

Islamic Knowledge and Insight

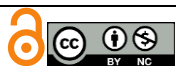
Loanwords in the Qur'an: A Comparative Examination of the Views of Proponents and Opponents with Emphasis on the Words "Ibrīq," "Istabraq," and "Sundus"

1. Elham khodkar: Department of Theology and Islamic Studies, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Mehdi Mehrizi*: Department of Quran and Hadith Sciences, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Email: m_mehrizi@srbiau.ac.ir)
3. Seyed Mohammad Ali Ayazi: Department of Quran and Hadith Sciences, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
4. Mozghan Sarshar: Department of Quran and Hadith Sciences, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

The present study examines the arguments of both proponents and opponents of the existence of loanwords in the Qur'an through a comparative analysis of three words over which there is scholarly disagreement regarding their status as loanwords. This research adopts a qualitative, theoretical approach, and—similar to other theoretical studies—employs descriptive and document analysis methods using library-based data. However, it also undertakes a comparative and case-based review of the extracted opinions. The evidence analyzed in this study includes three Qur'anic words—*Ibrīq*, *Istabraq*, and *Sundus*—about which Qur'anic scholars hold conflicting views concerning their being loanwords or not. Through the review of the views of Qur'anic scholars and exegetes, three main positions were identified: One group denies the presence of any such words. In contrast, another group accepts their existence, while a third group attempts to reconcile the two opposing views. The findings suggest that the arguments of those who support the theory of the Qur'an being free from loanwords are more theological than linguistic in nature, stemming from their belief in the antiquity and pre-eternal origin of the Qur'an. The main argument of the opponents of the presence of loanwords regarding these words is that these terms are of Arabic origin and were only later translated into the languages of non-Arabs. However, this reasoning is speculative because identifying loanwords—other than proper names—in any language is a complex and demanding task. The middle position, in practice, does not significantly differ from the view of those who accept the presence of loanwords in the Qur'an, as they too consider the origin of these words to be non-Arabic.

Keywords: Proponents and opponents of loanwords, Qur'an, Ibrīq, Istabraq, Sundus.



How to cite: Khodkar, E., Mehrizi, M., Ayazi, S. M. A., & Sarshar, M. (2023). Loanwords in the Qur'an: A Comparative Examination of the Views of Proponents and Opponents with Emphasis on the Words "Ibrīq," "Istabraq," and "Sundus". *Islamic Knowledge and Insight*, 1(2), 27-47.

© 2023 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 01 December 2023

Revise Date: 21 January 2024

Accept Date: 30 January 2024

Publish Date: 11 March 2024

معرفت و بصیرت اسلامی

واژگان دخیل در قرآن؛ بررسی تطبیقی آراء موافقان و مخالفان با تاکید بر واژگان «إبريق»، «إستبرق»، «سُدُس»

۱. الهام خودکار: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. مهدی مهریزی*: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (پست الکترونیک: m_mehrizi@srbiau.ac.ir)
۳. سید محمدعلی ایازی: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۴. مژگان سرشار: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

بررسی موضوع این پژوهش، آوردن استدلال‌های موافقان و مخالفان واژگان دخیل در قرآن با مطالعه‌ای تطبیقی پیرامون سه واژه که در دخیل بودنشان بین دانشمندان قرآنی، اختلاف است، می‌باشد. روش این پژوهش، کیفی و از نوع نظری است و مانند دیگر تحقیقات نظری از نوع توصیف و تحلیل اسناد و اطلاعات کتابخانه‌ای ارائه می‌شود و البته به صورت تطبیقی و موردی، قصد بررسی آرای را که استخراج می‌شود دارد. شواهد مورد بررسی این پژوهش، سه واژه قرآنی (إبريق، إستبرق و سدس) می‌باشد که بین صاحب نظران قرآنی، در دخیل یا غیر دخیل بودن آن، محل مناقشه است. با مطالعه‌ی نظرات دانشمندان و مفسران قرآنی به سه قول دست یافتیم: گروهی، مخالف وجود چنین واژه‌هایی می‌باشند. در مقابل، عده‌ای آن را پذیرفته‌اند و دسته سوم به نحوی درصدد جمع بین دو قول برآمده‌اند در نتیجه آنچه به نظر می‌آمد این بود که استدلال طرفداران نظریه‌ی خلوق قرآن از واژه‌های دخیل، بیشتر اعتقادی است تا لغوی و زبان‌شناختی، و از اعتقاد آنان به قدمت قرآن سرچشمه می‌گیرد. خلاصه استدلال مخالفان واژگان دخیل درباره واژگان مزبور این است که آن کلمه‌ها نژاد عربی دارند و به زبان غیرعرب‌ها به ترجمه راه یافته است، که این دلیل آنان البته گونه‌ای گمانه‌زنی است، زیرا تعیین کلمات دخیل به جز نام‌های خاص در هر زبانی کاری است دشوار و طاقت‌فرا. قول حد وسط نیز در اینجا تفاوتی با نظر قائلان به وجود واژگان دخیل در قرآن ندارد زیرا آن‌ها نیز اصل کلمات را عجمی می‌دانند.

کلیدواژگان: موافقان و مخالفان واژگان دخیل، قرآن، إبریق، إستبرق، سدس.

شیوه استناددهی: خودکار، الهام، مهریزی، مهدی، ایازی، سید محمدعلی، و سرشار، مژگان. (۱۴۰۲). واژگان دخیل در قرآن؛ بررسی تطبیقی آراء موافقان و مخالفان با تاکید بر واژگان «إبريق»، «إستبرق»، «سُدُس». *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۱(۲)، ۲۷-۴۷.

© ۱۴۰۲ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۰ آذر ۱۴۰۲

تاریخ بازنگری: ۱ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۰ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ چاپ: ۲۱ اسفند ۱۴۰۲

مقدمه

یکی از مباحث مهم در حوزه واژه‌شناسی قرآن که همیشه مورد توجه دانشمندان و مفسران قرآنی بوده، واژه‌های دخیل در قرآن کریم است. دانشمندان درباره وجود واژگان دخیل در قرآن اختلاف نظر دارند.

در متن قرآن کریم، واژگانی به چشم می‌خورد که ریشه در زبان‌های غیر عربی دارند که به آن‌ها واژگان دخیل یا معرب گفته می‌شود. دخیل که در زبان فارسی که به آن وام‌واژه می‌گویند، در لغت به معنای بیگانه‌ای است که وارد یک قوم شود و به آنان منتسب گردد یا واژه‌ای که از زبانی وارد زبان دیگری می‌شود (Mustafa et al., 1989). ابن منظور، در اصطلاح واژه دخیل را اینگونه معنی می‌کند که واژه‌ای است که در کلام عرب وارد شود و اصل آن عربی نیست (Ibn Manzur, 2005). همچنین تعریب را عربی کردن واژه اعجمی دانسته است (همان) در فرهنگ ابجدی نیز در این مورد آمده است که دخیل، اسم‌های غیر عربی هستند که به زبان عربی راه یافته است (Mustafa et al., 1989).

البته بعضی از محققان معاصر عرب بین اصطلاحات دخیل و معرب تفاوت قائل شده‌اند. «دخیل» را آن دسته از واژه‌های غیر عربی دانسته‌اند که در هر دوره‌ای، توسط عرب زبانان وارد زبان عربی شده است. و معرب را تنها آن دسته از واژه‌های غیر عربی می‌دانند که عرب‌های اصیل و فصیح، در دوران اولیه (تا قرن دوم هجری)، آن‌ها را به کار برده‌اند (Naderi, 2004).

از دیر باز پیرامون وجود واژگان غیر عربی در قرآن کریم توسط اندیشمندان علوم قرآنی، پژوهش‌ها و تحقیقات زیادی انجام شده و آثار گران‌بهایی به یادگار مانده است. این مطالعات نشان می‌دهد که

برخی از واژگان قرآن کریم از دیگر زبان‌ها به زبان عربی راه پیدا کرده است.

قرآن اغلب به بیان واقعیت‌ها و اصول با استفاده از واژگان و مفاهیم آشنا برای مخاطبانش می‌پردازد. این برای آن‌ها به عنوان یک نقطه شروع، مانوس و قابل درک عمل می‌کند.

آرتور جفری^۱ غیر از نام‌های خاص، ۲۷۵ واژه را که دخیل دانسته شده، به ترتیب الفبایی ذکر کرده است. با افکندن نگاهی اجمالی به این واژه‌ها معلوم می‌گردد که نزدیک به سه چهارم آن‌ها واژه‌هایی است که پیش از ظهور اسلام وارد زبان عربی شده و به صورت واژه‌های عادی و بومی درآمده است و برای هفتاد و اندی واژه باقی‌مانده هیچ مدرک کتبی که دال بر کاربرد آن‌ها در دوره جاهلی باشد به دست نیامده است. اما به دور از واقع نیست که تصور کنیم این واژه‌ها در گفتار مردم به کار می‌رفته، ولی سندی از استعمال آن‌ها پیش از قرآن به دست ما نرسیده است (بدره‌ای، مقدمه بر کتاب واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ۲۰) با توجه به تحقیق آرتور جفری، از این هفتاد واژه‌ای که سندی برای استعمال آن‌ها در دوره جاهلی وجود ندارد، تقریباً بیست واژه همزمان با نزول قرآن به کار رفته‌اند و از نظر وی، از ابداعات خود پیامبر (ص) می‌باشد که آن‌ها عبارتند از: ابلیس، اسباط، اعراف، تسنیم، تورات، جبرئیل، جهنم، حزب، زخرف، زکوه، سبت، سَجَل، سَجین، فرعون، قرآن، مریم، مله، منافقون، اسرائیل و الإسلام. برسر تعداد واژگان دخیل اختلاف است. آرتور جفری، با احتساب اسامی خاص، تعداد آن‌ها را ۳۲۰ واژه می‌داند و سیوطی در المتوکل ۱۲۵ واژه و در المذهب ۱۴۰ واژه را ذکر کرده است (Jeffery, 2007; Suyuti, 1960).

1 Arthur Jeffery

شیوه استناددهی: محمدی زائر، سارا، انجم شعاع، زهرا، سلاجقه، سنجر، نظری، اکبر، و پور رشیدی، رستم.

(۱۴۰۳). معرفت‌شناسی ایمان و شک در فلسفه اسلامی و تأثیر آن بر زندگی فردی. معرفت و بصیرت اسلامی، ۱(۱)، ۱-۱۱.

۱-۱۱

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

How to cite: Mohammadi Zaer, S., Anjomshoa, Z., Salajegheh, S., Nazari, A., Pour Rashidi, R. (2024). Epistemology of Faith and Doubt in Islamic Philosophy and Its Impact on Individual Life. *Islamic Knowledge and Insight*, 1(1), 1-11.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date:

Revise Date:

Accept Date:

Publish Date:

تاریخ ارسال:

تاریخ بازنگری:

تاریخ پذیرش:

تاریخ چاپ:

هدف از انجام این پژوهش، آوردن استدلال‌های موافقان و مخالفان واژگان دخیل در قرآن همراه با مطالعه‌ای تطبیقی روی سه واژه که در دخیل بودنش بین دانشمندان قرآنی، اختلاف است، می‌باشد و با مروری بر پژوهش‌های گذشته می‌توان به این مهم دست یافت که آیا این چنین هدفی در پژوهش‌های پیشین دنبال شده است یا خیر.

گرچه غالب پژوهش‌ها در این زمینه به زبان عربی نوشته شده اما به زبان فارسی نیز پژوهش‌هایی را می‌توان دید مانند پژوهش خلیلی آزاد و عباسی «عربی‌پنداری واژه‌های دخیل قرآن در تفاسیر اسلامی (بررسی هشت نمونه موردی از اعلام قرآن کریم)». ایشان کوشیده‌اند با ارائه مستنداتی 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 عربی-انگاری برخی از واژگان دخیل قرآن، اشاره شده است. اشکالی که به این پژوهش می‌توان کرد این است که از هشت موردی که بررسی شده، هفت مورد اسم علم می‌باشد و با تحقیق در نوشتار دانشمندی که در این زمینه بحث کرده‌اند در می‌یابیم که همگی بر وجود اسم‌های عَلم غیرعربی مانند: ابلیس، انجیل، طالوت، هارون، یاجوج و... در قرآن اتفاق دارند. قرطبی پیرامون این اتفاق می‌نویسد: دانشمندان علوم قرآنی و مفسران در این که اسم‌های خاص غیرعربی مانند اسرائیل، جبرئیل، عمران، نوح و لوط در قرآن وارد شده، هیچ-گونه اختلاف نظری باهم ندارند و تنها اختلاف آنان در وجود الفاظ غیر عَلم (اسم خاص) و غیرعربی در قرآن است که آیا چنین الفاظی در قرآن وارد شده یا خیر؟ (Qurtubi, 1964)

بنابراین محل نزاع منحصر به الفاظ مفرد اعجمی غیر عَلم می‌باشد اما این پژوهش تمامی موارد بررسی را جز یک مورد به اسماء علم اختصاص داده.

حسینی‌زاده نیز در «پژوهشی در واژگان دخیل در قرآن» تلاش کرده است که با نقد و بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مختلف این نظر را ثابت کند که وجود واژگان دخیل در قرآن کریم با توجه به اینکه اصل این واژگان بیگانه است، پذیرفتنی است هرچند از آن‌رو که این واژگان پس از عربی‌شدن در قرآن آمده است، می‌توان گفت قرآن خالی از واژگان بیگانه است. به این دلیل، آمدن این گونه واژگان با عربی بودن قرآن ناسازگاری ندارد. همچنین همانندی برخی از واژگان قرآنی با دیگر کتاب‌های آسمانی، ناشی از وحدت منبع و سرچشمه وحیانی آنهاست، نه برگرفتن قرآن کریم از آنها، آن‌گونه که برخی مستشرقان پنداشته‌اند.

جفری پژوهشی به نام واژه‌های دخیل در قرآن مجید¹ به سرانجام رسانیده که به فارسی توسط فریدون بدره‌ای ترجمه شده است. نویسنده ۳۲۳ واژه را به ترتیب الفبایی در کتاب خویش گردآورده است و بر پایه نوشته‌های لغت‌شناسان مسلمان و پژوهش‌های خاورشناسان درباره ریشه‌شناسی و معنای آن‌ها، بحث کرده است و حتی‌الامکان شواهدی از سنگ‌نبشته‌ها و شعر جاهلی به دست داده است. وی تا آنجا که می‌توانسته است، تاریخچه وام‌واژه‌ها و صورت‌های اصلی یا همزاد آن‌ها را در زبان‌های سریانی، آرامی، عبری، حبشی، سبایی، یونانی، لاتینی، سومری، اکدی، اوگاریتی، سانسکریت، پهلوی، اوستایی، ارمنی و... آورده است (Jeffery, 2007).

در زبان عربی از دیرباز تا بحال به وفور می‌توان پژوهش‌هایی را درباره واژگان دخیل در قرآن یافت اما درباره این نوشته‌ها می‌توان گفت که گرچه پژوهش‌های مختلفی در زمینه واژگان دخیل قرآنی وجود دارد اما جای یک پژوهشی که از همه نظرات استفاده کند و با بررسی موردی آنان روی واژگان قرآنی، به تطبیق و تحلیل نظرات بپردازد به خصوص در زبان فارسی، خالی می‌باشد که این پژوهش درصدد پر کردن این شکاف در بین پژوهش‌های موجود است و

¹ The Foreign Vocabulary of the Qura'n, Baroda

سوال اصلی ما در این پژوهش این هست که؛ می شود گفت که واژگان دخیل در قرآن وجود دارد؟ که از دل این سوال، سوالات دیگری خارج می شود بدین صورت که موافقان و مخالفان واژگان دخیل در قرآن کریم چه کسانی هستند؟ استدلال موافقان واژگان دخیل در قرآن چیست؟ استدلال مخالفان واژگان دخیل در قرآن چیست؟ موافقان واژگان دخیل در قرآن درباره سه واژه‌ی «إبريق، إستبرق و سندس» چه دلایلی برای دخیل بودن با نبودنش ذکر کرده اند؟

روش این پژوهش کیفی و از نوع نظری است و مانند دیگر تحقیقات نظری از نوع توصیف و تحلیل اسناد و اطلاعات کتابخانه‌ای ارائه می شود و البته به صورت تطبیقی و موردی، قصد بررسی آرائی که استخراج می شود را دارد. جامعه هدف این پژوهش، سه واژه‌ی قرآنی (إبريق، إستبرق و سندس) می باشد که بین صاحب نظران قرآنی، در دخیل یا غیر دخیل بودن آن، محل مناقشه هست که با بررسی این واژگان و از سیر مباحثی که محل اختلاف هست، دیدگاه صاحب نظران قرآنی در دخیل یا غیر دخیل بودن واژگان قرآنی، مشخص می گردد. با رجوع به آراء مفسران و دانشمندان قرآنی یافتیم که

حداکثر میزانی که برای وام‌اژه‌های قرآنی با احتساب اسامی خاص در نظر گرفته اند تعداد ۳۲۴ مورد هست (جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، سراسر اثر) که در ادامه به سه مورد از وام‌اژه‌های مورد بحث بین دانشمندان قرآنی به صورت تطبیقی می پردازیم تا این مسئله به گونه‌ی شفاف تری، مطرح گردد. علت انتخاب این سه واژه نیز در قسمت خودش ذکر شده.

۱. دیدگاه‌ها درباره واژگان دخیل در قرآن

با مشاهده دیدگاه‌های مختلف درباره واژگان دخیل در قرآن کریم، آرای مختلفی مشاهده شد که می توان آن‌ها را در سه رای خلاصه کرد: گروهی، مخالف وجود چنین واژه‌هایی می باشند. در مقابل، عده‌ای آن را پذیرفته اند و دسته سوم به نحوی درصدد جمع بین دو قول برآمده اند یعنی معتقدند اصل آن عجمی است ولی در حال حاضر عربی گشته است.

در ادامه (جدول شماره ۱ و ۲) به نمونه‌ای از آن افراد با توجه به اهمیت شان از لحاظ شهرت و ارجاع دهی بیشتر محققان بدان‌ها (موثق بودن تالیف)، در جدول ذیل اشاره می گردد.

جدول ۱. اسامی صاحب نظران مخالف واژگان دخیل در قرآن

مخالفتان واژه‌های دخیل در قرآن	معاصران
امام الشافعی (الرسالة)	سالم مکرم (اللغة العربیة و قضایا قرآنیة فی ضوء الدراسات اللغویة) و دفاع عن کتاب الله تعالی: قضیة الکلمات الأعجمیة فی القرآن الکریم
زرکشی (البحر المحيط فی اصول الفقه ج ۱ و البرهان فی علوم القرآن)	الخشیم (هل فی القرآن اعجمی)
ابن ابی حاتم (تفسیر القرآن العظیم ج ۱)	رشید جمیلی (أقباس الرحمن فی ادلة نفی العجمة فی القرآن)
ابن قتیبہ (غریب الحدیث)	شاکر (شرح المعرب)
ابن فارس (الصاحبی فی فقه اللغة)	النابلسی (تشریف التغریب)
اندلسی (قلاند الذهب فی جمهرة انساب العرب)	د. الزبیدی (التحقیق علی المتوکل)
الشاطبی (الموافقات)	
الآمدی (الإحکام فی أصول الأحکام)	
الزرکشی (البرهان فی علوم القرآن)	
التفتازانی (شرح المقاصد)	

الغزالی (المستضفی)
السمعانی (قواطع الأدلة فی اصول الفقه).
ابو عبيدة معمر بن المثنی (مجاز القرآن)
الماوردي (النکت و العیون)
الفخر الرازی (تفسیر الکبیر ج ۵، ۶، ۷ و ۸)
ابو حیان (البحر المحيط ج ۵ و ۷)
الطبرسی (مجمع البیان، ج ۹)
الطوسی (التبیان فی تفسیر القرآن ج ۱)

جدول ۲. اسامی صاحب نظران موافق و قائل به حد وسط واژگان دخیل در قرآن

موافقان واژه‌های دخیل در قرآن		قائلان به حد وسط دو رای	
متاخران	معاصران	متاخران	معاصران
السیوطی (المهذب، الاتقان ج ۱، المزهر ج ۱ و معترك الأقرآن)	علی البلاسی (المعرب فی القرآن‌الکریم دراسة تأصیلیة دلاليه و واژگان بیگانه در قرآن: رهیافتی تازه)	الجوالیقی (المعرب مغربی (الاشتقاق و	من الکلام الأعجمی) التعریب)
الثعالبی (الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن)	الراغب الاصفهانی (مفردات الفاظ القرآن)	ابن جریر طبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن)	
عسقلانی (ما وقع فی القرآن من غیر لغة العرب)	ابومغلی (فی القرآن من کل لسان)	ابن جوزی (زاد المسیر فی علم التفسیر)	
زمخشری (الکشاف)	جفری (The Foreign Vocabulary of Quran)	ابو عبید القاسم بن سلام (لغات القبائل الواردة فی القرآن‌الکریم)	
طبری (جامع البیان ج ۱)	آذرتاش آذرنوش (راه‌های نفوذ فارسی در زبان تازی)	القاسم بن سلام (تفسیر الإمام أبی عبید القاسم بن سلام ج ۱)	عبدالصبور شاهین (القراءات القرآنیة فی ضوء اللغة الحديث)
ابن جنی (الخصائص ج ۱)	رمضان عبدالنواب (بحوث و مقالات فی اللغة)	محمد حسین طباطبایی (المیزان)	
	المنجد (المفصل فی الألفاظ الفارسیة المعربة)		
	خرمشاهی (قرآن و قرآن‌پژوهی)		

اینک به تفصیل آرای صاحب نظران نام برده شده پرداخته می شود و در بین آن ها مهم ترین آراء از نظر تعداد ارجاع و شان علمی آن دیدگاه و صاحب نظر، برای شرح و تفصیل در این پژوهش، انتخاب شده.

۲. دیدگاه مخالفان

مخالفان معتقدند که پذیرش واژگان دخیل قرآن به معنای عدم کافی بودن و نقص زبان عربی است، آنان برای اثبات سخن خود، به دلایل زیر متوسل می شوند:

۱-۲ مخالفت با آیات و فلسفه نزول قرآن

واژه های دخیل در قرآن را مخالف آیاتی می دانند که قرآن را به طور صریح عربی معرفی کرده، همانطور که در یازده آیه از سوره های قرآن کریم آمده مانند آیات:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (یوسف/۲)، وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (طه/۱۱۳) قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ (زمر/۲۸) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَّا فَصَّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِي وَعَرَبِي (فصلت/۴۴).

ابو عبیده در همین زمینه می گوید: قرآن به زبان عربی مبین نازل شده و هر کس جز این بپندارد به خداوند افترا زده است (بلاسی، المعرب فی القرآن الکریم، ۴۷۱).

از نظر شافعی در قرآن کلماتی وجود دارد که عرب به بعضی از آن ها جهل دارد و این جهل داشتن دلیل بر عجمی بودن آن ها نیست. دلیل دیگر آنکه احتمال دارد خود غیرعرب ها اقدام کرده باشند به یادگیری از زبان عربی زیرا که عرب مقدم ترین و اولین امت هست که به وجود آمد. شافعی به این آیه ی «و ما ارسلنا من رسول إلَّا بلسان قومه» نیز تکیه کرده و گفته که این آیه یک چارچوب بلاغی عربی را عرضه می کند که دلالت دارد بر حصر و محدود شدن زبان قرآن به زبان عربی و این نشانگر این است که برای هر پیامبری ناگزیر هست که کتابی با زبان قوم خود نازل شود. شافعی در ادامه به دو آیه ی زیر تمسک جسته (Shafi'i, 1987) که در آن ها، کلمات عجمی در قرآن نفی صریح شده:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (النحل/۱۰۳) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَّا فَصَّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِي وَعَرَبِي (الفصلت/۴۲).

شافعی انحصار زبان در قرآن به زبان عربی را از دلایل اعجاز آن می شمارد زیرا وقتی عرب از آوردن یک سوره مانند سوره های قرآن عاجز شد، تسلیم شد و ایمان آورد که اگر در قرآن برای مخالفان و مشرکان زبان عجمی بود، حجت محکمی بود که قدرت نداشتن قرآن در آوردن کلمات به زبان عربی را اثبات می کرد زیرا عرب ها زبان عجمی را متوجه نمی شدند (Shafi'i, 1987) او در استدلال دیگری می گوید که اگر در قرآن کلمات عجمی باشد قرآن تبعیت کننده (تابع) می شود نه تبعیت شونده (متبوع) و این محال است زیرا امت اسلام تابع دین مبین اسلام هستند و این دین توسط امت های دیگر تبعیت می شود و تابع، از دین و لغت آن پیروی می کند که مختص خود آن دین هست و در دین اسلام، آن زبان، زبان عربی هست نه زبان های دیگر. شافعی در آخرین استدلال گفته است که زبان عربی زبان وسیعی هست که فقط دانشمندان زبده به تمام آن اشراف دارند و گویا نسبت دادن زبان عجمی به قرآن بین مردم عامی شایعه شده و دانشمندان این گونه نظری را ندارند (Jamili, 2000).

آمدی نیز دلیل عقلی ای را برای نبودن واژگان غیر عربی در قرآن برگزیده. وی با استناد به ۱۱ آیه ای که دلالت بر عربی بودن قرآن می کند، می گوید که هنگامی که عجمی بودن را به قرآن نسبت دهیم، پس قایل به این شده ایم که بعض قرآن عجمی هست و این محال هست زیرا وقتی جزئی از قرآن عربی نباشد، کل قرآن عربی نیست زیرا جزء بعضی از کل است و این مخالف ۱۱ آیه ای هست که دلالت بر عربی بودن قرآن دارد (Amidi, 2003).

۲-۲ نظریه توقیفی

ابن فارس با آوردن نظریه «توقیفی» می گوید: «زبان عربی توقیفی است و دلیل آن را این سخن خداوند در سوره بقره آیه ۳۱ می داند: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا». «توقیفی» به این معناست که تمام زبان عربی

۳. دیدگاه موافقان

در مقابل این نظر، دیدگاه دیگری وجود دارد که وجود واژگان دخیل در قرآن را می‌پذیرد و در پاسخ به کسانی که وجود واژگان دخیل را نمی‌پذیرند، می‌گوید که یک زبان با وجود چند لغت بیگانه در آن، به زبان تبدیل نمی‌شود و نشانه‌ی نقض برای آن نیست و زبان عربی هم با وجود چند واژه بیگانه غیر عربی نمی‌شود. با توجه به دلیلی که موافقان واژگان دخیل در رد ادله مخالفان واژگان دخیل در قرآن ذکر کرده‌اند، می‌توان آن‌ها را در ۵ دسته خلاصه کرد که شرح آن‌ها در ادامه می‌آید.

۳-۱) ورود عقیده و تعصب در مباحث دخیل در قرآن

بهاء‌الدین خرمشاهی می‌گوید آنان که معتقد به قدیمی بودن قرآن هستند قایل به این هستند که کلام قدیم نباید متأثر از مسائل مستحدث از جمله وام‌گیری لغات باشد. اشاعره، قرآن (کلام الهی) را از صفات ذاتی و معتزله آن را از صفات فعلی می‌دانند. شافعی معتقد است قرآن، با زبان عربی پاک و خالص است و در آن معرب و دخیل راه ندارد؛ حال آنکه در پرتو تحقیقات علمی زبان‌شناسی این حقیقت مسلم شده که در قرآن ده‌ها لغت معرب وجود دارد و اعتقاد شیعه و معتزله خدشه بر نمی‌دارد؛ بلکه به استقبال این نظریه می‌روند و آن را جزو ادله در جهت اثبات حدوث قرآن می‌شمارند (Khorramshahi, 1997).

مخالفان واژگان دخیل در قرآن می‌گویند: آنچه را شما کلمه‌های غیر عربی می‌گویید، از روی توارد واژه‌ها و زبان‌هاست که بلاسی این چنین پاسخ آنان را می‌دهد:

تعصب اینان به زبان تازی و کمال‌جویی برای آن، در پس این گفتار نهفته است زیرا که زبان عربی، مانند دیگر زبان‌ها، از قانون شناخته شده تأثیرگذاری و تأثیرپذیری پیروی می‌کند (بلاسی، واژگان بیگانه در قرآن: رهیافتی تازه، ۳).

اما اینکه شیخ احمد شاکر گفته است که آن کلمه‌ها نژاد عربی دارند و به زبان غیرعرب‌ها به ترجمه راه یافته است، گونه‌ای گمانه‌زنی است، زیرا تعیین واژگان دخیل به جز نام‌های خاص در هر زبانی

توسط خداوند به حضرت آدم و پیامبران عرب‌زبان بعد از او یاد داده شده و از همان اول زبان عربی وجود داشته است. البته توقیفی از نظر وی بدان معنا نیست که همه‌ی زبان عربی یک مرتبه و در یک لحظه نازل شده است، بلکه خداوند آدم را به آنچه که می‌خواست و بدان احتیاج داشت در زمان نیازش آگاه کرد. سپس، بعد از حضرت آدم به پیامبران عرب‌زبان، یکی یکی، زبان عربی مورد نیازشان را آموخت، تا این که تمامی آن را به پیامبر محمد مصطفی به بهترین شکل یاد داد و در پایان نتیجه گرفته است: کلام العرب لا یحیط به إلاً النبی (Ibn Faris, 1910).

۳-۲) حکم تحریمی

زرکشی فراتر رفته و حکم تحریمی در این‌باره صادر کرده است: «بدان؛ همانا قرآن به زبان عربی نازل شده پس جایز نیست قرائتش و تلاوتش مگر به آن» (Zarkashi, 1956). البته وی در ادامه دلیل عقلی‌ای نیز برای آن ذکر کرده بدین بیان که:

اگر قرآن به زبان غیر عربی بود، ممکن بود کسی گمان کند که برخلاف محاجه‌ی قرآن، معلوم هست که عرب ناتوان هست از آوردن مثل قرآن زیرا در آنجا از کلماتی استفاده شده که عرب آن را نمی‌داند (Zarkashi, 1956).

تفتازانی نیز با ارجاعش به امام شافعی و ملحد خواندن کسانی که قائل به کلمات عجمی در قرآن هستند، گفته است که هر کلمه‌ای که گمان می‌شود عربی بوده، ما عرب‌ها بودیم که آن را در ابتدا ساختیم و سپس در کلام عجم راه پیدا کرده است (شرح المقاصد، ۳۲). غزالی نیز مشابه همین را گفته است.

به گفته مخالفان، وجود واژگان دخیل در قرآن و قائل شدن به این امر، توهین به رسایی و کمال زبان عربی به عنوان وسیله‌ی ابلاغ وحی الهی است. چون قرآن کامل‌ترین وحی الهی است و به کامل‌ترین همه‌ی زبان‌ها بیان می‌شود؛ بنابراین چگونه می‌توان ادعا نمود که زبان عربی واژگان لازم برای ابلاغ وحی را نداشته است و خداوند مجبور باشد برای بیان مقصود خویش از زبان نبطی، فارسی و سریانی به عاریت گیرد (Jeffery, 2007).

کاری است دشوار و رنج‌آور؛ پس داوری دربارهٔ دیرینگی یک واژه و تازگی واژه دیگر، بسیار سخت است، همان‌گونه که داوری در گرفتن نیازمند بسیاری از زمینه‌های علمی ضروری است، با این ارزیابی مان که اصل گرفتن یا وام‌گیری میان زبان‌ها موضوع پذیرفته شده‌ای است (همان، ۵).

عبدالتواب نیز در مخالفت با تعصب کسانی مانند شاکر که ریشه کلمات دخیل را عربی می‌دانند، می‌نویسد که تعصب وی کاملاً بی‌جا و توجیه‌ناپذیر است. زیرا کلمات معرب در پی به کارگیری و تعریب توسط عرب‌ها به صورت کلماتی کاملاً عربی تغییر شکل می‌دهند و سبب اینکه زبان‌شناسان قائل به عدم اصالت این کلمات در زبان عربی شده‌اند این است که کلماتی از این قبیل بر مسماهایی دلالت می‌کنند که در جامعه عرب وجود نداشته‌اند. بلکه ابتدا در جوامع دیگر پیدا شده سپس همراه با نام خود که طبیعتاً اعجمی بوده است بر جامعه‌ی عربی وارد شده‌اند (Abdel Tawwab, 1989).

۲-۳) حفظ فصاحت هنگام کاربرد واژگان دخیل

سیوطی در الإقتان ذیل بحث در ماده استبرق استدلالی برای وجود واژگان دخیل آورده و گفته که جوینی برای وقوع معرب در قرآن فایده‌ای ذکر کرده است بدین صورت:

اگر گفته شود که «استبرق» عربی نیست و الفاظ غیرعربی در فصاحت و بلاغت کمتر از الفاظ عربی است در جواب می‌گوییم: اگر فصاحت دنیا جمع شوند و خواسته باشند این لفظ را رها کرده و لفظ دیگری که جای آن را در فصاحت پر کند بیاورند از آن عاجز خواهند بود و وعده و وعید بر مبنای فصاحت واجب است و یاد جاهای پاکیزه و وعده به آن‌ها نزد فصیح لازم می‌باشد، و اگر آن را ترک کند کسی که مأمور به عبادت است و به خوردنی و آشامیدنی وعده شده خواهد گفت: از آن خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها در صورتی که در زندان یا جای بدی باشم لذت نخواهم برد. آنگاه این یاد کردن که واجب است یا با یک لفظ موضوع له و صریح انجام می‌گیرد، یا نه؛ و بدون شک لفظ واحد صریح آوردن اولی است؛ چون وجیزتر و رساتر است؛ و آن لفظ (در محل بحث ما) «استبرق» است، پس اگر فصیح

بخواهد این لفظ را ترک گوید و لفظ دیگری بیاورد نخواهد توانست، چون آنچه جانشین آن شود یا یک لفظ است یا چند لفظ متعدد، و شخص عرب، یک لفظ نمی‌یابد که بر این معنی دلالت نماید؛ چون جامه حریر را عرب‌ها از فارس‌ها شناختند، و پیش از آن با ابریشم آشنا نبودند، و در لغت عربی برای دیبای ضخیم، اسمی وضع نشده، بلکه آنچه از عجم شنیده بودند تعریب کردند، و با همان بی‌نیاز شدند چون وجود آن در بین عرب‌ها کم و تلفظشان به آن نادر است، و اما اگر آن را با دو لفظ یا بیشتر برساند به بلاغت صدمه زده است؛ زیرا که یاد کردن دو لفظ برای معنایی که می‌توان با یک لفظ یاد کرد تطویل می‌باشد، و با این بیان معلوم شد که لفظ «استبرق» را هر فصیحی باید در جای خودش به کار برد و چیزی را نمی‌یابد که جایگزین آن گردد، و کدام فصاحت بالاتر از اینکه غیر او مثل این لفظ را نیابد (Suyuti, 2000).

به بیان سیوطی در الإقتان وجود چند واژه بیگانه قرآن را غیر عربی نمی‌کند؛ چنانچه وجود چند واژه عربی قصیده فارسی را غیرفارسی نمی‌کند (Suyuti, 2000).

۳-۳) تفاسیری دیگر از آیات مربوط به واژگان دخیل

آیات مربوطه به عربی بودن قرآن، مجموعاً ۱۵ آیه است که در ۱۱ مورد، واژه «عربی» یا «عربی» به کار رفته و در ۴ مورد دیگر، کلمه «اعجمی» استعمال شده است که در ادامه به بررسی یک آیه از این آیات و آیات دیگری که مخالفان واژگان دخیل در قرآن به آن استدلال کرده‌اند، با استفاده از نظر مفسران می‌پردازیم.

علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف / ۲) می‌نویسد که: انزال قرآن به زبان عربی یعنی پوشاندن لباس قرائت و عربیت بر قرآن در مرحله انزال، به‌طوری که مطابق با زبان متداول عرب‌ها باشد (Tabataba'i, 1996). طبرسی «قرآنا عربيا» را این چنین معنا و تفسیر کرده است که قرآن بر مجاری کلام عرب در محاوراتشان، نازل شده است (Tabarsi, 1987). خازن نیز در ذیل این آیه پس از ذکر اختلاف علما در زمینه وجود الفاظ غیرعربی در قرآن، قول ابن عباس و مجاهد و عکرمه را اختیار کرده

که از وجود الفاظ غیرعربی در قرآن خبر داده‌اند. وی در ردّ ابو عبیده که منکر وجود الفاظ غیرعربی در قرآن است می‌گوید: ابن عباس و مجاهد و عکرمه، نسبت به ابو عبیده، اعلّم و داناتر به زبان عرب می‌باشند و در پایان به جمع بین این دو قول می‌پردازد که حاصل آن این است که عرب به الفاظ اعجمی تکلم کرده و به تدریج الفاظی که در اصل، غیرعربی بودند در اثر استعمال عرب به عربی فصیح مبدل گشته‌اند (Al-Khazin, 1994).

۴-۳) داد و ستد میان زبان‌ها

بلاسی در این باره گفته است که داد و ستد و تأثیر نهادن و تأثیر گرفتن میان زبان‌ها، یک قانون اجتماعی انسانی است و زبان‌شناسان، امروزه دلیل‌های بی‌شماری برای آن آورده‌اند. زبان عربی نیز جدای از دیگر زبان‌های بشری نیست. زبان عربی، پیش از اسلام و پس از آن، از کلمه‌های بیگانه فراوانی وام گرفته است. اعراب پیشین دربارهٔ زبان خویش که دوستش می‌داشتند و بدان می‌بالیدند، هیچ‌گونه گزند و آسیبی در این کار نمی‌دیدند. زبان عربی بر دیگر زبان‌ها این امتیاز را دارد که به سبب‌ها و انگیزه‌هایی، وام دادنش بیش از وام گرفتن است. فضای ویژه و بافت درونی و خاستگاه اصیل آن، ویژگی دیگر این زبان است. زبان تازی از دیگر زبان‌ها به نوآوری در نمودپردازی سخنان بیگانه از راه ریختن آن در آهنگ و وزن‌های خود، پیاده کردن دستورها و قاعده‌هایش و نهادن بخشی ناگسستنی از عنصرهای تعبیر در آن، جدا و برجسته است. عادت اعراب در روزگار جاهلی این بود که برخی از کلمه‌هایی را که نیاز داشتند از زبان‌های همسایگان خود می‌گرفتند و روح تازی‌شان را در آن‌ها می‌دمیدند و بر زبان می‌راندند. چاهمه‌سرایان هم آن واژه‌ها را در چاهمه‌ها و ارجوزه‌های خویش نگاه می‌داشتند. با گذر زمان، مردم با کاربرد آن واژه‌ها آشنا و دمساز شدند و پاره‌ای از زبان‌شان گردید، و چه بسا ریشه و نژاد آن‌ها را فراموش کردند (Balasi, 2001).

عبدالرحمن ثعالبی نیز در الجواهر می‌گوید:

به گمان من حقیقت اینست 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؛ اما این واژه‌ها در اثر مراودات بازرگانی اعراب با اقوام مختلف وارد زبان عربی شد و آن‌ها این واژه‌ها را تغییر دادند و در اشعار و مکالمات خویش به کار بردند، در نتیجه این واژه‌ها به صورت واژه‌های ناب عربی درآمد و در قرآن استعمال شد (Tha'alibi, 1997).

۵-۳) دیدگاه میانه

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 که طبری از طرفداران این نظر است (Tabari, 1965) ابو عبید قاسم بن سلام نیز مانند طبری با راست‌انگاری دو گروه پیشین باهم، در نظریه توافق قرار گرفته‌اند. او میان اندیشهٔ استادش، ابو عبید [حُجَمی] و پیشینیان، هماهنگی می‌اندازد و در پایان به این می‌رسد که پس از آنکه عرب‌ها این کلمه‌ها را عربی کردند، دیگر عربی‌اند (Balasi, 2001). ابو عبید قاسم بن سلام بعد از حکایت قول قابلان به وقوع واژه‌گان غیرعربی در قرآن از فقهاء و منع عربی بودن همه آن‌ها گفته:

و درست به نظر من آن است که روشی در پیش گیریم که هر دو قول را جمع کند به این صورت که: این حروف در اصل عجمی هستند - چنانکه فقها گفته‌اند - ولی در بین عرب‌ها هم واقع شده و آن‌ها با زبان خود تعریب نموده و از الفاظ عجم به الفاظ خود آن‌ها را تحویل داده‌اند، پس آن الفاظ عربی شده‌اند، آنگاه قرآن نازل شد در حالی که این الفاظ با کلام عرب مخلوط گردیده بود، پس هر کسی بگوید: این الفاظ عربی است راست گفته، و هر کس بگوید: آن‌ها عجمی است نیز راست گفته است. جوالیقی و ابن الجوزی و برخی دیگر نیز به این قول تمایل کرده‌اند (Suyuti, 2000).

مغربی در این باره استدلال می‌آورد که کلمات عجمی را زمانی که عرب بر طبق اسلوب قواعد خودش آن را استعمال کرد دیگر عربی شده و عجمی نیست و به عبارتی دیگر کلمات عربی گشته‌اند به طوری که صحیح هست استعمال قرآن به آن. پس هر کسی که بگوید آن کلمه عجمی هست صحیح می‌باشد و هر کسی هم بگوید

عربی هست نیز چنین است بدین صورت که آن کلمه در ابتدا عجمی بود اما در انتها عربی شده و بنابراین سخن خداوند که فرموده «إنا أنزلناه قرآناً عربياً» حق و راست هست و در قرآن طبق این منوال کلمات معرب، زیاد پیدا می‌شود (Balasi, 2001).

مغربی در ادامه اشاره می‌کند به اینکه به این دلایل، واژه معرب شده، عربی است؛ نخستین دلیل آنکه در سخن اعراب بروزن فعل نیست، جز درهم، سپس سه کلمه دیگر را می‌شمارد، با آنکه درهم، معرب از زبان رومی است و دیگر آنکه بر معرب، قاعده‌های دستوری زبان عربی پیاده می‌شود مانند صرف کردن یا اشتقاق از آن مانند لجام، که معرب لغام یا لگام فارسی است که آن را به لُجَم (مانند کُتَب) جمع می‌بندند و به لُجِیم تصغیر می‌شود و مصدر الجام از فعل أَلَجَمَهُ و مُلَجَم (لگام یا افسارزده) از آن ساخته‌اند. این واژه در معانی مجازی هم به کار رفته است، مانند أَلَجَمَهُ الماءُ: هر گاه آب به جایگاه لگام اسب برسد، یعنی به دهانش. در حدیث است: التَّقِيُّ مُلَجَمٌ، یعنی پرهیزگار، لگام زره است، یعنی زبانش در بند است، در آنچه شرع در فرو افتادن به باطل و بیهودگی بر او روا و حلال نمی‌داند، آزادش نمی‌گذارد (Balasi, 2001).

۴. مطالعه تطبیقی آراء موافقان و مخالفان پیرامون سه واژه قرآنی

اینک سه واژه قرآنی که در بین دانشمندان قرآنی در دخیل بودن یا نبودن آن، بحث است، مطرح می‌گردد و آن‌ها عبارتند از: ابریق، استبرق و سُندُس. علت انتخاب این سه واژه، فراوانی بحث دانشمندان قرآنی درباره آن‌ها بود و از آنجایی که هر سه این واژه‌ها از وسایل بهشتی هستند و نیز از نظر موافقان، از زبان فارسی وام گرفته شده‌اند، برای این مطالعه مطلوب می‌باشند چون واژگانی که توصیف بهشت هستند به دلیل احتمال در دسترس نبودن مسمای آن واژگان در دنیای مادی، به دخیل بودن نزدیک‌تر می‌شود و محل بحث نیز شدت می‌گیرد چون اگر آن اسباب بهشتی مابه‌ازاء خارجی در زندگی اعراب نداشته باشد، احتمال استفاده از واژگان غیر عربی بالاتر می‌رود و نیز بخاطر داد و ستد بین فارس‌ها و اعراب در آن زمان و مکالمه بین

آن‌ها و احتمال تبادل زبانی و همچنین یکسان شدن واژگان برای مطالعه تطبیقی برای پرداخت بهتر، هر سه‌ی این واژگان از دخیل‌های فارسی انتخاب شدند.

در ادامه بعد از توضیح مختصری درباره این سه واژه، در ابتدا نظرات موافقان دخیل بودن این سه واژه مطرح می‌گردد و بعد از آن نظرات مخالفان، می‌آید.

۴-۱) ابریق

کلمه ابریق فقط یک مرتبه در قرآن کریم آن هم به صورت جمع در آیه ۱۸ سوره واقعه «بَأْكُوبٍ وَأَبْريقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ» آمده است. اُبارِیق جمع اِبرِیق بوده و چنانچه از ظاهر آیه پیداست، ظرفی بهشتی است که در پذیرایی از بهشتیان مورد استفاده قرار می‌گیرد. این واژه در فارسی به دلو، سطل، طاس حمام و همانند آن گفته می‌شود از پهلوی وارد عربی شده است و در اشعار کهن عرب نیز مثل شعر اعشی علقمه موجود است: بِكَاسٍ وَ اِبرِیقٍ کَانَ شَرَابُهُ / إِذَا صُبَّ فِي المِصْحَاةِ خَالَطَ بَقْمًا.

واژه ابریق در لغت به دو شیء اطلاق شده است. یکی به معنای کوزه که معرب آبریز از زبان فارسی است و دیگری به شمشیر درخشانده که مأخوذ از واژه «بَرَقَ» در زبان عربی هست گرفته شده و نظرات لغت‌شناسان در این باره متفاوت بوده است؛ عده‌ای به این تفاوت معنا دقت داشته‌اند و آن دو را از هم تفکیک نموده‌اند و عده‌ای دیگر بی‌توجه نسبت به تفاوت معنایی، آن را ذیل ماده «بَرَقَ» آورده‌اند و اشاره‌ای به معرب بودن آن نداشته‌اند.

بلاسی (Balasi, 2001) درباره معنای کلمه آورده است که کراع می‌گوید: ابریق همان کوزه است و ابوحنیفه در یک‌جا آن را کوزه و در جای دیگر چیزی شبیه به کوزه دانسته است.

ابن منظور در باره این واژه گفته: ابریق: اناء، و جمع آن اُبارِیق است، فارسی معرب است (Ibn Manzur, 2005). جوالیقی این کلمه را معرب از فارسی و به یکی از این دو معنا: «آبراه» یا «آب ریختن به آرامی» می‌داند (Jawaliqi, 1998). سیوطی در المهدب به نقل آرای که این کلمه را معرب فارسی شمرده‌اند پرداخته و به نظری بر

خلاف آن اشاره نکرده است (Suyuti, 2005). سیوطی در المتوکلّی نیز در قسمت کلماتی که به فارسی در قرآن ذکر شده، آورده است که: "الإستبرق" الدیاج الغلیظ بالفارسیه (Suyuti, 1960). آذی شیر درباره إبریق می‌نویسد که ظرفی از سفال با فلز است که دسته، دهانه و لوله دارد و معرب آبریز است. این کلمه در فارسی به دلو، کاسه حمام و سطل و امثال اینها اطلاق شده است (Shir, 1988) وی «الابریز» و «الابریزی» را نیز به عنوان دو کلمه معرب مورد اشاره خود دانسته و احتمال می‌دهد این دو لفظ مأخوذ از فارسی و مرکب از «آب + ریز» رمز باشد (Suyuti, 1960). منجد نیز با اذعان به دخیل بودن این کلمه، به ذکر کاربردهای آن در شعر جاهلیت پرداخته است و از این رهگذر می‌کوشد استعمال آن نزد عرب قبل از اسلام را به اثبات برساند (Munjid, 1978). دکتر سبحان^۱ اشاره می‌کند که إبریق به فارسی یعنی آب ریختن و معنای لغوی‌اش: الذی یصب الماء، می‌باشد و آن مرکب است از آب یعنی ماء و ریز که مشتق هست از "ریختن" به معنای صب، و قاف در إبریق از خا آمده و بدل آن شده (Jawaliqi, 1998) روّاس نیز بعد از اشاره به برخی مطالب پیشین، کوشش بعضی از لغویان را برای باز گرداندن این کلمه به اصل «برق» و به ذکر «برق و درخشندگی» این شیء به عنوان وجه تسمیه آن را بی‌راهه می‌داند (Rawwas Qala'ji, 1985).

این سیده در المخصص آورده است:

أباریق، اکواب و کیزان همه فارسی هستند و مفرد آن‌ها إبریق، کوب و کوز است. کوب ظرفی است که دستگیره ندارد و البته گاهی دارای خرطوم و دستگیره است و إبریق و کوز دارای دستگیره هستند (Ibn Sidah, 1996).

دکتر آذرنوش در کلمات فارسی در جاهلیت، این واژه را از جمله واژه‌هایی می‌داند که از زبان پهلوی به عربی راه یافته (آذرنوش، کلمات الفارسیه فی الشعر الجاهلی، ۱۰) و در بررسی کلمات فارسی

دیوان تنوخی به این نتیجه رسیده که جزء آن دسته از کلمات فارسی است که در دوران جاهلیت در میان اعراب رواج داشته است (Azarnoosh, 1977, 2007, 2009).

رواج گسترده این کلمه در عصر جاهلی قابل توجه است. این واژه در اشعار شعرای جاهلیت به دفعات آمده است. در شعر أعشی، سلامه، عترة عدی، عبید و علقمه کاربرد داشته است: و الاباریق علیها فُدم/ وعناق الخیل تردی فی الجلال (Azarnoosh, 2009).

أباریق در سیاق این آیه در تقابل با اکواب قرار گرفته است. این نکته موجب شده است که معنای إبریق در تفاسیر، همیشه در مقابل با کوب مورد توجه بیشتری قرار بگیرد. بیشتر مفسران تا پایان قرن هفتم در معنای این دو کلمه آورده‌اند: کوب ظرفی است که دستگیره و لوله ندارد (Tabarsi, 1999) اما إبریق دارای دستگیره و لوله است (Abulfotouh Razi, 1987).

در برخی تفاسیر إبریق به معنای آب دستان آمده است. واژه إبریق به معنای آوندها و آب دستان‌ها و جامی از چشمه‌ی می‌پاک و صاف ترجمه شده است (Tabari, 1965) و به صورت آب دستان‌هایی با گوشه و دسته (Ansari, 1992) و در جای دیگر کوزه‌هایی بی- گوشه تفسیر شده است (Ansari, 1992).

جفری نیز گفته این واژه در فارسی جدید آبریز است. إبریق را از جمله معربات فارسی دانسته و ترکیبی از «آب + ریختن» که هر دو از زبان پهلوی وارد زبان عربی شده است و کوتاه شدن واژه «آ» به «ا» طبق قاعده تعریب صورت گرفته است. این واژه هم‌چنین در شعر کهن عرب مانند اشعار عدی بن زید، علقمه و أعشی به کار رفته و به همین دلیل بی‌تردید از واژه‌های قرضی قدیمی در میان اعرابی بوده است که با دربار حیره، تماس و ارتباط داشته‌اند (Jeffery, 2007) اما ویدن‌گرن^۲ در کتاب "محمد و معراج او" شکل فارسی میانه

در تحقیقش بر المعرب و الدخیل جوالیقی^۱

2 Widengren

abreye را به عنوان اصل کلمه عربی إبریق پیشنهاد می‌کند (Jeffery, 2007).

در نهایت از منظر موافقان واژه‌های دخیل در قرآن، واژه «أباریق» که جمع لغت «إبریق» است برای وصف ظرف‌های بهشتی که دارای لوله و دستگیره می‌باشد و با آن به بهشتیان نوشیدنی داده می‌شود، آمده است و این واژه معرب کلمه «آبریز» فارسی است که از زبان پهلوی به زبان عربی انتقال یافته و در دوران قبل از اسلام در میان اعراب جاهلی رایج بوده است و ارتباطی با کلمه «إبریق» بر وزن إفعیل در زبان عربی به معنای شمشیر درخشانده ندارد.

اما فراهیدی، آزهری و راغب از جمله کسانی هستند که واژه «إبریق» را ذیل ماده «بَرَقَ» ذکر کرده‌اند و دلیل وجه تسمیه آن را به خاطر درخشندگی که از داخل آن به نظر می‌آید دانسته‌اند و هیچ اشاره‌ای به معرب بودن واژه نکرده‌اند (Farahidi, 1988; Raghīb al-Isfahani, 1991).

در این میان کسانی هم بوده‌اند که به تفاوت دو کلمه در اصل لغوی توجه داشته‌اند، و کلمه «إبریق» را اینگونه گفته‌اند که هر جا نامی برای ظرف باشد فارسی و معرب و به معنای کوزه است و سیف برق را از ریشه «إبریق» که بر وزن إفعیل است، به عنوان عربی ذکر کرده‌اند (Ibn Manzur, 2005; Ibn Sidah, 1996).

ابن درید در جمهره نیز در باب کلماتی که بر وزن إفعیل هستند به این مطلب اشاره دارد و درباره واژه‌ی إبریق گفته «فأما هذا الإبریق المعروف ففارسی معرب» (Ibn Durayd, 1988).

خشیم نیز نه تنها «إبریق» را دارای اصالت عربی معرفی کرده، بلکه معتقد است «آبریز» از همین اصل عربی به فارسی راه یافته است (Khashim, 1997) و گفته است که بر فرض گرفته شدن واژه إبریق از آب، واژه آب هم در فارسی از آب‌اب در عربی (که از ماده اِبْ می‌آید) گرفته شده و او با آوردن مشابه این لفظ در زبان‌هایی دیگر مانند "آو" در زبان کردی، "بابی" از حبشی و "ap" از سانسکریت، نشان می‌دهد که این لفظ خاص زبان فارسی نیست و یک کلمه‌ی انسانی جهان‌شمول هست (Khashim, 1997).

زبیدی هم می‌گوید که در بین اصحاب دعوا در سامی یا عربی بودن آن اختلاف است و در این بین کسی قایل به فارسی بودن آن نیست و اگر کسی گمان کند که آن معرب "آبریز" هست و معنایش «یصب الماء علی المَهْل» (آب بر روی فلز ریخته شد) می‌باشد و نظیر آن را در عربی در ماده "برق" می‌تواند بیابد در جایی که ظرفی برای آب ریخته شده است مثلاً در آن ظرف روغن یا چربی‌ای ریخته شود و آن ظرف برق بزند (Suyuti, 1960).

رشید جمیلی نیز آورده است که آنچه بر من آشکار شده، این است که إبریقی که عرب آن را استعمال کرده، آن را طبقات مرفه عرب استفاده می‌کردند و آن ظرف نقره‌ای، صاف و براقی بوده و از قول ابن منظور نیز این را فهمیده که إبریق برای براق بودنش با این نام آورده شده است؛ بنابراین عربی بودن کلمه‌ی إبریق و اینکه هیچ نسبتی با زبان عجم ندارد برای او ثابت گردیده (Jamili, 2000).

۴-۲) استبرق

این کلمه در چهار آیه از قرآن کریم به کار رفته است؛ سه مرتبه در مقابل واژه «سندس» و در بیان جنس لباس‌های بهشتی و یک‌بار به تنهایی و در بیان جنس آستری تکیه‌گاه‌های بهشتی:

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَحْلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسَّتْ مُرْتَفَقًا (الكهف/۳۱) يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ (الدخان/۵۳) مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ (الرحمن/۵۴) عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (الانسان/۲۱).

درباره واژگان بیانگر خصوصیت استبرق، الفاظ «ستبر» و «ضحیم» کاربرد بیشتری یافته‌اند. در نتیجه، ترکیب «دیبای ضحیم» یا «دیبای ستبر» برای استبرق بهتر به نظر می‌رسد. لفظ «دیبای» علاوه بر بیان جنس پارچه، به نگارین بودن آن نیز دلالت دارد و لفظ «ستبر»، در مقایسه با ضحیم و سطر، الفاظ مناسب‌تری هستند و اگر مراد از غلظت و سترگی در جنس این دیبا، بافت درشت آن باشد، لفظ «درشت

بافت» نیز مناسب می‌نماید. در تفسیر آیاتی که در آن لغت «استبرق» آمده، این واژه را به دیبای سطر و دیبای تنک ترجمه کرده‌اند (اسفراینی تاج التراجم، ۳/ ۱۳۱۵) و به گفته رازی «مراد از سندس، جامه‌های دیبای لطیف ناعم رقیق باشد و منظور از استبرق، دیبای‌های نخینِ ستر است» (Abulfotouh Razi, 1987).

جوالیقی درباره این واژه در المعرب آورده: «غلیظ الدیباچ، فارسی معرب و اصله "استفره"» (Jawaliqi, 1998) و سیوطی در المتوکل (۷) و الإیتقان (۱/ ۳۹۰) و همچنین ادی شیر در الألفاظ الفارسیة المعربة، آن را فارسی معرب و به معنای «الذیباج الغلیظ» دانسته‌اند (Shir, 1988; Suyuti, 1960, 2000). ادی شیر آن را معرب «استبر» [= ستر] می‌داند و گفته که آن دیبایی است که از طلا ساخته می‌شود (Shir, 1988) و آرتور جفری این نظر را تأیید می‌کند و آن را از «استبرک» پهلوی می‌داند (Jeffery, 2007). جفری در ادامه می‌نویسد که این واژه یکی از محدود واژه‌هایی است که تقریباً همه دانشمندان مسلمان به دخیل بودن آن از فارسی اذعان دارند (Jeffery, 2007). زمخشری نیز گفته «أنه معرب مشهور تعریبه، وأن أصله: استبره» (Zamakhshari, 1986). ابن ابی حاتم از ضحاک آورده که در لغت عجم به معنای دیبای ضخیم است (Suyuti, 2000). ابن درید نیز در جمهره آن را در فهرست واژه‌های معرب آورده است (Ibn Durayd, 1988).

در میان لغویان، ابن منظور به نقل از زجاج می‌گوید که استبرق همان دیبای ریزبافت و ضخیم و زیباست و آن اسمی ست عجمی که اصلش به فارسی می‌شود: استقره، و نقل شده از اعجمی به عربی همانطور که دیباچ هم همینطور بود و آن هم از فارسی به عربی برگردانده شده (Ibn Manzur, 2005) جوهری هم آورده که «استبرق دیبای ضخیم است» (Jawhari, 1986). زبیدی در تاج العروس نقل می‌کند که: لغت استبرق و امثال آن از الفاظ غریب هستند که در آن بین عجم و عرب توافق ایجاد شده (Zubaydi, 1993). طریحی نیز در مجمع البحرین آورده که استبرق ضخیم‌تر از حریر و ابریشم هست برخلاف سندس که نازک

است. او در ادامه از ازهری نقل کرده که استبرق و امثال استبرق از الفاظی هستند که توافق هست در آن‌ها بین زبان عرب و زبان عجم (Tureihi, 1985) منظور بیان طریحی این است که آن زبان‌ها از باب توارد باهم لغتی را گفته‌اند نه اینکه آن واژه دخیل باشد در زبان عربی.

بالاسی می‌نویسد بودن کلمات دخیل در قرآن نه از پایگاه قرآن می‌کاهد و نه از زبان عربی، بلکه توان تازیان و خردورزی‌شان را در نمادپردازی کلمه‌های بیگانه و پذیرش زبان بیگانه برای خویش در این باره می‌رساند، تا آنجا که آن کلمه بیگانه در جای خود از همسان تازی‌اش رساتر و گویاتر می‌گردد. اگر، برای نمونه، در آیهی «مُتَكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ» (الرحمن/۵۴)، به جای «استبرق» (دیبای ستر)، کلمه حریر (پرنیان) می‌آمد، از نگاه گشاده و رسازبانی (فصاحت و بلاغت) جای آن را نمی‌گرفت (Balasi, 2001).

اما زبیدی در تاج العروس آورده است که استبرق المکان یعنی درخشان شد با روشنی، همانطور که شاعر هم گفته: یُسْتَبْرَقُ الْأَقْفُ الْأَقْصَى إِذَا ابْتَسَمَتْ/ لَمَعَ السُّيُوفِ سَوَى أَعْمَادِهَا الْقُضْبِ (al-Zubaydi, 1993).

طبری به شعر جاهلی که این واژه را استفاده نموده استناد کرده و این واژه را عربی می‌داند: تَرَاهُنَّ يَلْبَسْنَ الْمَشَاعِرَ مَرَّةً / وَاسْتَبْرَقَ الدِّيْبَاجَ طَوْرًا لِبَاسَه (Tabari, 1965). جمیلی می‌گوید که استبرق فعلی - ست سداسی که از بَرَق گرفته شده و استبرقی که در آیه قرآن آمده است همان حریر ضخیمی است که برق می‌زند در درخشندگی‌اش مانند نور و به این سبب عربی اصیل بودن کلمه استبرق اثبات شد (Jamili, 2000) خشیم نیز از زبیدی نقل می‌کند که استبرق اصلش از برق گرفته شده زیرا که این نوع از لباس‌ها با طلا کار شده و روشنایی و زیبایی را می‌رساند و آنچه در ماده بریق جالب توجه ست این هست که این ماده معنای غلظت و سنگینی را می‌رساند زیرا که برقه و برق به زمین ضخیمی گفته می‌شود که با سنگ و ریگ مخلوط شده و عجیب آنکه کسانی که آن را معرب از "استبره" به

معنای غلیظ دانسته‌اند، با توجه به این که ماده‌ی "بره" در عربی هم به معنای غلیظ و شدید است و هم به معنای براق، دخیل بودن آن رد می‌شود و زن "برهره" نیز به زن سفیدی گفته می‌شود که از شدت صافی برای او براقی و روشنائی‌ای هست (Khashim, 1997).

خشیم علاوه بر بیانات زبیدی، سه مورد دیگر را اضافه می‌کند:

۱- واضح است که استبرق فعلی‌ست که از ریشه‌ی برق آمده، و الف، سین و تاء در آن اضافی‌ست و آن فعل تبدیل به اسم شده که در عربی فعل‌های زیادی می‌باشد که تبدیل به اسم شدند مانند یزید و یعیش. ۲- اسم‌هایی که اصلش فعل هستند اما مبنی نیستند و معربند مانند رایت یزید، و استبرق هم با توجه به آیاتی که گذشت، همینطور بود. ۳- از آنجا که ثابت شد اصل واژه‌ی استبرق از برق آمده، و الف و سین و تاء زائدند اما در زبان مصر قدیم کلمه‌ای وجود دارد به نام "سبءق" (همزه در اینجا در مقام راء آمده) که معنای روشنائی می‌دهد و متوجه می‌شویم که در این زبان واژه‌ی استبرق، فقط سین آن زائد است. در زبان بربری نیز کلمه‌ی "سبرقق" را داریم که به معنای "خفخفه الثوب الجدید" هست و خفخفه به صدایی که پیراهنی نو از خود نشان می‌دهد را می‌گویند و خشیم در این باره می‌گوید که لباس جدید صدا نمی‌دهد مگر آنکه ضخیم باشد که کاملاً مطابق معنای استبرق هست که ریشه تمامی آن‌ها از برق می‌باشد و قاف در استرقق نیز برای مبالغه اضافه شده مثل رعد/رعدید و رعش/رعشیش (Khashim, 1997).

شایان ذکر است که المنجد در پژوهش مفصل خود که در الفاظ معرب فارسی انجام داده استبرق را جزو این الفاظ نشمرده (Munjid, 1978).

۳-۴) سندس

واژه سندس سه بار در قرآن کریم آمده و همانطور که در آیات استبرق مشاهده شد، هر سه بار نیز در کنار واژه‌ی استبرق بوده که در

توصیف یک جامه‌ی بهشتی به کار برده شده. سندس پارچه تَنَک است در مقابل استبرق که دیبای سَبَری هست می‌باشد.

جفری درباره این واژه می‌نویسد که تنها در ترکیب با استبرق در توصیف جامه‌های زیبا و فاخر ساکنان بهشت به کار رفته است و از این رو احتمال می‌رود که یک واژه‌ی ایرانی باشد. از قدیم آن را واژه‌ای بیگانه دانسته‌اند (Jeffery, 2007). جفری واژه سندس را به دلیل استعمال آن در اشعار قدیمی از وام‌واژه‌های قدیمی می‌داند و نظر دانشمندان را در خصوص این کلمه بدون هیچ اظهار نظری ارائه می‌دهد و خود بدلیل هم‌نشینی واژه سندس با واژه استبرق آن را فارسی می‌داند اما اصل و ریشه‌ای از زبان فارسی برای آن معرفی نمی‌کند (Jeffery, 2007).

ابن منظور آورده که درباره معرب بودن واژه اختلافی وجود ندارد (ابن منظور، لسان العرب، ۱۰۷/۶). راغب اصفهانی با به دست دادن اطلاعات جامع‌تری می‌گوید «دیبا یکی از جامه‌ها و پارچه‌های بسیار گرانبه است که در میان مسلمانان از قدیم به خصوص در ایران مثل خز و سندس معروف بوده و با همین نام ایرانی‌ش به کار رفته است، دیبای زربفت بر برد یمانی ترجیح داشته و از این روی دست‌بافته‌های ایرانیان در همه کشورهای اسلامی شهرتی به سزا داشته. ابن جنی حدیثی را از پیامبر (ص) درباره دیبا نقل می‌کند که فرمود (و هی الثیاب المتخذ من الإبریشم) بنابراین سندس: دیبای نازک و ظریف زربفت و ابریشمین است و استبرق دیبای ضخیم (Raghib al-Isfahani, 1991).

جوالیقی گفته: به فارسی دیبای نازک را گویند (Jawaliqi, 1998). خفاجی هم آن را معرب معرفی کرده است ولی زبانی برای آن تعیین نکرده است که اصلش از کجا آمده (al-Khafaji, 1997).

ویدن گرن^۱ درباره این واژه آورده است:

¹ Widengren

با اینکه این واژه در پارتی دیده شده است، اما درباره ریشه و اصل آن هنوز نظر نمی‌توان داد. پس از چاپ کتاب جفری، معلوم شد که واژه در متون سعدی میانه نیز آمده است تردید نیست که صورت پارتی ماخذی است که صورت قرآنی از آن گرفته شده است. در اینجا واژه به صورت swdns در یک متن سعدی آمده است: «حکمت همچون درزی گری چیره دست است که قبائی شاهانه از سندس می‌دوزد» (Jeffery, 2007).

سیوطی از لیث نقل کرده که اهل لغت و مفسرین اختلاف ندارند در اینکه سندس معرب است و از ثعالبی در فقه اللغة نقل کرده است که این واژه فارسی می‌باشد و از شیدله روایت کرده که این واژه هندی است (Suyuti, 2000) البته سیوطی در جایی دیگر احتمال داده که سندس، هندی باشد (Suyuti, 2005) وی در کتاب المتوکلّی از شیدله نقل کرده که به زبان هندی به معنای «رفیق الدیباچ» یعنی حریر نازک می‌باشد و در انتها گفته «الله اعلم» (Suyuti, 1960) و در ذیل لغات فارسی آن را نیز ذکر کرده است (Suyuti, 1960). بلاسی گفته که این کلمه یونانی است به معنای دیبای نازک و از دکتر سبحانی نقل کرده که در اصل سندکس بوده که کاف آن حذف شده است (Balasi, 2001).

زرکشی «سندس» را به معنای پرده و پوشش نازک و برگرفته از لغت هندی می‌داند (Zarkashi, 1956) و آذرنوش نیز درباره این واژه نوشته است:

سندس، پارچه ابریشمی لطیف و گرانبها. بیشتر لغت‌شناسان، اصل آن را یونانی می‌دانند ولی هنینگ، شکل سغدی آن را داده است: sndws. اگر این کلمه از یونانی گرفته شده باشد باید به معنی نوعی پارچه کتان باشد نه دیبای لطیف. این واژه در شعر متلمس و یزیدبن حذّاق و نیز سه بار در قرآن کریم آمده است (Azarnoosh, 2009).

ابن عاشور به اصل کلمه پرداخته و در تفسیر خود آورده که درباره اصل کلمه اختلاف شده و عده‌ای آن را فارسی پنداشته‌اند. اما تحقیق محققان نشان می‌دهد که اصل واژه هندی است و اصل آن سندوس

بوده است که گروهی از هندیان این نوع لباس را به اسکندر هدیه دادند و رومیان این کلمه را به سندوس تغییر دادند و پس از آن، اعراب سندس را از آنان نقل کردند. پس معرب از رومی است ولی اصل آن هندی است (Ibn 'Ashur, 1984) آلوسی نیز داستان هدیه مردم هند به اسکندر و تغییر این واژه در زبان رومی را آورده است و در ادامه گفته‌ی جوالیقی را آورده که گفته فارسی معرب است. و این که اهل لغت و مفسران اختلافی ندارند که واژه معرب است.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۵۳ سوره دخان به معنای سندس و استبرق پرداخته و هر دو را معرب از زبان فارسی می‌داند:

کلمه «سندس» به معنای پارچه نازکی است که از ابریشم بافته شده باشد، و کلمه «استبرق» پارچه ضخیم ابریشمی است و هر دو کلمه در اصل فارسی بوده و به زبان عرب داخل شده است (Tabataba'i, 1996).

زبیدی صاحب تاج العروس می‌نویسد که جوهری گفته این کلمه تلاشی هست به این شکل که نون زائد می‌باشد و بحثی در آن نیست که سندس کلمه‌ای هست معرب بدون هیچ اختلافی نزد صاحبان لغت گرچه ممکن است به آن اشکال شود که آن کلمه در قرآن ذکر شده و شافعی و جماعتی دیگر منع کرده‌اند ذکر کلمات معرب را در قرآن، پس چگونه می‌توان گفت که در معرب بودن سندس اختلافی نیست؟ برای همین جماعتی این چنین توجیه کرده‌اند که شاید این از موارد توارد لغات باشد که همزمان عرب و عجم درباره آن صحبت کرده‌اند و این مطلب را مانعان ورود کلمات معرب در قرآن نیز گفته‌اند (al-Zubaydi, 1993).

اما ابن درید آن را در جمهره اللغة ذیل فهرست اسماء معرب نیاورده (ابن درید، جمهره اللغة، سراسر اثر). المنجد نیز در پژوهش خود در الفاظ معرب فارسی نیز اسمی از سندس نیاورده (Munjid, 1978). دکتر زبیدی درباره این واژه می‌گوید که اعجمی بودن سندس ثابت نشده و شاید بشود گفت که ترجیح بر این است که سندس از سدس که عربی هست، ریشه گرفته و نون در آن زائد هست (al-

(Zubaydi, 1993) که بیان جوهری که در آن نون را زائد می-

دانست به این دلیل، تقویت می‌شود. خشیم نیز می‌نویسد که سندس، کلمه‌ای است عربی و قدیمی با این استدلال که واژه‌ی سندس از سند که مونث سنده هست در لغات عربی قدیمی دیده می‌شود که به معنای لباس یا عبا یا پیراهن زنانه هست و سین در آخر سندس هم زائد هست زیرا که یونانی‌ها کلمه سند عربی را گرفته‌اند و به آن یک سین اضافه کرده‌اند و سپس به عربی آن را برگرداندند در حالی که همچنان آن سین زائد حفظ شده بود همانطور که در قرطاس و فردوس نیز این اتفاق افتاده است (Khashim, 1997).

جمیلی درباره این واژه گفته که سندس فعل رباعی ضعیف شده هست مثل هَدَهْد که از آن هُدْهْد استخراج شده و در ادامه گفته که شاید فعل سُنْدَسْ، یُسْنَدَسْ، سُنْدَسَهْ از افعالی هست که قبلاً عرب به آن تکلم می‌کرده اما دیگر ترک شده همانطور که در لغات وَدَعْ و وَزَرْ، فعل ماضی ترک شده و دیگر به کار برده نمی‌شود و فقط فعل ماضی و امر این دو کلمه مانده و در لغات عربی کلمات مختلفی یافت می‌شود که لغویان برای آن‌ها فعلی ذکر نکرده‌اند (جمیلی، اُقباس الرحمن، ۲۴۳). جمیلی در نهایت نظری که برمی‌گزیند این هست که سندس از سدس آمده اما نون در آن زائد هست و سپس بعد آمدن نون تبدیل به فعل رباعی ضعیف شده، شده است که از سُنْدَسْ، سُنْدَسْ بیرون آمده و می‌گوید که هیچ اشکالی ندارد که بعد فاء الفعل یک لغتی باشد که حرف نون زائد را بعد فاء الفعل بیاورد و سپس آن حرف زائد به حرف اصلی تبدیل شود و تبدیل به رباعی گردد زیرا که قاعده نحوی خضوع می‌کند در مقابل قرآن کریم نه آنکه قرآن کریم در مقابل قاعده نحوی خضوع کند و از آن پیروی کند (Jamili, 2000).

نتیجه گیری

جدول ۳. خلاصه دلایل موافقان و مخالفان واژگان دخیل در قرآن

دیدگاه مخالفان	دیدگاه موافقان	دیدگاه حد میانه
مخالفت با آیات و فلسفه نزول قرآن	ورود عقیده و تعصب در مباحث دخیل در قرآن	امکان معنای واحد داشتن یک واژه در دو زبان
نظریه توقیفی	حفظ فصاحت هنگام کاربرد واژگان دخیل	استعمال عرب و عربی شدن واژگان دخیل

در این پژوهش دیدگاه‌ها درباره واژه‌های دخیل در قرآن که شامل سه دیدگاه موافقان، مخالفان و حد میانه بود مورد بررسی قرار گرفت و بعد از دیدن آرای صاحب نظران در این زمینه و نام بردن از مهم-ترین آن‌ها (ر.ک جدول شماره ۱ و ۲)، نظراتشان نیز بیان گردید. در میان آرای مخالفان، بیشترین استدلال را امام شافعی آورده بود و مخالفان بعد از او در مقام بسط‌دهنده‌ی تفکر او بودند و سپس به نظرات ابن فارس، آمدی، زرکشی، تفتازانی و غزالی در زمینه مخالفت با ورود واژگان دخیل در قرآن کریم اشاره گشت.

بعد از ارائه دیدگاه مخالفان، دیدگاه موافقان که در مقام پاسخ به مخالفان بود، در ۴ قسمت آمد؛ اولین آن‌ها «ورود عقیده و تعصب در مباحث دخیل در قرآن» بود که نظرات خرمشاهی، بلاسی و عبدالنواب در این زمینه نگاشته شد. دومین آن‌ها «حفظ فصاحت هنگام کاربرد واژگان دخیل» که نظر تفصیلی سیوطی را در این رابطه آوردیم. سومین آن‌ها «تفاسیری دیگر از آیات مربوط به واژگان دخیل» بود که مهم‌ترین آن جواب‌ها نیز بود زیرا که بیشتر استدلال مخالفین متکی بر آیات مخالف با ورود واژگان دخیل در قرآن هست که در آنجا با استفاده از تفاسیر قرآنی، تفسیرهای مفسرانی همچون طباطبایی، طبرسی، خازن برای دادن معنایی خلاف آنچه مخالفین گمان می‌کنند آورده شد. چهارمین و آخرین قسمت نیز به «داد و ستد میان زبان‌ها» اختصاص داده شد که از نظرات بلاسی و ثعالبی در این قسمت استفاده کردیم.

دیدگاه حد میانه بعد از اتمام آرای مخالفان و موافقان، به دلیل واضح‌تر شدن بحث‌شان آورده شد که در بیان این دیدگاه از آرای طبری، قاسم بن سلام و مغربی، بهره جستیم که در جدول زیر خلاصه آن‌ها را به صورت مقوله‌بندی شده و مضمونی، می‌توان مشاهده کرد:

بعد از ارائه دیدگاه‌ها برای ملموس شدن آن‌ها و بهتر فهمیدن مراد دانشمندان قرآنی در این زمینه، به تطبیق آن دیدگاه‌ها با واژگان دخیل در قرآن پرداخته شد و در میان الفاظ مختلف که در میان دانشمندان قرآنی در دخیل بودن یا نبودن آن‌ها بحث است، سه واژه - ی نزدیک به هم که در مقام بیان وسایل بهشتی هستند، برای این تطبیق انتخاب گردید؛ إبریق، إستبرق و سندس. از آنجا که دیدگاه حد میانه یک دیدگاه حاشیه‌ای هست و صاحب نظران آن‌ها نیز به صورت تطبیقی روی واژگان دخیل قرآنی پژوهشی انجام نداده‌اند، بنابراین به بیان دیدگاه‌های موافقان و مخالفان در رابطه با این سه واژه‌ی مزبور اکتفا گردید.

با به دست دادن جان مایه‌ی آرای مخالفان و موافقان و حد میانه، در نهایت آنچه به نظر می‌آید این است که استدلال طرفداران نظریه‌ی خلوق قرآن از واژه‌های دخیل، بیشتر اعتقادی است تا لغوی و زبان - شناختی، و از اعتقاد آنان به قدمت قرآن سرچشمه می‌گیرد.

بیشتر کسانی که چنین دیدگاهی دارند، از فقیهان دانشورانند، و بی‌گمان اهل فقه در کار خویش چیره دست‌اند ولی به اندازه‌ی زبان - دانان و واژه‌شناسان به باریکی‌ها و رمز و رازهای زبان آگاهی ندارند. آنچه جوالیقی درباره‌ی ابوعبیده بازگو کرده است که: «اینان به تفسیر از ابوعبیده داناتراند»، بر سخن ما تأکید دارد. ابراهیم انیس این مفهوم را روشن می‌سازد، آنجا که می‌گوید: «ابن عباس و دو یارش (مجاهد و عکرمه) از ابوعبیده در تفسیر داناتراند» (Balasi, 2001) که در جواب آنان می‌توان گفت که «کلام قدیم الهی - به زعم آنان - چگونه ممکن است در بردارنده‌ی لغتی باشد که در زمان و مکان معین از فُرس به عرب رسیده یا از یونانی و حبشی و قبطی و سریانی و عبرانی و دیگر زبان‌ها» (Khorramshahi, 1997). البته وجود همین واژه‌های دخیل «خود از عیب‌ها و خلل‌های این نظریه است و

مشکل قدیم‌انگاری با نفی لغات دخیل و غیراصیل هم حل نمی‌شود. چیزی که مسلم است زبان عربی یا هیچ زبان دیگری قدیم و ازلی نیست» (همان).

تعصّب دینی که در مخالفان واژگان دخیل در قرآن آمده است، از ترس آن هست که فکر می‌کنند بررسی واژگان دخیل با جنبه‌ی دینی برخورد پیدا می‌کند و همانطور که در آرای مخالفان مشاهده شد دست به فتوای تحریمی برای کسانی که قایل به وجود کلمات دخیل در قرآن شده‌اند، زده بودند و به همین خاطر از جست و جو در این - باره خودداری می‌کنند. ایشان می‌پندارند که کاوش در این زمینه، کاوش در دین است و کسانی که کلمات معرب در قرآن را می‌پذیرند، تا هنگامی که این موضوع با قرآن سرو کار دارد، به گناه و نافرمانی دست زده‌اند.

در استدلال مخالفان واژگان دخیل درباره این سه واژه‌ی مورد بررسی دیدیم که گفتند آن کلمه‌ها نژاد عربی دارند و به زبان غیرعرب‌ها به ترجمه راه یافته است، که این دلیل آنان البته گونه‌ای گمانه‌زنی است، زیرا تعیین کلمات دخیل به جز نام‌های خاص در هر زبانی کاری است دشوار و طاقت‌فرسا؛ پس داوری درباره‌ی دیرینگی و تاریخ یک واژه و تازگی واژه دیگر، بسیار سخت است، همان گونه که داوری در اتخاذ یک وام‌واژه نیازمند بسیاری از زمینه‌های علمی ضروری است، با این ارزیابی مان که اصل گرفتن یا وام‌گیری میان زبان‌ها موضوع پذیرفته شده‌ای است.

قول حد وسط نیز در اینجا تفاوتی با نظر قائلین به وجود واژگان دخیل در قرآن ندارد زیرا آن‌ها نیز اصل کلمات را عجمی می‌دانند و بحث اصلی در میان موافقان و مخالفان بر سر همین اصل عجمی بودن بعضی کلمات قرآن هست و به عبارتی این قول سوم، جواب دیگری هست به مخالفان و در همان مسیر جواب موافقان به وجود کلمات

قابل درک و قابل اعمال است و پیام الهی در آن برای انسان‌های همه دوران‌ها و فرهنگ‌ها مناسب است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The study addresses one of the most debated and enduring topics in the field of Qur'an philology—the presence of loanwords, known as *dakhīl* or *mu'arrab* words, within the Qur'anic text. The controversy over whether the Qur'an contains non-Arabic vocabulary has persisted from early exegetical traditions to contemporary linguistic inquiries, with scholars divided into three main camps: those who entirely reject the presence of foreign words, those who accept their existence, and a mediating group who regard certain words as originally foreign but fully Arabized over time. From a linguistic perspective, a loanword refers to a foreign lexical item that has entered another language's lexicon through cultural or commercial contact (Mustafa et al., 1989). Ibn Manzur defined a *dakhīl* word as a non-Arabic term that has been incorporated into Arabic usage (Ibn Manzur, 2005). Others, such as Naderi, distinguish between *dakhīl* (borrowed at any period) and *mu'arrab* (borrowed and naturalized by early eloquent Arabs) (Naderi, 2004). Historically, the debate intensified after Arthur Jeffery catalogued 275 supposed loanwords (excluding proper nouns), asserting that many were borrowed from languages such as Syriac, Hebrew, Persian, Greek, and Latin, though he noted that three-quarters had been integrated into Arabic before Islamic Golden Age (Jeffery, 2007). Conversely, Jalal al-Din al-Suyuti listed 125 to 140 words he deemed foreign yet assimilated (Suyuti, 1960). The current study builds upon this discourse, aiming to analyze the arguments of proponents and opponents regarding

معرب در قرآن قرار می‌گیرد. بنابراین هم سخن موافقان هم قائلان به حد میانه، در رد ادله‌ی مخالفان وجود کلمات دخیل در قرآن قرار دارد.

در انتها شایان ذکر است که این توجه قرآن به فرهنگ و زبان مخاطبان به عنوان یک استراتژی ارتقاء اثربخشی پیام قرآن در جامعه آن زمان عمل کرده است. همچنین، این موضوع به ما نشان می‌دهد که قرآن یک کتاب جامع و کامل است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها

three contested Qur'anic terms—Ibrīq, Istabraq, and Sundus—and evaluate whether they can be classified as loanwords. This investigation is significant because it addresses the theological-linguistic boundary: whether the presence of foreign words undermines the claim that the Qur'an was revealed in “clear Arabic”, as asserted in several verses.

Employing a qualitative and theoretical design, the research integrates descriptive analysis and comparative case analysis. It synthesizes classical exegetical texts, philological lexicons, and modern linguistic studies to map out competing positions. The study first delineates the opposition camp, represented historically by figures like Al-Shafi'i, Al-Zarkashi, Ibn Faris, and Al-Amidi, who argued that admitting foreign words would compromise the inimitability and linguistic sufficiency of Arabic. Al-Shafi'i based his view on verses affirming the Qur'an's purely Arabic nature, claiming that if any part were foreign, opponents could accuse it of borrowing, thereby undermining its miraculousness (Shafi'i, 1987). Al-Amidi added a logical argument: if even one word were non-Arabic, then the whole Qur'an could not be called Arabic (Amidi, 2003). Ibn Faris further posited the *tawqīfī* theory, claiming Arabic was divinely taught to Adam and thus pre-existent, leaving no need for borrowed words (Ibn Faris, 1910). In contrast, proponents such as Jalal al-Din al-Suyuti, Abu Ubayd al-Qasim ibn Sallam, Abd al-Rahman Tha'alibi, and Bahā' al-Dīn Khorramshāhī argue that the integration of a few foreign words does not make Arabic any less Arabic, just as occasional

Arabic words do not make a Persian poem non-Persian (Khorramshahi, 1997; Suyuti, 2000). They emphasize natural linguistic exchange through trade and cultural contact, noting that the Arabian Peninsula was never linguistically isolated (Balasi, 2001). This framework allows for a nuanced exploration of how each side defines “Arabicness” and responds to opposing claims, particularly when interpreting verses like Yusuf 2 and al-Nahl 103, which are central to the debate. The word *Ibrīq* (plural: *abārīq*) appears once in al-Waqi'a 18 as a vessel used to serve drinks to the righteous in Paradise. Many classical lexicographers, including Ibn Manzur and Ibn Sidah, defined it as a jug or ewer and noted its Persian origin (Ibn Manzur, 2005; Ibn Sidah, 1996). Abu Mansur al-Jawaliqi explicitly labeled it a Persian loanword meaning “water-pourer” (Jawaliqi, 1998). Arthur Jeffery traced it to Middle Persian *ābrēz* (“water-pourer”), observing that its presence in pre-Islamic poetry—such as that of Al-A'sha and ‘Adi ibn Zayd—proves its integration into Arabic before the Revelation of the Qur'an (Jeffery, 2007). Al-Suyuti also cited it as a Persian loanword in his lists (Suyuti, 1960). Supporters contend that its morphological adaptation (from *ābrēz* to *ibrīq* via consonant substitution) and its semantic specificity justify its inclusion as a loanword describing an object unknown to early Arabs. Opponents like Khashim argue instead that it derives from the Arabic root *b-r-q* (“to shine”) because of the vessel’s glossy surface, suggesting that Persians later borrowed it from Arabic (Khashim, 1997). Rashid Jamili likewise emphasized its association with luxury silverware used by elite Arabs, asserting that its Arabic etymology aligns with its aesthetic connotation (Jamili, 2000). This semantic divergence reveals a broader methodological divide: proponents emphasize etymology and historical contact, while opponents emphasize internal derivation and cultural pride. The term *Istabraq* appears four times (al-Kahf 31; al-Dukhan 53; al-Rahman 54; al-Insan 21), always referring to thick brocade garments in Paradise,

often paired with *Sundus* (thin silk). Al-Jawaliqi labeled it a Persian loan from *istabr* (“thick silk”) (Jawaliqi, 1998), and Arthur Jeffery linked it to Middle Persian *istabrak*, citing its acknowledgment by nearly all classical Muslim linguists as a foreign term (Jeffery, 2007). Jalal al-Din al-Suyuti also listed it among Persian words in the Qur'an (Suyuti, 2000). Abulfotouh Razi described it as “thick brocade,” contrasting it with the fine texture of *Sundus* (Abulfotouh Razi, 1987). Supporters argue that such luxurious fabrics were culturally foreign to pre-Islamic Arabs and thus their names had to be borrowed, fitting the semantic field of Paradise descriptions (Balasi, 2001). Opponents, notably Khashim, counter that *istabraq* stems from the Arabic root *b-r-q* (“to shine”), citing parallels in Egyptian and Berber words denoting brilliance and heaviness, and arguing that the initial *ist-* is an augmentative prefix often found in Arabic denominal verbs (Khashim, 1997). Rashid Jamili likewise analyzed it as a *sudasi* (six-letter) Arabic derivative meaning “shining thick silk” (Jamili, 2000). This reveals how the same phonetic evidence is framed differently: proponents see it as Persian material culture entering Arabic, while opponents reanalyze it as an internal Arabic innovation motivated by semantic logic.

The word *Sundus* occurs three times, always alongside *Istabraq*, referring to fine silk garments of Paradise. Arthur Jeffery suggested it may be Iranian in origin, citing its appearance in ancient Parthian and Sogdian forms (*swnds*, *sndws*) (Jeffery, 2007), while Raghīb al-Isfahani described it as a thin, luxurious silk brocade historically famous in Persia (Raghīb al-Isfahani, 1991). Al-Jawaliqi also identified it as Persian (Jawaliqi, 1998), and Jalal al-Din al-Suyuti cited opinions that it was either Persian or Indian (Suyuti, 1960, 2005). Ibn 'Ashur reported a tradition that Indians gifted *sundus* fabric to Alexander the Great, from whom the Romans borrowed the term before it entered Arabic (Ibn 'Ashur, 1984). In contrast, Al-Zarkashi argued it was a thin curtain-like fabric of Indian origin

(Zarkashi, 1956). Azarnoosh highlighted its widespread reputation as fine silk in early Iranian culture (Azarnoosh, 2009). Opponents like Al-Khafaji questioned its foreignness, claiming it was fully naturalized Arabic, while Khashim linked its phonetics to Arabic roots for smoothness and brightness (al-Khafaji, 1997; Khashim, 1997). The dispute centers on whether its presence in pre-Islamic poetry indicates Arabic authorship or simply early borrowing and full assimilation. Proponents argue that its co-occurrence with Istabraq—a word widely accepted as foreign—implies a shared origin, while opponents stress its early poetic usage as evidence of nativization. The comparative analysis of the views of proponents and opponents regarding the words Ibrīq, Istabraq, and Sundus highlights how deeply the debate intertwines linguistic, historical, and theological considerations. Proponents frame these words as cultural imports from Persia and other regions, absorbed into Arabic through centuries of contact and subsequently utilized in the Qur'an to describe exotic objects unfamiliar to pre-Islamic Arabs. They emphasize that borrowing does not negate Arabic's integrity but rather demonstrates its adaptability and universality. Opponents, however, perceive admitting foreign words as undermining the Qur'an's divine eloquence and the sufficiency of Arabic as the medium of revelation, and therefore attempt to explain each contested term as derived from Arabic roots. The findings suggest that theological commitments often shape linguistic judgments: those asserting the Qur'an's pre-eternality reject the possibility of borrowing, while those allowing for its temporal emergence are more open to lexical influence. Ultimately, the evidence shows that even if these words were originally foreign, they had already been assimilated into Arabic before the revelation, making them part of the language of the audience to whom the Qur'an was addressed. This study thus concludes that the presence of such words—whether of Persian, Indian, or other origins—does not detract from the Qur'an's Arabic character but rather reflects the historical reality of linguistic

exchange in the pre-Islamic and early Islamic milieu.

References

- Abdel Tawwab, R. (1989). *Mabahith fi Fiqh al-Lughah wa Lughawiyat al-'Arabiyyah (Topics in Arabic Philology and Linguistics)*. Astan Quds Razavi.
- Abulfotouh Razi, H. b. A. (1987). *Rawd al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an*. Islamic Research Foundation.
- al-Khafaji, A. b. M. (1997). *Shifa' al-Ghalil fi ma fi Kalam al-Arab min al-Dakhil*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Khazin, A. b. M. (1994). *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Zubaydi, M. b. M. (1993). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Dar al-Fikr.
- Amidi, A. b. M. (2003). *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Dar al-Fikr.
- Ansari, K. A. (1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar*. Amirkabir Publications.
- Azarnoosh, A. (1977). Persian words in pre-Islamic poetry. *Maqalat va Barrasiha, Tehran University*(30).
- Azarnoosh, A. (2007). Persian loanwords in Tanukhi's Neshvar al-Muhadhara (4th century AH) in comparison with older loanwords. *Nameh-ye Farhangestan*, 9(36), 48-67.
- Azarnoosh, A. (2009). *Ways of Persian influence in pre-Islamic culture*. Toos Publications.
- Balasi, M. S. A. (2001). *Al-Mu'arrab fi al-Qur'an al-Karim*. Dar al-Kutub al-Wataniyyah.
- Farahidi, K. (1988). *Kitab al-'Ayn*. Mu'assasat Dar al-Hijrah.
- Ibn 'Ashur, M. (1984). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. al-Dar al-Tunisiyyah li-l-Nashr.
- Ibn Durayd, M. b. H. (1988). *Jamharat al-Lughah*. Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Ibn Faris, A. (1910). *Al-Sahibi fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-'Arab fi Kalamih*. al-Maktabah al-Salafiyyah.
- Ibn Manzur, M. b. M. (2005). *Lisan al-'Arab*. Center for Printing and Publishing.
- Ibn Sidah, A. b. I. (1996). *Al-Mukhassas*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Jamili, K. R. (2000). *Aqbas al-Rahman fi Adillat Nafi al-'Ujmah 'an al-Qur'an*. Dar al-Shu'un al-Thaqafiyyah al-'Ammah.
- Jawaliqi, A. M. b. A. (1998). *Al-Mu'arrab min al-Kalam al-'Ajami*. Ministry of Culture, Center for Heritage Research.

- Jawhari, A. (1986). *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah* (Vol. 1). Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Jeffery, A. (2007). *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Toos Publications. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004153523.i-313.11>
- Khashim, A. (1997). *Hal fi al-Qur'an A'jami? (Are there foreign words in the Quran?)*. Dar al-Sharq al-Awsat.
- Khorramshahi, B. (1997). *Quran va Quran Pazhoohi (Quran and Quranic Studies)*. Nahid Publications.
- Munjid, S. a.-D. (1978). *Al-Mufasssal fi al-Alfaz al-Farsiyyah al-Mu'arrabah fi al-Shi'r al-Jahili wa al-Qur'an al-Karim wa al-Hadith al-Nabawi wa al-Shi'r al-Umawi*. Intisharat Bonyad-e Farask.
- Mustafa, I., Najjar, M. A., Ziyadah, A. H., & Abd al-Qadir, H. (1989). *Al-Mu'jam al-Wasit*. Dar al-Da'wah.
- Naderi, M. A. (2004). *Fiqh al-Lughah: Masa'iluhu wa Manabiu'h*. al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Qurtubi, S. a.-D. (1964). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Raghib al-Isfahani, H. b. M. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Dar al-Shamiyyah.
- Rawwas Qala'ji, M. (1985). *Lughat al-Qur'an Lughat al-'Arab al-Mukhtarah*. Dar al-Nafa'is.
- Shafi'i, M. b. I. (1987). *Al-Risalah*. Al-Ahram Center for Translation and Publishing.
- Shir, A. (1988). *Al-Alfaz al-Farsiyyah al-Mu'arrabah*. Dar al-'Arab.
- Suyuti, J. a. (1960). *Al-Mutawakkili fi ma warada fi al-Qur'an*. Dar al-Balaghah.
- Suyuti, J. a. (2000). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Suyuti, J. a. (2005). *Al-Muhadhdhab fi ma waqa'a fi al-Qur'an*. al-Faruq al-Hadithah.
- Tabari, M. b. J. (1965). *Tafsir-e Tabari*. Iran State Printing House.
- Tabarsi, A. b. H. (1987). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Dar al-Ma'rifah.
- Tabarsi, A. b. H. (1999). *Jawami' al-Jami'*. Islamic Research Foundation.
- Tabataba'i, M. H. (1996). *Tafsir al-Mizan*. Islamic Publications Office of the Seminary.
- Tha'alibi, A. Z. (1997). *Al-Jawahir al-Hassan fi Tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Tureihi, F. (1985). *Majma' al-Bahrain*. Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Zamakhshari, M. b. U. (1986). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil*. Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Zarkashi, A. (1956). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya.