشتقاق گونه سگ را هم از سنگ می‌توان چنین نشان داد. $Sang>sagg>sag$ با توجه به تبدیل Gهای فارسی میانه به ج یا ق طبعاً $saggil$ فارسی میانه در تعریب باید سجّیل شود. واژه sag در این مورد احتمالاً به معنای سخت است و ترکیبات سجّیل گل سخت یا گل پخته است. واژه سگ به معنی سنگ در فارسی نو نمانده اما گمان می‌رود جای پای آن را در نام سگسار بتوان دید: در شاهنامه فردوسی و گرشاسپ نامه اسدی طوسی سگسار به کار رفته است. (راشد محصل، ۱۳۶۱، ۱۲۳)

تحلیل: با نظر به ادله فوق سه نظر در مورد این واژه بیان شده است که سه ریشه را برای این واژه پیشنهاد می‌دهد. ۱. نظر طبری که آن را متشکل از ریشه سج فارسی و ایل نبطی می‌داند. ۲. نظر جفری و عده‌ای دیگر از پژوهشگران که ریشه فارسی سنگ (سج) و گل (جل) را برای آن در نظر گرفته‌اند. ۳. دیدگاه فرانسوا دابلوا که خاستگاه آن را یونانی و از ریشه $sigilium$ به معنای سنگ صاف و سخت می‌داند.

طبری می‌خواهد وجود «ی» در واژه سجّیل را توجیه کند، درحالی‌که واژه می‌تواند فارسی باشد و «سنگ یا سگ» (در فارسی میانه) به طوریکه قبلاً گفته شد به «سج» در عربی تبدیل شود و «گل» نیز به «جل» بدل شده و سجّل را می‌سازد و چه بسا در تطوّرات زبانی «ی» برای سهولت تلفظ وارد این واژه شده باشد که این پدیده در معرّب سازی نیز امری متداول بوده است. مضاف بر آن به نحوی که زبان‌شناسان جدید بررسی نموده‌اند و در فصل اول اشاره شده عالمان مسلمان با زبان نبطی آشنایی چندانی نداشتند و از کجا طبری «ایل» را از لغات این زبان گفته است خود قابل

تأمل است و چنانکه مشهور است این واژه به زبان عبری است و در برخی زبانها مانند آگدی و آمهری شبیه این واژه به معنای خدا وجود داشته اما زبان آن را نبطی نگفته‌اند و شاید منظور طبری ایل آرامی باشد. به هر حال به دلایلی که گفته شد، دیدگاه طبری مردود است. اما گمانه‌زنی دوبلوا در مورد واژه سجیل و ریشه یونانی نظریه‌ای کاملاً مطابق با معیارهای زبان‌شناختی است، زیرا هم متن قرآن و هم مبانی زبان‌شناختی مبتنی بر ناآشنایی اعراب را با واژه سجیل مورد بررسی قرار داده و هم تطورات واژگانی در زبان‌های مختلف را مورد بررسی قرار می‌دهد، بنابراین این دیدگاه می‌تواند پذیرفته شود و ریشه فارسی نیز چنان‌که پژوهشگران جدید (جفری، راشد محصل، اشرف صادقی و...) در کتاب‌های ریشه‌شناسی فارسی بررسی نموده‌اند، می‌تواند صحیح باشد. در نهایت می‌توان ریشه فارسی و یونانی را برای واژه پذیرفت. شاید هم این واژه از زبان یونانی به فارسی و سپس به عربی راه یافته باشد. پس عالمان مسلمانی که زبان واژه را فارسی تعیین نموده‌اند مسیر صحیح را پیموده‌اند.

۴. سجین (مطفّین: ۸):

گزارش مفسران سنتی: این منظور این واژه را از ریشه «سجن» و وادی در جهنم گفته است. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۱/۱۷۶۳) ابوحاتم گفته واژه غیرعربی است. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۱/۴۷۸) سیوطی در «المتوکلّی» می‌گوید: برخی آن را واژه‌ای فارسی به معنای «لوح گلین» دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۳۶۲، ۲۲) مفسران در مورد معنای واژه اختلاف نظر دارند و این بدان معناست که زبان واژه را دقیقاً نمی‌دانند. طبری سجین را به معنای زیرزمین دانسته است. (طبری، ۳۰، ۶) زمخشری این واژه را عربی دانسته و گفته «سجین» نامیده شده و از ریشه سجن بر وزن فقیل است و در مورد معنای آن گفته دیوان شرور است که خداوند تدوین کرده و در آن اعمال شیاطین و کفار و فاسقان از جن و انس وجود دارد، همچنین به معنای زندان در جهنم است یا زمین هفتم در مکانی وحشتناک و تاریک است که جایگاه ابلیس و فرزندانش است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴/۷۲۱) طبرسی سجین را کتابی می‌داند که خداوند جزای کفار را در آن معلوم کرده است و گفته سجین برای عرب امری ناشناخته بوده بدین دلیل که قرآن گفته: وما ادریک ما سجین؟ (طبری، ۱۳۴۴، ۱۰/۹۸۹) قرطبی از کعب نقل کرده که سجین صخره‌ای سیاه در زیر زمین هفتم است که اسامی همه

شیاطین بر آن نوشته شده است و یحیی بن سلام هم گفته: سنگ سیاهی است در زیر زمین که ارواح کافران بر آن نوشته است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۰/۲۵۷)

دیدگاه پژوهشگران جدید: جفری در مورد این واژه چنین می‌گوید: «گریم گمان می‌برد که مقصود از آن چیزی است که بر روی آن می‌نوشته‌اند و آن را با واژه حبشی معادل به معنای «الواح گلین» کتابت مقایسه می‌کند. اما همچنان که نولدکه از دیرزمانی پیش بیان داشته محتمل است از نوآورده‌های قرآنی باشد. در این صورت عبارت کتاب مَرْقُوم احتمالاً یک عبارت توضیحی است.» (جفری، ۱۳۸۶، ۲۴۶) بدره‌ای مترجم کتاب واژه‌های دخیل در قرآن در مورد زبان واژه نظری متفاوت دارد و اینگونه می‌گوید: «اگر گفته جوالیقی را دال بر اینکه در بعضی از کلمات «ل» آخر به «ن» تبدیل شده است، بپذیریم مانند اسمعیل=اسمعین، اسرائیل=اسرائین، در این صورت می‌توان «سجین» را صورت دیگری از «سجیل» به حساب آورد و معنای آن را لوح گلین درست می‌شده دانست. این منطقی تر از آنست که به دنبال ریشه واژه در زبان حبشی بگردیم و جالب این است که لغت‌شناسان متقدم سجیل و سجین را به یک معنا دانسته‌اند: «و سجیل فی معنی سجین» (جوالیقی، ۱۹۶۱م، ۱۸۱)

تحلیل: این تعدد معنایی که برای واژه ذکر شد (زندان، لوح گلین، صخره سیاه، دیوان شرور) حاکی از ناآشنا بودن مفسران به زبان واژه است که برخی آن را عربی دانسته و برخی در مورد تعیین زبان آن سکوت کرده و فقط آن را معرب دانسته‌اند. پس بنا بر نقل آنان این واژه به دو زبان نسبت داده شده، زبان عربی و زبانی غیرعربی که مشخص هم نیست چه زبانی است. آنهایی که آن را عربی گفته‌اند اساساً از ریشه «سجن» در نظر گرفته و به نحوی به زندان مرتبط ساخته‌اند و سجین را مکانی در جهنم و یا آفریده‌ای که مرتبط با دوزخ و.. باشد در نظر گرفته‌اند. اما سیوطی بر آن است که آنچه قرآن در مورد این واژه می‌گوید، کتاب مرقوم است و شاید بدین سبب آن را به معنای لوح و فارسی دانسته است. اما زبان این واژه در صورت غیرعربی بودن، برای مفسران متقدم معین نبوده است. پژوهشگران نوین هم ظاهراً به نظر قطعی و واحد در مورد واژه دست نیافته‌اند. جفری و بدره‌ای دو نظر متفاوت در مورد واژه سجین داده‌اند و با تردید از معنا و زبان آن سخن گفته‌اند. مضاف برآنکه جفری خود زبان واژه را به قطعیت بیان ننموده است و آن را از نوآورده‌های قرآنی می‌داند. در نهایت می‌توان گفت نه تنها عالمان مسلمان، بلکه پژوهشگران

جدید هم درمورد این واژه نظر قطعی و دقیقی ارائه نداده‌اند و آن را از نوآورده‌ها و ابتکارات قرآن می‌دانند.

۵. هَيْتَ لَکَ (یوسف: ۲۳):

گزارش مفسران سنتی: ابن منظور این واژه را به معنای اَقْبِل (روی آور) گفته است. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۲/ ۴۱۹۱) ابن ابی حاتم از ابن عباس آورده که به زبان قبطی «هَيْتَ لَکَ» یعنی بیا برای توست و حسن گفت سریانی است و عکرمه گفته به زبان «حورانی» است و ابوزید انصاری گفته عبری است و اصل آن هیتلج است، یعنی بیا به سوی آن. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۴۸۴) هَيْتَ اسم فعل به معنای اَسْرَع (بشتاب) و به گفته عموم لغت شناسان و مفسران معنایش همین است. (طبری، ۱۳۴۴، ۱۲/ ۱۰۷؛ فخررازی، بی تا، ۱۸/ ۴۳۸) مفسران در فهم معنای واژه مشکلی نداشتند اما در مورد زبان واژه فزاء به زبان حورانی، ابوزید به عبرانی، حسن به سریانی و سُدّی به قبطی نسبت داده‌اند. (طبری، ۱۳۴۴، ۱۲/ ۱۰۷) حلبی نیز می‌گوید جمهور بر این عقیده‌اند که عبری است. (حلبی، ۱۴۱۴ق، ۶/ ۴۶۳) ابن‌انباری براین نظر است که این واژه از واژه‌های متشابه و مشترک بین زبان‌هاست و این واژه بین لغت قریش و حورانی مشترک است، همانگونه که قسطاس بین لغت روم و عرب مشترک است. (فخررازی، بی تا، ۱۸/ ۴۳۸)

دیدگاه پژوهشگران جدید: آرتور جفری این واژه را در فهرست واژگان دخیل ذکر نکرده است، اما در مقدمه کتابش در مورد آن چنین می‌گوید: «این واژه چنان شاذ و غریب بوده که علی‌رغم عبری بودن آن مفسران را دچار سردرگمی و تردید کرده است و نظرشان این بوده که بانوی مصری با برده خود به زبان مصری گفتگو می‌کرده و چون تنها زبان مصری که لغویان می‌شناختند قبطی بود این واژه شاذ و نادر را قبطی پنداشتند.» (جفری، ۱۳۸۶، ۸۹) ریپین هم در مورد دخیل دانستن آن توضیحاتی می‌دهد. به بیان ریپین «ظاهراً مفسران در معنای واژه تردیدی نداشتند و آن را از سیاق آیه می‌فهمیدند اما چگونگی تبیین دو کلمه «هَيْتَ لَکَ» به صورت معضلی برای آنها باقی مانده است. با اینکه برخی از زبان شناسان آن را عبری «هیتاه لآخ» دانسته‌اند. ادوارد لین معتقد است که فرهنگ‌نویسان عرب با این کار خواسته‌اند جمله عبری تورات را بیان کنند که می‌گوید: «عَتَّه لَآخ» با این حال بسیاری از مفسران همان سیاق مفروض داستانی

را بر شواهد متن شناختی ترجیح داده‌اند. این نگرش در سنت تفسیر جا افتاده و در آثار سیوطی تدوین نهائی یافته، بی‌آنکه به ارزش و مزایای فقه اللغوی توجه شود.»
(rippin,2001,2006,vol2,226-237) سیاق داستانی گفته شده در بیان ریپین همان امر بانوی مصری به غلام خود است که زبان مصریان قبطی بوده است.

تحلیل: نظرات متعدد و نسبت دادن واژه به زبان‌های مختلف قبطی، عبری و حورانی و سریانی مؤید ناآشنا بودن مفسران با آن و شفاف نبودن زبان واژه برای آنهاست. در معنا اختلاف نظری نیست و عموم مفسران معنی «بشتاب» را برای آن گفته‌اند. دلیل دخیل دانستن این واژه این است که «هیئت لک» شباهتی به برخی صیغه‌های صرف شده فعلی در زبان عربی دارد، اما این تعبیر در عربی غریب به‌شمار می‌رود و فعلی بدون ریشه است و ساختی غیرعربی دارد. اگر نظر ریپین که مبتنی بر نظر «ادوارد لین» است و مستندات زبان شناختی را بر سیاق داستانی ترجیح داده است بپذیریم، به نظر می‌رسد که پذیرش زبان عبری برای این واژه صحیح و مبتنی بر مبانی زبان شناختی باشد. بنابراین مفسرانی که زبان این واژه را قبطی گفته‌اند با زبان این واژه آشنا نبوده‌اند با توجه به سیاق داستان آن را به زبان مصریان که داستان در آنجا اتفاق افتاده نسبت داده و مسیر گمانه‌زنی را پیموده و به‌خطا رفته‌اند.

نتیجه‌گیری

تعیین زبان واژگان دخیل یکی از مسائل مطرح در بحث واژگان معرّب است. به‌بیان پژوهشگران نوین عالمان مسلمان زبان برخی از این واژگان را صحیح و برخی را بر مبنای حدس و گمان تعیین نموده‌اند، گاه واژه را به یک زبان نسبت داده و گاه به دو یا چند زبان منتسب نموده‌اند. برای دست‌یابی به درستی یا نادرستی این فرضیه ۵ مورد از واژگان دخیل را از این حیث بررسی نموده‌ایم. نتیجه پژوهش در پنج واژه بررسی شده بدین شرح است: تعیین زبان برخی از مفسران از واژه «استبرق»، «رقیم» و «سجیل» صحیح است، اما تعیین زبان واژه «سجین» را نه تنها مفسران بلکه پژوهشگران جدید هم صحیح و قطعی بیان نکرده‌اند و آن را از نوآورده‌های قرآنی دانسته‌اند. تعیین زبان مفسران از واژه «هیئت لک» نیز چنان که دیدیم، براساس سیاق داستانی، بدون توجه به مبانی زبان‌شناسی و نادرست گفته شده‌است. نتیجه نهایی بحث اینکه نقل پژوهشگران معاصر غربی مبنی بر اینکه مفسران متقدم در تعیین زبان واژگان دخیل قرآن طریق

گمانه‌زنی را پیموده‌اند و بنابر سنت منقول، فارغ از پژوهش و کنکاش زبان‌شناختی بر اثر پذیرش سنت اکتسابی گذشتگان، بر بیان آنان صحه گذاشته‌اند، تنها تا حدودی (نه در همه موارد) می‌تواند صحیح باشد. بنابراین در مورد تمام واژگان دخیل آنها بر اساس حدس و بدون اطلاعات تعیین زبان ننموده‌اند، بلکه در مورد برخی واژگان که زبان آن اصلاً برای‌شان قابل تشخیص نبوده و مشکلاتی چون نبود مدارک و منابع زبان‌شناسی معتبر سدّ راه‌شان بوده به «گمانه‌زنی» و «پیش‌فرضهای فرهنگی» متوسل شده و با تکیه بر سنت نقل و براساس آن زبانی برای واژه تعیین می‌کردند.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ عرب جاهلی، نشر توس، چ سوم، تهران، ۱۳۸۸
- آرنولد، سیرتوماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه عزتی، نشر دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۸
- بن منظور، لسان العرب، موسسه الاعلمی المنشورات، بیروت، ۱۴۲۶ ق
- ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف، بحرال محیط، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ ق
- ابو عبید، غریب الحدیث، چاپ افست، بیروت، ۱۹۷۵
- ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، مرکز النشر، بیروت. بی تا
- اصفهان‌ی، ابوالفرج، الاغانی، دارالکتب المصریه، مصر، بی تا
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن کریم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۹۳
- تونجی، محمد، معجم المعربات الفارسیه، بیروت، بی تا.
- ثعالبی، عبدالرحمن، الجواهر الحسنان فی تفسیر القرآن، بی تا.
- جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه بدره‌ای، نشر توس، چ دوم، تهران، ۱۳۸۶.
- جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، نشر دلیل ما، چ هشتم، قم، ۱۳۸۹
- جوهری، اسماعیل بن حمّاد، تاج اللغه و صحاح العربیه، دارالعلم، بیروت، ۱۳۶۸
- حلبی، سمین، در المصون، دارالکتب العالمی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- خفاجی، احمد بن احمد، شفاء الغلیل فی ما فی کلام العرب من الدخیل، قاهره، بی تا.
- جوالیقی، ابو منصور موهوب، المعرّب.... تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۶۱.
- راغب اصفهان‌ی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، نشر دارالقلم، بیروت، بی تا.

زمخشری، محمود، کشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق
سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، نشر امیرکبیر، چ چهارم، تهران ۱۳۸۲.
سیوطی، جلال‌الدین، المتوکلی فیما ورد فی القرآن باللغات، ترجمه اسلامی، نشرانتشار،
تهران، ۱۳۶۲

سیوطی، جلال‌الدین، المٌزهر فی علوم اللغه و انواعها، دار التراث، چ سوم، قاهره، بی-تا
طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمی ه، قم، چ پنجم، ۱۴۱۷ ق
طبری، محمدبن جریر، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، چاپخانه دولتی ایران، ۱۳۴۴ش
علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب، دارالعلم للملایین و مکتبة النهضة بغداد، چ اول، بیروت، بی‌تا
قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، نشر ناصرخسرو، تهران ۱۳۶۴.
فخررازی، تفسیر کبیر، نشر دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۰ق

کریمی نیا، مرتضی، زبان قرآن تفسیر قرآن، مجموعه مقالات، نشر هرمس، تهران، ۱۳۹۲
بلمی، جیمز، مقاله الرقیم یا الرقود؟ زبان قرآن، تفسیر قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ۳۸۳-۳۸۴
خرمشاهی، بهاء‌الدین، واژگان فارسی قرآن، روزنامه همشهری، ویژه نامه مبعث، دیماه ۱۳۷۲
راشد محصل، محمدتقی، «سجیل»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۳۶۱، ۱۲۳
ریبین، اندرو، واژه‌های دخیل و تعیین زبان آنها در تفاسیر، زبان قرآن، تفسیر قرآن، ترجمه مرتضی
کریمی نیا، نشر هرمس، تهران، ۱۳۹۲

مبلغ، سیده زهرا، «کارکرد بررسی واژگان دخیل در فهم متون مقدس»، مجله پژوهش ادبیات
فارسی، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ش ۱۰، ص ۱۳۵-۱۵۸.

نوشاوند، راحله، مدخل رقیم، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۰، ۲۴۲

Baalbaki, Ramzi, Early Arab lexicographers and the use of Semitic languages,
Berytus 31 (1983), pp. 117-127
Rippin, Andrew, Foreign vocabulary in Encyclopaedia of the Qur'an, ed. Jane
McAuliffe, Leiden 2001-2006, vol. 2, pp 226-237.