

آنچه حضور مبلغان مسیحی در سرتاسر حجاز را نئی باطنی به جمع مسیحیان منطقه اضافه کرد . (علی، بی تا، ۶۰۳/۲)

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

بنابراین این آموزش آنان با عربها در یادگیری زبان سریانی بی تأثیر نبود . یهودیان نیز با عرب زبانها مرادوات بسیاری داشته‌اند و زبان عربها بسیاری از اصطلاحات یهودیان را اخذ کرده و در زبان خودشان وارد کردند . برخی واژگان قرآنی از همان دست از لغات هستند که به تأثیر از یهود وارد زبان عربها شد . شهرت یهودیان در جزیره العرب بیشتر کشاورزی و در یثرب بیشتر کارهای معدنی، آهنگری و اسلحه سازی بود . (جعفریان، ۱۳۸۹، ۸/۲۰۲) تمامی این روابط سبب آشنایی اجمالی با زبانهای غیرعربی می شد، و عالمان عرب هم کم و بیش با واژگانی که از آن زبان ها وارد زبان عربی می شد آشنا می شدند، اما دانستن برخی از زبان ها که مربوط به سرزمینهای دوردست مانند مصر بود، برای آنها امکان پذیر نبود و به ناچار برخی واژگان ناشناخته را بدون دلیل متقن زبان شناختی به این زبان ها نسبت می دادند . همچنین عواملی که در بخش فوق به آن ها اشاره شد سبب آشنایی اجمالی (ونه دقیق) مفسران با زبان های غیرعربی می شد، به همین منظور ما پنج واژه را به طور موردی و دقیق تر بررسی نموده ایم تا میزان آشنایی اینان را با زبانهای غیرعربی نشان دهیم .

## ۲) بررسی زبان شناختی واژگان دخیل قرآن

چنانکه گفتیم برخی از پژوهشگران غربی بر این باورند که عالمان مسلمان بر اثر روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ... با لغات برخی زبان ها آشنایی اجمالی داشته اند، اما با

برخی لغات که چندان آشنا نبوده اند، آن‌ها را بر اساس «شباهت‌های آوایی» و «پیش‌فرض‌های فرهنگی» تعیین زبان می نمودند. مثلاً واژه‌ای که شباهت آوایی به واژگان یونانی داشت و از آواهای «پربسامد» در واژگان یونانی در آنها استفاده شده بود بدون پژوهش بیشتر با آن زبان نسبت می دادند. یکی از پژوهشگران غربی در این مقوله می نگارد: «به نظر می رسد ویژگی و تعیین زبان برخی واژگان یونانی از روی پیش فرضهای فرهنگی باشد تا اطلاعات زبان شناسی، به طور مثال: واژگان قسطاس، قنطار، قسط و صراط» (Rippin, 2001-2006, 234) ایران گاه بر اساس توجه به پیش فرض‌های فرهنگی و سیاق داستانی، واژه های «تحت» و «اُولی» را به زبان قبلی نسبت داده‌اند. رمزی بعلبکی پژوهشگر عرب بر این باور است که لغت شناسان ذکر شده در آثار جوالبقی به ندرت توانستند زبان صحیح واژگان دخیل را مشخص کنند. مثلاً برخی واژگان را فارسی گفته‌اند در حالیکه اصل سریانی دارند، یا به واژه «جودی» هر دو اصل فارسی و نبطی را نسبت داده‌اند. به برخی واژگان مانند «صبر، دیباج و یم» هم هر دو اصل عبری و سریانی را نسبت داده‌اند. (Baalbak, 1983, 125)

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

در این بخش ۵ نمونه از واژگان غیرعربی قرآن از فهرست سیوطی، انتخاب شده و از نگاه عالمان مسلمان، بررسی شده‌است. مبنای ما در انتخاب، واژگانی بوده که مطالب گسترده تری در مورد آنها در منابع سنتی و جدید وجود داشته و ما را به نتایج متقن می‌رساند. در این نمونه‌ها ابتدا

دیدگاه مفسران سنتی در مورد واژه بررسی شده، سپس دیدگاه پژوهشگران نوین مورد ارزیابی قرار گرفته و در پایان تحلیل نگارنده ارائه شده است. لازم به ذکر است که منبع ما در بخش دیدگاه پژوهشگران جدید کتاب واژگان دخیل آرتور جفری، مقالات اندرو ریپین و برخی دیگر از پژوهشگران غربی است و در تکمیل منابع از آثار پژوهشگران عرب و فارسی زبان نیز بهره گرفته شده است. هدف از بررسی این واژگان نشان دادن این نکته است که تعیین زبان عالمان مسلمان تا چه حد به صحت و واقعیت نزدیک بوده است و نظر پژوهشگران نوین که تعیین زبان مفسران متقدم را براساس حدس و گمان می‌داند تا چه اندازه به صحت نزدیک است.

۱. اِسْتَبْرَقَ (کَهْف: ۳۱):

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

تَرَاهُنَّ يَلْبِسْنَ الْمَشَاعِرَ مَرَّةً و اِسْتَبْرَقَ الدِّيَابِجَ طَوْرًا لِبَاسَهَا

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

سهی ن حلبی می‌گوید: اکثر تفاسیر بر این نظرند که واژه عربی است و معرب نیست و از ریشه «بَرَقَ» بر وزن استفعل گرفته‌اند. (سهی ن حلبی، ۱۴۱۴ ق، ۴ / ۴۸۴) البته این نظرات متعلق به عده‌ای از متقدمان است که واژه‌های دخیل را عربی دانسته‌اند، چنانکه قبل از اسلام وارد زبان عرب شده و در گویش و اشعارشان استفاده شده و کاملاً برایشان شناخته شده بوده، سپس قرآن از آن استفاده کرده و آن را عربی می‌دانند. دسته دوم این واژه را فارسی معرب می‌دانند که اصل آن «استبره» به معنای ضخیم و دیبای بافته شده از طلا بوده (طبری، ۱۳۴۴، ۶ / ۷۲۱؛ فخر رازی، بی تا،

۴۶۱ / ۲۱) که در فرآیند معرب شدن به آخر آن حرف «ق» اضافه شده، چنانکه عرب به انتهای واژه‌های فارسی «ج یا ق» اضافه می کرده‌اند. در مورد این واژه برخی مفسران از جمله فخررازی گفته‌اند ممکن است اضافه نمودن قاف به جای کاف بدین علت بوده که کاف آن با کاف مخاطب مانند دارک و مسجدک اشتباه نشود. فخررازی براین نظر است که این واژه ابتدا عربی شده و سپس وارد قرآن شده است تا با آیه «پلسانِ عربیِ مبین» تناقضی نداشته باشد و اگرچه عرب آن را زیاد استفاده نمی کرده، اما معنای آن نیز بر او پوشیده نبوده است. (فخررازی، بی تا، ۲۹ / ۳۷۳) در مورد معرب و فارسی بودن واژه بسیاری از عالمان مسلمان با یکدیگر هم نظرند و آن را به زبانهای دیگر عجمی نسبت نداده‌اند، در مورد معنای واژه نیز همداستانند و کسانی که قائل به عربی بودن واژه هستند، به توافق واژه در دو زبان معتقدند.

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

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

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

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

(۱۹۲)

تحلیل: با توجه به مستندات ذکر شده تعیین زبان آن عده از مفسران متقدم که واژه را از اصل فارسی دانسته اند، دقیق و صحیح بوده است. چون پژوهش‌های جدید براساس کتب ریشه‌شناسی فارسی واژه را از اصل فارسی میانه می‌داند و اعراب به این دلیل که با پارسیان به نسبت اقوام دیگر روابط گسترده تری داشته‌اند، برخی واژه‌های فارسی را کاملاً می‌شناختند. همچنین نظر برخی از مفسران مبنی بر اینکه این واژه از ریشه «برق» می‌باشد را نمی‌توان پذیرفت،

زیرا صرفاً در نظر گرفتن ریشه سه حرفی و به باب بردن، برای ساخت واژه و عربی پنداشتن آن کافی نیست و واژه برای عربی بودن باید بتواند صرف کامل شود. پس در مورد این واژه تعیین زبان مفسران متقدم مقرون به صحت است.

۲. رقیم: (کهف: ۹):

گزارش مفسران سنتی: این واژه را در کتاب های لغت به دو معنا ذکر کرده اند: نام غار اصحاب کهف و لوح. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۱/۱۵۶۳) سیوطی گفته به زبان رو می «لوح» را گویند، شیذله به نقل از ابوالقاسم گفته: «نوشتن» در آن می باشد و به گفته واسطی «دوات» در آن است. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۱/۴۷۸) در مورد واژه رقیم معانی متعددی ذکر شده، اگر آن را کتیبه از ریشه «رَقِم» بدانیم، واژه عربی است، چنانکه فخر رازی می گوید: «وَالْعَرَبِيَّةُ قَالُوا الرَّقِيمَ الْكِتَابَ» سپس به لوحی که اسامی اصحاب کهف بر آن نوشته شده بود اشاره می کند. (فخر رازی، بی تا، ۲۱/۴۲۹) بسیاری از مفسران دیگر نیز بر همین عقیده اند. اما حسن بصری آن را نام کوهی که اصحاب کهف در آن بودند می داند، عکرمه آن را دوات به رو می گفته، و معانی دیگری چون نام قریه اصحاب کهف و کتیبه ای که نام اصحاب کهف بر آن نگاشته شده بود نیز گفته شده است. (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۷/۱۴۲) سه معنای اولی رومی هستند. بنابراین واژه را به دو زبان نسبت داده اند، رومی یا یونانی چون اهل آن دیار به این زبان سخن می گفته اند و اسامی مکان ها و اشیاء را نیز به همین زبان می گذاشتند و دیگری به زبان عربی که برای رقیم به معنای کتیبه، ریشه «رَقِم» را در نظر گرفته اند. این تردیدها حاکی از ناآشنا بودن مفسران به زبان قطعی واژه رقیم است و شاید بتوان گفته ابن عباس را مبنی بر عدم فهم سه واژه قرآنی که یکی از آنها رقیم است، پذیرفت که معلوم نیست نام مکان یا لوحی مکتوب است. (ابوعبید، ۱۹۷۵م، ۲/۴۰)

دیدگاه پژوهشگران جدید: در مورد واژه رقیم نظرات متعددی وجود دارد. دیدگاهی که «اصحاب کهف» و «رقیم» را مرتبط با هم دانسته و بر این نظر است که قرآن نمی تواند دو واژه را کنار هم بیاورد و در مورد یکی توضیح دهد و دیگری را مسکوت گذارد. این دیدگاه غالباً رقیم را مربوط به محل اختفای اصحاب کهف می داند، چه آنکه آن را نام روستایی بدانند که غار در آنجا واقع شده و یا آن را از ریشه «ر ق م» گرفته و آن را کتیبه سردر غار بدانند. عقیده کلی و غالب لغت شناسان در مورد زبان واژه، عربی بودن آن است، بعضی نیز آن را یونانی (رومی) و به معنای

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

هریک از این دو دیدگاه در مورد واژه رقیم اشاره به نام مکان و محل دارد اما در جا و محل آن اختلاف نظر وجود دارد. در این مورد ضروری است به بحث جغرافیای تاریخی ورود نموده و از آن کمک بگیریم. «در مورد مکان غار اصحاب کهف دو قول گفته شده است. نخست بین دو روستای رقیم و ابوعلند در هفت کیلومتری شهر امان پایتخت اردن و دیگری در شهر افسوس ایونیه ترکیه.» (بی آزار شیرازی، ۱۳۹۳، ۱۹۴ و ۳۵۲) شهر ویران شده افسوس در یونان باستان در شمال شرقی مدیترانه در نزدیکی از میر در ترکیه قرار دارد و به هیچ طریقی نمی توان آن را با اماکن جغرافیایی پیشین مرتبط دانست. (نوشاوند، بی تا، ۳۴۳) طباطبایی دلیلی بر این موضوع که مکان آن کجاست، ذکر می کند: «جمله " قَالَ الَّذِي عَلَبُوا عَلَيَّ اَمْرِهِمْ لَنْتَخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا" ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه‌ای از آن به چشم نمی خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک طلی چندی از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و طلی شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند،

پس از سالها خدا بختارشان کرده و دوباره قبض روحشان نموده است. « (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۳/۴۰۹) در ادامه او از غار دیگری نام می‌برد که احتمالا رقیم اشاره به همین غار دارد. او می‌نگارد: «دومین غاری که احتمال داده اند کهف اصحاب کهف باشد غار «رجیب» است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. در این غار نین چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گوی عدد آنها هشت و بی هفت است. در تعدادی از روایات هم چنان که بدان اشاره شد همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفی که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیمانوش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد. حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر» (طباطبایی، ۱۳/۴۱۳) بنابراین از نظر طباطبایی هم رقیم اشاره به نام مکان دارد. اکثر مفسران رقیم را مکانی نزدیک ایله می‌دانند و به طور کلی رقیم را در شام یا نزدیکی فلسطین گفته‌اند. (جفری، ۱۳۸۶، ۱۴۳-۱۴۴) اما جیمز پل می عقیده‌ای متفاوت از زبان شناسان دیگر ارائه می‌دهد. او معتقد به تصحیف این واژه است و پس از نقل نظرات متفاوت در مورد رقیم می‌گوید: «نبود اتفاق نظر در میان مفسران و فرهنگ نویسان و ناتوانی محققان عربی در ارائه توجیهی قانع کننده تر ناگزیر این نتیجه را پیش می‌آورد که عبارت تصحیف شده است. این نقطه از متن نه مبهم و نامعلوم بلکه می‌باید دقیق باشد چرا که اینجا آغاز داستان است و باید با عبارتی آشنا برای خوانندگان و شنوندگان شروع شود. من معتقدم که «الرّقیم» تصحیفی از «الرّقود» (جمع راقد) به معنای «خفتن و خفتگان» است. بنابراین عبارت را باید به صورت «اصحاب الكهف الرقود» (غار نشینان خفته) خواند. این دو واژه شش صامت دارند که چهار تای نخست آن یکسان و در جای خود هستند. اما تصحیفی که صورت گرفته چهار مرحله دارد: ۱. حذف ۲. تغییر و به م ۳. بی اضافه شده در رقیم ۴. واو عطف زائد بر سر الرقیم. سپس می‌گوید: این موضوع از خطاهای رایج مستسخان است و برای اثبات ادعایش مواردی از اشتباهات تاریخ طبری را می‌آورد.» (بلهی، بی تا، ۳۸۳-۳۸۴)

تحلیل: نظر جیمز بلمی گذشته از اینکه پذیرش آن، دقت و حافظه مسلمانان را به نحو چشمگیری زیر سوال می‌برد، معنای دیگری (خفتگان) به این واژه می‌دهد که معنای مکان نیست و با نظر دیگران مطابقت ندارد. البته پذیرش وجود تصحیف در منابع اسلا می امری پذیرفته‌است، اما این تصحیف معنای واژه را کاملاً دگرگون کرده است. بنابراین رقیم به احتمال قوی براساس مستندات که از پژوهشگران جدید ارائه شد، نام مکان است و زبان آن نیز براساس آنچه که مفسران گفته‌اند رومی است صحیح است، زیرا در آن زمان آن محل مستعمره رومیان بوده است. پس تعیین زبان مفسرانی که آن را «لوح» یا «نوشتن» دانسته‌اند، نادرست و تعیین زبان عالمانی که آن را نام مکان گفته‌اند، صحیح است و در مورد این واژه می‌توان بر قول مفسران اعتماد کرد.

### ۳. سجیل (هود: ۸۲):

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

دیدگاه پژوهشگران جدید: این واژه در دو جای قرآن به کار رفته و سنگ‌های آسمانی بوده که یکبار در نابودی اصحاب فیل و بار دیگر در مورد هلاک عاد و ثمود به کار رفته‌است. جفری در



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

راحتی به معنای گل منتقل گردند. بعبارت دیگر «جِجَارَه مِنْ سِجِّیل» را به معنای سنگ‌هایی از جنس مهر و موم گلی درک کرده باشند. این گمانه زنی دوبلوا نظریه ای کاملاً مطابق با معیار های زبان‌شناختی است، زیرا هم متن قرآن و هم شواهد تاریخی لغوی مبنی بر ناآشنایی عرب زبانان را با واژه سِجِّیل مورد بررسی قرار داده و تطوُّرات واژگانی در زبان‌های مختلف را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما این فرضیه با یک دشواری روبروست و آن اینست که دوبلوا باید امکان و چگونگی ورود یک واژه یونانی لاتینی را به سرزمین اعراب توضیح دهد. (مبَلَّغ، ۱۳۸۷، ۱۵۳-۱۵۵)

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

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

طبری می‌خواهد وجود «ی» در واژه سِجِّیل را توجیه کند، درحالیکه واژه می‌تواند فارسی باشد و «سنگ یا سگ» (در فارسی میان) به طوریکه قبلاً گفته شد به «سج» در عربی تبدیل شود و «گل» نیز به «جل» بدل شده و سَجَل را می‌سازد و چه بسا در تطوُّرات زبانی «ی» برای سهولت تلفظ وارد این واژه شده باشد که این پدیده در معرّب سازی نیز امری متداول بوده است. مضاف

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

#### ۴. سجین (مطفین: ۸):

گزارش مفسران سنتی: ابن منظور این واژه را از ریشه «سجن» و وادی در جهنم گفته است. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۱/۱۷۶۳) ابوحاتم گفته واژه غیرعربی است. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۱/۴۷۸) سیوطی در «المتوکل» می‌گوید: برخی آن را واژه‌ای فارسی به معنای «لوح گلین» دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۳۶۲، ۲۲) مفسران در مورد معنای واژه اختلاف نظر دارند و این بدان معناست که زبان واژه را دقیقاً نمی‌دانند. طبری سجین را به معنای زیرزمین دانسته است. (طبری، ۳۰، ۶) زمخشری این واژه را عربی دانسته و گفته «سجین» نامیده شده و از ریشه سجن بر وزن فعیل است و در مورد معنای آن گفته دیوان شرور است که خداوند تدوین کرده و در آن اعمال شیاطین و کفار و فاسقان از جن و انس وجود دارد، همچنین به معنای زندان در جهنم است یا زمین هفتم در مکانی وحشتناک و تاریک است که جایگاه ابلیس و فرزندانش است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴/۷۲۱) طبری سجین را کتابی می‌داند که خداوند جزای کفار را در آن معلوم کرده است و گفته سجین

برای عرب امری ناشناخته بوده بدین دلیل که قرآن گفته: «وما ادريک ما سجین؟» (طبری، ۱۳۴۴، ۱۰/ ۹۸۹) قرطبی از کعب نقل کرده که سجین صخره‌ای سیاه در زیر زمینه‌فتم است که اسامی همه شیاطین بر آن نوشته شده است و یحیی بن سلام هم گفته: «سنگ سیاهی است در زیر زمین که ارواح کافران بر آن نوشته است.» (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۰/ ۲۵۷)

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

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

زبان آن سخن گفته -اند. مضاف بر آنکه جفری خود زبان واژه را به قطعیت بیان ننموده است و آن را از نوآورده‌های قرآنی می‌داند. درنهایت می‌توان گفت نه تنها عالمان مسلمان، بلکه پژوهشگران جدید هم در مورد این واژه نظر قطعی و دقیقی ارائه نداده اند و آن را از نوآورده ها و ابتکارات قرآن می‌دانند.

۵. هَيْتَ لَک (یوسف: ۲۳) :

گزارش مفسران سنتی: ابن منظور این واژه را به معنای اَقْبَل (روی آور) گفته است. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۲ / ۴۱۹۱) ابن‌ابی‌حاتم از ابن عباس آورده که به زبان قبطی «هَيْتَ لَک» یعنی بیا برای توست و حسن گفت سریانی است و عکرمه گفته به زبان «حورانی» است و ابوزید انصاری گفته عبری است و اصل آن هیتلج است، یعنی بیا به سوی آن. (سیوطی، ۱۳۸۲، ۴۸۴) هیت اسم فعل به معنای اَسْرَع (بشتاب) و به گفته عموم لغت شناسان و مفسران معنایش همین است. (طبری، ۱۳۴۴، ۱۲ / ۱۰۷؛ فخررازی، بی تا، ۱۸ / ۴۳۸) مفسران در فهم معنای واژه مشکلی نداشتند اما در مورد زبان واژه فراء به زبان حورانی، ابوزید به عبرانی، حسن به سریانی و سُدی به قبطی نسبت داد ه‌اند. (طبری، ۱۳۴۴، ۱۲ / ۱۰۷) حلبی نیز می‌گوید جمهور بر این عقیده اند که عربی است. (حلبی، ۱۴۱۴ق، ۶ / ۴۶۳) ابن‌انباری بر این نظر است که این واژه از واژه های متشابه و مشترک بین زبان‌هاست و این واژه بین لغت قریش و حورانی مشترک است، ه مانگونه که قسطاس بین لغت روم و عرب مشترک است. (فخررازی، بی تا، ۱۸ / ۴۳۸)

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

دانسته‌اند. ادوارد لین معتقد است که فرهنگ‌نویسان عرب با این کار خواسته‌اند جمله عبری تورات را بیان کنند که می‌گوید: «عَتَّ لِحَاه» با این حال بسیاری از مفسران همان سیاق مفروض داستانی را بر شواهد متن شناختی ترجیح داده‌اند. این نگرش در سنت تفسیر جا افتاده و در آثار سیوطی تدوین نهائی یافته، بی‌آنکه به ارزش و مزایای فقه اللغوی توجه شود.»

(rippin,2001,2006,vol2,226-237) سیاق داستانی گفته شده در بیان ریپین همان امر بانوی مصری به غلام خود است که زبان مصریان قبطی بوده است.

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

#### نتیجه‌گیری

تعیین زبان واژگان دخیل یکی از مسائل مطرح در بحث واژگان معرب است. به بیان پژوهشگران نوین عالمان مسلمان زبان برخی از این واژگان را صحیح و برخی را بر مبنای حدس و گمان تعیین نموده‌اند، گاه واژه را به یک زبان نسبت داده و گاه به دو یا چند زبان منتسب نموده‌اند. برای دستیابی به درستی یا نادرستی این فرضیه ۵ مورد از واژگان دخیل را از این حیث بررسی نموده‌ایم. نتیجه پژوهش در پنج واژه بررسی شده بدین شرح است: تعیین زبان برخی از مفسران از واژه «استبرق»، «رقیم» و «سجیل» صحیح است، اما تعیین زلبق واژه «سجین» را نه تنها مفسران بلکه پژوهشگران جدید هم صحیح و قطعی بیان نکرده‌اند و آن را از نوآورده‌های قرآنی دانسته‌اند. تعیین زبان مفسران از واژه «هیث لک» نیز چنان که دیدیم، براساس سیاق داستانی،

بدون توجه به مبانی زبان شناسی و نادرست گفته شده است. نتیجه نهایی بحث اینکه نقل پژوهشگران معاصر غربی مبنی بر اینکه مفسران متقدم در تعیین زبان واژگان دخیل قرآن طریق گمانه زنی را پیموده اند و بنابر سنت منقول، فارغ از پژوهش و کنکاش زبان شناختی بر اثر پذیرش سنت اکتسابی گذشتگان، بر بیان آنان صحه گذاشته اند، تنها تا حدودی (نه در همه موارد) می تواند صحیح باشد. بنابراین در مورد تمام واژگان دخیل آنها بر اساس حدس و بدون اطلاعات تعیین زبان ننموده اند، بلکه در مورد برخی واژگان که زبان آن اصلاً برای شان قابل تشخیص نبوده و مشکلاتی چون نبود مدارک و منابع زبان شناسی معتبر سد راه شان بوده به «گمانه زنی» و «پیش فرضهای فرهنگی» متوسل شده و با تکیه بر سنت نقل و براساس آن زبانی برای واژه تعیین می کردند.

منابع

آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ عرب جاهلی، نشر توس، چ سوم، تهران،

۱۳۸۸

آرنولد، سیرتوماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه عزتی، نشر دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۸

بن منظور، لسان العرب، موسسه الاعلی المنشورات، بیروت، ۱۴۲۶ ق

ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، بحرال محیط، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ ق

ابو عبید، غریب الحدیث، چاپ افست، بیروت، ۱۹۷۵

ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، مرکز النشر، بیروت. بی تا

اصفهان، ابوالفرج، الاغانی، دارالکتب المصریه، مصر، بی تا

بی آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن کریم، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۹۳

تونجی، محمد، معجم المعربات الفارسیه، بیروت، بی تا.

ثعالبی، عبدالرحمن، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بی تا.

جفری، آرتور، واژه های دخیل در قرآن مجید، ترجمه بدره ای، نشر توس، چ دوم، تهران، ۱۳۸۶.

جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، نشر دلیل ما، چ هشتم، قم، ۱۳۸۹

جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة و صحاح العربیه، دارالعلم، بیروت، ۱۳۶۸

حلی، سعید، در المصون، دارالکتب العالمی ه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

خفاجی، احمد بن احمد، شفاء الغلیل فی ما فی کلام العرب من الدخیل، قاهره، بی تا.  
 جوالبقی، ابومنصور موهوب، المعرب...، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۶۱.  
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، نشر دارالقلم، بیروت، بی تا.  
 زمخشری، محمود، کشف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق  
 سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، نشر امیرکبیر، چ چهارم، تهران ۱۳۸۲.  
 سیوطی، جلال‌الدین، المتوکل فیما ورد فی القرآن باللغات، ترجمه اسلا می، نشرانتشار،  
 تهران، ۱۳۶۲

سیوطی، جلال‌الدین، المٌزهر فی علوم اللغه و انواعها، دار التراث، چ سوم، قاهره، بی تا  
 طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، چ  
 پنجم، ۱۴۱۷ ق

طبری، محمدبن جریر، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، چاپخانه دو لثی ایران،  
 ۱۳۴۴ش

علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب، دارالعلم للملایین و مکتبه النهضه بغداد، چ اول، بیروت،  
 بی تا

قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، نشر ناصرخسرو، تهران ۱۳۶۴.  
 فخررازی، تفسیر کبیر، نشر دارالفکر، بیروت، بی تا.

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

کریمی نیا، مرتضی، زبان قرآن تفسیر قرآن، مجموعه مقالات، نشر هرمس، تهران، ۱۳۹۲  
 بلهی، جیمز، مقاله الرقیم یا الرقود؟ زبان قرآن، تفسیر قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ۳۸۳-  
 ۳۸۴

خرمشاهی، بهاء‌الدین، واژگان فارسی قرآن، روزنامه همشهری، ویژه نامه مبعث، دیماه ۱۳۷۲  
 راشد محصل، محمدتقی، «سجیل»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۳۶۱، ۱۲۳  
 ریپین، اندرو، واژه‌های دخیل و تعیین زبان آنها در تفاسیر، زبان قرآن، تفسیر قرآن، ترجمه  
 مرتضی کریمی نیا، نشر هرمس، تهران، ۱۳۹۲



مبلغ، سیده زهرا، «کارکرد بررسی واژگان دخیل در فهم متون مقدس»، مجله پژوهش ادبیات فارسی، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ش ۱۰، ص ۱۳۵-۱۵۸.  
نوشاوند، راحله، مدخل رقیم، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۰، ۲۴۲

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