

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم  
سال هشتم (۱۳۹۷)، شماره نوزدهم

### عربی‌پنداری واژه‌های دخیل قرآن در تفاسیر اسلامی (بررسی هشت نمونه موردی از اعلام قرآنی)

مریم السادات خلیلی آزاد<sup>۱</sup>  
مهرداد عباسی<sup>۲</sup>

#### چکیده

واژگان دخیل قرآن که دو رویکرد پذیرش و عدم پذیرش وجود آنها در قرآن کریم در میان عالمان مسلمان مطرح بوده، همواره ذهن پژوهشگران را به خود مشغول داشته است. با اینکه برخی نظرات ایشان در تعیین زبان این واژه‌ها دقیق و مبتنی بر دانش زبان‌شناسی است، اما به نظر می‌رسد اظهارنظرهای آنان درباره بعضی از واژه‌ها، فاقد مبنای علمی است. آنان در سده‌های متقدم که منابع زبان‌شناسی متقن در دسترس نداشتند تا زبان واژه‌های قرآنی را به درستی تعیین نمایند، آنها را به زبان عربی نسبت می‌دادند و به گونه‌ای به عربی دانستن واژگان دخیل و اعلام قرآنی تمایل داشته و برای این واژگان، ریشه عربی می‌تراشیدند؛ این اندیشمندان حتی اسامی و اعلام پیشا اسلامی که در زبان‌های قدیمی‌تر از عربی کاربرد داشته را به عربی نسبت می‌دادند. در این پژوهش کوشیده شده با ارائه مستندات از منابع زبان‌شناختی، غیرعربی بودن این واژگان و خاستگاه اصلی آنها مشخص شود. در این راستا تعدادی از این اعلام، انتخاب شده و با عنایت به دیدگاه مفسران سنتی و پژوهشگران نوین و تحلیل‌های صورت گرفته، تمایل مفسران سنتی به عربی‌انگاری برخی از واژگان دخیل قرآن، نشان داده شده است.

**واژگان کلیدی:** واژه‌های دخیل، معربیات قرآن، عربی‌پنداری واژه‌های دخیل، زبان قرآن.

- 
۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران/  
nasr1376@yahoo.com
  ۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)/  
abbasimehrdad@gmail.com

## ۱- مقدمه

در لابه‌لای متن قرآن کریم، کلماتی به چشم می‌خورد که ریشه در زبان‌های غیرعربی داشته و به آن‌ها واژگان دخیل گفته می‌شود. در مورد وجود واژگان غیرعربی در قرآن دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که به آن خواهیم پرداخت. بر اساس این دیدگاه‌ها برخی وجود واژگان غیرعربی را در قرآن پذیرفته و برخی آن را نمی‌پذیرند. همچنین از دیرباز تعیین زبان واژه‌های غیرعربی قرآن و انتساب هر یک از آن‌ها به زبانی خاص، دغدغه مفسران و محل بحث در تفاسیر قرآن بوده است. بعضی مفسران بر اساس معیارهایی حکم به غیرعربی بودن برخی واژه‌های قرآن کرده و 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، اما به نظر می‌رسد برخی اظهارنظرهای آنان درباره پاره‌ای از واژه‌ها از مبنای علمی متقنی برخوردار نیست. مفسران در مواجهه با واژه‌های غیرعربی قرآن گاهی با تکلف کوشیده‌اند که آن‌ها را در اوزان و قالب‌های زبان عربی توضیح دهند. از این روست که فخر رازی از مفسرانی که می‌کوشند برای واژه «الانجیل» ریشه عربی بتراشند به شدت انتقاد می‌کند (فخر رازی، ج ۷، ص ۱۳۲). زمخشری نیز از مفسرانی است که بسیاری از اعلام قرآنی را که مفسران و لغویان قبل از او عربی دانسته‌اند مردود می‌شمارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۲). این قبیل آراء مفسران سنتی که برخی مبتنی بر عربی‌پنداری بعضی از واژگان دخیل قرآن است، 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. دغدغه اصلی در این مقاله، ارائه مستندات از منابع زبان‌شناختی است مبنی بر اینکه برخی از واژگان دخیل که به زبان عربی منتسب شده، غیرعربی است و خاستگاه اصلی آن‌ها زبان‌های دیگر است؛ و اینکه علت این امر، فقدان دسترسی آن اندیشمندان به منابع زبان‌شناسی متقن بوده است. در این راستا سه عامل توجه به شباهت‌های ظاهری با واژگان عربی از لحاظ وزنی، ریشه‌یابی عربی برای این واژه‌ها و یا حس قوم‌گرایی مفسران عرب، اینان را به عربی دانستن واژگان دخیل مجاز کرده است. اثر حاضر به بررسی تعدادی از این نمونه‌ها و اثبات دخیل بودن آن‌ها با توجه به منابع زبان‌شناسی نوین می‌پردازد. در این پژوهش پس از بررسی کلیات، هشت نمونه موردی از اعلام قرآنی با رویکرد مذکور بررسی شده است.

## ۲- مفهوم واژه دخیل و معرّب

دخیل در لغت به معنای بیگانه‌ای است که وارد یک قوم شود و به آنان منتسب شود یا واژه‌ای که از زبانی وارد زبان دیگری شود (معین، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۱۳۵). همچنین لسان العرب دخیل را به معنای داخل می‌داند (ابن منظور، ج ۱۱، ص ۲۴۲). ابن منظور، واژه دخیل را از نظر اصطلاحی این‌گونه معنا می‌کند: «أُدْخِلَتْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ وَ لَيْسَتْ مِنْهُ»: واژه‌ای که در کلام عرب وارد شود و اصل آن عربی نیست (ابن منظور، ج ۱۱، ص ۲۴۲). همچنین تعریب را عربی کردن واژه عجمی دانسته است (ابن منظور، ج ۱۱، ص ۲۵۵). در فرهنگ ابجدی نیز در این مورد آمده است: الاسم المعرب: اسم‌های غیرعربی که به زبان عربی راه یافته است (بستانی، ۱۳۷۶، ص ۸۳۸).

## ۳- بررسی دیدگاه‌ها در مورد واژگان دخیل

در مورد واژگان دخیل دو نظر بین مفسران وجود دارد: مطابق با دیدگاه برخی چون امام شافعی، ابو عبیده، طبری و... تمامی واژگان قرآن به زبان عربی است. اینان معتقدند که پذیرش این نظر به معنای غنی ندانستن و نقص زبان عربی است و برای اثبات سخن خود به آیه «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجْمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلْعَجْمِيُّ وَعَرَبِيٌّ» (فصلت: ۴۱ / ۴۴) استناد می‌کنند و می‌گویند: اگر در قرآن غیر از عربی باشد چگونه عرب آن را بفهمد؟ در صورتی که به گفته سیوطی در الاتقان «وجود چند واژه بیگانه قرآن را غیرعربی نمی‌کند، چنان‌که وجود چند واژه عربی، قصیده فارسی را غیرفارسی نمی‌کند» (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۳). در مقابل این نظر، دیدگاه دیگری وجود دارد که وجود واژگان دخیل در قرآن را می‌پذیرد اما استدلال می‌کند که قرآن به زبان عربی مبین است و در آن واژه‌ای نیست که عربی نباشد و برای فهم آن به استعانت از زبان دیگری نیاز باشد، بدین‌صورت که این واژه‌ها در اثر مراودات بازرگانی اعراب با اقوام مختلف وارد زبان عربی شد و آن‌ها این واژه‌ها را تغییر داده و در اشعار و مکالمات خویش به کار بردند؛ در نتیجه این واژه‌ها به‌صورت واژه‌های ناب عربی درآمد و در قرآن استعمال شد (ثعالبی، ۱۴۱۸، ص ۱۷).

برخی نیز به نظریه وفاق و توافق بین زبان‌ها معتقدند و می‌گویند: چه بسا واژگانی در دو یا چند زبان مشترک باشند که معنای واحدی دارند. طبری از طرفداران این نظر است و می‌گوید: «آنچه از ابن عباس و غیر او در تفسیر الفاظی از قرآن گفته شده که به فارسی یا حبشی یا نبطی

یا مانند اینهاست، توارد لغت‌ها در آن‌ها اتفاق افتاده که عرب و فارس و حبشه با یک لفظ از آن سخن گفته‌اند» (طبری، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۱۵) اما او در نهایت بر این نظر است که واژه در لغت عرب وارد شده و حتماً عرب در زبان خود با آن آشنا بوده است. او معتقد است فقط در صورت کسب علم قطعی بدون تردید، می‌توان خاستگاه حقیقی واژگان دخیل را تعیین کرد. آنچه طبری می‌گوید همان مبانی زبان‌شناختی است که در قرن بیستم بنا نهاده شد و با تکیه بر آن، پژوهشگران نوین توانستند خاستگاه واقعی بیشتر واژگان دخیل قرآن را مشخص کنند. گرچه در موارد محدودی می‌توانیم این نظر را که مبتنی بر توارد لغات است بپذیریم، اما پذیرش آن به‌طور کل و در مورد همه واژگان دخیل، مردود است؛ چراکه برخی واژگان در اصل به زبانی اختصاص داشته و از آن زبان به لغت‌های دیگر تسری یافته است؛ بنابراین سیوطی همچون جوالیقی (جوالیقی، ۱۹۶۱، ص ۵) بین دو نظر فوق (وجود و عدم وجود واژگان دخیل) جمع نموده و هر دو نظر را می‌پذیرد؛ هم نظر کسانی که می‌گویند در قرآن واژه‌های دخیل وجود دارد و هم نظر امام شافعی و پیروانش که معتقدند این واژه‌ها در زبان عربی وارد شده، صیقل خورده و به شکل واژگان عربی درآمده است (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۵). دیدگاه جوالیقی و سیوطی نظریه تلفیقی کاملی است که به‌طور کلی در مورد برخی از واژگان دخیل می‌توان آن را پذیرفت. اینکه گفته می‌شود این نظر را در مورد برخی واژگان دخیل می‌توان پذیرفت نه همه آن‌ها، از این رهگذر است که مفسران متقدم با برخی از این واژگان دخیل آشنایی نداشتند و سردرگمی آنان در نسبت دادن واژه به زبان‌های متعدد که هیچ توجیه زبان‌شناختی ندارد، این امر را آشکار می‌سازد که تمامی واژگان دخیل قرآن قبل از عصر نزول، در زبان عرب کاربرد نداشته‌اند.

#### ۴- استفاده از معیارها در تشخیص واژگان دخیل

عالمان مسلمان برای تشخیص واژگان غیرعربی از عربی معیارهایی داشتند که بر اساس آن‌ها عربی یا دخیل بودن واژگان قرآنی را تعیین می‌کردند. این معیارها را که تعداد آن‌ها در کتب فقه اللغه متفاوت است، می‌توان در سه مورد خلاصه نمود: ۱) ساختارهای صرفی دشوار؛ ۲) کلمات بدون ریشه؛ ۳) صورت‌های آواشناسی (Phonetic) بدون قاعده. مصادیق و نمونه‌های این موارد، آشکال صرفی مجاز کلمات عربی است یا ترکیب‌هایی از حروف که در زبان عربی وجود ندارد. همچنین واژگان تک‌کاربرد و دیگر کلمات کم‌کاربرد (با کاربرد نادر یا اتفاقی) از جمله نامزدهای احتمالی برای واژه‌های بیگانه از زبان عربی بودند (ریپین، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸). واژگانی که با این معیارها مطابقت داشت، قاعدتاً غیرعربی بود. گاهی نیز واژگانی وجود داشت که

خاستگاه عربی نداشت، اما می‌توانستند برای آن ریشه عربی تصور کنند و حتی ساخت‌های عربی از آن بسازند، بنابراین تمایل به عربی‌پنداری واژه سبب می‌شد که از آن اسم فاعل و مفعول و مصغّر و... بسازند و آن را عربی بدانند. به عنوان مثال عرب از واژه «أسوة»، فعل «تأسى» (به او اقتدا کرد) و از دیباج، «دبج» (نقش زد) را ساخت. مثلاً در جمله «دبج الارض المطر»: باران زمین را نقش زد (گلستان کرد) که در اشعار هم استفاده شد (حسن خالد الرفاعی، ۱۹۴۶، صص ۶۶-۶۹).

صفوی زبان‌شناس معاصر در مورد ورود واژگان از زبانی به زبان دیگر و تغییر شکل آن‌ها اصطلاح «معادل‌سازی قیاسی» را به‌کاربرده و می‌نگارد: «در مورد واژگان قرضی، اصطلاحی با عنوان معادل‌سازی قیاسی وجود دارد که در هر زبان به شکلی کاربرد دارد. در مورد واژگانی که از هر زبانی وارد عربی شد این فرآیند صورت گرفت و تغییراتی بر واژه و ساخت‌های آن انجام شد؛ مثلاً واژه «فرادیس» که از اصل ایرانی به یونانی وارد شد و «پارادایز» شکل گرفت و به شکل «فرادیس» وارد عربی شد، عرب چون آن را شبیه به جمع‌های مکسر خود یافت از آن مفرد «فردوس» را ساخت و وارد زبان خود کرد. در مورد واژگانی که از عربی هم وارد فارسی می‌شد، این فرآیند به نحوی دیگر اتفاق افتاد. با ورود مجموعه‌ای از واژه‌های قرضی، ساخت این دسته از واژه‌ها به‌عنوان الگو در نظر گرفته می‌شود و می‌تواند به معادل‌سازی برحسب قیاس منجر شود. ورود واژه‌هایی چون رمّال، بقّال، حمّال و جز آن از عربی به فارسی باعث شده تا این الگوی واژه‌سازی عربی بتواند از «کفش» فارسی، «کفّاش» را به وجود آورد و از «قند» ترکی «قناد» را بسازد» (صفوی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۱۹). بنابراین فرآیند معادل‌سازی قیاسی می‌تواند در زبان‌های مختلف به وجود آید. در زبان عربی هم این پدیده در مورد برخی واژگان چنان‌که ذکر شد اتفاق افتاده است. عرب‌زبانان واژه‌های دخیل را پس از قرض‌گیری در قالب تصریفی زبان خود ریخته و شکل معرّب به آن داده‌اند. این فرآیند در جمع و مفرد نمودن واژه، مصغّرسازی و ساخت‌های دیگر نمود داشته است.

### ۵- عربی‌پنداری واژگان غیرعربی

همان‌گونه که بیان شد در میان مفسّران سنتی تمایل به عربی‌انگاری واژگان غیرعربی قرآن وجود داشته و کوشیده‌اند در این راستا برای واژگان دخیل قرآن ریشه عربی در نظر بگیرند. نمونه‌ای از این دست مواردی است که برخی از لغت‌شناسان و مفسّران، واژه‌هایی را که می‌توان

برای آنان ریشه سه‌حرفی در نظر گرفت عربی دانسته‌اند، اما بعضی دیگر بر این نظرند که حتی اگر بعضی اسم‌های صحیح بیگانه با الگویی عربی توافق دارد یا به یک ریشه عربی مرتبط است، الزاماً نمی‌تواند عربی باشد؛ بنابراین به‌طور مثال حتی اگر «یعقوب» با واژه لرزیدن عربی (در معنا) توافق داشته باشد و یا واژه «اسحاق» را بتوان با ریشه «سَحَق» عربی تطبیق داد، اما هر دوی این واژه‌ها عجمی و معرّب هستند، زیرا شکل غیرعربی این دو اسم واج‌های متفاوت دارند (Baalbaki, 1983, p 136). به نظر می‌رسد دلیل اینکه برخی از عالمان مسلمان در تشخیص زبان واژه به خطا رفته‌اند همین امر است که چون می‌توانستند برای واژه، ریشه سه‌حرفی در نظر گیرند آن را عربی دانسته‌اند درحالی‌که غیرعربی بوده است. منابع زبان‌شناسی نوین به عبری بودن واژه «اسحاق» اذعان دارد و بیان می‌کند که این واژه در میان یهودیان بابلی قرن چهارم میلادی متداول بوده است (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰). همچنین بر اساس منابع نوین، واژه «یعقوب» ممکن است از عربی به عبری آمده باشد اما با توجه به روابط اعراب با مسیحیان احتمالاً واژه سریانی آن، از یک منبع مسیحی وارد زبان عربی شده باشد (جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۹۸).

### ۱-۵- تلاش برای سازی واژگان غیرعربی

در میان مفسران متقدّم نوعی تلاش برای عربی‌پنداری واژگان غیرعربی قرآن و عدم تمایل به خارجی دانستن این واژگان ملاحظه می‌شود. ورستیگ محقق هلندی بر بی‌میلی لغویان عرب به خارجی دانستن واژگان دخیل و تمایل آن‌ها بر عربی‌پنداری واژگان غیرعربی صحّه گذاشته و می‌گوید: «به نظر می‌رسد یک بی‌میلی به التزام اصل خارجی واژه‌های دخیل وجود داشته باشد. به‌طور مثال در مورد اصل واژه ابلیس (شیطان)، گرایش به یافتن ریشه عربی برای این کلمه وجود دارد. برخی واژه را فارسی (یا یونانی) دانسته‌اند، اما دیگران برای آن مشتق از ریشه «أبلس» (ناامیدی) تعیین نموده‌اند.» (Versteegh, 2015, p 215) این موضوع که پیش از این نیز بیان شد، ریشه در میل به عربی‌انگاری واژه‌های دخیلی دارد که می‌توان بر ایشان ریشه عربی در نظر گرفت؛ یعنی به‌صرف اینکه ظاهر واژه با زبان عربی تطبیق داشته باشد بدون بررسی زبان‌شناختی، آن را به زبان عربی نسبت می‌دهند، گرچه غیرعربی باشد. ایراد وارد بر این مبحث این است که صرفاً ریشه سه‌حرفی داشتن یا مطابقت با اوزان عربی معیار عربی بودن واژه نیست، بلکه طبق معیاری که سیبویه در الکتاب ارائه می‌دهد، اگر واژه‌ای صرفاً کامل نشود دخیل است. او می‌گوید: «اصل خارجی واژه نمی‌تواند صرفاً کامل شود. اسامی خاص هم به همین دلیل، دخیل و غیرعربی هستند.» (Versteegh, 2015, p 209/سیبویه، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۳۶) بنابراین برای ابلیس یا

هر واژه دیگر، تنها داشتن ریشه سه‌حرفی، سبب عربی بودن نیست تا با ساخت مصعّر و یا جمع مکسر آن بتوان آن را عربی پنداشت و واژه باید بتواند در عربی صرف کامل شود.

## ۵-۲- عربی‌انگاری بر مبنای ادله اعتقادی

چنان‌که در مقدمه ذکر شد سه عامل توجه به شباهت‌های ظاهری با واژگان عربی از لحاظ وزنی، ریشه‌یابی عربی برای این واژه‌ها و حس قوم‌گرایی مفسران عرب آنان را بر این امر واداشته و مجاز به عربی‌انگاری واژگان دخیل کرده است. در مورد دو عامل اول بحث شد، اما در مورد عامل سوم اینکه عده‌ای وجود واژگان غیرعربی در قرآن را نپذیرند، شاید به دلیل تعصبات قومی و ملاحظات مذهبی بود که زبان خود را کامل‌ترین و غنی‌ترین زبان می‌دانستند که از هرگونه وام‌گیری بی‌نیاز است. در واقع مسأله زبان‌شناسی در اینجا به یک موضوع اعتقادی تبدیل شده است که مانع از پژوهش بیشتر در مورد واژگان غیرعربی قرآن می‌شود. شعوبی‌گری و انگیزه‌های ملیت‌خواهی نیز عاملی بود که زبان عربی را غلبه دهند و آن را بی‌نیاز از وجود هر لغتی بدانند. ابو عبیده صراحتاً پذیرش و قبول هر واژه غیرعربی را در قرآن، چالش و جدال با خداوند متعال می‌دانست (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۱). محمد شاکر، شارح المعربات جوالبیعی از معاصرین نیز به دلیل دفاع از قرآن، وجود هیچ‌یک از واژگان بیگانه را در قرآن نمی‌پذیرد و همه آن‌ها را عربی می‌داند (جوالبیعی، ۱۹۶۱، ص ۶). کوپف پژوهشگر آلمانی در این زمینه می‌گوید: «نقل قول‌ها از قرآن و احادیث پیامبر (ص) در همه شاخه‌های ادبیات عرب نفوذ کرد و حتی تأثیرات مذهب بر فقه اللغه عربی نیز مشهود بود و این تأثیر چنان ریشه‌دار بود که لغت‌شناسان متقدم در فعالیت‌های حرفه‌ای‌شان انگیزه‌های مذهبی را کاملاً حفظ کرده بودند» (Kopf, 1956, p 286). بنابراین، ملاحظات مذهبی گویی پرده‌ای بر ذهن برخی لغویان و مفسران نهاده بود که مانعی بر سر راه آن‌ها در کشف حقیقت بود.

## ۶- بررسی زبان‌شناختی واژه‌ها و اعلام قرآنی دخیل

در این بخش، هشت نمونه از اعلام و واژگان قرآنی غیرعربی انتخاب شده و با رویکرد عربی‌پنداری آن‌ها در نگاه عالمان مسلمان، بررسی شده است. 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 شده است. لازم به ذکر است که منبع اصلی ما در بخش دیدگاه پژوهشگران، کتاب واژگان دخیل آرتور جفری (Arthur Jeffery) بوده، زیرا وی با نوزده زبان

آشنا بوده و بسیاری از منابع به زبان‌های دیگر (که در دسترس ما نیست) را مشاهده نموده است، اما در تکمیل منابع از چهار اثر نویسندگان غربی، همچنین آثار پژوهشگران عرب و فارسی‌زبان نیز بهره گرفته شده است.

## ۶-۱- ادریس

### ۶-۱-۱- دیدگاه مفسران سنتی

جوالیقی این واژه را معرب دانسته است (جوالیقی، ۱۹۶۱، ص ۸). زمخشری گوید: «بعضی ادریس را از ریشه «درس» دانسته‌اند به سبب درس خواندن بسیارش و اسم او إخنوخ بود.» اما خود این نظر را صحیح نمی‌داند، زیرا اگر از ریشه درس بر وزن إفعیل باشد، فقط به سبب علم بودن آن است پس باید منصرف باشد، اما غیرمنصرف بودن آن دلیل عجمی بودن آن است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴). به نظر او علم بودن به تنهایی سبب غیرمنصرف شدن کلمه نمی‌شود، بلکه عجمی بودن آن نیز باید اضافه شود تا غیر منصرف باشد، پس واژه عجمی است. همچنین آلوسی به نقل از ابن‌ابی‌حاتم لفظ ادریس را سریانی دانسته و می‌گوید: این واژه مشتق از «درس» نیست و دلیل زمخشری را بر غیرعربی بودن آن تکرار می‌کند و بر این نظر است که به همان زبان سریانی معنای کثرت درس دادن را می‌دهد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۴۲۳).

### ۶-۱-۲- دیدگاه پژوهشگران جدید

آرتور جفری در کتاب واژه‌های دخیل ضمن اشاره به اینکه ادریس همان «اخنوخ» و در عبری به مفهوم آموختن آمده و در نزد یهودیان و مسیحیان، به معنای آموزگاری با دانش بسیار است، نظرات متعددی را از پژوهشگران غربی بیان می‌کند. برخی از این نظرات ضدونقیض‌اند. مثلاً اشپرنگر (Sprenger) و ایکمان (Eickmann) آن را عربی خالص شمرده‌اند. گریم (Grimme) هم گمان می‌برد که این واژه، اصل عربی جنوبی دارد، ولی هیچ‌گونه اثری از این نام در کتیبه‌های یافت شده در عربستان جنوبی نیست. کازانوا (Casanova) و توری (Torrey) گمان می‌برند که مراد از «ادریس» همان «اسدِراس» است که از طریق یک صورت زبانی میانجی به صورت ادریس درآمده است. آلبرایت (Albright) تصور می‌کند که مراد از ادریس، هرمس است. حال آنکه مونتگمری (Montgomery) آن را مأخوذ از نام آتراخاسیس، نوح بابلی می‌داند؛ اما از دیدگاه جفری آنچه نولدکه (Nöldeke) می‌گوید راه‌حل مسأله است. وی ادریس را صورت عربی می‌داند که از یک صافی سریانی گذشته است. در سریانی صورت‌های مختلف



این اسم وجود دارد که صورت اخیر، سریانی فلسطینی مسیحی است و از این صورت است که با یکی شدن «ن» و «د» صورت عربی ادریس به دست می‌آید (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰). یورام اردر (Youram Erder) در مورد این واژه، نظری شبیه به آلبرایت دارد و به نقل از ژیل (Gilles) می‌گوید: ادریس، تحریف نام هرمس است که به شکل هرمس به اعراب رسید (اردر، ۱۳۹۲، ص ۲۰۰). نظر دیگری وجود دارد که ادریس را نامی شامی می‌داند. این نظر که بر پایه نظر مقاتل، مفسر متقدم است درباره هجرت تازه‌مسلمانان به حبشه است که نام یکی از آنان که شامی‌الاصل بوده ادریس گزارش شده است، همچنین در سفر پیامبر (ص) به شام در کودکی، یکی از چهار راهب مسیحی که بشارت به نبوت آن حضرت داد، ادریس نام داشت (حاج منوچهری، ۱۳۷۷، ص ۳۳۲).

### ۶-۱-۳-تحلیل

چنان‌که گفته شد برخی مفسران که تمایل به عربی‌پنداری واژگان دخیل دارند، واژه ادریس را هم از ریشه «درس» و عربی دانسته‌اند؛ اما دیگران از جمله زمخشری با تمسک به استدلالی نحوی به غیرعربی بودن این واژه حکم کرده‌اند؛ زیرا ادریس اگر بر وزن إفعال باشد، تنها یکی از اسباب عدم انصراف، یعنی عَلم بودن را داراست و سبب دوم، جز عجمی بودن این نام نمی‌تواند باشد. زمخشری به نقل از ابن‌ابی‌حاتم، این واژه را سریانی می‌داند. نظر او با دیدگاه پژوهشگران نوین همسو است؛ زیرا بنا بر نظر پژوهشگران نوین، این واژه خاستگاه سریانی دارد و صورت‌های مختلف آن در زبان سریانی وجود دارد. شامی دانستن این نامهم منافاتی با سریانی بودن آن ندارد، چون در میان اهل شام، زبان سریانی نیز رواج داشته، بنابراین مفسرانی که اصل آن را سریانی گفته‌اند به خطا نرفته‌اند؛ اما در بیان آن دسته از عالمان مسلمان که واژه را عربی دانسته‌اند تمایل به عربی‌پنداری واژه دیده می‌شود.

### ۶-۲-ابلیس

#### ۶-۲-۱-گزارش مفسران سنتی

لسان‌العرب این واژه را مشتق از «بَلَس» و «أَبَلَس» به معنای «نَدَم» و «یَسَّ» گرفته است (ابن منظور، ج ۶، ص ۳۰). کتاب‌العین نیز این واژه را «الکَئِيبُ الحَزِينُ المُنْتَدِمُ» معنا نموده که به معنای غمگین، ناراحت و نومید است و گفته ابلیس چون از همه نیکی‌ها نومید گشت این‌گونه نامیده شد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۶۲). جوالیقی واژه را عجمی دانسته است (جوالیقی، ۱۹۶۱،

ص ۱۷). طبری واژه را عربی و بر وزن إفعال دانسته و دلیل غیرمنصرف بودن آن را کم نظیر بودن این وزن در زبان عربی می‌داند، از این رو همچون اعلام بیگانه محسوب شده است (طبری، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۱۹۷)؛ اما اکثر عالمان مسلمان این نظر را مردود می‌دانند. مثلاً زمخشری در مورد این واژه می‌گوید: ابلیس واژه‌ای عجمی است و چنان‌که می‌گویند مشتق از ابلاس نیست (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴). ابوحیان اندلسی هم آن را به سبب علم و غیرمنصرف بودن، اسمی عجمی می‌داند و می‌گوید زجاج آن را از وزن «فعلیل» دانسته و دیگران مانند ابن عباس و سدی آن را مشتق از ابلاس دانسته‌اند که به معنای دور از رحمت است. در علم صرف، اشتقاق عربی در اسماء عجمی داخل نمی‌شود و اگر این واژه مشتق از ابلاس است، چرا هیچ‌یک از عرب این اسم را استعمال نکرده است؟ (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۴۴) بنابراین گویا عربی دانستن این واژه از ابن عباس سرچشمه گرفته است. شاید به این دلیل آن را عربی گفته‌اند که در قرآن پنج بار از ساختارهای «مبلسون» (انعام: ۶/ ۴۴؛ مؤمنون: ۲۳/ ۷۷؛ زخرف: ۴۳/ ۷۵)، «مبلسین» (روم: ۳۰/ ۴۹) و «یبلس» (روم: ۳۰/ ۱۲) استفاده شده است.

## ۶-۲-۲- دیدگاه پژوهشگران جدید

در مورد زبان این واژه سه نظر ذکر شده است: دیدگاه نخست که اکثر محققان غربی بدان اذعان دارند این است که این واژه صورت تصحیف شده واژه یونانی دیابلوس است (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵). در ترجمه سبعینی عهد عتیق، این واژه نمایاننده واژه عبری آن به معنای شیطان است. نظر دوم این است که این واژه از زبان سریانی به عربی آمده باشد که طبق پژوهش‌های زبان‌شناسی جفری احتمال آن ضعیف است و شاید تنها از طریق کاربردش در قرآن وارد زبان عربی شده باشد. این احتمال هم وجود دارد که مستقیماً از یونانی وارد عربی شده باشد و در میان مسیحیان عرب‌زبانی که با کلیسای روم شرقی مرتبط بوده‌اند به کار می‌رفته است. دیدگاه سوم مبتنی بر نظر گریم است که این واژه ممکن است از عربستان جنوبی آمده و شاید تحت تأثیر صورت حبشی قرار گرفته باشد؛ اما این واژه در زبان حبشی شاذ است و اگر تصور او در این باب که صورت حبشی واژه عربستان رسیده است، صحیح باشد تصورش درباره اینکه این واژه در زبان عربی جنوبی است، بسیار بعید می‌نماید (جفری، ۱۳۸۶، صص ۱۰۴-۱۰۶)

آذرنوش در توجیه دخیل بودن واژه می‌گوید: «این واژه در شعر جاهلی عرب نیامده و گویا از واژگانی است که در دوره نزول وحی به عربی راه یافته است. از سوی دیگر در زبان‌های سامی دور و نزدیک هم، نمونه یا ریشه‌ای برای آن یافت نشده، ناچار باید در زبان‌های غیرسامی به

جستجوی آن پرداخت» (آذرنوش، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۹۳). خشیم از محققان عرب، نظری مخالف دارد و این واژه را فارسی - عربی می‌داند، به این ترتیب که *dia* را نور از فارسی و سانسکریت *deva* می‌داند که به ضیاء و نور عربی نزدیک است. *Bolos* مترادف سید عربی است که سین در آخر آن زائد لغوی یونانی است و *Bolos* باقی می‌ماند که به معنای بعل (سید) است. *Diabolos*، «سید النور» یا «بعل الضیاء» است و به این لقب خوانده شده چون سید و برتر ملائکه بوده است (خشیم، ۱۹۷۷، صص ۴۰-۴۱).

### ۶-۲-۳- تحلیل

چنان‌که دیدیم عالمان مسلمان در تعیین زبان این واژه هم‌داستان نبوده و عده‌ای آن را از ریشه عربی دانسته و برخی از مفسران چون زمخشری و ابوحنبل اندلسی آن را عجمی دانسته و دلیل مستند برای سخنانشان اقامه نموده، در عین حال زبان آن را دقیقاً تعیین نکرده‌اند. پژوهشگران نوین آن را غیرعربی دانسته و به سه زبان سریانی، یونانی و حبشی نسبت داده‌اند؛ اما چنان‌که جفری بررسی نموده منتسب دانستن این واژه به زبان‌های سریانی و حبشی احتمال ضعیف‌تری دارد و اکثر پژوهشگران غربی به یونانی بودن واژه معتقدند. البته اینکه چگونه در آن روزگار، واژه‌ای از آن مسافت دور، بی‌واسطه زبان سومی به زبان قرآن راه یابد اندکی جای تأمل دارد. با این حال پژوهشگران نوین با احتیاط، یونانی بودن واژه را پذیرفته‌اند.

به نظر می‌رسد دیدگاه خشیم پژوهشگر عرب، علمی نیست و او تنها سعی دارد این واژه را به گونه‌ای عربی جلوه دهد؛ بنابراین در جمع‌بندی دیدگاه‌ها می‌توان گفت مفسران و لغویانی که واژه را عربی دانسته‌اند به خطا رفته‌اند و در تعیین زبان واژه تلاشی ننموده و به دلیل میل به عربی‌پنداری، آن را از ریشه عربی «بَلَس» دانسته‌اند.

### ۶-۳- اسرائیل

#### ۶-۳-۱- گزارش مفسران سنتی

این واژه که لقب یعقوب پیامبر بوده، ۴۳ بار در قرآن به کار رفته است. به بیان طبری این واژه به معنای بنده خدا و برگزیده از خلقت است. «ایل» به معنی الله به زبان عبری و اسرا به معنی بنده است (طبری، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۱۹۷). ابوحنبل اندلسی هم معانی متعددی برای این واژه بیان نموده است: برگزیده خدا، به معنی «شَدَّ» (محکم کردن؛ به نقل از ابن عباس) و همچنین به معنای سفر کردن در شب. «أَسْرَى بِاللَّيْلِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى» زمانی که یعقوب از بیم عیسو

برادرش فرار کرد شبانه به سفر رفت (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۷۸). معنای اخیر، تمایل به عربی‌انگاری واژه را که از ریشه «سری» گفته‌اند نمایان می‌سازد؛ اما اکثر عالمان مسلمان آن را اسمی بیگانه شمرده‌اند (جوالیقی، ۱۹۶۱، ص ۹/ خفاجی، بی‌تا، ص ۱۱). زمخشری هم این اسم را مانند «ابراهیم» و «اسماعیل» به دلیل علمیت و غیرمنصرف بودن، عجمی می‌شمارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۱).

### ۶-۳-۲- دیدگاه پژوهشگران جدید

بنا بر دیدگاه جفری فقدان حرف آغازین در مقایسه با واژه عبری آن، نشان می‌دهد که واژه مستقیماً از عبری گرفته نشده و یک منشأ مسیحی دارد. سه خاستگاه یونانی، سریانی و حبشی برای آن در نظر گرفته شده است؛ اما بیشتر احتمال دارد که واژه از اصل سریانی، به‌ویژه صورت فلسطینی مسیحی گرفته شده باشد (جفری، ۱۳۸۶، ص ۲۱/ 91 Horovits, 1925). جفری در اینجا مقایسه‌ای بین بیان طبری که «ئیل» را عبری می‌داند با نظر قاموس که می‌گوید تمام صیغه‌هایی که به «ئیل» ختم می‌شود، سریانی هستند نموده و نظر قاموس را می‌پذیرد. (جفری، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

### ۶-۳-۳- تحلیل

مفسران سه نظر در مورد واژه ارائه نموده‌اند: برخی تمایل به اختصاص ریشه عبری داشتند؛ دسته‌ای آن را عجمی دانسته و زبانی برای آن تعیین ننموده‌اند و عده‌ای آن را به زبان عبری نسبت داده‌اند. پژوهشگران نوین به ترجیح پذیرش منشأ سریانی واژه تمایل دارند، زیرا هورویتس هم اذعان دارد که واژه اسرائیل دقیقاً با شکل سریانی آن منطبق است (Horovits, 1925, p 11). یعنی در زبان سریانی هم همین واژه وجود دارد و اگر نظر صاحب قاموس را هم بپذیریم این مطلب تأیید می‌شود و نظر طبری که «ایل» را به زبان عبری می‌داند وجهی ندارد؛ بنابراین شاید طبری از طریق گمانه‌زنی بر اینکه این واژه در مورد بنی‌اسرائیل که زبانشان عبری بوده به کار رفته، تعیین زبان نموده باشد. بدین ترتیب نظر آلمانی هم که واژه را از ریشه عبری «سری» دانسته‌اند، وجهی ندارد و احیاناً تمایل به عربی‌انگاری واژه است.

### ۶-۴-۱- الیسع

### ۶-۴-۱- گزارش مفسران سنتی

گروهی از عالمان مسلمان این واژه را عربی دانسته‌اند. طبری گوید: گروهی گمان کرده‌اند از «وَسِعَ»، «يَسَعُ» مشتق شده (بر وزن يَفْعَل) و بر آن «ال» اضافه شده درحالی که عرب بر اسم‌هایی به این صورت «ال» وارد نمی‌کند و به رد این نظر می‌پردازد (طبری، ۱۳۴۳، ج ۷، ص ۱۷۳). جوالیقی و خفاجی هم آن را دخیل دانسته‌اند (جوالیقی، ۱۹۶۱، ص ۱۳۴/ خفاجی، بی‌تا، ص ۲۱۵). ابن منظور به نقل از جوهری آن را واژه‌ای عجمی دانسته که «ال» بر آن اضافه شده است و می‌گوید: به‌غیر از موارد ضروری و شعر، چنین صورتی عادت عرب نیست. سپس او املائی الیسع را نیز پیشنهاد می‌کند که ذهن را به سمت عجمی بودن واژه سوق می‌دهد (ابن منظور، ج ۸، ص ۳۹۳).

#### ۶-۴-۲- دیدگاه پژوهشگران نوین

برخی از پژوهشگران احتمال عبری بودن واژه را داده و گفته‌اند صورت عبری واژه به حدی به عربی نزدیک است که قرضی بودن مستقیم آن را از عبری ممکن می‌سازد، اما احتمال می‌رود از یک منبع مسیحی گرفته شده باشد. جفری صورت یونانی و سریانی و حبشی واژه را هم بیان نموده، اما احتمال می‌دهد واژه از اصل سریانی گرفته شده باشد (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹). هورویتس نیز در بررسی نام‌های عبری، این واژه را «الیشا»ی عبری می‌داند (Horovitz, 1925, p 11).

#### ۶-۴-۳- تحلیل

از آنچه در بررسی دیدگاه‌های عالمان مسلمان در مورد این واژه رصد کردیم، درمی‌یابیم برخی میل به عربی‌پنداری آن داشته و ریشه «وَسِعَ» را برای آن در نظر گرفته‌اند و گروهی عجمی بودن آن را تأیید نموده‌اند، اما در مورد زبان آن سخنی نگفته‌اند. هورویتس این واژه را الیشای عبری می‌داند که در سریانی «الیسع» بوده که «ش» عبری به «س» تبدیل شده و در اتیوپیایی «الیسا» گفته می‌شود (Horovits, 1925, p 13). مراجع نوین نیز احتمال عبری و سریانی بودن واژه را داده‌اند، اما احتمال سریانی بودن را قوی‌تر دانسته‌اند؛ بنابراین، به‌احتمال قوی این واژه غیرعربی و عبری یا سریانی است و مبانی زبان‌شناسی جدید، عربی بودن واژه را تأیید نمی‌کند.

#### ۶-۵- انجیل

#### ۶-۵-۱- گزارش مفسران سنتی

جوایقی و خفاجی «انجیل» را واژه‌ای دخیل ذکر کرده‌اند (جوایقی، ۱۹۶۱، ص ۱۷/ خفاجی، بی‌تا، ص ۳۶). برخی از مفسران نیز آن را واژه‌ای دخیل از اصل سریانی می‌دانند. زمخشری و فخر رازی هم بر این نظرند و فخر رازی به نقل از صاحب کشف می‌گوید: حسن، انجیل را به فتح همزه خوانده و این وزن در اوزان عرب وجود ندارد (فخر رازی، ج ۷، ص ۱۳۲)، اما عده‌ای از مفسران آن را از «نجل» به معنای خروج و ظاهر شدن و از ریشه عربی به وزن إفعیل دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۶).

### ۶-۵-۲- دیدگاه پژوهشگران جدید

آرتور جفری برای توضیح زبان واژه با بیان مطالب فوق از مفسران، به دخیل بودن واژه از عبری یا سریانی اشاره دارد و سپس می‌نویسد: «این واژه را دخیل ذکر کرده‌اند که از عبری یا سریانی گرفته شده است. از قرار معلوم این واژه همان واژه یونانی اوآگلیون است و ماراچی (Maracci) و فرانکل (Frankl) هر دو گمان می‌برند که مستقیماً از یونانی وارد عربی شده است؛ اما احتمال بیشتر آن است که از طریق یکی از زبان‌های سامی وارد عربی شده باشد. بعضی اصل آن را عبری دانسته‌اند که بسیار بعید است؛ اما حدس اینکه اصل آن سریانی باشد امیدبخش است و می‌توان تصور کرد که در میان مسیحیانی که پیامبر (ص) با آن‌ها برخورد داشته، رواج داشته است» (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲). خشیم، محقق عرب این واژه را ذاتاً عربی دانسته و در توجیه عربی بودن واژه، اصل آن را یونانی «aggelos» دانسته که سین آخر آن زائد است، پس به «aggel» تبدیل می‌شود و به معنای رسول و مبعوث است. اما نون اضافه‌ای که در انجیل وارد شده عربی است و اضافه در لغات لاتینی مانند آن بسیار دیده شده است. «aggle» ذاتاً عربی و همان «عجل» به معنی اسرع است که شأن رسول مبعوث است. سپس ابدال عین به همزه واقع شده که در عربی و یونانی سابقه دارد و تبدیل به اجل (مدت) شده است و در نهایت (لکلّ اجل کتاب) است که «کتاب و اجل» با هم انجیل می‌شود (خشیم، ۱۹۹۷، ص ۴۵).

### ۶-۵-۳- تحلیل

چنان‌که دیدیم در میان زبان‌شناسان نوین سه دیدگاه در مورد این واژه وجود دارد: عربی، عبری یا سریانی، یونانی از ریشه اوآگلیون. به نظر می‌رسد عقیده‌ای که واژه را عربی و بر وزن إفعیل می‌داند، صحیح نباشد؛ زیرا چنان‌که مفسران گفته‌اند چنین وزنی در وزن‌های عرب وجود ندارد. پس این واژه دخیل است، اما در تعیین زبان آن اختلاف نظر وجود داشته و احتمالاً اصل



اصحاب کهف می‌داند، چه آنکه آن را نام روستایی بدانند که غار در آنجا واقع شده و یا آن را از ریشه «رقم» 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 محلی باشد که در ناحیه بیابانی جنوب فلسطین است، تقریباً در همان ناحیه‌ای که جغرافی‌نگاران مسلمان الرقیم را قرار می‌دهند (جفری، ۱۳۸۶، صص ۲۲۰-۲۲۱). کاظم برگ نیسی از دیگر زبان‌شناسان معاصر اطلاعات دیگری ارائه می‌دهد که شاید تصویر روشن‌تری از این واژه به دست دهد. او می‌نگارد: «امروزه روشن شده است که الرقیم نام کهن‌شهر پترا است. این نام نخستین بار در سده نخست میلادی بر سنگ‌نبشته‌ای 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، ۱۳۷۴، صص ۹۳-۱۱۹). به نظر می‌رسد 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 نیز دو قول گفته شده است. قول نخست آن را بین دو روستای رقیم و ابوعلند در هفت کیلومتری شهر امان پایتخت اردن می‌داند و قول دوم آن را در شهر افسوس ایونیه ترکیه می‌داند (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۴). در مورد قول دوم ظاهراً خصوصیاتش با مکان‌های گفته شده مطابقت ندارد. شهر ویران‌شده 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، ۱۳۹۰، ص ۳۴۳). علامه طباطبایی دلیلی بر این موضوع ذکر می‌کند. وی این آیه را در مورد مسجدی که بر غار اصحاب کهف ساخته شد دانسته (کهف: ۲۱ / ۱۸)، سپس اذعان می‌دارد مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند اما در غار افسوس 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 نیز دیده نشده که دلالت کند یک یا چندی آن قبور، قبور اصحاب کهف است و یا شهادت



دهد که چند نفر از این مدفونان مدتی به خواب رفته بودند، پس از سال‌ها خدا بیدارشان کرده و دوباره قبض روحشان نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۰۹). در ادامه او از غار دیگری نام می‌برد که احتمالاً رقیم اشاره به همین غار دارد و نام آن «رجیب» است که در هشت کیلومتری شهر امان، پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. در این غار نیز چند قبر به شکل قبور باستانی روم وجود دارد و گویا تعداد آن‌ها هفت یا هشت تاست.

این غار در امان واقع شده و شهر امان از اوایل قرن دوم میلادی تا قبل از ظهور دعوت اسلامی تحت فرماندهی حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سرزمین مقدس را فتح کرد. حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۱۳). بنابراین از نظر او 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، صص ۱۴۳-۱۴۴). اما جیمز بلمی (James Blamey) 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 فرهنگ‌نویسان و ناتوانی محققان عربی در ارائه توجیهی قانع‌کننده‌تر ناگزیر این نتیجه را پیش می‌آورد که عبارت تصحیف شده است. این نقطه از متن نه مبهم و نامعلوم بلکه می‌باید دقیق باشد چراکه اینجا آغاز داستان است و باید با عبارتی آشنا برای خوانندگان و شنوندگان شروع شود. من معتقدم که «الرقیم» تصحیفی از «الرُقود» (جمع راقِد) به معنای «خفتن و خفتگان» است؛ بنابراین عبارت را باید به صورت «اصحاب الکَهفِ الرُقود» (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. «ی» اضافه شده در رقیم؛ ۴. واو عطف زائد بر سر الرقیم.» (بلمی، ۱۳۹۲، صص ۳۸۳-۳۸۴). این موضوع از خطاهای رایج مستنسخان است. او برای اثبات ادعایش مواردی از اشتباهات تاریخ طبری را می‌آورد. همچنین توری با این پیش‌فرض که «یک مرجع انسانی آگاه، داستان‌های پیامبران و گذشتگان را از کتاب‌های آرامی و عبری و سریانی برای پیامبر (ص) می‌خواند، رقیم را تصحیفی از نام امپراتور دقیانوس دانسته که در زبان عبری آن را «دَقیس» خوانده‌اند. مطابق توجیه او، آن مرجع در خوانش داستان اصحاب کهف حرف «س» عبری را با «م» و «د» را با «ر» به سبب شکل نوشتاری اشتباه کرده و به همین جهت، دَقیس به رقیم تبدیل شده است. البته گذشته از نادرستی آن پیش‌فرض و ابتنای آن بر عدم اعتقاد به

و حیانی بودن قرآن، هورویتس این نظر را نپذیرفته و بر آن است که در قرآن کلمه‌ای وجود ندارد که در نتیجه قرائت نادرست نوشته شده باشد و حتی اگر چنین باشد، آمدن حرف تعریف «ال» بر سر رقیم پذیرفته نیست» (نوشاوند، ۱۳۹۰، صص ۲۴۲-۲۴۳ / هورویتس، ۱۹۲۵، ص ۹۵).

### ۶-۶-۳-تحلیل

به نظر می‌رسد چون رقیم نام روستایی است که غار در آنجا واقع است و طبق شواهدی که در بالا ذکر شد (نظر جفری، برگ نیسی، علامه طباطبایی و نظر به بحث جغرافیای تاریخی از بی‌آزار شیرازی) رقیم نام مکان باشد و معانی دیگر مقرون به صحت نباشد. نظر توری نیز فارغ از پیش‌فرض نادرستش، مبنی بر اینکه رقیم را تصحیفی از نام امپراتور دقینوس دانسته که در زبان عبری آن را دقیس خوانده‌اند با ادله روشنی که هورویتس ارائه داده، مردود است. نظر جیمز بلمی گذشته از اینکه پذیرش آن، دقت و حافظه مسلمانان را به نحو چشمگیری زیر سؤال 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 اجتناب‌ناپذیر است، اما این تصحیف معنای واژه را کاملاً دگرگون کرده است؛ بنابراین رقیم به احتمال قوی نام مکان است و زبان آن نیز بر اساس آنچه گفته شد، رومی است و حدس عالمان مسلمان مبنی بر عربی بودن آن (از ریشه رقم) صحیح نیست.

### ۶-۷-عیسی

#### ۶-۷-۱-گزارش مفسران سنتی

این نام در ترکیب «عیسی بن مریم» آمده و بسیاری از عالمان مسلمان آن را عربی و مشتق از «عیس» به معنای سفید چرک، یا سفید تیره‌گون می‌شمارند (ابن منظور، ج ۲، ص ۱۵۲ / راغب، ج ۱، ص ۵۹۲). اما مجمع‌البحرین آن را اسمی عبری یا سریانی می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۸۸). زمخشری هم اصل آن را عبرانی دانسته و اشتقاقش از عیس را مردود می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶۳). جوالیقی و خفاجی نیز آن را دخیل شمرده‌اند (جوالیقی، ۱۹۶۱، ص ۱۰۵ / خفاجی، بی‌تا، ص ۱۳۴).

#### ۶-۷-۲-دیدگاه پژوهشگران جدید

جفری این واژه را برای اهل تحقیق هنوز به‌مثابه معمایی می‌داند و در مورد آن چند احتمال را بیان می‌کند که برخی ضعیف یا مردود است. مثلاً عده‌ای عیسی را همان عیسو می‌دانستند که یهودیان از سر نفرت بر حضرت عیسی (ع) نهاده بودند، اما شاهد و مدرکی وجود ندارد که یهودیان عیسی را به این نام خوانده باشند و این نظر مردود است. اما چند احتمال هم وجود دارد که ممکن است درست باشد؛ مثلاً اینکه این واژه برای هم‌وزنی با موسی و یحیی در قیاس با هارون و قارون، هاروت و ماروت و مانند این نام‌ها به این صورت بیرون آمده باشد که این نظر ممکن است تا حدی حقیقت داشته باشد. فرانکل در مورد این واژه گمان می‌برد که از روی واژه سریانی آن و از رهگذر مسیحیان عربستان به این شکل ساخته شده باشد و تغییرات این واژه در واژه‌هایی که از آرامی قرض گرفته شده‌اند، امری غیرمعارف نیست. جفری سپس در جمع‌بندی نهایی می‌گوید: صورت عیسی مقدم بر قرآن به کار نرفته، حال آنکه صورت یسوع برای نام شخص، از قدیم‌الایام استفاده شده است و تا زمانی که اطلاعات بیشتری در مورد این واژه به دست نیاید، باید به این نکته بسنده کنیم که نام عیسی در نتیجه قلب و تغییر جای همخوان‌ها به این صورت درآمده و ممکن است هنگام انتقال به زبان عربی یا تحت تأثیر تلفظ مسیحیان نسطوری صورت گرفته باشد (جفری، ۱۳۸۶، صص ۳۱۰-۳۱۲).

### ۶-۷-۳- تحلیل

عربی دانستن واژه منطقی به نظر نمی‌رسد، زیرا وجه تسمیه‌ای که برای معانی گفته شده برای آن به عربی وجود ندارد. چنان‌که جفری گفته اصل سریانی این واژه یسوع یا یسوع است و واژه عیسی تعبیر قرآن است و شاید بتوان آن را از نوآورده‌های قرآنی دانست و قول او را که مبتنی بر قلب حروف واژه یسوع و تبدیل آن به عیسی است پذیرفت؛ بنابراین به نظر می‌رسد زبان آن سریانی باشد و قول مفسران مبنی بر عربی یا عبری بودن واژه مردود است.

### ۶-۸- یوسف

#### ۶-۸-۱- گزارش مفسران سنتی

ابن منظور این واژه را از ریشه «أسف» به معنای اسیر و بنده آورده است (ابن منظور، ج ۶، ص ۹). اما جوالیقی آن را در فهرست واژگان دخیل ذکر کرده است (جوالیقی، ۱۹۶۱، ص ۱۵۵). زمخشری هم آن را اسمی عبرانی دانسته و قول کسانی که آن را عربی دانسته‌اند رد کرده است.

این واژه به دلیل عَلم و عجمی بودن غیرمنصرف است. او اذعان می‌دارد هر واژه‌ای که به وزن عربی و از ریشه‌ای عربی بود الزاماً عربی نیست (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۱).

### ۶-۸-۲- دیدگاه پژوهشگران جدید

آرتور جفری خود بر این نظر است که این واژه از منابع عبری وارد عربی شده باشد و به نقل از گایگر (Geiger) نیز این مطلب را نقل می‌کند. سپس می‌گوید: اما صورت سریانی یا حبشی نیز می‌تواند منبع این وام‌گیری باشد. گریم بر این اساس که در زبان‌های عربستان شمالی، تلفظ این نام بایستی Yusif باشد و نه Yusuf، این نام را مأخوذ از عربستان جنوبی می‌داند. اگر بتوان به افسانه‌های اسلامی ذونواس اعتماد ورزید، در این صورت نام یوسف در عربستان جنوبی نام شناخته‌شده‌ای بود، زیرا در آن‌ها گفته شده نام ذونواس، یوسف بن شرحبیل بوده است. به‌رحال ظن بر آن است که این نام از منابع یهودی و نه مسیحی، وارد عربی شده است (جفری، ۱۳۸۶، ص ۴۰۲).

### ۶-۸-۳- تحلیل

چنان‌که دیدیم در مورد این واژه دو نظر وجود دارد: برخی از عالمان مسلمان آن را از ریشه «أَسِفَ» گرفته و واژه را عربی دانسته‌اند، اما برخی دیگر صراحتاً بر عجمی بودن آن اذعان دارند و به زبان آن اشاره‌ای نکرده‌اند؛ اما بر مبنای پژوهش‌های جدید، این واژه خاستگاه عبری دارد و چون واژه مربوط به بنی اسرائیل بوده، پذیرش این دیدگاه تقویت می‌شود؛ بنابراین دلیلی بر عربی بودن واژه چنان‌که برخی گفته‌اند وجود ندارد.

### نتیجه‌گیری

تعیین زبان واژگان دخیل، یکی از مسائل مطرح در بحث واژگان معرب است. با ورود به این بحث درمی‌یابیم عالمان مسلمان، زبان برخی از این واژگان را به شکلی 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. برخی از مفسران مسلمان تمایل داشتند که برای بعضی از این واژه‌ها ریشه‌های عربی تصور کنند و بدون توجه به مبانی زبان‌شناسی و صرفاً با یافتن یک ریشه سه‌حرفی، آن واژه را عربی می‌دانستند. مثلاً واژه انجیل را از ریشه «نَجِلَ» بر وزن إفعیل و به معنای خروج دانسته و برای معنای آن نیز توجیهاتی آورده‌اند، در صورتی‌که در همان اعصار،

مفسرانی چون فخر رازی این موضوع را مردود دانسته و انجیل را واژه‌ای دخیل تلقی نموده‌اند. امروزه، علم زبان‌شناسی این واژه را یونانی یا سریانی می‌داند. همچنین برای برخی از اعلام و اسامی قرآنی ریشه‌های عربی فرض نموده‌اند، مثلاً «ادریس» یا «ابلیس» را به ترتیب از ریشه‌های «دَرَسَ» و «بَلَسَ» دانسته‌اند، حال آنکه امروزه غیرعربی بودن آن‌ها در زبان‌شناسی نوین اثبات شده است و زمخشری نیز در همان روزگار، عربی‌پنداشتن این واژگان را مردود می‌داند. تمایل برخی مفسران متقدم به عربی‌پنداری واژگان دخیل، مبتنی بر سه عامل توجه به شباهت‌های ظاهری با واژگان عربی از لحاظ وزنی، ریشه‌یابی عربی برای این واژه‌ها و حس قوم‌گرایی است. در قرن بیستم برای تشخیص زبان اصلی واژگان دخیل، با تکیه بر مبانی زبان‌شناختی یک بنای محکم نهاده شد تا زبان اصلی واژگان دخیل به درستی مشخص شود و تشکیکی در زبان این واژه‌ها وجود نداشته باشد، چنان‌که با بررسی این واژگان در منابع زبان‌شناسی نوین این نکته را دریافتیم.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم

۱. ابوحيان، محمد بن يوسف؛ بحر المحيط؛ بيروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
۲. ابو عبید، قاسم بن سلام؛ غریب الحديث؛ بيروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۷۵ م.
۳. اردر، یورام؛ «ادریس»؛ ترجمه: حسن رضایی، دایرة المعارف قرآن، تهران: نشر حکمت، ۱۳۹۲ ش.
۴. آذرنوش، آذرتاش؛ «ابلیس»؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵. —؛ راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی؛ ج ۳، تهران: نشر توس، ۱۳۸۸ ش.
۶. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی؛ بيروت: دارالکتب العالمیة، ۱۴۱۵ ق.
۷. برگ نیسی، کاظم، «واژه‌های دخیل قرآن و دیدگاه‌ها»، مجله معارف، ش ۳۴-۳۵ مهر ۷۴، ص ۹۳-۱۱۹.
۸. بستانی، فوادافرام؛ فرهنگ ابجدی عربی-فارسی؛ ترجمه: رضا مهبیار، تهران: نشر اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۹. بلمی، جیمز؛ «الرقیم یا الرقود؟»؛ زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان؛ ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: هرمس، ۱۳۹۲ ش.
۱۰. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم؛ باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن کریم؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۱۱. ثعالی، عبدالرحمن بن محمد؛ الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ بيروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. جفری، آرتور؛ واژه‌های دخیل در قرآن مجید؛ ترجمه: فریدونبدره‌ای، ج ۲، تهران: نشر توس، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. جوالبقی، موهوب بن احمد؛ المعرب؛ به کوشش: احمد محمد شاکر، قاهره: بی‌نا، ۱۹۶۱ م.
۱۴. حاج منوچهری، فرامرز؛ «ادریس»؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. حسن خالد الرفاعی، دیمه؛ المعرب فی المصادر العربیة؛ بيروت: الازهر، ۱۹۴۶ م.
۱۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ «واژگان فارسی قرآن»؛ روزنامه همشهری، ویژه‌نامه مبعث، دی‌ماه ۱۳۷۲ ش.
۱۷. خشیم، علی فهمی؛ هل فی القرآن اعجمی؟؛ بيروت: دار الشرق الاوسط، ۱۹۹۷ م.
۱۸. خفاجی، احمد بن احمد؛ شفاء الغلیل فی ما فی کلام العرب من الدخیل؛ قاهره: مکتبة الحرم الحسینی، بی‌تا.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بيروت: دارالقلم، بی‌تا.
۲۰. ریپین، اندرو؛ «واژه‌های دخیل و تعیین زبان آن‌ها در تفاسیر»؛ زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان؛ ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۲ ش.

۲۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ *کشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. سمین، احمد بن یوسف؛ *الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون*؛ بیروت: دارالکتب العالمیة، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. سیبویه، عمرو بن عثمان؛ *الکتاب*؛ به کوشش: محمد عبدالسلام هارون، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۴۰۸ ق.
۲۴. سیوطی، جلال‌الدین؛ *الاتقان فی علوم القرآن*؛ ج ۴، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. صفوی، کوروش؛ *نوشته‌های پراکنده زبان‌شناسی و ترجمه*؛ تهران: نشر علمی فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر؛ *ترجمه تفسیر طبری*؛ به کوشش: حبیب یغمایی، تهران: چاپخانه دولتی ایران، ۱۳۴۴ ش.
۲۸. طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*؛ تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *تفسیر کبیر*؛ بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *کتاب العین*؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع لاحکام القرآن*؛ تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۳۲. کریمی‌نیا، مرتضی؛ *زبان قرآن تفسیر قرآن*، مجموعه مقالات؛ تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۲ ش.
۳۳. معین، محمد؛ *فرهنگ معین*؛ نشر امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۰.
۳۴. نوشاوند، راحله؛ «رقیم»؛ *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.

35. Baalbaki, Ramzi; *Early Arab lexicographers and the use of Semitic languages*; Berytus, pp. 117-127, 1983.
36. Horovitz, J; *Jewish proper names and Derivatives in the Koran*; in the Hebrew Union College Annual, ii. Cincinnati, 1925.
37. Kopf, Lothar; *Religious influences on medieval Arabic philology*; *Studia Islamica*, pp. 33-59, 1956.
38. Versteegh; *Sibawayhis Treatment of Loan word, Interpretation and Transmission*; Amal Melesha Marogy and Kees Versteegh (ed.), Leiden and Boston: Brill, pp. 202-222, 2015.