

بررسی کتاب «واژگان دخیل در قرآن آرتور جفری» با محوریت واژگان عبری*

محمد رضا آرام** و محمد صادق بیاتی صداقت***

چکیده

نویسنده حاضر در سه بخش کتاب واژگان دخیل در قرآن آرتور جفری را با محوریت واژگان عبری نقد و بررسی کرده است. ابتدا خلاصه‌ای در احوال و آثار علمی آرتور جفری و شخصیت اجتماعی وی ارائه شده و سپس چند ملاحظه کوتاه درباره کتاب او را یادآور گردیده و با سیری کوتاه در آیات مربوط، به بررسی واژه‌های دخیل در قرآن از دیدگاه مفسران و علمای علم لغت پرداخته است. پدیده توارد لغات و اخذ و عاریه زبانی از زبان دیگر به عنوان مقدمه‌ای لازم برای پیگیری موضوع واژگان دخیل است که به همراه ذکر اقوال و دلایل عمده قائلان به وقوع الفاظ اعجمی در قرآن، بخش دیگری از این پژوهش است.

در ادامه ضمن بررسی پیشگفتار آرتور جفری که در کتاب خود آورده است، تقسیم‌بندی واژه‌ها توسط آرتور جفری و اعتقاد جفری مبنی بر اخذ بیشتر واژگان از منبع یهودی - عبری مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قرآن، واژگان دخیل، آرتور جفری، منابع یهودی - عبری

* . تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۰۵ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۶/۲۷.

** . استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: moh.aram@iauctb.ac.ir.

*** . کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی: msb.sedaghat@gmail.com.

مقدمه

قرآن گوهر نایاب یادگرا ارجمند حضرت ختمی مرتبت ﷺ، کلام مُنزل حق و معجزه جاویدان نبی مکرم اسلام ﷺ است. قرآن منشور جاویدان رسول مکرم اسلام ﷺ نیز تا روز قیامت برای بشر است؛ لذا زمینه‌های فراوانی جهت تعمق و تدبر در آن به چشم می‌خورد. این معجزه پیامبر، آغازین روزهای نزولش مورد دقت نظر و توجه بزرگان اصحاب و علمای امت قرار گرفت. بدین ترتیب علوم گوناگونی درباره قرآن مانند علم قرائت، تفسیر، اعراب، تجوید، علوم قرآنی، آیات الاحکام و اشباه و نظایر شکل گرفت. در این علوم مسائل فراوانی به بحث گذاشته شده است که از جمله می‌توان به مسئله نزول قرآن به زبان عربی و وجود پاره‌ای از واژه‌های غیر عربی در آن که افکار صاحب نظران را به خود مشغول داشته، اشاره کرد.

موضوع واژه‌های غیر عربی قرآن چنان چالش برانگیز بود که عده‌ای از علما در توجیه این مشکل به افراط یا تقریط روی می‌آوردند. علاوه بر آن مستشرقان هم با ادعاهایی گزاف بر آن دامن زدند و تهمت‌هایی به قرآن روا داشتند؛ از این رو می‌توان به کتاب «واژه‌های دخیل در قرآن» آرتور جفری اشاره کرد. برای روشن‌تر شدن مسئله واژه‌های دخیل به بررسی کتاب واژه‌های دخیل در قرآن با محوریت واژگان عبری به تحقیق می‌پردازیم.

۱- طرح مسئله

وجود الفاظ عجمی به ویژه واژه‌های عبری در قرآن سبب طرح شبهاتی علیه قرآن شده است. مستشرقان گاه تناقض آشکار در قرآن را مطرح کرده، زمانی تحریف قرآن را به واسطه وجود این الفاظ نتیجه گرفته‌اند تا راه را برای طرح شبهات دیگر هموار سازند. گاهی نیز در پی خدشه بر اعجاز قرآن بوده‌اند؛ از جمله این مستشرقان آرتور جفری است. از دیدگاه وی قرآن کتاب آسمانی نیست و برای آن خاستگاه الهی قائل نمی‌شود و آن را سخنان محمد ﷺ می‌داند. جفری در بعضی جاها که نمی‌داند ریشه کلمه کجاست، می‌گوید: کسی که قرآن را نوشته، فراموش کرده و عوضی نوشته است. جنبه خطرناک آن این است که یک غربی مسیحی (و نه مسلمان و عرب) وقتی درباره واژگان قرآن کتاب می‌نویسد، به مسلمانان به چشم هم دینان خود نمی‌نگرد و به پیامبر اکرم ﷺ ما به عنوان پیامبر خودش نگاه نمی‌کند و قرآن را هم کتاب آسمانی نمی‌داند.

۲- شناخت‌نامه آرتور جفری

دکتر چارلز آر واتسون (Charles R. Watson)، رئیس مدرسه تازه بنیان شده مطالعات شرقی (= School of Oriental Studies SOS) دانشگاه آمریکایی در قاهره، آرتور جفری را برگزید در حالی که وی یک دانشجوی جوان و ناشناخته در دایره مطالعات اسلامی بود. در آن هنگام آقای جفری در دانشگاه مسیحی شهر مدرس در هند تدریس می‌کرد. از فروتنی بسیار زیاد او بود که هنگامی که دکتر واتسون به نزد او رفت، وی توانایی خود را برای دریافت چنین سمتی مورد انکار قرار داد. در پاسخ به دعوت دانشگاه، آرتور جفری نوشت که او در خصوص تناسبش برای احراز چنین موقعیتی شک دارد: «عربی دانی صاحب صلاحیت نیست و تنها از نیم دوجین زبان، شناخت کاربردی دارد» و آمادگی خود را برای اخذ موقعیت ناکافی می‌دانست.

خدمات دکتر جفری در هند طی جنگ جهانی اول شروع شد. به دلیل اینکه برای خدمت سربازی پذیرفته نشده بود، در دانشگاه مسیحی شهر مدرس این موقعیت را یافت که پرسنل بریتانیایی را تسلی بدهد و همین‌طور انواع خاص دیگری از خدمات غیر نظامی را ارائه داد. علاوه بر تعالیمش، او ترویج منافع زبان‌شناسی و واژه‌شناسی در زبان‌های شرقی را شروع کرد که دغدغه علمی او و بزرگ‌ترین کمک به مطالعات اسلامی شد.

علاقه او به علم زبان، از روزهای دانشجویی آغاز شد و به سرعت در هند توسعه یافت. او حتی فرصت یافت تا در چندین زبان محلی مهارت استادی کسب کند. بعد از ملحق شدن به مدرسه مطالعات شرقی در قاهره، زبان‌های شرقی نزدیک شد. آرتور جفری در دانشگاه ملبورن استرالیا تحصیل کرد. در سال ۱۹۱۸م. موفق به اخذ کارشناسی و در سال ۱۹۲۰م. موفق به اخذ کارشناسی ارشد شد و در سال ۱۹۲۶م. کارشناسی الهیات را نیز گرفت. در سال ۱۹۲۹م. مدرک دکترای خود را از دانشگاه ادینبرگ با افتخارات ویژه دریافت نمود. در سال ۱۹۳۸م. از همان دانشگاه به درجه دکتری ادبیات (K.Lit.) رسید. به عنوان مبلغ کلیسای متدیست، خود را وقف خدمات بشارتی نمود. دانش او هدفی مسیحی داشت. جفری با استفاده از دانش گسترده تاریخ و زبان، تنویر تازه‌ای روی معنای کتاب مقدس و محتوای اعتقاد راسخ مسیحی انداخت. آنانی که مجموعه‌های او را در کلیسای بشارتی آمریکایی راجع به «حرص و طمع رسول» شنیده بودند، دیدگاه‌های چالش‌انگیز و نافذ او را فراموش نمی‌کنند.

آرتور جفری در سال ۱۹۲۳م، با السی گلدن واکر (Elsie Gordon Walker) که در آن زمان منشی رئیس دانشگاه آمریکایی در قاهره بود؛ ازدواج کرد. خانه آنها به سرعت مرکز مهمان‌نوازی گسترده‌ای شد. برخی از برجسته‌ترین عالمان در زمینه مطالعات اسلامی به این خانه می‌آمدند. در این خانه جلسات ماهانه نمایشنامه‌خوانی شکسپیر برگزار می‌شد.

جفری در سال ۱۹۳۸م. قاهره و مدرسه مطالعات شرقی را ترک کرد تا در دانشگاه کلمبیا جایگاه زبان‌های خاورمیانه و خاور نزدیک را از آن خود کند.

مذهب او ساده و صمیمانه بود و در هسته زندگیش به عنوان یک محقق، معلم، سخنران، نویسنده و همسایه می‌تابید. او هر روز صبح به کلیسایی کوچک در مدرسه وحدت علوم دینی می‌رفت و در روزهای یکشنبه ساعت ۱۱ معمولاً به موعظه، به ویژه در دانشگاه‌ها و مدارس پسرانه می‌پرداخت. موعظه‌های او معمولاً با یک داستان از ادبیات، تاریخ و سنت‌های باستانی، خواه از شرق نزدیک، روم شرقی، مصری و یا عربی شروع می‌شد (Muslim World, pp. 49-54).

تألیفات آرتور جفری

اولین اثر او در زمینه قرآن پژوهی، «موادی برای تاریخ متن قرآن» (Materials for the History of the Text of the Qur'an) بود که در سال ۱۹۳۷م. در لیدن منتشر شد. این اثر در سال ۱۹۳۸م. با «واژگان دخیل در قرآن» (The Foreign Vocabulary of the Qur'an) دنبال شد که از سوی مؤسسه شرقی بارودا در هند منتشر شد (The Foreign Vocabulary of the Qur'an). بی‌گمان، کتاب «واژه‌های دخیل در قرآن مجید» با ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای به فارسی مهم‌ترین اثر اوست. از دیگر آثار وی، کتاب «اسلام، محمد و دین وی» است (Isiame Mubammad and His Religion) که ترجمه گزیده‌هایی از قرآن و حدیث و متون گوناگون اسلامی است. او همچنین «شجره الکون» ابن عربی را به انگلیسی ترجمه کرد و به تصحیح کتاب «المصاحف ابن ابی داود» پرداخت که همراه با «Material for the Study of the Thext of the Quran» به چاپ رسید. جفری طی چندین سال، یکی از ویراستاران مجله «The Muslim World» بود و مقالات متعددی در این مجله و دیگر مجله‌های خاورشناسی منتشر کرد. یکی از علاقه‌های اصلی او، نقدهای متنی از قرآن بود و آن را ادامه داد (برگ نیسی، معارف، ۱۳۷۴).

آرتور جفری مقالات زیادی پیرامون قرآن دارد که برخی از آنها عبارت است از:

«قرآن به عنوان کتاب مقدس»^[۱] در چهار بخش. سخنرانی پیرامون تاریخ متن قرآن^[۲] در ۳۰ اکتبر ۱۹۴۶م. در جلسه انجمن شرق میانه اورشلیم که در این مجله چاپ شده است. (The Qur'an as scripture, New York, R. F. Moore Co., 1952).

۱- «واژه‌های رمزی قرآن»^[۳] که در مجله The Muslim World به چاپ رسیده است (The

(Muslim World, 1924: 13/ 247-260).

۲- «متن مقایر سوره فاتحه»^[۴] (The Muslim World, 1939: 29/ 158-162).

۳- «دست‌نویس نسخه‌های خطی سمرقند»^[۵] (Journal of the American Oriental Society) 1943: 63/ 175-195.

۴- «آیا محمد از نوزادی پیامبر بود»^[۶] (The Muslim World, 1930: 20/ 226-234).

۵- «بازجویی درباره محمد تاریخی»^[۷] (The Muslim World, 1926: 16/ 327-48).

۶- «گلچینی از اسلام»^[۸] (The Muslim World, 1922: 12/ 230-247).

۷- «مسیحیان در مکه»^[۹] (The Muslim World, 1929: 19/ 221-232).

۸- «مسیحیت در عربستان جنوبی»^[۱۰] (Anglican Theological Review, 1945: 3/ 193-216).

اهمیت کتاب آرتور جفری

اهمیت و ارزش کار آرتور جفری در این است که او به تنهایی از عهده کاری برآمد که از یک تیم علمی برمی‌آمد. جفری ۳۱۹ واژه قرآن کریم را که به گمان او از واژگان بیگانه تلقی می‌شده، مورد بررسی و ارزیابی دقیق زبان‌شناسی قرار داده است. از بیش از ۱۴۰ مرجع در کتاب‌شناسی متن نام برده است. این جدای از ده‌ها متنی است که در پاورقی‌های فراوان متن بدانها اشاره کرده است.

آنچه به اهمیت و ارجح کتاب «واژگان دخیل در قرآن» می‌افزاید، تسلط او بر ضبط آوانگاری واژگان به زبان‌های اصلی آنهاست. آرتور جفری نیز مانند سیوطی رده‌بندی زبان‌های یازده‌گانه را مبنی بر وام‌گیری قرآن از آنها می‌پذیرد با این تفاوت که تقسیم‌بندی سیوطی بسیار ابتدایی و لغت‌شناسی صرف است و متکی بر استناداردهای نوین زبان‌شناسی نیست. علاوه بر آن، سیوطی گاهی از بحث لغوی نیز عدول کرده، به بحث لهجه‌ای واژگان قرآن کریم نیز وارد می‌شود (فامیل ربعی آستانه، بینات، معرفی چند اثر برجسته مستشرقان، ۱۳۸۰). بحث درباره ارزش و اهمیت کتاب آرتور جفری را با نقل گفتاری از مترجم فاضل آن به پایان می‌بریم:

کتاب «واژگان دخیل در قرآن مجید» آرتور جفری یکی از کامل‌ترین و بهترین کتاب‌هایی است که در این زمینه نوشته شده است. این کتاب چکیده و ماحصل تمام گفته‌ها و نوشته‌ها و استدلال‌ات و ریشه‌شناسی‌هایی است که علما و دانشمندان فقه‌اللغه مسلمان و مستشرقان و سامی‌شناسان و عربی‌دانان مغرب زمین تا تاریخ تألیف آن در باب معربات گفته و نوشته بوده‌اند. این گفتارها در صدها کتاب و نشریه علمی و تحقیقی به زبان‌های مختلف پراکنده بوده و وی با کوشش خود آنها را در یکجا و در یک کتاب گرد آورده است».

۳. توارد لغات

در اصطلاح علم زبان‌شناسی، استعمال لفظی در دو یا چند زبان در معنای واحد، توارد لغات (زبان‌ها) نامیده می‌شود؛ برای مثال، زبان عربی و حبشی بر لفظ «قَسْوَرَة» (مَدَثَر / ۵۱) (شیر جنگلی) توارد دارند؛ چون لفظ قسوره همان معنایی را که در زبان اعراب دارد، در زبان مردم حبشه نیز داراست. توارد جایی است که لفظی با معنای واحد در زبانی استعمال شود و بر حسب تصادف و اتفاق، در زبان دیگری نیز در همان معنا استعمال شود. بنابراین توارد، يك امر اتفاقی است؛ به همین دلیل گاهی از آن به «اتفاق لغات» تعبیر می‌شود. قائلان به توارد لغات منکر هر گونه اخذ و عاریه زبانی از زبان دیگرند و استعمال يك لفظ با معنای واحد در دو یا چند زبان را صرفاً ناشی از اتفاق و تصادف می‌دانند.

نخستین مشکل جفری، بیگانگی وی با مفاهیم قرآنی است و دومین آن دخالت‌های بیجا و اظهار نظر و دخالت تعصب‌های مذهبی و دورشدن از مدار تحقیق و بی‌طرفی و گاه افتادن به ورطه ابراز نظریه‌های جاهلانه و غیرمنصفانه است. نگارنده به قصد دفاع از ساحت مقدس قرآنی خود را ناگزیر از موضع‌گیری می‌بیند و پسندیده قرآنی می‌داند که نظریه‌های اسلامی حول مواردی که طرح می‌شود، ذیل متن اضافه شود.

شایان یادآوری است که در وادی واژه‌شناسی و ریشه‌شناسی واژه‌ها باید به ضوابط علمی پایبند بود و از حدسیات احتراز جست. گرچه حدس صائب از لوازم رشد علم است، برای ابراز حدس ضوابطی لازم است. مطالعه کتاب جفری نشان می‌دهد که نام‌آوران عرصه تحقیق در غرب تا چه حد بی‌پایه ابراز نظر می‌کنند؛ برای نمونه می‌توان به دیدگاه جفری به رابطه فیل اصحاب الفیل با افئیل و نیز رابطه عتیق و آنتیک یا ادريس با هرمس - پوئه ماندرس یا اترخاسیس یا اسدراس اشاره کرد (ر.ک: واژه‌های مربوط در متن کتاب) و تدبر کنید که چرا مثانی حدساً آرامی است و قریش یونانی و یقظین ظاهراً نادرست!؟

نکته بس مهم دیگر آنکه مؤلف همواره در جست‌وجوی ریشه‌های یهودی یا مسیحی‌واژگان است و متوجه اصل تاریخی (و نه دینی) آنها نیست؛ لذا مثلاً «الرحمن» را سامی می‌داند بدون تعیین منبع یهودی یا مسیحی آن. مع الاسف بارها پس از رسیدن به منبع آرامی یهودی یا سریانی مسیحی واژه از پیگیری اصل واژه صرف‌نظر کرده است. برای نمونه در مورد واژه فرعون که مسلماً قبطی است و از «فره عو» به معنای دارنده کاخ بزرگ، تنها به اصل سریانی آن اشاره نموده است.

نکته دیگر آنکه مؤلف در مواضع متعدد واژه‌ای را بر ساخته قرآن و فاقد مصداق خارجی می‌شمرد؛ مانند طالوت و قارون. یا اشکالی از اسامی چون ابراهیم، ادريس، یحیی، عیسی و موسی را تحریف شده می‌داند و عجیب‌تر آنکه مواردی چون یحیی را ناشی از غلط‌خوانی واژه‌ای دیگر می‌شمارد؟! (مودن جامی، نگاهی به واپه‌های دخیل در قرآن مجید، ۱۳۷۳: ۴۵).

۴. بررسی کلی شیوه کتاب

مباحث کتاب پایه‌های علمی بسیار استوار دارد. انبوه مآخذ اسلامی و پژوهشی که به آنها اشاره شده، در بین خاورشناسان غربی پشتوانه صحت مطالب کتاب است. از مجموع پژوهشگرانی که در لابلاهای کتاب به آنها اشاره شده و دارای حدوداً ۵۰ زبان و گویش زنده و مرده جهان با متفرعات و شاخه‌های آن هستند، ولی گاه می‌بینیم که برخی از همین پژوهشگران بزرگ و توانا از اصول ابتدایی و بسیار ساده زبان‌شناسی، واژه‌شناسی، معانی، بیان، تفسیر، حدیث، کلام و فلسفه اسلامی غافل مانده‌اند یا چنان می‌نمایند که بدان برنخورده‌اند. از همین جاست که پاره‌ای اشتباهات در نتیجه‌گیری‌ها و داوری‌های ایشان پدید آمده است (روحانی، نقد کتاب واژه‌های دخیل در قرآن، ۱۳۷۲: ۴۵).

آرتور جفری در جاهای متعدد به آشفتگی روایت قرآن از یک حادثه اشاره می‌کند - مثلاً ذکر نام العازر خدمتگزار پدر ابراهیم (تارج) به جای وی (= آزر در ص ۱۱۲) - و آن را درهم آمیختن دو نام دانسته است! یا قصد جالوت را روایتی آشفته از داستانی که در عهد عتیق آمده، پنداشته است (ص ۱۶۲) و حتی صورت قرآنی نام جالوت را - العیاذ باللہ - اشتباه راوی داستان و نامود کرده است. پیداست که این اظهار نظر خلاف روح تحقیق و ناشی از بیگانگی مؤلف با کلام غیر محرف الهی - قرآن - است و چه مانع داشت که او با مطالعه اتهاماتی که در عهد عتیق علیه انبیاء - علیهم‌السلام - به چشم می‌خورد، روایت عهد عتیق را آشفته می‌دانست؟

درباره «جودی» می‌گوید: نام دو جای مختلف به هم در آمیخته است (ص ۱۷۲) و در مورد واژه «سوره» که هرشفلد آن را ناشی از غلط‌خوانی! واژه‌ای عبری دانسته، با وجود عدم تأیید، نظر حدسی او را خالی از هوشیاری و باریک‌بینی نمی‌بیند! (ص ۲۶۵). شگفت آنکه مؤلف بدون هیچ مدرکی قائل به اختلاط داستان مریم خواهر حضرت موسی علیهم‌السلام با مریم علیها‌السلام مادر حضرت عیسی علیه‌السلام شده و آن را به دفعات بازگو کرده است (ص ۳۰۸ ذیل عمران؛ ص ۳۶۲ ذیل مریم؛ ص ۳۹۱ ذیل هارون). متأسفانه عین این تفوه به اختلاط داستان‌ها در داستان مائده (ص ۳۵۴) و هامان (ص ۳۹۱) نیز دیده می‌شود. معلوم نیست که چرا وی نخواست پیذیرد که ممکن است دو مریم و دو هامان وجود داشته باشد.

جفری درباره خوانش بد و غلط واژه‌ها نیز بارها ابراز نظر کرده است. ابابیل (ص ۱۰۰) و قارون (۳۲۶) و یحیی (ص ۳۹۶) نمونه‌هایی است که اظهار نظر درباره آنها را ظریفانه دانسته است. در مورد واژه فرعون (ص ۳۱۸ به نقل از هرشفلد). با اشاره به اینکه این واژه در سوره یوسف علیه السلام نیامده و با اشاره به انتظار خودش از ذکر نام فرعون می‌نویسد: این ممکن است نشان‌دهنده آن باشد که تا آن زمان بر این نام وقوف حاصل نشده بوده است و یا اینکه در منابعی که داستان یوسف از آنها گرفته شده، نام فرعون نیامده بوده است. آشکار است که مقصود وی از این مطالب چیست. آیا بهتر نبود که جفری بدون غرض تصور می‌کرد که لقب فرعون در زمان یوسف رایج نبوده و فقط «ملک» به حاکم وقت اطلاق می‌شده و پس از او این لقب اختراع و استعمال شده است؟

در مواضع متعدد نیز تعبیر تقلید یا تأثیر از ادیان پیشین ذکر شده است؛ مثلاً در مورد واژه «خلاق» نقل می‌کند که آیات ۷۷ آل عمران و ۹۹ توبه نقل قولی از تلمود است (ص ۱۹۵) یا می‌گوید به عقیده تمام دانشمندان غربی مفهوم حوریان بهشتی از منبعی خارجی - ایرانی - گرفته شده (ص ۱۸۶) یا پیامبر صلی الله علیه و آله در کاربرد واژه «رب» تحت تأثیر کاربرد سریانی آن بوده است (ص ۲۱۳) و در پاورقی می‌گوید: هرشفلد برهان می‌آورد که تأثر غالب از منابع یهودی است. و در مورد واژه «جهنم» که ظاهراً در شعر کهن عربی نیامده است، می‌نویسد: شاید حضرت محمد صلی الله علیه و آله آن را شخصاً از راه تماس مستقیم یا غیرمستقیم با حبشیان گرفته است (ص ۱۷۱).

در ص ۱۶۶ پاورقی ۲ با اشاره به طلیحه کذاب می‌نویسد: یکی از پیامبران کذاب رقیب حضرت محمد به نام طلیحه مدعی بود که جبرئیل به وی وحی می‌آورد...، اما گمان می‌رود که این ادعا به تقلید از حضرت محمد بوده است؛ هر چند شواهدی بر این دلالت دارد که وی مستقلاً به عنوان مبلغ یک دین متعالی گام پیش نهاده است.

ذیل واژه «عزیر» می‌نویسد: شکل آن ممکن است ناشی از دریافت نادرست آن باشد یا عمداً و به جهت تحقیر صورت مصغر آن به کار برده شده است (ص ۳۰۵).

ذیل واژه «میکال» می‌نویسد: از او به عنوان یک فرشته همراه با جبرئیل در یکی از آیات قرآن نام برده شده است. مفسران مدعی هستند که این دو، در مقابل یکدیگرند. جبرئیل مخالف یهود و میکائیل حامی و پشتیبان آنهاست (ص ۳۷۶). باید پرسید کدام مفسری چنین یاه‌ای بافته است؟ آیا این مطلب به اسرائیلیات و خرافه‌های خود یهودیان که دشمن جبرئیل علیه السلام بوده و هستند و قرآن اشاراتی به آن کرده بر نمی‌گردد؟

ذیل واژه «یقظین» می نویسد: این واژه ظاهراً هنگام بازخوانی شفاهی آن داستان شنیده شده است و سپس از حافظه به این صورت درهم ریخته باز آفرینی شده است (ص ۳۹۹). کدام داستان؟ واضح است که مقصود از تفوه به این کلمات غیر و حیانی بودن قرآن است (موذن جامی، آینه پژوهش، ۱۳۷۳).

۵. جفری و واژه‌های مأخوذ از منبع یهودی عبری

واژه‌هایی که جفری آنان را برگرفته از عبری می‌داند، به دو دسته نام‌های خاص (عَلَم) و آسامی غیر عَلَم تقسیم می‌شود:

الف) نام‌های خاص (اسامی عَلَم) یعنی ۳۳ اسم خاص آدم، ابراهیم، الرحمن، آزر، اسحق، اسرائیل، اسمعیل، الیاس، الیسع، ایوب، تورا، جالوت، جبریل، جهنم، داود، سلیمان، عزیر، عمران، قارون، لوط، مالک، مدین، مریم، موسی، میکال، نوح، هارون، هامان، یاجوج و ماجوج، یعقوب، یهود، یونس و یوسف.

ب) اسامی غیر عَلَم یعنی ۳۱ اسم آحابار، اللهم، بعیر، بهیمه، بؤر، حطه، خلاق، درس، دهاق، راعنا، ربانی، سُحت، سکینه، سلام، سلوی، طوفان، عالم، عدن، عروب، عزر، علیون، قربان، قیوم، کاهن، ماعون، معین، من، منهاج، مؤتفکه، نبوة و یقظین.

نخست باید دانست که هیچ زبانی واژه‌هایی را که از زبانی دیگر وام می‌گیرد، بدون تغییر در دستگاه واژگان خود نمی‌پذیرد. از آنجا که کمتر دو زبانی هست که دستگاه آوایی آنها کاملاً بر هم منطبق باشد، کمترین تغییر و دگرگونی تغییر آواهای یک واژه از یک زبان به زبان نزدیک دیگر است. این نکته درباره زبان عربی نیز صادق است و از آنجا که زبان عربی به علت ساختمان ویژه‌اش، هر کلمه‌ای باید در قالب خاصی قرار گیرد که با ساخت یا بنای زبان عربی سازگار باشد، این تغییر و تبدیل‌ها با جرح، تعدیل، افزایش و کاهش نیز همراه است. لغت‌شناسان مسلمان از قدیم الایام به مسئله تعریب یعنی عربی گردانیدن واژه‌های بیگانه توجه داشته و از راه بررسی واژه‌های معرّب، نکاتی را استخراج کرده و یادآور شده‌اند؛ مثلاً ابن درید در «جمهرة اللغه»، جوالیقی در «المعرب» و سیبویه در «الکتاب» مطالبی را در این زمینه بیان داشته‌اند که دیگران از قدام و متجددان، همان‌ها را گرفته و تکرار کرده‌اند.

نکته بسیار مهم این است که جفری در تشخیص خاستگاه بسیاری از این واژه‌ها از مرز حدس و گمان و گاه اشاره‌ای مبهم فراتر نرفته است و در اکثر واژه‌ها به نقل دیدگاه‌های دیگران می‌پردازد و از اظهار نظر صریح و روشن دوری می‌کند.

شیوه آرتور جفری در بررسی واژگان بدین صورت است که ابتدا واژه را نوشته و در کنارش تلفظ آن را برای خوانندگان با حروف انگلیسی مشخص نموده، سپس واژه را ترجمه کرده و تعداد دفعات کاربردش را در قرآن بیان کرده و چند آیه را برای ارجاع به قرآن مثال می‌زند. بعد به بررسی واژه و اقوال گفته شده دیگران در خصوص آن می‌پردازد.

نکته جالب توجه اینکه آرتور جفری برای ارجاع به متن قرآن از شیوه «کتاب مقدس» استفاده می‌کند، در حالی که باید مانند مسلمانان، ارجاعات را با نام سوره بیان می‌کرد نه آنکه به شماره سوره بسنده کند.

۱-۵. نام‌های خاص (اسامی علم)

اسم‌های خاص از محل نزاع بیرون هستند و اکثر دانشمندان و مفسران به دخیل بودن آنها اتفاق نظر دارند. اسامی خاص مورد نظر جفری ۳۳ مورد است که بیشترین آنها نام‌های پیامبران و فرشتگان است. در این بررسی مختصر آنها به اشکالات جفری اشاره می‌کنیم:

۱-۵-۱. آدم

جفری در ذیل این واژه می‌نویسد:

«در قرآن همیشه به عنوان یک فرد به کار می‌رود و هرگز مانند واژه عبری و فنیقی به معنای انسان به مفهوم عام به کار نمی‌رود» (جفری واژه‌های دخیل در قرآن، ۱۰۸). پیش از این اشاره شد که مشکل آقای جفری بیگانگی وی با مفاهیم قرآنی است، در سوره بقره آیه ۳۴ منظور از آدم عليه السلام پنج تن آل عبا هستند نه خود حضرت آدم (ر.ک: تأویل آیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ذیل همین آیه).

جفری دیدگاه جوالبی و راغب را که برای آن اشتقاق‌هایی بیان کرده‌اند، مایوس‌کننده خواننده، بر این باور است که اصل واژه عبری است و دلیلی وجود ندارد که از یهودیان گرفته نشده باشد. در آخرین جمله ذیل این واژه می‌افزاید: بی‌تردید، هم این نام و هم داستان آفرینش برای معاصران محمد ص مطالبی آشنا بوده است (جفری، واژه‌های دخیل در قرآن، ۱۰۸). آیا جز این است که با این مطلب در صدد اثبات کند که این نام و این داستان قرآنی از منبع یهودی گرفته شده است.

۱-۵-۲. ابراهیم

جفری در ابتدای توضیحات این واژه این گونه آورده است:

«همه جا مراد از آن به طریق (و به پیامبر) معروف کتاب مقدس است؛ بنابراین ناچار بایستی از واژه عبری אַבְרָהָם گرفته شده باشد». یکی دیگر از نمونه‌های بیگانگی وی با مفاهیم قرآنی همین است که وی با پیش فرض اینکه دین اسلام و کتاب قرآن گرفته شده از فرهنگ یهودی و مسیحی است، چنین می‌گوید: در صورتی که در فرض صحیح و قرآنی، این مطلب درست است که منبع ادیان یهود، مسیحیت و اسلام همه یکی باشد.

جفری در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «اگر این نام مستقیماً از عبری گرفته شده بود، می‌بایست صورت ابراهام می‌داشت و در واقع، خود لغت‌شناسان مسلمان متوجه شده بوده‌اند که صورت قرآنی آن رضایت بخش نیست؛ از این رو، در پی تغییر صورت آن برآمدند» (جفری، واژه‌های دخیل در قرآن، ۱۰۱). آرتور جفری در اینجا ادعایی کرده که پذیرفتنی نیست؛ زیرا نگفته کدام لغت‌شناس و در کدام کتاب گفته صورت قرآنی ابراهیم رضایت بخش نیست و چه کسی در پی تغییر صورت ابراهیم در قرآن است؟ وی پس از نقل قول از لغت‌شناسان و مستشرقان ذیل این واژه چنین می‌گوید: «در قرآن [ابراهیم] در قیاس با اسماعیل و بر همان قالب ساخته شده است».

در تورات موجود آمده است: «و چون ابرام نود و نه ساله بود، خداوند بر ابرام ظاهر شده، گفت: من هستم خدای قادر مطلق، پیش روی من بخرام و کامل شو و عهد خویش را در میان خود و تو خواهم بست و تو را بسیار کثیر خواهم گردانید. آنگاه ابرام بر وی درافتاد و خدا به وی خطاب کرده، گفت: اما اینک عهد من با توست و تو پدر امت‌های بسیار خواهی بود. و نام تو بعد از این ابرام خوانده نشود، بلکه نام تو ابراهیم خواهد بود؛ زیرا که ترا پدر امت‌های بسیار گردانیدم» (ابراهیم یعنی پدر عالی یا پدر سرافراز و ابراهیم یا ابراهام یعنی پدر جماعت و قوم‌ها (قاموس کتاب مقدس)).

۱-۵-۳. آزر

جفری ذیل این واژه می‌نویسد: «اتفاق رأی در میان مفسران آن است که آزر نام پدر حضرت ابراهیم و اسمی عجمی است، اما همه آنها این را نیز به خوبی می‌دانسته‌اند که نام حقیقی پدر حضرت ابراهیم تارح یا تارخ بوده است. این را از نوشته‌های طبری (تاریخ، ۱/۲۵۲)، نووی (تفسیر قرآن، ۱۲۸) جوالبقی (المغرب، ۲۱)، تاج العروس (۱۲/۳) و دیگر آثار مشابه می‌توان دریافت» (جفری، واژه‌های دخیل در قرآن، ۱۱۲).

وی استدلال می‌کند که صورت آزر، ناشی از تشویشی است که در داستان حضرت ابراهیم از عبری به عربی روی داده است؛ در نتیجه، به عوض نام پدر ابراهیم، نام خدمتگزار با وفای او ذکر شده است.

جفری در این باره، علاوه بر اینکه داستان حضرت ابراهیم در قرآن را برگرفته از کتاب مقدس بیان کرده می‌گوید: در این تقلید از کتاب مقدس هم خوب عمل نشده و اشتباه در قرآن صورت گرفته است.

پدر ابراهیم تارح یا آزر است؟

در تورات موجود اسم پدر ابراهیم علیه السلام «تارح» (سفر پیدایش ۱۱: ۲۵ و ۳۰) و در قرآن «آزر» به عنوان «اب» (پدر) ابراهیم علیه السلام مطرح شده است (انعام/ ۷۴). به همین دلیل برخی از معاندان بر قرآن اشکال گرفته و گفته‌اند: نام پدر ابراهیم علیه السلام آزر نیست و آنچه قرآن در این زمینه ذکر کرده، اشتباه و نادرست است (رضوان، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، ۱۴۱۳: ۲/ ۶۳۲ و ۶۳۳).

در پاسخ به این اشکال مفسران و علمای اسلام مطالبی را بیان کرده‌اند (ر.ک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ۳۷/۱۳؛ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ۲/ ۱۹۴) و مفسران شیعه اصل این مطلب را که پدر ابراهیم علیه السلام «آزر» باشد، به دلیل اینکه طبق صریح برخی آیات قرآن، آزر بت پرست است (انعام/ ۷۴) قبول ندارند؛ زیرا بر اساس اصل مسلم کلامی در نزد شیعه امامیه، پدران انبیاء نباید به شرک آلوده باشند و حتی ائصاف پدران انبیا به صفات موجب پستی و ذنات هم جایز نیست (ر.ک: حلی، باب حادی عشر، ۳۹). علاوه بر دلایل عقلی - که در علم کلام ذکر شده - دلایل نقلی نیز وجود دارد که مشرک بودن پدران انبیاء - در بحث ما خصوص شرک پدر ابراهیم خلیل علیه السلام - را نفی می‌کند:

از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «نقلنی الله فی اصلاب الطاهیرین الی ارحام المطهرات لم یدنسنی بدنس الجاهلیة»؛ «خداوند مرا از اصلاب مردان پاک به رحم‌های زن‌های پاک منتقل کرده و هرگز به آلودگی‌های جاهلیت (از قبیل شرک و بت پرستی) آلوده‌ام نساخت» (تفسیر تبیان، ۴/ ۱۷۵). شیخ طوسی تصریح می‌کند که صحت این روایت جای بحث و گفت‌وگو ندارد.

۱۰۴

از این سخن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که خود از نسل ابراهیم علیه السلام است، استفاده می‌شود که در میان پدران آن حضرت (پدر ابراهیم علیه السلام از اجداد پیامبر اسلام است) کسی کافر و مشرک نبوده است؛ چرا که همه آنها را به طهارت وصف کرده و قرآن مشرکان و بت پرستان را پلید و نجس می‌داند: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه/ ۲۸) (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: تفسیر التبیان، ۴/ ۱۷۵).

علاوه بر این، در تفسیر این آیه «وَتَقَلَّبُكَ فِي السَّاجِدِينَ» (شعراء/ ۲۱۹) روایاتی از طریق اهل سنت و شیعه رسیده که مشرک نبودن پدر ابراهیم علیه السلام تأیید می‌شود.

از پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده که در تفسیر و تأویل آیه فوق فرموده‌اند: «لم أزل أنقل من أصلاب الظاهرين إلى أرحام الطاهرات»؛ «همواره از اصلاب مردان پاک به ارحام زن‌های پاک منتقل می‌شدم» (فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی تا: ۳۹/۱۳). قریب به این مضمون روایات متعددی نقل شده است (بحرانی، تفسیر البرهان، بی تا: ۱۹۱/۴؛ سیوطی، الدر المنثور، بی تا: ۳۳۱/۶ و ۳۳۲؛ عروسی حویزی، نورالثقلین، بی تا: ۶۹/۴).

بنابراین، ممکن نیست «آزر» پدر ابراهیم علیه السلام باشد، اما اینکه در قرآن از آزر به عنوان «اب» (پدر) ابراهیم یاد شده، باید گفت که «اب» اعم است از «والد» است؛ چرا که «والدة والدة» کسی است که انسان از او متولد می‌شود (یعنی به پدر و مادر حقیقی والدة والدة گفته می‌شود)، اما «اب» به پدر، مربی و معلم، جدّ مادری و عموم اطلاق می‌شود، (ر.ک: المفردات، ماده «اب») و تنها اختصاص به پدر (پدر حقیقی) ندارد.

در قرآن هم از «عمو» به «اب» تعبیر شده است؛ آنجا که فرزندان یعقوب علیه السلام در جواب پرسش او که «بعد از من چه چیزی را پرستش می‌کنید؟» گفتند: «نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلهًا وَاحِدًا» (بقره/ ۱۳۳)؛ «خدای تو و خدای پدران تو ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را که خدای یگانه است، می‌پرستیم».

در این آیه «اسماعیل» به عنوان پدر (اب) یعقوب علیه السلام مطرح شده، در حالی که اسماعیل عموی یعقوب است؛ بنابراین، ممکن است آزر عمو یا جدّ مادری ابراهیم خلیل علیه السلام بوده باشد نه پدر حقیقی او.

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که در مورد عمویش عباس که در جنگ بدر اسیر شده بود، چنین فرمود: «رَدُّوا عَلَيَّ أَبِي»؛ «پدرم را به من برگردانید»؛ (فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی تا: ۴۰/۱۳). بنابراین، اطلاق «اب» بر عمو، در لغت و در استعمالات عرفی، یک امر شایع و رایج بوده است. علامه طباطبایی از آیات قرآن استفاده کرده که آزر پدر حقیقی ابراهیم علیه السلام نبوده است. وی

می‌گوید: تا مدتی که ابراهیم علیه السلام در اور کلدانیان بود، برای پدرش چنین دعا و استغفار می‌کند: «وَاعْفُرْ لِي إِنِّي كَانُ مِنَ الضَّالِّينَ» (شعراء/ ۸۶)؛ «و پدرم را بیامرزش که او از گمراهان بود». اما بعد از اینکه برایش روشن شد که او دشمن خداست، از او تبری جست: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ» (توبه/ ۱۱۴)؛ «و استغفار ابراهیم برای پدرش فقط به دلیل وعده‌ای بود که به او داده بود، اما هنگامی که برایش روشن شد که وی دشمن خداست، از او بیزاری جست».

پس از این وقتی که ابراهیم علیه السلام به فلسطین مهاجرت کرد و اسماعیل علیه السلام متولد شد و او را در مکه اسکان داد و کعبه را بنا نهاد و شهر مکه آباد شد، عرض می‌کند: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا»؛ «پروردگارا! این شهر را شهر امن قرار ده» و دعایش را چنین ادامه می‌دهد تا اینکه می‌گوید: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم/ ۴۱)؛ «پروردگارا! من و پدر و مادرم و همه مؤمنان را در آن روز که حساب بر پا می‌شود، ببامرز». بنابراین آیات قرآن تصریح دارد که ابراهیم علیه السلام برای پدرش دعا و استغفار کرد و بعد از آنکه برایش روشن شد که او دشمن خداست، از او تبری جست و دوباره در اواخر عمرش برای پدرش دعا و استغفار می‌کند، در حالی که موجه نیست ابراهیم علیه السلام برای پدری که به دلیل شرکش از او تبری جسته، دوباره در پایان عمر برایش استغفار نماید.

از قراین بسیار مهم بر این مدعا، این است که ابراهیم خلیل علیه السلام در دعای اخیرش می‌گوید: «وَالِدَيَّ» یعنی از پدر به «والد» تعبیر می‌کند و والد تنها به پدر حقیقی اطلاق می‌گردد! اما در دعای اولش می‌گوید: «وَأَغْفِرْ لِي أَبِي» یعنی از پدر به «اب» تعبیر نموده و اب تنها به پدر حقیقی گفته نمی‌شود، بلکه به جد، عمو، مربی و معلّم نیز گفته می‌شود.

پس به طور قاطع می‌توان گفت: آزر پدر ابراهیم علیه السلام نیست (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۴: ۷/ ۱۶۲-۱۶۵) و اینکه آن حضرت آزر را به عنوان پدر خطاب کرده یا از این جهت است که وی، عمو یا جدّ مادری ایشان بوده یا اینکه چون سرپرستی و اداره امور او را در زمان طفولیتش بر عهده داشته است. برخی گفته‌اند: در اصطلاح «کتاب مقدس» واژه «پدر» به پیشکار اطلاق شده است (پیدایش، ۴: ۵). پیشکار حضرت ابراهیم علیه السلام فردی به نام «العازر» (العازار) دمشقی بوده (پیدایش، ۱۵: ۲-۴) و العازر در عربی «آزر» شده است.

اما لحن آیات قرآن در این باره نشان می‌دهد که طرف ابراهیم خلیل (آزر) شخصی در حدّ برده و پیشکار نبوده است؛ زیرا از لحن آیات قرآن برمی‌آید که آن شخص یک نوع سلطه‌ای بر ابراهیم علیه السلام داشته است. از روایات اسلامی استفاده می‌شود که ابراهیم علیه السلام از اوان طفولیت تا وقتی که به حدّ تمیز رسیده، در نهانگاهی دور از جامعه خود می‌زیسته است. پس از آن که به حدّ تمیز رسید از نهانگاه خود به سوی جامعه‌اش بیرون آمد و به آزر (عمو یا جدّ مادری ابراهیم خلیل) پیوسته و دیده که او و مردم آن محیط همه بت می‌پرستند، اما ابراهیم علیه السلام چون دارای فطرتی پاک بود و خداوند هم با ارائه ملکوت تأییدش نمود و کارش را به جایی رسانده بود که تمامی اقوال و افعالش موافق حق شده بود، بت پرستی را از قوم خود نپسندید و نتوانست ساکت بماند (فیروزمهر، میقات حج، زمستان ۱۳۸۱: ش ۴۲).

۵-۴-۱. اسحاق

این واژه با رسم النخطی که جفری در کتابش به صورت «اسحاق» یاد آور شده (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۱۹)، هیچ گاه در قرآن به کار نرفته، بلکه به صورت «اسحاق» در قرآن استفاده شده است.

قرآن و تورات در این جهت اتفاق دارند که اولین فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام، جناب اسماعیل علیه السلام بوده است و براساس آنچه در تورات آمده، بعد از حدود چهارده سال فرزند دیگرش اسحاق متولد گردیده (پیدایش، ۱۷: ۱ و ۱۹).

اسماعیل از هاجر (کنیز ساره که به حضرت ابراهیم بخشیده بود) متولد شد و اسحاق از ساره. به هر حال اسماعیل و اسحاق در سن پیری آن حضرت و پس از هجرت ایشان از سرزمین اور به کنعان متولد شدند.

جفری در کتاب خود این گونه می گوید که «این اسم فاقد جزء آغازین ('') (ی) در صورت های مندرج در عهد عتیق است یعنی 'اسحاق' [ایتسحاق یا ایتسحاق] و 'اسحاق' [ایسحاق یا ایسحاق] است» (جفری، ۱۳۸۶: ۱۱۹) و شاید این اتفاق در اثر عربی شدن آن باشد.

'اسحاق' در عبری به معنای او می خندد یا خندیده است.

خداوند می فرماید: «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَلَبَسْنَاهَا يَا اسْحَاقَ» (هود/ ۷۱) «و همسر او (ابراهیم) ایستاده بود، (از خوشحالی) خندید، پس او را به اسحاق بشارت دادیم». آیه شریفه متضمن بشارت ولادت حضرت اسحاق علیه السلام به ساره همسر ابراهیم علیه السلام است. بیشتر مفسران کلمه «فضحکت» را به کسره ضاء و به معنای خنده گرفته اند. آنگاه اختلاف کرده اند بر اینکه آوردن این کلمه چه دخالتی در مطلب داشته و علت خنده ساره چه بوده است؟ و توجیهاتی بر علت خنده ساره ذکر کرده اند. در سوره هود داستان بشارت به ولادت اسحاق با تفصیل بیشتری ذکر شده که ترجمه آن چنین است: و همانا فرستادگان ما با نوید نزد ابراهیم آمدند و بدو سلام گفتند و او هم سلام گفت و طولی نکشید که گوساله بریانی (برای پذیرایی آنان) آورد. چون دید که دستشان به سوی آن دراز نمی شود، آنها را نا آشنا شمرد و ترسی در دلش جای گرفت. فرستادگان بدو گفتند: «ترس که به سوی قوم لوط فرستاده شده ایم». زنش (در آن حال) ایستاده بود و بخندید، ما (به وسیله همان فرستادگان) آن زن را به اسحاق و از پی او به یعقوب مژده دادیم.

زن با تعجب گفت: «وای بر من چگونه خواهم زایید با آنکه پیرزنی هستم و این شوهرم نیز مردی پیر و فرتوت است. به راستی که این داستان شگفت انگیزی است». بدو گفتند: «از کار خدا تعجب می کنی که رحمت و برکت های او بر شما خاندان (شامل) بوده و به راستی که خدا ستوده و

بزرگوار است» (هود/ ۶۹-۷۳). خدای تعالی چند تن از فرشتگان را که برخی از مفسران آنها را نه تا یازده نفر ذکر کرده‌اند و جبرئیل، میکائیل و اسرافیل نیز از آنها بودند، مأمور نابودی قوم لوط کرد و به آنها دستور داد که ابتدا نزد ابراهیم بروند و ولادت اسحاق را به وی بشارت دهند و سپس به دنبال مأموریت خویش رهسپار گردند.

حدیثی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده و برخی از مفسران هم گفته‌اند، خنده‌اش از تعجب بود که چگونه در جوانی که به امید بچه دار شدن آنها امید می‌رفت، دارای فرزند نشدند و اکنون که به سن پیری رسیده‌اند، خداوند بدان‌ها فرزندی می‌دهد؛ زیرا از سن ساره در آن وقت، به اختلاف روایات ۹۸ یا ۹۹ سال گذشته و ابراهیم نیز ۱۰۰ یا ۱۲۰ ساله بود. ولی فرشتگان گذشته از اسحاق به فرزند او هم (که نامش یعقوب بود) مژده دادند که باقی خواهد ماند و دارای فرزند و نسل خواهد شد. ساره مانند ابراهیم از تعجب گفت: «وای بر من، چگونه من دارای فرزندی می‌شوم با آنکه پیرزنی هستم و شوهرم نیز پیری فوت است» (هود/ ۷۲). ساره پس از این بشارت، به اسحاق حامله شد.

۵-۱-۵. اسمعیل

این واژه با همین رسم الخط در قرآن کریم به کار نرفته است، بلکه به صورت «اسماعیل» استفاده شده است و این نشان از بی‌توجهی آرتور جفری است. جفری می‌نویسد: «سیوطی در المزهر، جلد اول، صفحه ۱۳۸ آن را به عنوان واژه‌های دخیل بررسی کرده است. گونه‌های مختلف این نام به صورت اسمعیل، اسمعین، اسماعیل و اشمائیل به دست داده شده است. در صورت اخیر که سیوطی در المزهر، از سیویه نقل کرده، وجود حرف «ش» فوق العاده مهم است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۲۳).

در زبان عبری حرف «**ש**» به دو صورت تلفظ می‌شود «ش» و «س». این اختلاف قرائت شاید ناشی از این باشد (ر.ک فرهنگ عبری فارسی حییم، ذیل واژه).

صورت‌های نوشته شده واژه اسماعیل به عبری **שמעאל** و **שמאל** است و در عبری حرف «**ס**» با تلفظ «س» تلفظ می‌شود.

۶-۱-۵. الیاس

مؤلف کتاب پیرامون این واژه می‌نویسد: «در سوره ۳۷ آیه ۱۳۰ به دلیل رعایت وزن و قافیه این واژه به صورت «الیاسین» آمده است، درمی‌یابیم که لغویان قدیم این واژه را دخیل دانسته‌اند، صورت‌های عبری آن **אליהו** و **אליה** است؛ بنابراین، آشکار است که صورت عربی همچنان که هرشفلد تشخیص داده، باید از یک منبع مسیحی گرفته شده» باشد (همان، ۱۲۸).

مفسران و مورخان درباره آل یاسین نظرات متفاوتی دارند. بعضی آن را لغتی در «الیاس» می‌دانند؛ یعنی همان گونه که فی المثل «میکال» و «میکائیل» دو تعبیر از آن فرشته مخصوص است و «سینا» و «سینین» هر دو نام برای سرزمین است، «الیاس» و «الیاسین» نیز دو تعبیر از یک پیغمبر بزرگ است.

بعضی دیگر آن را جمع می‌دانند، بدین صورت که الیاس با یاء نسبت همراه شده و الیاسی شده، بعد با یاء و نون جمع بسته شده، الیاسین گردیده، پس از تخفیف «الیاسین» شده؛ بنابراین، مفهومش تمام کسانی است که به الیاس مربوط بودند و پیرو مکتب او شدند.

الیاسین با الف ممدوده، ترکیبی است از کلمه «آل» و «یاسین». یاسین طبق نقلی نام پدر الیاس است. طبق نقل دیگری از نام‌های حضرت محمد(ص) است؛ بنابراین، «آل یاسین» به معنای خاندان پیغمبر یا خاندان پدر الیاس است.

در قرآن قرائن روشنی است که این معنا تأیید می‌کند که منظور از الیاسین، الیاس است؛ زیرا پس از آیه «سلام علی الیاسین» به فاصله یک آیه می‌گوید: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ». بازگشت ضمیر مفرد به الیاسین دلیل بر این است که بیشتر از یک نفر نبوده و منظور الیاس است.

آیات چهارگانه‌ای که در پایان ماجرای الیاس آمده، همان آیاتی است که در پایان داستان نوح، ابراهیم، موسی، هارون علیهم‌السلام آمده است. با کنار هم قرار دادن این آیات، ملاحظه می‌شود که سلامی که از سوی خدا در این آیات ذکر شده، به همان پیامبری است که در صدر سخن آمده است؛ لذا مراد از «سلام علی الیاسین» حضرت الیاس است.

در بسیاری از تفاسیر روایی که سند به ابن عباس بر می‌گردد، آمده است:

«منظور از «آل یاسین» اهل بیت علیهم‌السلام هستند؛ چون یاسین از اسمای پیامبر است (مکارم

شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۸۰: ۱۹/۱۴۲-۱۴۶).

البته در روایت صحیح بر این مبنا وجود دارد. اگر آیه را به صورت «آل یس» بخوانیم یا طبق

قرائت نافع، ابن عامر، یعقوب و زید، «آل یاسین» بخوانیم، مراد از آن خاندان پیامبر خواهد بود

(المیزان فی تفسیر القرآن، طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۴۱). وجود زیارت آل یاسین علیهم‌السلام در مقام

حضرت ولی عصر علیه‌السلام شاهی دیگر بر این مطلب است.

۷-۱۵. أَلْيَسَع

جفری با نقل از صحاح جوهری، لسان العرب و المعرّب جوالمقی به دخیل بودن آن اشاره

می‌کند و می‌گوید: صورت عبری אֱלִישָׁע تا آن حد به صورت عربی نزدیک است که فرضی بودن

مستقیم آن را از عبری ممکن می‌سازد (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۲۹).

یسع یا الیسع نام پیغمبری یعنی یسع بن اخطوب بن العجوز (طبری، تاریخ الطبری، ۱: ۱۳۵۲؛ ۲۷۴؛ عرائس المجالس، ۲۲۴) شاگرد الیاس علیه السلام است که پس از او به پیغمبری رسید و به نام ابن العجوز شناخته می‌شود. یسع اسم اعجمی است که «ال» بر سر آن آمده ولی بر امثال آن مانند یعمر و یزید نمی‌آید مگر به ضرورت شعر. با دو لام به صورت لیسع خوانده شده است. یسع و لوط دو پیغمبرند و هر دو عجمی و معربند. عموم مورخان و مفسران او را جانشین و شاگرد الیاس می‌دانند و در تورات به نام یسع ضبط شده و چون عبری است در زبان عربی شین آن به سین تبدیل می‌شود. مفسران نام پدر یسع را اخطوب ذکر کرده‌اند (طبری، تاریخ الطبری، ۱/ ۲۷۴). از قاموس مقدس نقل شده که او را پسر شافاط و ساکن آبل محوله دانسته‌اند (قاموس الکتب المقدس، ۱۱۱). در اعلام قرآن از باب نوزدهم کتاب پادشاهان نقل کرده است که ایلیا که ظاهراً همان الیاس است در سفر خویش به یسع برخورد که مشغول شخم زدن زمین بود و او را به ملازمت خویش دعوت کرد. یسع از پدر و مادر خویش اجازه گرفت و در زمره ملازمان ایلیا در آمد. بنا به نقل تورات، ایلیا او را به خلافت نصب کرد و هنگامی که ایلیا با ارابه آتشین به آسمان صعود کرد، یسع همراه او بود.

همچنین نقل است که الیاس چندی در خانه زنی بینوا اقامت داشت و اخطوب شوهر این زن وفات کرده بود. در همین هنگام یسع پسر اخطوب دچار بیماری سختی شد که الیاس او را شفا بخشید و ملازم خود ساخت. یسع پس از الیاس نبوت یافت و چون بنی اسرائیل دعوت او را پذیرفتند، از خدا خواست که وی را به الیاس ملحق گرداند. در «بحارالانوار» از کتاب «احتجاج» و کتاب «توحید» و کتاب «عیون اخبار الرضا علیه السلام» روایتی طولانی از حسن بن محمد نوفلی از حضرت رضا علیه السلام نقل شده که در آن، حضرت رضا علیه السلام در خلال احتجاجاتی که علیه جاثلیق مسیحی کرده، فرموده است: یسع نیز کارهایی مانند عیسی کرد: یسع نیز مانند عیسی بر روی آب راه می‌رفت، و مرده زنده می‌کرد و کور مادرزاد و مبتلای به جذام را شفا می‌داد، با این حال، امتش او را رب و پروردگار خود اتخاذ نکردند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۳۰۱/۱۰؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، بی تا: ۱/ ۳۲۲-۳۲۳).

۸-۱۵. ائیوب

جفری معتقد است ایوب قرآن همان «یوب» کتاب مقدس است و می‌گوید: مفسران ایوب را رومی تصور می‌کردند، ولی وی بر عبری بودن آن اشاره دارد (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۳۴).

برخی آن را به احتمال برگرفته از ریشه عبری «ایوب» به معنای گریه یا از «ایبت» به معنای ندبه ندانسته‌اند (مصطفوی، التحقیق، ۲۰۰۱/۱، «ایوب»). برخی شارحان تورات آن را در اصل عربی و ترجمه شده به عبری دانسته و گفته‌اند: این واژه به «آیب» در عربی به معنای «بازگشت‌کننده به سوی خدا» نزدیک است (قاموس الكتاب المقدس، ۱۴۶). این معنا با وصف «اواب» که برای ایوب در آیه ۳۴ آمده، سازگار است (اعلام قرآن، ۲۳۴). برخی دیگر آن را برگرفته از «آب یؤوب» و به معنای کسی می‌دانند که سلامتی و مال و خانواده خود را بازیافته‌است (ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۳۶۵: ۱۳/۲۵۹).

۹-۱-۵. جَالُوت

آرتور جفری ذیل این واژه می‌گوید: «واضح است که جالوت کوششی است در نمایاندن نام عبری גלגול در داستانی که در عهد عتیق آمده است و قصه قرآن چنان که که پیداست، روایتی آشفته از آن است. هرشفلد چنین می‌اندیشد که صورت قرآنی این نام ناشی از اشتباه راوی داستان ... است» (جفری، واژگان ذیل این واژه، ۱۳۸۶: ۱۶۲).

پیشتر گفته شد که این چنین خاورشناسان ادیان را به گونه‌ای تاریخی مطالعه می‌کنند و این چنین است که این گونه نتیجه‌گیری می‌کنند.

۱۰-۱-۵. دَاوُد

جفری ذیل این واژه هم به گونه‌ای دیگر و حیانی بودن قرآن را زیر سؤال می‌برد با این عنوان که سازنده زره بودن حضرت داود را که قرآن به آن اشاره دارد، افسانه‌ای رایج میان جوامع یهودی یا مسیحی می‌داند (همان، ۲۵۰).

۱۱-۱-۵. عُزَيْرٌ

جفری در اینجا چنین نتیجه می‌گیرد که «همه احتمالات بر این دلالت دارند که عُزیر در برابر لا۲۶۲ (تلفظ، عزرا) به کار رفته است و شکل آن ممکن است ناشی از دریافت نادرست آن باشد یا عمداً و به جهت تحقیر صورت مصغر آن به کار برده شده است» (همان، ۳۰۵). جفری این چنین به قرآن بی‌احترامی می‌کند و علاقه‌ای ندارد و جوه دیگر را در نظر بگیرد و بدون هیچ نظر معقولانه‌ای می‌گوید: به جهت تحقیر صورت مصغر آن به کار رفته است. متأسفانه مؤلف کتاب فکر کرده قرآن مجید مانند کتاب مقدس تحریف شده است که به پیامبران بی‌احترامی کند.

۱۲-۵. ۱. عمران

مؤلف بدون هیچ مدرکی قائل به اختلاط داستان مریم خواهر حضرت موسی (علیه السلام) با مریم (علیها السلام) مادر حضرت عیسی (علیه السلام) شده و آن را به دفعات بازگو کرده است (همان، ۳۰۸ ذیل عمران، ۳۶۲ ذیل مریم، ۳۹۱ ذیل هارون).

۲-۵. اسامی غیر علم

۱۲-۵. ۱. أخبار

آرتور جفری نظر راغب اصفهانی را چنین بیان می‌کند: آن را یک واژه اصیل عربی می‌دانسته‌اند که از حبر به معنای اثر و نشان به جای گذاشتن (مانند اثر زخم) گرفته شده است و می‌گفتند: دانشمند جهودان را به جهت اثری که تعالیم ایشان بر زندگی طالبان علم می‌گذاشته است، چنین می‌نامیده‌اند. نظر راغب اصفهانی در مفردات، صفحه ۱۰۴ نیز چنین است: «جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۰۷». در صورتی که وی در نقل از راغب اصفهانی به اشتباه رفته است؛ زیرا راغب ذیل واژه حبر چنین می‌گوید: «حبر فلان یعنی کسی که آثار جراحی در بدنش باقی است. الحبر یعنی دانشمند که جمعش احبار است. این نام‌گذاری برای این است که آثار علمی دانشمندان در دل‌ها و خاطره‌ها باقی است و آثار و افعال و کردار نیکویشان مورد پیروی و پذیرش قرار می‌گیرد».

جفری در ادامه می‌گوید: «گایگر مدعی است که این واژه از **حبر** به معنای «معلم» گرفته شده است که در نوشته‌های ربانیان به مثابه یک عنوان و لقب افتخاری به کار می‌رفته است. واژه به صورت مفرد وارد زبان عربی شده، سپس به شیوه آن زبان، جمع بسته شده است» (همان، ۱۰۷).

در تفسیر نمونه نیز چنین آمده است: «جمع حبر به معنای اثر نیک است و سپس بر دانشمندی که در جامعه اثر نیک دارند، اطلاق شده است. همچنین به افرادی گفته می‌شود که به عنوان ترک دنیا در دیرها سکونت کرده و به عبادت می‌پرداختند. اطلاق آن بر علما به دلیل آثاری است که از آنها در میان اجتماعات بشری باقی می‌ماند» (لغات در تفسیر نمونه، ۲۵).

۲-۵. ۲. اَللَّهُمَّ

پس از جست‌وجوی این واژه با همین رسم الخط در قرآن مجید به این نکته به دست می‌آید که دو باره آرتور جفری دچار اشتباه در رسم الخط شده و منظور او از این رسم الخط واژه «اللَّهُمَّ» بوده است.

کشیش جفری ذیل این واژه چنین آورده است: «(از میان علمای مسلمان فقط) خفاجی آن را واژه‌ای بیگانه می‌داند. همچنان که مارگلیوت یادآور شده است امکان دارد که این واژه همان **אֶלְאָ** عبری باشد که اعراب در نتیجه تماس با قبایل یهودی با آن آشنایی یافته بوده‌اند» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

در اینجا می‌بینیم که نظر مارگلیوت را بر نظر علمای نحویان که بر این عقیده بوده‌اند که «اللهم» واژه‌ای در حالت نداست و جزء پایانی «م» جای «یا»ی پیشین ندا را گرفته است، ارجح دانسته، آن هم نه با دلیل و منطق زبان‌شناسی، بلکه فقط با این گمان که «امکان دارد این واژه همان واژه عبری **אֶלְאָ** باشد.

۳-۲-۵. بَعِیْر

جفری در اینجا نقلی را بیان می‌کند که با آن به نوعی به غیر وحیانی بودن قرآن اشاره می‌کند و ایراد را به گزارشگر عرب داستان وارد می‌کند که چرا این واژه را که به معنا گله و رمه است، به معنای شتر گرفته است (همان، ۱۴۵).

۴-۲-۵. بְهִیمָة

آرتور جفری ذیل این واژه می‌نویسد: «تنها در ارتباط با احکام مربوط به گوشت حیوانات حلال و حرام گوشت به کار رفته است. این امر به خوبی معلوم است که احکام مربوط به خوراکی‌ها در اسلام از احکام و مقررات یهود تأثیر پذیرفته است؛ بنابراین، حایز اهمیت است که واژه در احکام شریعت یهود به صورت **בְּהֵמָה** به کار می‌رفته است» (همان، ۱۴۷).

توضیح داده شد که جفری در پی این استدلال است که منبع قرآن، کتاب مقدس است و قرآن کتابی وحیانی نیست.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است: «کلمه «بهیمه» به طوری که صاحب مجمع بیان داشته، اسم است برای هر حیوان صحرائی و دریایی که با چهار پا راه برود و بنا به گفته وی اضافه بهیمه به کلمه «انعام» از باب اضافه نوع به یکی از اصناف خودش است، مثل اینکه بگویی چهارپایان حلال گوشت که چهارپایان نوعی است مشتمل بر دو صنف حلال گوشت و حرام گوشت که در آن عبارت چهارپایان اضافه شده به صنف خودش است و مثل اینکه بگویی نوع انسان چنین یا جنس حیوان چنان است که در هر دو عبارت، نوع به صنف اضافه شده است؛ زیرا کلمه «جنس» هم نسبت به انواع حیوانات، نوع، و آن انواع صنف اویند» (تفسیر المیزان، ذیل مانده/ ۱).

۵-۲-۵. نُورٌ

ذیل این واژه به وضوح ملاحظه می‌شود که مؤلف اصلاً نمی‌خواهد قبول کند که شاید این واژه دچار «توارد لغات» شده باشد. جالب اینکه وقتی که این واژه را در شعر کهن عربی از جمله در شعر حسان و در بیتی در «لسان العرب» مشاهده کرده، چنین نتیجه می‌گیرد: «بنا بر این، بور یک واژه دخیل قدیمی است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۴۸).

۵-۲-۶. جهنم

مؤلف کتاب درباره این واژه می‌نویسد: «بسیاری از این مراجع قدیم آن را گرفته شده از فارسی شمرده‌اند (مثلاً نگاه کنید به: جوهری، صحاح، راغب اصفهانی، مفردات، ۱۰۱) که بی‌تردید ناشی از این حقیقت بوده است که «فردوس» واژه‌ای فارسی است، اما دیگران. می‌دانسته‌اند که لغتی عبری است (همان، ۱۷۱).

ملاحظه می‌شود که جفری فقط بر پایه حدس می‌گوید: کسانی که عقیده دارند از فارسی گرفته شده، از این روست که فردوس فارسی است. این چه استدلالی است در صورتی که راغب اصفهانی، جوهری و طریحی جهنم را از فارسی و هم معنی جهنم می‌دانند (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۳: ۴۲۸).

۵-۲-۷. حِطَّةٌ

آرتور جفری می‌نویسد: «مفسران به طور کلی هم عقیده بودند که معنای واژه، بخشایش و آمرزش است و بسیاری از مراجع قدیم تصدیق به دخیل بودن آن کرده‌اند. تاج العروس نقل می‌کند که «فراء» آن را نبطی دانسته است و مراجع سیوطی آن را عبری. بیگانه بودن واژه در زبان عربی روشن است». جفری در آخر نتیجه می‌گیرد که «هیچ یک از واژه‌هایی که به عنوان اصل و منشأ آن پیشنهاد شده است، کاملاً قانع‌کننده نیست و خواستگاه واژه همچنان به صورت معمایی باقی مانده است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

حطه را در لغت برگرفته از ریشه «ح ط ط» می‌دانند (ابن فارس، مقاییس اللغه، ۱۳۶۲: ۲/۱۳). معانی گوناگون و در عین حال قابل جمعی که در واژه‌نامه‌های عربی برای ریشه یاد شده آمده است، نشان می‌دهد که فرو نهادن و پایین آوردن چیزی یا کسی از جای و جایگاه بالای آن اعم از اینکه مادی یا معنوی باشد، اصلی‌ترین مؤلفه معنایی آن است (فراهیدی، ترتیب العین، ۱۳۸۳: ۱۸۶، ذیل واژه «حط»).

واژه «حطّه» دوبار در قرآن آمده است. عربی یا دخیل بودن آن از چالش‌هایی است که توجه واژه‌پژوهان قرآنی و مفسران را به خود معطوف ساخته است. دیدگاه مشهور فرهنگ‌نویسان عربی (فراهیدی، ترتیب العین، ۱۳۸۳: ۱۸۶)، واژه‌پژوهان قرآنی (مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۸: ۲/ ۲۴۳-۲۴۴) و نیز مفسران شیعه (غریب القرآن، ۳۴۳؛ طبرسی، جوامع الجامع، ۱۳۷۹: ۱/ ۵۳) و سنی (طبرسی، جامع البیان، ۱/ ۴۲۷-۴۲۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی‌تا: ۳/ ۸۹-۹۰) آن است که آن را عربی می‌داند.

چنان‌که تلاش شماری از پژوهشگران اروپایی برای دست دادن یک ریشه عبری برای واژه یاد شده، حاکی از وحدت نظر آنان با سیوطی است؛ هرچند برخی به رغم پذیرش دخیل بودن، ریشه و خاستگاه حطّه را معماگونه خوانده و هیچ‌یک از ریشه‌های گفته شده را قانع کننده و پذیرفتنی نمی‌دانند (نظر جفری)، بنابر آنچه گفته شد، به احتمال قریب به یقین، «حطّه» از واژگان عربی و منقول به معناست (فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی‌تا: ۳/ ۹۰، فیروز آبادی، البحر المحیط، بی‌تا: ۱/ ۳۶۰)، اما از آنجا که گفتاری از بنی اسرائیلِ عبری زبان را گزارش می‌کند، شائبه غیر عربی بودن آن پدید آمده است؛ چه باب حطّه از درهای مسجدالاقصی و جایگاهی مقدس برای توبه در میان بنی اسرائیل بود.

۸-۲-۵. دَرَس

نکته جالب توجه اینکه جفری که اصولاً چندین نقل ذکر می‌کند، در اینجا از بین مسلمانان فقط نظر سیوطی را بیان می‌کند و بعد به نظر دیگر مستشرقان چنین می‌پردازد: «گابگر مدعی است که واژه یک واژه فنی برای مطالعه کتاب مقدس است و از ریشه 766 گرفته شده است که در میان یهودیان در ارتباط با مطالعه و بررسی کتاب مقدسشان کاربردی وسیع داشته است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۲۰۱). شاید به دلیل این است که فقط نظر سیوطی با نظر او موافق است. راغب در مفردات خود ذیل همین واژه چنین می‌گوید: «درس الدار- یعنی اثری از خانه باقی است؛ چون باقی ماندن اثر چیزی بعد از آبادی در حکم پاک شدن و از بین رفتن خود آن چیز است تا اثرش باقی بماند و درست العلم- یعنی اثر آن را دریافتم و حفظ نمودم و چون باقی ماندن چیزی در ذهن با پی در پی خواندن امکان دارد؛ لذا خواندن مدام به واژه «درس» یعنی خواندن تعبیر شده است» (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۳: ۱/ ۶۶۸).

۹-۲-۵. دِهَاق

دهاق را بسیاری از مفسران و اهل لغت به معنای «لبریز» معنا کرده‌اند، ولی ابن منظور در «لسان العرب» آن را پی در پی و صاف و زلال معنا کرده است.

آرتور جفری می‌نویسد: «مفسران در توجیه صورت واژه در مانده‌اند؛ زیرا «کأس» مؤنث است و لذا صفت آن می‌بایست «دهاقه» باشد نه «دهاق»؛ از این رو، سیبویه گمان می‌برد که واژه «دهاقاً» را نباید صفت برای «کأساً» گرفت، بلکه باید آن را اسم فعل دانست» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۲۰۳)، در حالی که علامه طباطبایی «دهاق» در آیه ۳۴ سوره نبأ را مصدر می‌داند که معنای اسم فاعل را می‌دهد و به معنای قدح‌های پر است (ر.ک: المیزان، ذیل نبأ/ ۳۴).

۱۰-۲-۵. رَاعِنَا

ابن عباس نقل می‌کند: مسلمانان صدر اسلام هنگامی که پیامبر ﷺ مشغول سخن گفتن و بیان آیات و احکام الهی بود، از او می‌خواستند کمی با تأنی سخن بگویند و به آنان مهلت دهد تا بتوانند مطالب را خوب درک کنند. همچنین خواسته‌های خود را به وی برسانند. برای این درخواست کلمه «راعنا» که از ماده «الرعی» گرفته شده و معنا «مهلت دادن» را می‌دهد، به کار می‌بردند، ولی یهود همین کلمه «راعنا» را از ماده دیگری یعنی «الرعوته» به کار می‌بردند که به معنا کودنی و حماقت است. برای یهود در اینجا دستاویزی بود تا این کلمه را که مسلمانان به معنا صحیحی به کار می‌بردند، هنگام سخن گفتن پیامبر اسلام ﷺ به کار برند و معنا دوم را قصد نمایند.

آیه برای جلوگیری از این سوء استفاده نازل شد و به مؤمنان دستور داد: کلمه «انظرنا» که همان «مهلت» را معنا می‌دهند و مرادف کلمه «راعنا» است، به کار برند.

ضمن اینکه آن طور که در پاره‌ای از روایات وارد شده، جمله «راعنا» در لغت «عبری» به معنا «بشنو که هرگز نشنوی» بوده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱/ تفسیر ذیل آیه ۱۰۴ سوره بقره).

جفری می‌نویسد: «از ریشه ۶۷۱ لا به معنای شر و بدی است و منعکس‌کننده رنجش پیامبر ﷺ از استهزاگری یهودیان می‌باشد» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۲۱۱).

۱۱-۲-۵. رَبَّانِی

جفری معتقد است بیشتر مراجع مسلمانان این واژه را مشتق از (رب) دانسته‌اند و چنین استدلال می‌کند (جفری، ۲۱۳) که چون مقصود از ربانین معلمان یهودی است پس باید از یک ریشه یهودی و عبری گرفته شده باشد و گایگر آن را مأخوذ از (۱۲۶) (ربن - ربان) می‌داند که

صورت متأخری است از «ب۶» (ربی) و در نوشته های ربانیان به عنوان لقب افتخار آمیزی برای معلمان و استادان بلند پایه و مبرز به کار رفته است.

۱۲-۲-۵. سُحْت

جفری نظر اشپرنگر را می آورد که گفته است: «این اصطلاح از یهودیان گرفته شده است و از قضا عبارت مشابهی در تلمود آمده که در آن واژه **סחט** (سُحْت) در این معنای خاص فنی به کار رفته است» (همان، ۲۴۷).

مالی که در ازای فروختن مردار یا سگ یا شراب دریافت می شود و نیز مزدی که زن بدکار در ازای زنا دادن می گیرد یا رشوه ای که قاضی در قبال حکم خود دریافت می کند یا ربایی که رباخوار می گیرد، در روایات از مصادیق سحت شمرده شده است. در روایتی دیگر از امام باقر علیه السلام به مالی که به خیانت از امام علیه السلام گرفته شده است، مانند تصرف در سهم امام از خمس یا در انقال بدون اذن امام علیه السلام و نیز خوردن مال یتیم و مانند آن از مصادیق سحت شمرده شده است (حرعاملی، وسائل الشیعة، بی تا: ۹۳/۱۷).

راغب در مفردات گفته است: کلمه «سُحْت» به معنای پوسته ای است که دور ریخته می شود و این کلمه در قرآن مجید آمده است؛ آنجا که می فرماید: «فَيُسْحِتْكُمْ بِعَذَابٍ» (به ضممه یاء). البته بعضی این جمله را به صورت «فیسحِتکم» (با فتحه یاء) خوانده اند. هیچ فرقی بین این دو قرائت نیست برای اینکه چه بگویی «سحته» و چه بگویی «اسحته» معنایش یکی است. از همین باب است که به محظور و عمل نادرستی که مرتکبش را ننگین می سازد سُحْت گفته می شود؛ گویی که این گونه اعمال، دین و مروت مرتکب را می پوشاند و به صورت پوسته ای در می آورد که باید دور ریخته شود (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۳: ۱۹۱/۲).

۱۳-۲-۵. سَكِينَةٌ

جفری این واژه را چنین معنا می کند: «حضور و تجلی شکوهمند و شاهانه خداوند در میان آدمیان» و بعد از گلدزیهر نقل می کند که چنین نتیجه گرفته که این واژه به معنای کمکی است که از آسمان بر مؤمنان فرو فرستاده می شود. جفری اعتراف می کند که واژه اصیلی به صورت سکینه در زبان عربی هست که به معنای آرامش و طمأنینه که از سکن به معنای آرامیدن و آرام بودن گرفته شده است. جالب اینجاست که جفری نظر عربی بودن سکینه را رد یا حتی نقد نمی کند و به سادگی از آن رد می شود و می گوید: «با این حال، تردیدی نیست که از واژه عبری **סכנה** (سکینا) و احتمالاً از صورت سریانی وارد زبان عربی شده است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۲۵۷).

۱۴-۲-۵. سَلَام

آرتور جفری درباره این واژه می‌نویسد: «به نظر می‌آید که مفهوم آرامش و آشتی، گسترشی است خاص زبان عبری و آرامی»، سپس نتیجه می‌گیرد که از واژه عبری **שָׁלוֹם** با تلفظ شالوم به معنای تندرستی و آرامش و آشتی گرفته شده است و سَلَم به معنای سلام دادن و درود فرستادن بر ساخته از این ماده اصلی است» (همان، ۲۵۹).

نظر راغب در مفردات بر این است که سلم و السّلامه از بیماری ظاهری و باطنی مصون بودن است و سلام به معنای سلامتی و ایمنی از مشتقات آن است (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۳: ۲۴۷).

۱۵-۲-۵. سَلْوَى

جفری ذیل این واژه پس از بیان نظر زمخشری مثل بعضی دیگر از واژه‌ها بدون رد کردن علمی نظر زمخشری می‌گوید: «تردید در اینکه واژه از لغت عبری **שָׁלוֹ** (سَلو) از طریق آرامی گرفته شده باشد، نیست» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۲۶۱). البته باید بگوییم که بعضی سلوی را به معنای آرامش و تسلی دانسته‌اند؛ مانند زمخشری که جفری نظر او را بیان داشته و بعضی ارباب لغت و بسیاری از مفسران آن را یک نوع پرند حلال گوشت شبیه کبوتر دانسته‌اند (مکام شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۸۰: ۱/۳۱۵) که با معنای جفری که گفته به معنی بلدرچین است، یکی می‌باشد.

۱۶-۲-۵. طُوفَان

در اینجا مشاهده می‌کنیم که ارجاع جفری به آیه‌هایی که در آن از واژه طوفان استفاده شده، صحیح نیست (۱۳:۴۹؛ ۷:۱۳۰) و صحیح آن است که این واژه در سوره اعراف آیه ۱۳۳ و سوره عنکبوت آیه ۱۴ آمده است.

کشیش جفری با نقل از طبری چنین می‌پندارد که مفسران نمی‌دانستند آن را چگونه توضیح دهند: «فرانکل دریافت که این واژه همان واژه **טַבַּיִת** مندرج در نوشته‌های ربانیان است که به عنوان مثال انکلوس در تفسیر سفر پیدایش، باب ۷ به کار برده است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۲۹۷).

طوفان از ماده «طوف» بر وزن خوف به معنای موجود گردنده و طواف‌کننده است. سپس به هر حادثه‌ای که انسان را احاطه کند، طوفان گفته شده است، ولی در لغت عرب بیشتر به سیلاب‌ها و امواج گردنده و کوبنده‌ای گفته می‌شود که خانه‌ها را ویران می‌کند و درختان را از ریشه برمی‌کند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۸۰: ۶/۳۸۳).

۱۷-۲-۵. عالم

این واژه به دفعات زیاد در قرآن به کار رفته است، ولی فقط به صورت جمع عالمین. آرتور جفری بسان موارد گذشته، به کوشش‌های مسلمانانی که به دخیل نبودن واژه اعتقاد دارند به گونه‌ای به نظر آنها بی‌اعتنایی کرده و بیشتر به نظر مستشرقان (گایگر، نولدکه، گلدزیهر، فرانکل) اهمیت می‌دهد و در بعضی موارد از نقد علمی نظر علمای مسلمانان هم با عنوان این که «در این تردیدی نیست که گرفته شده از عبری است» رد می‌شود. خود جفری درباره این واژه معتقد است بسیار دشوار است که بگوییم از منابع یهودی یا مسیحی گرفته شده است (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۲۹۹).

عالمین جمع عالم (به فتح لام) به معنای آنچه بدان دانسته می‌شود مثل خاتم یعنی آنچه که بدان ختم می‌شود و طابع یعنی آنچه بدان طبع می‌شود و ... به طور کلی، این واژه اسم ابزار است برای دانش) و بر همه موجودات اطلاق می‌شود و همین‌طور بر همه انواع که از افراد و اجزاء تشکیل شده‌اند، هم اطلاق می‌شود. مثلاً می‌گوییم: عالم نبات، عالم حیوان، عالم انسان و همین‌طور عالم عرب، عالم عجم ... این کلمه عالمین بالاخره شامل اینها همه می‌شود، ولی مراد از «العالمین» در سوره حمد عوالم انسان و اجنه است و همین‌طور جماعات آنها (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۱ ذیل آیات سوره حمد).

۱۸-۲-۵. عَدْن

آرتور جفری نظریه دانشمندان مسلمان را پیرامون این واژه این گونه جمع‌بندی می‌کند: «نظریه کلی دانشمندان مسلمان آن است که این واژه، عربی محض و مشتق از عدن به معنای ساکن شدن یا توقف کردن در جایی است (ر.ک: لسان العرب، ۱۷/ ۱۵۰؛ زبیدی، تاج العروس، بی‌تا: ۹/ ۲۷۴)، راغب در مفردات، می‌گوید که عدن به معنای استقرار است (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۳: ۳۲۸). اما بعضی از دانشمندان مسلمان، چنان که از گفته سیوطی در اتقان برمی‌آید، آن را واژه‌ای بیگانه دانسته‌اند» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۹: ۳۰۳).

جفری پس از نقل علمای مسلمان «جنات عدن» را ترکیبی عبری از לַעֲנַן می‌داند و نظر ماراچی را می‌آورد که می‌گوید: این واژه مستقیماً از عبری گرفته شده است. گایگر مدعی است این امکان هم هست که واژه از سریانی آمده باشد که نه تنها برای عدن زمینی مندرج در سفر پیدایش به کار رفته، بلکه برای بهشت و نیز برای آن سرزمین مبارک و مقدسی که مسیح مردمان را در طی اقامت زمینی‌شان بدانجا می‌برد، استعمال شده است.

۱۹-۲-۵. عَرُوب

جفری این واژه را خوشرو و بشاش ترجمه کرده و بدون ارائه نظر دانشمندان مسلمان به حدسی که اشپرینگر درباره واژه گفته، پرداخته و چنین برداشت کرده که بایستی «عروب» از واژه عبری **לארב** که یکی از معانی آن شیرین، مطبوع و خوشرو است، گرفته شده باشد (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۰۴).

عروب از ماده «عَرَب» جمع «عَرُوبه» (بروزن ضروره) به معنای زنی است که وضع حالش حکایت از محبتش نسبت به همسر و مقام عفت و پاکیش می‌کند؛ این واژه به معنای فصیح و خوش سخن بودن نیز می‌آید (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۸۰: ۲۳/۲۳۴). علامه در المیزان نظر دیگری دارد. وی معتقد است کلمه عرب جمع عروب است و عروب به معنای زنی است که به شوهرش عشق می‌ورزد یا حداقل او را دوست می‌دارد و در برابرش ناز و کرشمه می‌کند (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ۱۳۸۳: ذیل آیه ۳۷ سوره واقعه).

۲۰-۲-۵. عَزَّر

نکته‌ای که خود جای تحقیق دارد این است که چرا آرتور جفری در بعضی واژه‌ها چندین نقل از دانشمندان مسلمان را با ارجاعات فراوان ذکر می‌کند، اما در بعضی دیگر از واژه‌ها صرفاً به نقل از مستشرقان می‌پردازد؟ در این واژه روش جفری این گونه است.

جفری می‌نویسد: «احتمال می‌رود فعل «عَزَّرَ» برساخته از روی اسم باشد و از روی واژه قرضی **لازرا** یا **لازرا** (عزرا) به معنای کمک کردن، یاری و دستگیری ساخته شده باشد» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

راغب در مفردات بر این عقیده است که «التعزیر: یاری کردن با تعظیم و بزرگداشت (فتح/ ۹؛ مائده/ ۱۲). تعزیر: نوعی از تنبیه و زدن بدون حد است و این معنای به همان معنای اول بر می‌گردد؛ زیرا تعزیر و تنبیه گناهکار تأدیبی است و تأدیب، نوعی یاری کردن است. در معنای اول یاری کردن برای از بین بردن چیزی است که از آن زیان می‌بیند (یعنی نتیجه اخروی و دنیایی کار زشت) (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۳: ۵۹۵/۲).

۲۱-۲-۵. عَلِيُون

هیچ کدام از دانشمندان مسلمان به دخیل بودن این واژه اذعان نکرده‌اند و جفری حق را به فرانکل داده است که پنداشته از واژه عبری **לאליون** گرفته شده است و به عنوان نامی برای خداوند، هم در میان عبرانیان و هم در میان فنیقیان به کار رفته است (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۰۷).

۲۲-۲-۵. قُزبان

کوتاه سخن جفری این است که «مراجع مسلمان این واژه را عربی محض و بر وزن فعالان از قُرب به معنای نزدیک شدن می‌دانند. شک نیست که واژه از ریشه ٢٢٢ به معنای نزدیک شدن گرفته شده، اما مفهوم قربانی و نذر مفهومی است که در زبان آرامی در واژه پیدا شده است و از آنجا به دیگر زبان‌ها به عاریت رفته است. به هر حال، واژه باید یک واژه قرصی و قدیمی باشد؛ زیرا در ادبیات قدیم عربی نیز به همین معنا به کار رفته است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

۲۳-۲-۵. قَيُّوم

در ابتدا جفری نظر مفسران را توجیه دانسته و در پایان نظر هرشفلد را مطرح می‌کند که بیان کرده یقیناً از واژه ٢٣٢ (قیم یا قیوم) که در متون یهودی قدیمی به کار رفته، گرفته شده است (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۴۰).

نخستین مشکلی که مفسران و لغویان در تجزیه صرفی واژه «قَيُّوم» با آن مواجه بودند، تعیین وزن آن بود. برخی از عالمان صرف و نحو مانند ابن کیسان و ابن انباری به این نتیجه رسیده بودند که قَيُّوم برخلاف آنچه در آغاز امر به نظر می‌رسد، نمی‌تواند بر وزن فَعُول باشد؛ زیرا که ماده «ق و م» اجوف واوی است و انتظار می‌رود در آن وزن به صورت «قَتْوُوم» درآید (نحاس، اعراب القرآن، ۱۴۰۹: ۱/۲۶۰؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۹۷۲: ۳/۲۷۲)، در حالی که ابن کیسان یادآور می‌شود در کلام عرب اساساً وزن فَعُول از اجوف واوی ساخته نمی‌شود (نحاس، اعراب القرآن، ۱۴۰۹: ۱/۲۶۰).

هم ابن کیسان و هم ابن انباری پیشنهاد کرده‌اند که وزن این واژه «قَيِّعُول» دانسته شود (همان؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷: ۲۱۰). ابن انباری توضیح می‌دهد که به سبب اجتماع واو و یاء در «قیووم» و اینکه حرف عله نخست ساکن است، پس از قلب واو به یاء، آنها در هم ادغام می‌شوند و واژه به صورت قَيُّوم در می‌آید (قرطبی، ۱۹۷۲: ۳/۲۷۲؛ ابوالبقاء عکبری، بی‌تا: ۱۰۶). وزن فِيعُول، وزنی است که بیشتر برای توضیح اسماء خاص، اعم از اعلام شخصی مانند قیسور و ایوب، اعلام جغرافیایی مانند بیروت و حیطوب، نام‌های ستارگان مانند عیوق و ... از آن استفاده شده است، در حالی که عموماً رابطه این واژه‌ها با ریشه سه حرفی فرضی معلوم نیست و بسیاری از این واژه‌ها اصلاً اشتقاق عربی ندارند. البته برخی واژه‌های قاموسی هم بر این وزن یافت می‌شوند مانند خیشوم، قیصوم، تیهور، کیول و ... که کیفیت اشتقاق آنها در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. با وجود آنکه برخی از متأخران مدعی شده‌اند که فِيعُول یکی از اوزان، صیغه مبالغه در عربی

است (ر.ک: فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی تا: ۸/۷؛ مناوی، ۱۳۵۶: ۲/۶۱۷-۶۲۱)، در منابع کهن یا چنین وزنی ثبت نشده یا به دیده تردید نگریسته شده است. قریب به اتفاق علمای اسلامی این واژه را عربی اصیل شمرده‌اند یا بهتر است گفته شود اساساً تردیدی در عربی نبودن آن به خود راه نداده‌اند. به عنوان شخصیتی استثنایی در این باره، باید به عالم واسطی و مُقَرری عراق، ابوالعزّ محمد بن حسین قلانسی (۵۲۱ق) اشاره کرد که در معنای قَیوم، همان سخن اسماعیل ضریر (۴۳۰ق) را بازگو کرده است؛ یعنی کسی که نمی‌خوابد. اما وی به این نکته توجه داشته که لغت عربی از چنین معنایی حمایت نمی‌کند و تصریح داشته است که این واژه وام گرفته شده از زبان سریانی است (سیوطی، المزهَر فی علوم اللغه وانواعها، بی تا: ۱۳۴؛ ر.ک: پاکتچی، مطالعات قرآن وحدیث، شماره اول، پاییز و زمستان ۹۰، ۱۳۹۰).

گویا از زمان ابوالعزّ توجه برخی عالمان به دخیل بودن این واژه در عربی جلب شده بود. چند دهه بعد، امام فخر رازی (د ۶۰۶ق) به برخی عالمان اشاره دارد که باور داشتند این واژه در اصل عبری است؛ هر چند خود با آن مخالفت کرده است (فخر رازی، بی تا: ۸/۷). بر همین اساس، جلال الدین سیوطی - از نویسندگان سده‌های بعد - نیز در شمار واژه‌هایی که احتمال می‌رود از زبان سریانی وام گرفته شده باشند، واژه قَیوم را نیز به نقل از ابوالعزّ قلانسی جای داده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۱: ۹).

۲۴-۲۵. کاهن

جفری معتقد است «دانشمندان مسلمان طبیعتاً آن را از کَهَن می‌گیرند، اما این فعل به نظر برساخته از اسم می‌آید. در عبری این واژه به صورت כֹּהֵן (کاهن) آمده و معنای «کشیش» دارد. ما به این نتیجه می‌رسیم که معنای اصلی این واژه در زبان عربی «پریستار» (کشیش) بوده است و مفهوم کاهن و پیشگو بر خلاف ادعای فیشر که این را مفهوم اصلی می‌داند، بعداً برای واژه پیدا شده است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۴۴)، با این حال، فیشر مدعی است که واژه کاهن عربی است و دخیل نیست (دایرةالمعارف اسلام، ذیل همین واژه).

۱۲۲

۲۵-۲۵. مَاعُون

جفری نظر مفسران را درباره ماعون کامل نمی‌داند و می‌گوید: آنان نتوانسته‌اند سر از این واژه در آورند و به نولدکه اشاره می‌کند که گفته است: این واژه را با توجه به ریشه عربی نمی‌توان توضیح داد. بر همین ادعا این واژه را بیگانه فرض کرده‌اند که از واژه عبری מַעוֹן به معنی «پناه و ملجأ» گرفته شده است (همان، ۳۵۵).

ماعون از ماده «معن» به معنای چیز کم است. بسیاری از مفسران معتقدند منظور از آن در اینجا اشیای جزئی است که مردم مخصوصاً همسایه‌ها، از یکدیگر به عنوان عاریه یا تملک می‌گیرند؛ مانند مقداری نمک، آب، آتش (کبریت) ظروف و مانند اینها. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که در تفسیر ماعون فرمود: ماعون وامی است که انسان به دیگری می‌دهد و وسائل زندگی است که به عنوان عاریه در اختیار دیگران می‌گذارد و کمک‌ها و کارهای خیری است که انجام می‌دهد (قمی، تفسیر القمی، ۱۳۸۸: ۲/۴۴۴).

۲۶-۲۵. مَعِين

در این واژه می‌بینیم که آرتور جفری نظر لغویان را برای نخستین بار خلاصه می‌کند: «واژه‌ای است مشترك در میان زبان‌های سامی» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۶۸)؛ از این رو، سؤال می‌شود اگر مشترك است پس نباید دخیل در عبری باشد؟ (جفری بعد نقل از فرانکل را بیان می‌کند که اعتقاد دارد «معین» همان واژه عبری מַעֲיִן به معنای چشمه یا فواره است.

۲۷-۲۵. מֵן

به معنای خوراکی آسمانی است که برای بنی اسرائیل در بیابان آماده بود. آرتور جفری می‌گوید: «این واژه تنها در ارتباط با سلوی (بلد چین) به کار می‌رود؛ از این رو شکی نیست که همراه واژه سلوی در داستان مندرج در کتاب مقدس، به اعراب رسیده است. در عبری واژه به صورت מֵן آمده است» (همان، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۷۲). در لسان العرب چنین آمده است که «مَنْ» صمغ درختی است که مزه عسل دارد و آن را مشتق از مَنَّْ به معنای نعمت دادن می‌شمارند و می‌گویند بدین علت به این نام نامیده شده است که به عنوان توشه و زاد برای بنی اسرائیل فرستاده شده است (ابن منظور، لسان العرب، بی تا: ۱۷/۳۰۶).

۲۸-۲۵. مَنهَاج

۱۲۳ کشیش جفری چنین نتیجه گرفته است: «ارباب لغت به طور طبیعی آن را ساخت بهنجاری از فعل «نهج» دانسته‌اند و امکان دارد که چنین باشد. اما هرشفلد یادآور شده است که واژه در این معنای فنی مذهبی دقیقاً با واژه מַנְהֵג که در نوشته‌های ربانیان برای آداب و روش دینی زندگی به کار رفته است، مطابقت کامل دارد». با اینکه او احتمال می‌دهد که شاید از فعل «نهج» گرفته شده باشد، اعتقاد به توارد لغات (اتفاق لغات) ندارد.

۲۹-۲۵. مُؤْتَفِكَةَ

جفری نظر اشپرینگر را می‌آورد که مدعی است این ساخت خاص متأثر از واژه «رخم» است که در نوشته‌های ربانیان در داستان سدوم و عموره آمده است و هرشفلد هم آن را پذیرفته است (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۷۵). راغب اصفهانی این واژه را مشتق از «أَفْكَ» و به معنای هر چیزی که به حق سزاوار وجهه شایسته و نیکویش است، تغییر یافته است؛ از این رو، هر بادی که از مسیر اصلیش عدول کند، مُؤْتَفِكَةَ گویند (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۷۸).

۳۰-۲۵. نَبُوءَةٌ

مجدداً درخصوص این واژه مشاهده می‌کنیم که جفری دو نظر را در حد هم می‌داند؛ کرده و از اظهار نظر دقیق می‌گوید: «روشن است که یک واژه فنی است و با آنکه می‌تواند بسط اصیل و طبیعی «نبی» باشد، این گمان هم هست که واژه مستقیماً از یهودیان گرفته شده باشد» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۷۹). ملاحظه می‌شود که جفری از نظر دادن صریح و روشن خود طفره رفته است.

۳۱-۲۵. يٰقَطِيْنِ

این واژه در داستان حضرت یونس عليه السلام برای بوته کدویی که به فرمان خداوند برای سایه افکندن بر سر ایشان روید، آمده است.

ذیل این واژه آرتور جفری به حیانی نبودن قرآن اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «این واژه ظاهراً هنگام بازخوانی شفاهی آن داستان شنیده شده و سپس از حافظه به این صورت در هم ریخته بازآفرینی شده است. به نظر می‌رسد که به جای واژه «ثاجاج» در داستان حضرت یونس به کار برده شده است» (جفری، واژگان دخیل در قرآن، ۱۳۸۶: ۳۹۹).

۱۲۴ نتیجه‌گیری

از مطالب بیان شده نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. در قرآن کریم واژگان دخیل و غیرعربی وجود دارد، ولی این واژگان پیش از کاربرد در قرآن کریم، وارد عربی و با تغییراتی در این زبان استعمال شده است.
۲. وجود واژگان غیر عربی در قرآن کریم با نزول آن به زبان عربی ناسازگاری ندارد.

۳. همانندی برخی از واژگان قرآن کریم با بعضی واژه‌های کتاب‌های وحیانی به جهت یکی بودن منشأ آنهاست، اما جفیری اعتقاد دارد که این همانندی از نقل داستان‌های کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرد.
۴. ورود واژگان از زبان‌های دیگر در قرآن کریم می‌تواند به اعجاز قرآن در فصاحت و بلاغت یاری رساند و در نقش‌آفرینی قرآن کریم در بُعد جهانی خود مؤثر باشد.
۵. گرچه حدس صائب از لوازم رشد علم است، برای ابراز حدس ضوابطی لازم است که جای آن نیست. اما مطالعه کتاب آرتور جفیری نشان می‌دهد که نام‌آوران عرصه تحقیق در غرب تا چه حد بی پایه ابراز نظر کرده‌اند.
۶. جفیری همواره در جست‌وجوی ریشه‌های یهودی یا مسیحی واژگان است و متوجه اصل تاریخی (و نه دینی) آنها نیست.
۷. جفیری اعتقادی به توارد لغات (اتفاق لغات) ندارد؛ از این رو، در پی این است که حتماً برای یک واژه که در دو زبان با یک معنای مورد استفاده قرار می‌گیرد، وام‌گیری از زبان دیگر را اثبات کند.
۸. بیش از نیمی از واژه‌های دخیل در قرآن که جفیری ریشه آنها را عبری می‌داند، علمای مسلمان در عربی بودن آن شک ندارند و آرتور جفیری با استناد به نظر مستشرقان دیگر به اثبات دخیل بودن آنها می‌پردازد.
۹. مستشرقان، به ویژه آرتور جفیری قرآن مجید را به گونه‌ای تاریخی مطالعه می‌کند نه به عنوان کتابی وحیانی.

پی‌نوشت‌ها

- [1] The Qur'an as Scripture
- [2] The Textual History of the Qur'an
- [3] The Mystic Letters of the Koran
- [4] A Variant Text of the Fatiha
- [5] The Orthography of the Samarqand Codex
- [6] Was Muhammad a Prophet From His Infancy?
- [7] The Quest of the Historical Muhammad
- [8] Eclecticism in Islam
- [9] Christians at Mecca
- [10] Christianity in South Arabia

منابع

۱. ابن جنی، عثمان بن جنی، الخصائص، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
۲. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقائیس اللغة، ۶جلد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن، ۱۳۶۵ ش، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. ابوحنیفان، محمد بن یوسف، البحرالمحیط فی تفسیر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ش.
۷. آلوسی، محمودبن عبدالله، تفسیر روح المعانی، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
۸. امامی، محمد جعفر، لغات در تفسیر نمونه، قم: نشر امام علی بن ابی طالب، ۱۳۸۷ش.
۹. برگ نیسی، کاظم، واژه های دخیل در قرآن و دیدگاه ها، مهرماه ۱۳۷۴، مجله معارف، شماره ۳۴-۳۵، ۹۳-۱۱۹.
۱۰. پاکتچی، احمد، «ریشه شناسی واژه قرآنی قیوم»، مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره اول، پاییز و زمستان، ۱۳۹۰ش.
۱۱. جوالیقی، موهوب بن احمد، الْمُعَرَّب مِنَ الْكَلَامِ الْعَجْمِيِّ عَلَى حُرُوفِ الْمَعْجَمِ (المعرب)، چاپ احمد محمدشاکر، قاهره ۱۹۴۲م؛ تهران، چاپ افست، ۱۹۶۶م.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۳. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۴. خادم علی زاده، عبد الامیر، «پژوهشی در زمینه الفاظ اعجمی در قرآن»، پاییز ۱۳۷۴، مجله نامه مفید، شماره ۳.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفری، ۱۳۸۳ش.
۱۶. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران: نشر اندیشه، ۱۳۴۶ش.

۱۷. رضوان، عمر بن ابراهیم، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم وتفسیره، ریاض: دارالطیبه، ۱۴۱۳ق.
۱۸. روحانی، محمد حسین، «نقد کتاب واژه‌های دخیل در قرآن مجید»، آینه پژوهش، شماره پنجم، بهمن - اسفند، ۱۳۷۲ش.
۱۹. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۲۰. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۲۲. سیوطی، عبد الرحمن، المزهر فی علوم اللغة و انواعها، بیروت: دارالفکر.
۲۳. سیوطی، عبد الرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۰ش.
۲۴. شاهین، عبد الصبور، القراءات القرآنیة فی ضوء علم اللغة الحدیث، قاهره: مکتبة الخانجی.
۲۵. صالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۲ش.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ش.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲ش.
۲۹. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دارالمعرفه.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. فامیل ربعی آستانه، مسعود، «معرفی چند اثر برجسته مستشرقان»، بینات، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۸۰، ۱۱۶-۱۲۵.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، ۸ جلد، قم: نشر اسوه، ۱۳۸۳ش.
۳۴. فیروز مهر، محمد مهدی، «مقایسه قصه ابراهیم (علیه السلام) در قرآن و تورات»، میقات حج، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۸۱ش.

۳۵. قاموس کتاب مقدس، تهران: نشر اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۹۴ش.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ۲۰ جلد، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، ۵ جلد، قم: بنی الزهراء، ۱۳۸۸ش.
۳۸. کتاب مقدس
۳۹. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت: ناشر دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه المصطفوی، ۱۳۸۸ش.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۸۰ش.
۴۲. مؤذن جامی، محمد هادی، «نگاهی به واژه‌های دخیل در قرآن مجید»، آینه پژوهش، شماره ۲۵، خرداد و تیر ۱۳۷۳ش.
۴۳. ناتل خانلری، پرویز، زبان‌شناسی و زبان فارسی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ش.
۴۴. نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتاب العلمیه، ۱۴۰۹ق.