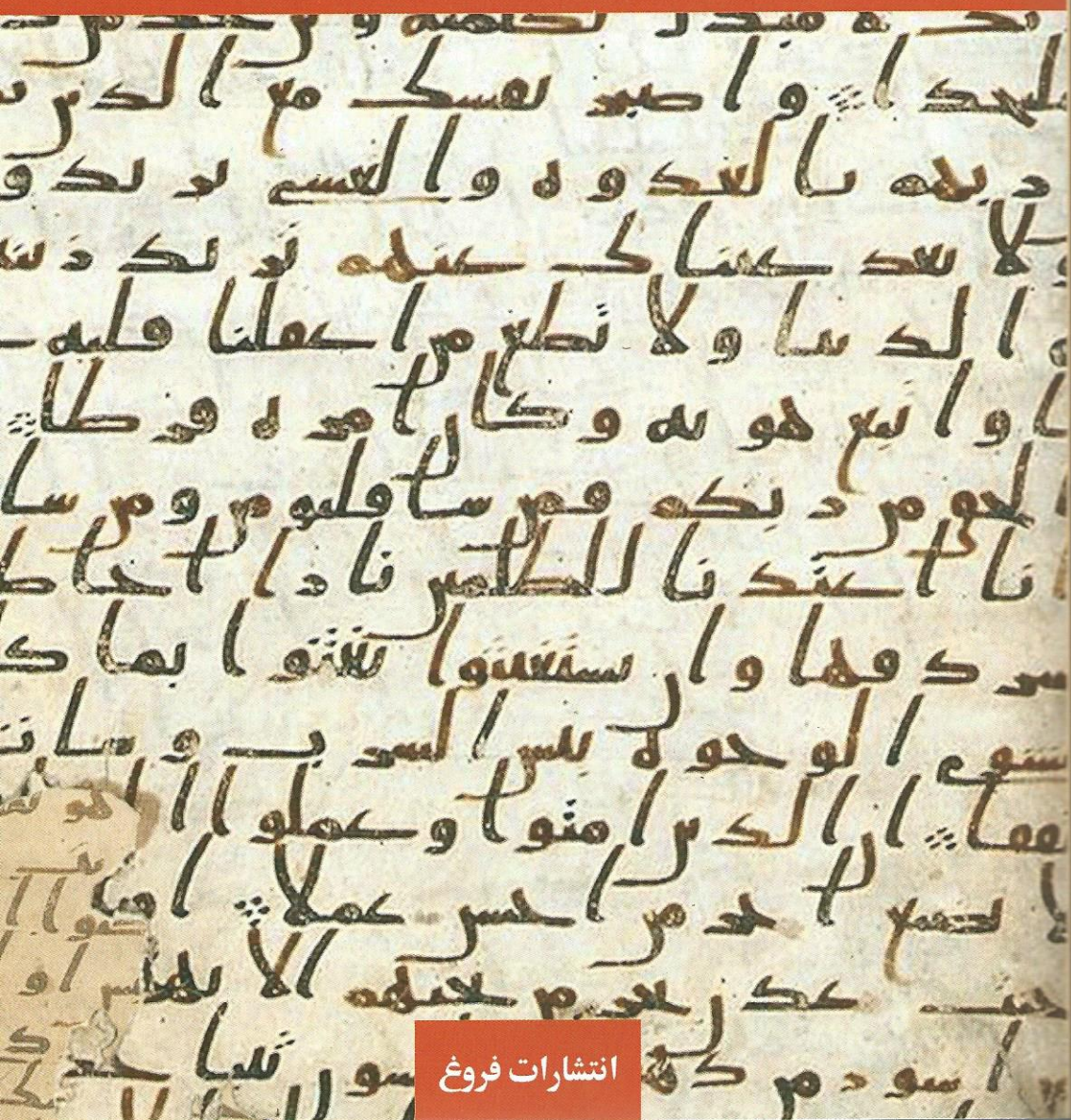


کریستف لوکزنبرگ

# خوانش سریانی - آرامی قرآن

جستاری برای رازگشایی زبان قرآن



# خوانش سریانی-آرامی قرآن

جستاری برای رازگشایی زبان قرآن

کریستف لوکزنبرگ

مترجم: ب. بی نیاز (داریوش)

انتشارات فروغ

[www.kandokav.net](http://www.kandokav.net)

# خوانش سریانی-آرامی قرآن

جستاری برای رازگشایی زبان قرآن

کریستف لوکزنبرگ

مترجم: ب. بی نیاز (داریوش)

**خوانش سریانی-آرامی قرآن**

جستاری برای رازگشایی زبان قرآن

نویسنده: کریستف لوکزنبرگ

مترجم: ب. بی نیاز (داریوش)

طراح جلد: محمد صابری

صفحه آرا: ماریا وارطانیان

ناشر: انتشارات فروغ

نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۳۹۹ (۲۰۲۰ میلادی)

شابک: ۵-۰۴۴-۹۶۵۳۱-۳-۹۷۸

**کلیه حقوق این کتاب محفوظ است.**

**Forough Publishing**

Jahnstraße 24, 50676 Köln

Germany

Tel: 0049 221 923 57 07

www.forough-book.com

foroughbook@gmail.com

ISBN: 978-3-96531-044-5

نام اصلی کتاب:

Die Syro-Aramäische Lesart des Koran - چاپ چهارم ۲۰۱۱

## فهرست موضوعات

- فهرست سوره‌های قرآن ..... ۵
- پیش‌سخن مترجم ..... ۷
- پیشگفتار ..... ۱۵
۱. درآمد ..... ۱۸
۲. کتاب‌های مرجع ..... ۲۴
۳. روش کاری مورد استفاده ..... ۲۶
۴. خط عربی ..... ۳۱
- درباره بکارگیری الف به عنوان مادرخوانش در قرآن ..... ۳۲
۵. سنت شفاهی ..... ۴۰
۶. تفسیر عربی قرآن ..... ۴۱
۷. هفت خوانش ..... ۴۳
- پیوست: درباره تکواژشناسی ..... ۵۷
۸. قرآن پژوهی در باخترزمین ..... ۷۲
۹. زبان قرآن ..... ۷۴
۱۰. از **مذمک** (QƏRYĀNĀ) [قریانا] سریانی-آرامی تا «قرءان» (QUR'ĀN) عربی .... ۷۶
- پیامدهای تغییر شکل نگارش QƏRYĀN به QUR'ĀN ..... ۷۸

۱۱. گمراهی تاریخی ..... ۱۰۷
۱۲. تحلیل چند آیه ..... ۱۲۴
- سوره ۱۹، آیه ۲۴ ..... ۱۲۴
- کژخوانی نوع نگارش / املاهای همانند ..... ۱۳۹
- ساخت تناوب زمانی ..... ۱۹۵
- پیوست توضیحی: درباره ریشه‌شناسی و  
معناشناسی واژه عربی «ضرب» (#ARABA) (زدن) ..... ۲۰۹
۱۳. برگزیده‌ای از ساختارهای سریانی-آرامی زبان قرآن ..... ۲۱۴
- حذف پایانه مؤنث برای صفت در عربی کلاسیک ..... ۲۱۹
- تعبیر نادرست یا اشتباه گرفتن ریشه‌های سریانی-آرامی ..... ۲۲۱
۱۴. اصطلاحات عربی کژخوانده شده ..... ۲۲۶
۱۵. کژخوانی و کژفهمی درون‌مایه‌ها ..... ۲۳۰
- حوری‌ها یا دوشیزگان بهشت ..... ۲۳۱
- اهمیت افرایم سوری ..... ۲۴۱
- دیگرفقرات مربوطه ..... ۲۴۷
۱۶. پسران بهشت ..... ۲۶۵
۱۷. تحلیل سوره‌های منفرد ..... ۲۷۳
- ادبیات نامه‌ای مسیحی در قرآن ..... ۲۷۹
۱۸. جمع‌بندی ..... ۳۰۱
- فهرست مفاهیم عربی و قرآنی ..... ۳۰۹
- کتابشناسی ..... ۳۱۵

## فهرست آیات

۲:۲۵	۲۴۷، ۲۵۷	۱۸:۷۹	۱۷۹	۵۲:۲۴	۲۵۱، ۲۶۵، ۲۷۱
۲:۲۶	۶۴	۱۸:۹۴	۹۱	۵۲:۳۸	۲۵۱
۲:۱۲۵	۶۶	۱۹:۵۰، ۸	۲۱۹	۵۴:۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰	۱۲۲
۲:۲۴۸	۲۰۳، ۲۱۳	۱۹:۲۳	۱۳۵	۵۴:۴۳	۹۹
۲:۲۴۹	۱۱۹	۱۹:۲۴	۱۲۴، ۱۳۴، ۱۴۶	۵۵:۵۶	۲۵۳
۲:۲۵۹	۱۱۱، ۱۹۵	۱۹:۲۵	۲۱۵	۵۵:۷۰، ۷۲، ۷۴	۲۵۶
۳:۷	۱۰۵	۱۹:۲۶	۹۰، ۱۳۳	۵۶:۱۹-۱۷	۳۰۱
۳:۱۵	۲۴۷، ۲۵۷	۱۹:۹۰	۱۴۴، ۱۴۶	۵۶:۲۲، ۲۳	۲۵۹
۳:۱۱۹	۳۰۴	۱۹:۹۷	۱۲۰	۵۶:۳۴-۳۷	۲۶۰
۳:۱۲۸	۲۱۹	۲۰:۱۰۵	۱۴۲	۶۷:۱۵	۱۹۳
۴:۵۷	۲۴۷، ۲۵۷	۲۰:۱۱۴	۱۲۰	۶۸:۱۳	۸۲
۴:۸۲	۲۳۳	۲۱:۲۱	۱۹۳	۶۸:۵۱	۱۶۰
۵:۹۳	۱۱۹	۲۱:۸۷	۱۱۵	۶۹:۱۴	۱۴۲
۶:۱۳۸، ۱۴۵	۱۱۹	۲۱:۹۶	۹۱	۶۹:۲۳	۲۴۹
۶:۱۴۶	۵۲	۲۴:۳۱	۲۱۰	۷۰:۲۳	۲۷۷
۷:۱۴۳	۱۷۱	۲۵:۳	۱۹۳	۷۳	۲۷۹
۷:۱۶۰	۶۴	۲۶:۸۴	۱۵۷	۷۴	۲۷۹
۷:۱۸۰	۱۱۳	۲۶:۹۰، ۹۱	۱۶۰	۷۴:۳۱	۶۴
۹:۱	۹۹	۲۶:۱۹۵	۱۰۶	۷۴:۵۱	۶۹
۱۰:۴	۱۹۴	۳۰:۳۰	۶۲	۷۵:۱۷، ۱۸	۱۱۹
۱۱:۲۴	۵۰	۳۳:۵۳	۱۱۹، ۲۲۹	۷۶:۱۴	۲۴۹
۱۱:۸۶	۲۰۳، ۲۱۲	۳۳:۶۳	۲۱۷	۷۶:۱۹	۲۶۵، ۲۷۰
۱۱:۱۱۶، ۱۱۷	۱۹۵، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۵۴	۳۴:۵	۱۱۶	۷۸:۲۰	۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶
۱۲:۱۰۲	۱۰۳	۳۷:۴۸، ۴۹	۲۴۸، ۲۵۰	۷۸:۳۲	۲۴۰
۱۲:۱۵	۱۷۴، ۱۸۶	۳۷:۷۸، ۷۹	۱۵۵	۷۸:۳۳	۲۶۲
۱۲:۳۲	۲۹۱	۳۷:۱۰۳، ۱۰۴	۱۶۲، ۱۷۲	۸۰:۲۲	۱۹۳
۱۲:۸۸	۹۵	۳۸:۵۲	۲۵۱، ۲۵۳	۸۱:۳	۱۴۷
۱۳:۳۱	۱۴۷	۳۹:۲۹	۵۰	۸۱:۱۳	۱۵۹
۱۴:۴	۷۴، ۱۰۷	۴۱:۳	۱۱۱	۸۲:۷	۱۹۳
۱۴:۳۷	۳۰۲	۴۱:۴۰	۱۱۴	۸۷:۶	۱۲۰
۱۶:۱۴	۲۴۶	۴۱:۴۴	۱۰۷	۹۶	۲۱۰، ۲۹۴
۱۶:۷۹	۲۲۱-۲۲۳	۴۱:۴۷	۸۱	۱۰۸	۲۷۳، ۲۷۸
۱۶:۱۰۳	۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰	۴۲:۷	۳۰۴		
۱۷:۶۴	۲۲۶	۴۲:۵۱	۱۲۲		
۱۸:۹	۸۶	۴۳:۱۲	۲۴۷		
۱۸:۲۵	۶۵	۴۳:۷۰	۲۳۷		
۱۸:۴۷	۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۹	۴۴:۳۵	۱۹۳		
۱۸:۴۹	۱۵۰	۴۴:۵۴	۲۳۴		
۱۸:۶۱	۱۴۰، ۱۴۶	۴۴:۵۸	۱۲۱		
		۴۷:۱۵	۹۰		
		۵۰:۳۱	۱۵۹		



[www.kandokav.net](http://www.kandokav.net)

## پیش سخن مترجم

برای درک آسان‌تر و بهتر «خوانش سریانی-آرامی قرآن» لازم دیدم که برای خوانندگان غیرکارشناس به یک سلسله نکات پایه‌ای اشاره کنم. منظور از «خوانش سریانی-آرامی قرآن» چیست؟ مگر خوانش‌های دیگر هم وجود دارد؟ و چرا باید خوانش‌های دیگر وجود داشته باشند؟ از سوی دیگر ضروری است که مقدمتاً بدانیم مسلمانان چه درکی از قرآن و زبان عربی دارند.

## تعریف قرآن

پیش از پاسخ به «قرائات قرآن» ضروری است بدانیم که مسلمانان چه تعریفی از قرآن دارند و چه کیفیاتی برای آن قایل هستند؟ خرمشاهی، مترجم و مفسر قرآن، تعریف زیر را از قرآن به دست می‌دهد:

«قرآن وحی نامۀ اعجاز‌آمیز الهی است که به زبان عربی، به عین الفاظ توسط فرشته امین وحی، جبرئیل، از جانب خدا و از لوح محفوظ، بر قلب و زبان پیامبر اسلام (ص) هم اجمالاً یکباره و هم تفصیلاً در مدت بیست و سه سال نازل شده است و حضرت (ص) آن را بر گروهی از اصحاب خود خوانده و کاتبان وحی (از میان اصحاب) آن را با نظارت مستقیم و مستمر حضرت (ع) نوشته‌اند و حافظان بسیار، هم از میان اصحاب، آن را حفظ و به تواتر نقل کرده‌اند و در عصر پیامبر (ص) هم مکتوب بوده ولی مدون نبوده است، و در عصر عثمان با نظارت او طی چند سال، منتهی به حدود سال ۲۸ هجری، مدون بین‌الدفتین، از سوره فاتحه تا ناس، در ۱۱۴ سوره، می‌گردد. و متن آن مقدس و متواتر و قطعی الصدور است و تلاوت آن مستحب مؤکد است. ایمان به قرآن مجید به توصیفی که گفته شد و نیز معجزه الهی و سند نبوت دانستن آن و محفوظ بودنش از خطا و هرگونه افزود و کاست (تحریف)، از ضروریات اسلام و مذهب تشیع است. ... و چنانکه اشاره شد حافظان، حفظش کرده و کاتبان با نوشتن افزارهای بسیار ابتدایی، با خطی که هنوز نقطه و نشان و علائم اعراب نداشته است، و کوفی نام داشته است، در چندین نسخه بازنویس شده است.» (۱)

در تأیید خرمشاهی، دکتر رامیار نیز درباره قرآن می نویسد:

«این قرآن است و بی گفتگو کلام خداست. معجزه‌ای است که تمامش از آغاز تا انجام، از باء «بسم الله» تا سین «والناس»، حرف به حرف و کلمه به کلمه توسط فرشته خدا نبی اکرم (ص) نازل شده، بردل پاکش (ص) نقش بسته، از دولب مبارکش (ص) جاری شده است و امروز از پس چهارده قرن ما آنرا همان سان در برداریم که به زمان گیرنده وحی، یاران گرامیش (ص) دریافت داشته‌اند. تواترش قطعی است و تلاوتش عبادت.» (۲)

با توجه به تعریف رسمی بالا، قرآن سخن خداست و این یک تشخیص مطلق است و این کتاب «از خطا و هرگونه افزود و کاست (تحریف)» مصون است. به سخن دیگر، هر آنچه ما امروزه به عنوان قرآن در دست داریم با آن سخنانی که جبرئیل به پیامبر انتقال داده یکسان و همسان است.

## کتیبه‌های عربی

قرآن نخستین کتابی است که به زبان عربی نوشته شده است. آیا ما پیش از قرآن نوشته‌ای به زبان عربی داریم؟ تنها اسناد یا دقیق‌تر گفته شود «کتیبه»‌هایی که تقریباً به زبان عربی نوشته شده‌اند از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کنند. مهم‌ترین کتیبه‌ها چهار تا هستند: نماره، زبد، حران و ام‌الجمال. (۳)

این کتیبه‌ها به زبان ناب عربی نیستند بلکه آمیخته‌ای از عربی و آرامی [دقیق‌تر سریانی-آرامی] هستند. دکتر ابراهیم انیس در کتاب خود «فی اللهجات العربیه» درباره این کتیبه‌ها می نویسد:

«بر فرض که بپذیریم زبان این کتیبه‌ها، نماینده مرحله‌ای از مراحل زبان عربی است، اما باید اعتراف کرد که متون آنها اندک بوده و برای پژوهشگری که می‌خواهد از چگونگی زبان عربی در آن دوران آگاه شود، کافی نیستند. زیرا همه آنها، روی هم رفته، به اندازه کتاب کوچکی از اسفار [کتاب‌ها] تورات هم نمی‌شوند. بعلاوه، بسیاری از کلمات موجود در این کتیبه‌ها، نام اشخاص می‌باشد که در یک پژوهش زبانی، این گونه اعلام، تقریباً مشکلی را حل نمی‌کنند. افزون بر این دو، این کتیبه‌ها، متعرض مطالب متشابهی، نظیر ثبت تاریخ فلان کنیسه و یا فلان گور، شده‌اند و همین امر

موجب شده است که بسیاری از عبارات و الفاظ آنها تکراری باشد. و این خود از ارزش آنها کاسته و مانع از یک پژوهش زبانی به صورت جدی می‌شود.» (۴)

البته عبدالتواب همچنین به این نتیجه می‌رسد:

«از آن چه گفته شد، روشن می‌شود که این کتیبه‌ها، عربی خالص نیستند. و آن چه خاورشناسان را واداشته است تا آنها را به زبان عربی نسبت دهند، صرفاً وجود پاره‌ای خصیصه‌های زبان عربی در آنهاست.» (۵)

از میان کتیبه‌های بالا، کتیبه حران جزو مهم‌ترین است. این کتیبه بر سردر یک کنیسه کنده کاری و به دو زبان یونانی و عربی نوشته شده و مربوط به سال ۵۶۸ میلادی است. واژه‌های بکار برده در این کتیبه همگی عربی ناب نیستند. تا اینجا معلوم شد که تا سه سال پیش از تولد پیامبر اسلام [که طبق روایات اسلامی سال ۵۷۰ میلادی است] هنوز زبان عربی به شکل نوشتاری رشد و نمو نکرده بود. حال به سراغ یک موضوع مرتبط دیگر می‌رویم.

### شاعران عهد جاهلیت

بخشی از زبان‌شناسان غربی و عرب به ادبیات جاهلی عرب باور دارند. البته همواره این پرسش مطرح بوده که آیا در یک زبان می‌تواند زبان شعر مکتوب وجود داشته باشد ولی نثر مکتوب وجود نداشته باشد. دیوید سموئیل مرگلیو (۱۸۵۸-۱۹۴۰ م.) به پدیده‌ای به نام «ادبیات جاهلی» باور نداشت. او پس از بررسی اشعار منتسب به دوره جاهلی به این نتیجه رسید که:

«آن چه موسوم به شعر جاهلی است، در واقع، سروده شاعران عصر جاهلی نیست بلکه پس از ظهور اسلام، عده‌ای دروغ‌پرداز، آنها را سروده و به شاعران عصر جاهلی نسبت داده‌اند.» (۶)

همین نظر را طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳ م.) در کتاب خود «في الشعر الجاهلي» تأیید کرده است. او می‌نویسد:

«اکثریت مطلق آن چه به ادبیات جاهلی موسوم است، کمترین ارتباطی با دوره جاهلیت ندارند. بلکه پس از پیدایش ساخته شده و به شاعران عصر جاهلی نسبت داده شده‌اند. این آثار بیش از آن که نشانگر زندگی مردم در

دوره جاهلی باشند، نمایگر زندگی مسلمانان و امیال و آرزوهای آنان هستند.» (۷)

به هر رو، بخش بزرگی از عرب شناسان و زبان شناسان عرب و دانشمندان فقه اللغه، چه در غرب و چه در شرق، بر این نظرند که اشعار جاهلی پس از اسلام به نگارش در آمده‌اند. از سوی دیگر، ما تا به امروز هیچ مدرک یا سند اصیل که در دوره پیش از اسلام نوشته شده باشند نیافته‌ایم. بنابراین با قطعیت نسبی می‌توان گفت که پیش از تدوین قرآن (مصاحف گوناگون) به زبان عربی هیچ سند قابل استنادی وجود ندارد و قرآن نخستین سند نوشتاری در زبان عربی است.

### تلفیق زبان عربی با آرامی [سریانی-آرامی]

عرب‌ها از لحاظ جغرافیایی میان دو امپراتوری بزرگ آن زمان، یعنی ساسانیان و روم [بعدها بیزانس] تقسیم شده بودند. یک بخش از عرب‌ها که در نزدیکی شام و اورشلیم زندگی می‌کرد تابع روم [و بعدها بیزانس] بود. این مردمان عموماً مسیحی بودند (منوفیزیت / یعقوبی) و نیروهای نظامی کمکی در اختیار بیزانس می‌گذاشتند تا در برابر ایرانیان و اعراب وابسته به پادشاهی ایران [لخمیان] از مناطق تحت کنترل بیزانس پاسداری کنند. یک بخش دیگر از عرب‌ها در مناطق تحت کنترل شاهان ساسانی بودند که مرکز اصلی آنها در حیره بود. عرب‌های ساکن قلمرو پادشاهان ساسانی عرب‌های تابع روم، مسیحی بودند. البته آنها دوفیزیت یا نستوری بودند و در رقابت شدید با عرب‌های مسیحی تابع روم بسر می‌بردند. عرب‌های مسیحی در قلمرو ساسانی اکثراً در میان‌رودان و خراسان بزرگ، به ویژه مرو، ساکن بودند.

لازم به یادآوری است که پیش از اسلام به مسیحیان یکتاپرست ایران نصارا / نصرانی، و به مسیحیان گنوسی «کریستی» می‌گفتند، این تشخیص، در کتیبه کرتیر (مرگ ۲۹۳ میلادی) در «کعبه زرتشت» ثبت شده است.

از سوی دیگری می‌دانیم که نخستین بار آرامی‌ها انجیل را به زبان سوری قدیم ترجمه کردند که به «پشیتا» (۸) شهرت دارد. از آن پس، این بخش از آرامی‌ها خود را برای تفکیک از دیگران که یکتاپرست نبودند سریانی نامیدند. پس، سریانی‌ها، مسیحی‌های آرامی‌زبان بودند که طی ترجمه انجیل، پشیتا، به تدریج زبان خاص خود را یافتند. زبان سریانی نه تنها زبان دینی منطقه گردید بلکه به یک زبان ارتباطی همگانی (Lingua

(franca) نیز ارتقا یافت. به سخن دیگر، عرب‌های مسیحی در مناطق بیزانس و ایران در زندگی روزمره خود با لهجه یا گویش عربی خود سخن می‌گفتند ولی عبادات و مناسک دینی خود را به زبان سریانی انجام می‌دادند. یعنی مستقل از شعور و اراده این انسانها، زبان سریانی به تدریج، طی دست کم چهار سده، زبان محاوره عربی را تحت تأثیر خود قرار داد. از این روشگفت‌انگیز نیست که همان کتیبه‌هایی که به عنوان کتیبه‌های عربی معروف شده‌اند متأثر از سریانی-آرامی بوده باشند.

عبدالطوب با شگفتی این پرسش را مطرح می‌کند که:

«ما می‌دانیم که مهاجران مسیحی و یهودی زیادی در جزیره‌العرب زندگی می‌کرده‌اند و می‌دانیم که به تورات و انجیل متعبد بوده‌اند و نیز زبان مادری آنان عربی بوده است. با این حال، چرا متون دینی خود را به زبان عربی نوشته‌اند؟ آیا نوشته‌اند اما هنوز ما به آنها دسترسی پیدا نکرده‌ایم؟» (۹)

البته این پدیده یک پدیده مخصوص عرب‌ها نیست! در زمان هخامنشیان با این که زبان شاهان آن پارسی باستان بود و حتا برای آن یک خط اختراع کرده بودند ولی زبان دیوانسالاری هخامنشی آرامی و برای امور داخلی ایران قسماً عیلامی بود. یا حتا همین امروز، اکثر مقالات علمی نه به زبان ملی این یا آن کشور بلکه به زبان انگلیسی نگاشته می‌شود. مهم، توانایی زبان در این یا آن حوزه است. از سوی دیگر، هرزبانی برای نگارش، به خط نیاز دارد. زبان عربی فاقد خط بود و تا سال ۵۶۸ میلادی [طبق روایت پیامبر اسلام سال ۵۷۰ میلادی زاده شد] هنوز خط عربی شکل نیافته بود (به کتیبه حران نگاه کنید!).

با گسترش اسلام به عنوان یک دین دولتی، زبان سریانی-آرامی نیز آرام آرام به حاشیه رانده شد و پس از دو سه سده بسیاری از واژگان قرآن برای عرب‌های مبهم و گنگ شده بود. کتابها و مقالاتی درباره این واژگان نوشته شده که همگی را می‌توان زیر عنوان «غریب القرآن» [منظور عبارات مبهم در قرآن است] خلاصه کرد. سرانجام آرتور جفری در اوایل سده بیستم واژگان بیگانه قرآن را جمع‌آوری و در یک کتاب بیرون داد: «واژگان بیگانه قرآن». این واژگان ۳۱۹ فقره هستند: ۵٪ حبشی، ۱۰٪ عبری، ۱۰٪ یونانی-رومی، ۵٪ فارسی، تقریباً ۷۰٪ سریانی-آرامی [آرامی و فلسطینی-مسیحی را نیز دربر می‌گیرد]. همین پژوهش جفری، که البته امروز می‌دانیم کامل نیست، نشانگر تأثیرات شگرف سریانی-آرامی بر گویش‌های عربی است.

البته برخی از عرب‌های مسیحی، نه پیگیرانه، برای عبادات خود انجیل یا پاره‌هایی از آن را به گویش عربی خود ولی با خط سریانی می‌نوشتند. به این روند، یعنی زبان عربی با خط سریانی، کرشونی گفته می‌شود. برای نمونه، زندگی یحیی تعمیدکننده به زبان عربی و خط سریانی نگارش شده است (کرشونی).

همانگونه که خواننده متوجه شده است زبان عربی به گونه‌ای ارگانیک با آرامی یا دقیق‌تر گفته شود سریانی-آرامی در هم تنیده شده بود.

از آنچه در بالا آمده است می‌توان نتیجه گرفت: (۱) زبان عربی تا پیش از اسلام فقط زبان گفتاری بود و هر قبیله عرب به گویش خود سخن می‌گفت، (۲) ما سند قابل اتکایی نداریم که بتواند ادبیات جاهلی یا دقیق‌تر گفته شود «شعار جاهلیت» را اثبات نماید، هر آنچه در دست داریم نوشته‌های پس از شکل‌گیری اسلام است، (۳) به دلیل مسیحی بودن بخش بزرگی از عرب‌ها، گویش‌های آنها نیز شدیداً تحت تأثیر زبان دینی آن زمان یعنی سریانی قرار گرفت، (۴) نخستین کتاب یا سند نوشتاری در زبان عربی قرآن است و پیش از آن هیچ سندی که زبان‌شناسان برای پژوهش بتوانند بدان اتکا کنند وجود ندارد.

اکنون به سراغ پرسشی می‌رویم که در آغاز طرح شد. ضرورت بررسی «خوانش»‌های قرآن از کجا سرچشمه گرفته است؟

درک و فهم متفاوت از برخی معانی واژگان قرآنی و معناشناسی از یک سو و اختلاف نظر در نحو / جمله‌سازی آیه‌های قرآن از سوی دیگر باعث شد که از آغاز شکل‌گیری اسلام به عنوان یک دین دولتی، بحث‌ها و تفاسیری کرانی درباره آیه‌های قرآن به ویژه «آیه‌های مبهم» آن صورت بگیرد.

### خوانش‌های قرآن یا سبعة‌أحرف

کریستف لوکنزبرگ این کتاب را در سال ۲۰۰۰ منتشر کرد. نگارش این کتاب در واقع ادامه بحث‌های بسیار طولانی و پیچیده‌ای است که از سده نخست آغاز اسلام در میان مسلمانان رواج داشت. یکی از مباحث «قرائات گوناگون قرآن» است. این بحث از ربع آخر سده یکم هجری در میان مسلمانان رایج بوده است و سرانجام از میان این بحث‌ها، نظریه «سبعة‌أحرف» بوجود آمد که سرانجام توسط ابن مجاهد تدوین گردید. «قرائات گوناگون قرآن» مشروعیت خود را در احادیث نبوی می‌یابد که هم حکمت ناصر و هم

لوکنزبرگ به آنها استناد می‌کنند. البته باید گفت که «نزد شیعه، مفهوم قرائات رسمی ده‌گانه یا هفت‌گانه وجود ندارد.» (۱۰)

گویند عده‌ای نزد پیامبر می‌روند و در برابرش قرائت‌های گوناگون عرضه می‌کنند و از او می‌پرسند که کدام قرائت / خوانش درست است. پیامبر پاسخ می‌دهد که همه قرائات [خوانش‌ها] درست هستند ولی تعیین‌کننده این است که این خوانش‌ها «به تحریم حلال یا حلال کردن حرام منجر نشود.» (۱۱)

بنابراین همانگونه که می‌بینیم «خوانش‌های گوناگون قرآن» همواره یکی از مسایلی بوده که با شکل‌گیری قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان نیز زاده شد. همین نشان می‌دهد که مفسران قرآن عرب درباره بسیاری از مفردات قرآن و جمله‌سازی‌های آن دچار سردرگمی بودند و همین اختلافات خوانشی بازتاب خود را در نظریه «قرائات قرآن» می‌یابد.

از این بحث‌ها می‌توان نکات زیر را به گونه‌ای قطعی استوار ساخت:

۱. قرآن در دو سده نخست آغاز اسلام بدون نقطه‌گذاری و اعراب (زیر و زبر) بوده است. به همین علت «برخی نویسندگان مسلمان بر این نظرند که خط عربی‌ای که در فرآیند تدوین قرآن استفاده شد عامدانه بدون نقطه و اعراب بود و بنابراین، عمداً هیچ یک از علامت‌های تفکیک‌کننده اعم از اعراب و نقطه را نداشت.» (۱۲)

۲. قاری‌ها، بسته به محیط زندگی‌شان و گویش مربوط به آن جغرافیا، قرآن را با قرائت خاص خود می‌خواندند. پدیدار شدن انبوهی از احادیث و روایات درباره قرائات از یک سو و نظریه «سبعه‌أحرف» از سوی دیگر تأییدی بر این نکته است که خوانش‌های گوناگون قرآن یک مورد کاملاً شایع بوده است.

۳. از دو مورد بالا می‌توان به این نتیجه رسید که به هنگام نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری قرآن، برخی از خوانش‌ها عملاً از رده خارج شده‌اند.

۴. از آنجا که زبان عربی پیش از تدوین قرآن یک زبان نوشتاری نبود (قرآن نخستین کتاب به زبان عربی است) و زبان عربی عامیانه آمیخته‌ای از عربی-آرامی [سریانی] بود، به هنگام نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری متون قرآن بسیاری از مفاهیم و واژه نادرست نقطه‌گذاری شدند که باعث شد بخشی از آنها، معانی اصلی و واقعی خود را از دست بدهند. همین باعث گردید که بخش نه‌چندان



کوچکی از قرآن نامفهوم و مبهم (سوره‌ها یا آیه‌های گنگ و تاریک) باقی بماند. پیامد این «ناروشنی»ها، تفسیرهای عجیب و غریب آیه‌های قرآنی است. لوکزنبگ در این کتاب تلاش کرده است که این بخش‌های تاریک قرآن را از طریق خوانش سریانی برخی از مفاهیم قرآن روشن سازد. برای خوانندگان فارسی‌زبان در کنار ترجمه‌هایی که لوکزنبگ از مترجمان قرآن یعنی پارت، بل و بلاشرا آورده، ترجمه مکارم شیرازی را بدان اضافه کردم. گزینش ترجمه مکارم شیرازی طبق معیارهای علمی اسلام‌پژوهی صورت گرفته که بیان آنها در اینجا غیرضروری است.

برای ترجمه فنواژه‌های زبان‌شناسی به طور عمده از «واژه‌نامه زبان‌شناسی و علوم وابسته» از همداخت همایون، تهران ۱۳۷۹، استفاده کردم. با سپاس فراوان از همگی دوستان و همکارانی که مرا در این مسیر نه چندان هموار همراهی کردند.

\*\*\*

۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین: قرآن - ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه. انتشارات دوستان، چاپ هفتم، ۱۳۹۰، ص ۶۵۴. خرمشاهی طبق روایات اسلامی این حکم مطلق صادر می‌کند که قرآن در زمان عثمان گردآوری شده است، و این در حالی است که ما هیچ نسخه‌ای از قرآن «عثمان» در دست نداریم. در واقع، این اظهار فقط یک روایت است که مبتنی بر هیچ داده‌ای پذیر نیست.
۲. رامیار، محمود: تاریخ قرآن، چاپ ششم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۸۴
۳. دکتر عبدالتواب، رمضان: مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی. ناشر: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷، مترجم: حمیدرضا شیخی، ص ۶۴
۴. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۱
۵. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۰
۶. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۵
۷. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۶
۸. ترجمه انجیل [پیشیتا] حدود اوایل سده دوم میلادی به زبان سوری ترجمه شد. البته کهن‌ترین نسخه‌ای که هم در دست ماست به سده پنجم میلادی می‌رسد.
۹. عبدالتواب: ۱۳۶۷، ص ۷۲
۱۰. حکمت ناصر، شادی: نقل قرائات قرآن، ترجمه: الهه شاه‌پسند/ولی عبدی. نشر کرگدن، تهران، ۱۳۹۸، ص ۴۳
۱۱. حکمت ناصر، شادی: ۱۳۹۸، ص ۳۵
۱۲. حکمت ناصر، شادی: ۱۳۹۸، ص ۱۷

## پیشگفتار

با این کتاب بخشی از پژوهش‌های گسترده‌ای را که درباره زبان قرآن انجام داده‌ام به خوانندگان عرضه می‌کنم. از آنجا که این توصیف جامع زمان نسبتاً درازی به خود اختصاص داد برآن شدم که دست کم گزینه‌ای از نتایج این پژوهش‌ها را منتشر کنم. با این امید که این پژوهش‌ها سرآغاز بحثی درباره روش‌های بکارگرفته در قرآن پژوهی شود. زیرا تعبیر و تفاسیر مضمونی‌یی که در این جا از متون قرآن حاصل می‌شود پیامد همین روش‌ها است.

منظور از *سریانی-آرامی* (در واقع سریانی) اساساً زبانی است که در ادسا (رها یا ارفه امروزی در ترکیه) و مناطق پیرامون آن در شمال غربی میانرودان بدان سخن گفته می‌شد و از زمان مسیحی شدن مردم این مناطق تا شکل‌گیری قرآن به عنوان یک زبان نوشتاری، شاخه غالب آرامی در خاور نزدیک بود و پیش از آن که زبان عربی از سده هفتم به بعد زبان آرامی را به حاشیه براند، این زبان بیش از هزار سال زبان ارتباطی همگانی (Lingua franca) در تمامی منطقه آسیای نزدیک بود.

در ابتدا یونانی‌ها بودند که زبان آرامی را *سریانی* نامیدند. این نام‌گذاری را بعدها آرامی‌زبانان مسیحی برگرفتند تا بدین وسیله خود را از دیگر هموطنان کافر خود (غیریکتاپرستان) متمایز نمایند. عرب‌ها نیز در نوشتارهای قدیم خود (مانند ادبیات حدیثی)<sup>(۱)</sup>، آرامی مسیحی را *سریانی* می‌نامیدند که این نشانگر اهمیت این زبان در زمان شکل‌گیری عربی نوشتاری است.

---

۱. بنا بر حدیثی گویا پیامبر منشی‌اش زید ابن ثابت (مرگ ۶۶۵ م.) را موظف کرد که زبان‌های *سریانی* و *عبری* را فراگیرد تا برای او نوشته‌هایی که به این دو زبان بوده بخواند. در این باره، همچنین، بنگرید به ابن سعد زهری (مرگ ۸۴۵ م.)، *الطبقات الکبری*، هشت جلدی + فهرست، بیروت ۱۹۸۵، جلد دوم، ص ۳۵۸. *دردانشنامه اسلامی*، لایدن، لایپزیک ۱۹۳۴، جلد چهارم، ۱۲۹۳ ب. در این جا زیر عنوان زید بن ثابت آمده است: «به هررو، او منشی پیامبر شد و یک بخش از وحی‌ها را فرونوشت و در ارتباط با یهودیان توانست زبان و نوشته‌هایشان را طی ۱۷ روز یا کمتر فراگیرد.» البته در این جا گفتنی است که یهودیان در آن زمان نه به عبری بلکه آرامی (یهودی-آرامی) سخن می‌گفتند.

سریانی-آرامی به عنوان زبان نوشتاری، به ویژه با ترجمه انجیل [پشیتا] که احتمالاً در سده ۲ میلادی صورت گرفته بود، به چنان نفوذی دست یافت که در زمان کوتاهی نه تنها در مناطق پیرامونی سوریه بلکه تا ایران نیز گسترش یافت. اهمیت ویژه این زبان در نوشته‌های مسیحی-سریانی بی‌نمایان می‌شود که عمدتاً به عنوان ادبیات دینی، دوره شکوفایی‌اش را از سده چهارم تا هفتم پشت سر نهاد.<sup>(۲)</sup>

خوانش سریانی-آرامی قرآن به هیچ وجه مدعی نیست که همه رازهای زبان قرآن را گشوده است. این پژوهش فقط کوششی است تا از این زاویه برخی از ناروشنی‌های قرآن را روشن نماید. واقعیت این است که سریانی-آرامی با اهمیت‌ترین زبان نوشتاری و فرهنگی این منطقه بود و قرآن نیز در همین محیط زبانی-فرهنگی پدیدار شد و آن هم در زمانی که هنوز عربی زبان نوشتاری نبود و عرب‌های باسواد اساساً از همین زبان سریانی استفاده می‌کردند.<sup>(۳)</sup> بنابراین، احتمال این که مبتکران زبان نوشتاری عربی دانسته‌های پیشین خود را از همین محیط فرهنگی سریانی-آرامی به دست آورده باشند بسیار زیاد است. اگر در کنار این پیش فرض به این نکته نیز بیندیشیم که این عرب‌ها اکثراً مسیحی بودند و بخش بزرگی از آن‌ها در مراسم نیایش مسیحی-سریانی شرکت می‌کردند،<sup>(۴)</sup> آنگاه این احتمال بسیار قوی می‌شود که آن‌ها در مسیر طبیعی خود،

---

۲. همچنين بنگريد به تئودور نولدکه، مختصری درباره دست‌ور زبان سریانی، لایپزیک ۱۸۹۸، چاپ بعدی در دارمشتات ۱۹۷۷، مدخل، ص ۳۱ تا ۳۴. درباره اهمیت زبان آرامی یا سریانی، در معنای وسیع کلمه، نولدکه می‌نویسد: «این زبان بیش از هزار سال حاکم بود، وورای مرزهای اصلی‌اش در یک منطقه گسترده در آسیای نزدیک و حتا برای همسایگان کمترآموزش دیده به عنوان زبان نوشتاری مورد استفاده قرار می‌گرفت» (۳۱).

۳. در این باره نولدکه در کتابش «زبان‌های سامی»، لایپزیک ۱۸۹۹، ص ۳۶ می‌نویسد: «آرامی زبان پالمیری‌ها بود که اشرافیت آن البته عمدتاً ریشه عربی داشت. نبطی‌ها عرب بودند. در بخش‌های شمالی پادشاهی خود (نه چندان دور از دمشق) آرامی‌زبانان بسیاری می‌زیستند. ولی در جنوب، [بیشتر] زبان عربی حاکم بود. در آن روزگار، آرامی یک زبان فرهنگی بسیار شناخته شده بود که عرب‌ها آن را به خدمت گرفته بودند، زیرا خود زبان عربی هنوز یک زبان نوشتاری نبود.»

۴. نخستین بار یک عرب زبان درباره این موضوع کتابی نوشته است. این کتاب پایان‌نامه دکترای سلوی بالحاج صالح العیوب است که در سال ۱۹۹۵ بیرون داده شد: *المسیحیه العربیه و تطوراتها من نشأتها الی القرن الرابع الهجری / العاشر المیلادی* (مسیحیت عرب‌ها و توسعه آن از زمان پیدایش تا سده چهارم هجری / دهم میلادی)، بیروت ۱۹۹۷.

عناصر زبان آیینی - فرهنگی سریانی - آرامی را وارد عربی کرده باشند. موضوع این پژوهش، نشان دادن میزان تأثیر زبان و فرهنگ دینی سریانی بر قرآن است. نمونه‌های ارائه شده در این پژوهش شاید بتوانند ما را از طریق زبان سریانی برای رسیدن به رازگشایی برخی از ناروشنی‌ها راهنمون کند.

در این پروژه پرداختن به تمامی ادبیات مربوطه امکان‌ناپذیر بود. زیرا این ادبیات از لحاظ تاریخ زبان عربی اساساً بر مبنای پنداشت‌های نادرستی استوار شده که مفسران سنتی قرآن ارایه داده‌اند، به همین دلیل نمی‌توانند به روش نوینی که در این جا بکار گرفته شده یاری رسانند. استفاده از واژه‌نامه‌های به اصطلاح عربی کلاسیک که بعدها نوشته شده‌اند نیز در روند این بررسی‌ها به کنار نهاده شدند. زیرا، اگرچه ممکن است آن‌ها به عنوان *واژه‌نامه‌های استنادی* برای عربی پساقرائی از ارزش برخوردار باشند، ولی هیچ کدام از آن‌ها فرهنگ‌نامه‌های ریشه‌شناسی نیستند<sup>(۵)</sup> و برای درک زبان قرآن پیشاکلاسیک بی‌اهمیت است.

هنوز هم یک واژه‌نامه ریشه‌شناسی برای زبان عربی وجود ندارد. دلیل نبود چنین واژه‌نامه‌ای بیشتر از این پنداشت نادرست سرچشمه می‌گیرد که گویا زبان عربی کهن شاعران [عهد جاهلی] با زبان نوشتاری عربی پساقرائی همسان است. پیامد این پیش‌فرض چنین شد که به سادگی زبان عربی از لحاظ تاریخی کهن‌تر از زبان آرامی طبقه‌بندی شود. بازتاب این خطای تاریخی - زبانی را در نقد برخی از سامی‌شناسان صاحب صلاحیت که در سال ۲۰۰۰ به بخش‌هایی از این پژوهش صورت گرفت مشاهده می‌کنیم.

طبعاً در حوصله این کتاب نمی‌گنجد که به همه این نقدها پرداخته شود. به همین دلیل پاسخگویی به نقدها را به کتاب بعدی که شالوده ساختاری آرامی زبان قرآن را از لحاظ واژه‌شناسی، فرهنگ واژگانی و نحوی مورد بررسی قرار می‌دهد موکول می‌کنیم. چاپ پیش‌روی شما، یعنی چاپ سوم، فقط با افزوده‌های اندکی تکمیل شده است.

---

۵. افزون بر این، پروژه WKAS (*واژه‌نامه زبان عربی کلاسیک*) که از سال ۱۹۵۷ روی آن کار می‌شود نیز بدان تعلق دارد. نک: به فرهنگ‌نویسی عربی. یک نگاه تاریخی. هلموت گتیه (Helmut Gätje) در: Historiographia Linguistica XII: 1/2, Amsterdam 1985, P.105-147 همانجا ص ۱۲۶/۱۳۸، زیر ۷. Allgemeines zum WKAS، اطلاعات دقیق‌تر کتابشناسی، ص ۱۴۲ زیر عنوان ب. ادبیات ثانوی.

دانسته‌های تازه درباره دبیره (رسم الخط) قرآن نیز جزو این نکات تکمیلی هستند، به ویژه نمایه‌ای از مفاهیم بررسی شده قرآن که در چاپ نخست جایش خالی بود بدان افزوده شده است.

## ۱. درآمد

قرآن (عربی قرءان) کتاب مقدس اسلام است. بنا بر سنت اسلامی در دوره خلیفه سوم، عثمان ابن عفان (خلافت ۶۴۴-۶۵۶ م.) آخرین وحی‌های ثبت شده پیامبر (حدود ۶۱۲-۶۳۲ م.) که در مکه و مدینه طی حدود بیست سال اعلام شده بودند گردآوری شد.

قرآن نخستین کتاب به زبان عربی است که به دست ما رسیده و برای عرب‌زبانان نه تنها به عنوان سرچشمه زبان نوشتاری عربی بلکه به مثابه آغازگر شکوفایی معنوی فرهنگ عرب در سده‌های میانه نیز به شمار می‌رود. افزون بر این، بنا بر الاهیات اسلامی درون‌مایه این کتاب کلام ابدی خداست که به زبان عربی وحی شده است.

به نظر نامسلمانان، قرآن یک میراث فرهنگی بشری است و همین مبنای علاقه آنها برای بررسی این کتاب است تا در این رهگذر، این بنای ادبی را از منظر فرهنگی، تاریخی-دینی و همچنین زبان‌شناختی مورد پژوهش قرار بدهند.

توجه اصلی ما نیز در این پژوهش از زاویه زبان‌شناسی است. زیرا از یک متن که بخش‌های وسیعی از آن ناروشن باقی مانده، همانگونه که قرآن پژوهان باخترزمین و زبان‌شناسان عرب بدان معترفند، طبعاً احتمال استخراج نتایج نادرست نیز وجود دارد. از این رو، نه فقط مورخان فرهنگ و دین بلکه به ویژه زبان‌شناسان درصدد روشن ساختن متون قرآنی هستند.

در این راستا، قرآن پژوهان باخترزمین در سده ۱۹ این راه را آغاز کردند. در زیر به ترتیب گاهشماری مهم‌ترین کتاب‌هایی که به متون قرآنی پرداخته‌اند فهرست می‌شوند:

آبراهام گایگر ABRAHAM GEIGER (۱۸۱۰-۱۸۷۴ م.)، «محمد چه چیزهایی از یهودیت برگرفته است؟»، بن ۱۸۳۳. در این پایان‌نامه دکتر در دانشگاه بن مأخذ یک سلسله از مفاهیم و بخش‌های قرآن از نوشته‌های یهودیت اثبات شده است.

تئودور نولدکه THEODOR NÖLDEKE (۱۸۳۶-۱۹۳۰ م.)، «تاریخ قرآن»، گوتینگن ۱۸۶۰. این کتاب که در جهان تخصصی باخترزمین به عنوان یک اثر استاندارد به رسمیت شناخته شده است در سال ۱۸۵۶ منتشر شد و آنگونه که نویسنده در مقدمه (ص پنچ) اعلام می کند دنباله رساله ای به زبان لاتین و با عنوان «De origine et compositione Surarum Qoranicarum ipsusque Qorani» بود. کتاب نامبرده بعدها در چاپ دوم از سوی دیگر پژوهشگران ویراستاری و بازبینی شد: بخش یک (در باره منشاء قرآن) و بخش دو (گردآوری قرآن) توسط فریدریش شوالی، لایپزیک ۱۹۰۹، ۱۹۱۹؛ بخش سوم (تاریخ متن قرآن) توسط گ. برگ اشتسر و او. پرتسل، لایپزیک ۱۹۳۸ (در بازگویه های بعدی «تاریخ قرآن»).

زیگموند فرنکل SIEGMUND FRAENKEL (۱۸۵۵-۱۹۰۹ م.)، «De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis» لایدن ۱۸۸۰. در این پایان نامه دکترای کوتاه شده فرنکل، شاگرد نولدکه، لیستی از وامواژه های قرآن از آرامی ارائه داده می شود. به دنبال این کار اولیه، کارهای گسترده تری می آید: «واژه های بیگانه آرامی در زبان عربی»، لایدن ۱۸۸۶ (در بازگویه های بعدی «واژه های بیگانه آرامی»).

کارل فولرز KARL VOLLERS (۱۸۳۵-۱۹۰۹)، «زبان شفاهی و زبان نوشتاری در عربستان کهن» (فصل ۵: زبان قرآن)، استراسبورگ ۱۹۰۶ (در واگویه ها بعدی «زبان شفاهی و زبان نوشتاری»). فولرز در این رساله با کمک یک تحلیل دقیق زبان شناختی از یک سلسله الگوهای قرآنی به این نظریه می رسد که قرآن در اصل در یک لهجه عربی غربی (از مکه و مدینه) نگارش شده و تازه بعدها در نیمه دوم سده دوم هجری (همانجا، ص ۱۸۳) توسط زبان شناسان عرب مورد بازبینی قرار گرفته و با شکل زبانی اشعار کهن عرب سازگار گردید.

تئودور نولدکه، «جستارهای نوین درباره زبان شناسی سامی» (ص ۱-۳۰: درباره زبان قرآن، جلد یک. قرآن و عربستان؛ دو ویژگی های سبکی و نحوی زبان قرآن؛ سه واژه های بیگانه ای که خودسرانه و بدون درک در قرآن بکار گرفته شده اند)، استراسبورگ ۱۹۱۰ (در واگویه های بعدی «جستارهای نوین»). نولدکه که اثر نامبرده اش را به فولرز تقدیم کرد در آغاز کتاب تز فولرز را گمراه کننده دانسته و علیرغم پذیرش اختلافات لهجه ای در این زبان، از تر عربستان (زبان کلاسیک-عربی) در قرآن دفاع می کند. فصل دوم را البته با این واگویه به پایان می برد که احساس زبانی درست عربها مانع از آن شده که آن ها

ویژگی‌های عجیب و غریب و ضعف‌های زبان قرآن را تقلید کنند. قرآن، زبان خاص خود را دارد؛ این کتاب نه پیشینه یک زبان مستقل را داشته و نه پسینه یک زبان زنده جاری را داراست. بخش‌هایی از قرآن و یا برخی از مفاهیم آن که بعدها توسط نویسندگان عرب به عنوان تزئین مورد استفاده قرار می‌گرفت را باید صرفاً جزو عجایب زبانی قلمداد کرد (همانجا از ص ۲۲ به بعد).

یاکوب بارت **JACOB BARTH** (۱۸۵۱-۱۹۱۴ م.)، «مطالعاتی درباره نقد و تأویل قرآن»، دز: [نشریه] / اسلام، شماره ۶، ۱۹۱۶، ص ۱۱۳-۱۴۸. بارت در این مقاله تلاش می‌کند برخی از بخش‌های قرآن را از منظر زبان ناب عربی مورد نقد و سنجش قرار بدهد. در رهگذر همین نگاه انتقادی، او به عنوان نخستین پژوهشگر به خود جرأت می‌دهد که گهگاهی زیور برگذاری (اعراب‌گذاری) نسخه ترازمند canonical (رسمی) قرآن را تغییر بدهد. او کلاً در چهار جا موفق می‌شود که خوانش درست را بازسازی کند (سوره‌های ۳۷: ۷۶ (۷۸)؛ ۹: ۱۱۳ (۱۱۲)؛ همان خوانش در ۶۶: ۵).

ایگناز گلدزیهر **IGNAZ GOLDZIHNER** (۱۸۵۰-۱۹۲۱ م.)، «گرایش‌های تفسیر قرآن در اسلام»، لایدن ۱۹۲۰. در فصل نخست این اثر (ص ۱-۵۴) گلدزیهر به پیدایش خوانش‌های مورد اختلاف قرآن در سنت اسلامی می‌پردازد البته بدون آن که بدیل‌های خوانشی خود را ارایه بدهد. این رساله توجه را به مشکلات تفاسیر اسلامی از قرآن به مثابه یک متن انتقال یافته *textus receptus* نامطمئن جلب می‌کند.

یوزف هوروویتس **JOSEF HOROVITZ** (۱۸۷۴-۱۹۳۱ م.)، «پژوهش‌های قرآنی»، برلن ۱۹۲۶. هوروویتس در فصل نخست این بررسی از لحاظ موضوعی به گزیده‌ای از مفاهیم قرآنی می‌پردازد؛ او در فصل دوم نام‌های خاص در قرآن را مورد سنجش قرار می‌دهد.

آلفونس مینگانا **ALPHONS MINGANA** (۱۸۸۱-۱۹۳۷ م.)، «تأثیر سریانی بر سبک قرآن»، دز: بولتن کتابخانه جان ریلندز، ۷۷-۹۸، منچستر ۱۹۲۷ (در واگویی‌های بعدی «تأثیر سریانی»). مینگانا که خاستگاهش سوری شرقی است در این مقاله به دو نویسنده نامبرده آخر بازمی‌گردد و تحلیل‌های آن‌ها را به دلیل سنجش ناکافی متن قرآن مورد نقد قرار می‌دهد. او با اشاره به تأثیر سریانی-آرامی بر سبک قرآن به گونه‌ای میان‌تزی فولرز درباره سرچشمه گویش قرآن و تز کلاسیک مورد دفاع نولدکه یک پل می‌زند. البته نمونه‌هایی که او برای اثبات نظر خود در این مقاله ارایه می‌دهد نتوانست برای کامیابی نظریه‌اش کمک چندانی بکنند، زیرا تعداد این نمونه‌ها نسبت به آن مواردی که در

گذشته زبان شناسان عرب و قرآن پژوهان باخترزمین به عنوان وامواژه‌ها از آرامی یا دقیق‌تر گفته شود سریانی شناخته بودند بسیار کمتر بود. ولی راه پیشنهادی مینگانا می‌توانست به ما برای حل راز زبان قرآن کمک کند. نبود باورمندی به این نگاه و نظریه باعث شد که دیگر قرآن پژوهان این راه را ادامه ندهند.

هاینریش اشپایر **HEINRICH SPEYER** (۱۸۹۷-۱۹۳۵ م.)، «*داستانهای انجیلی در قرآن*»، (برسلاو؟) ۱۹۳۱ (چاپ بعدی هیلدس‌هایم ۱۹۶۱). این اثر در بعد گسترده‌ای کار پژوهشی گایگرا که در آغاز از آن سخن رفت ادامه می‌دهد. نویسنده توانست به گونه‌ای مؤثر بخش‌هایی از انجیل را در قرآن، نه فقط از انجیل ترازمند [رسمی] بلکه از نوشتارها و تباهی‌نامه‌های [آپوکریفا] یهودی و مسیحی اثبات کند. مفاهیمی که در پیوست کتابش زیرنمایه ۲ درج شده کمک دیگری ست برای روشن‌سازی این واردات انجیلی در قرآن. البته باید گفت که این مفاهیم از نظر زبان‌شناختی مورد بررسی قرار داده نشدند. احتمالاً به همین دلیل آرتور جفری این کار پژوهشی را در اثر خود مورد توجه قرار نداده است.

آرتور جفری **ARTHUR JEFFERY** (۱۸۹۳-۱۹۵۹ م.)، «*واژه‌های بیگانه در قرآن*»، بارودا ۱۹۳۸ (در واگویی‌های بعدی «*واژه‌های بیگانه قرآن*»). جفری در این اثر، مطالعات زبان‌شناختی واژه‌های بیگانه در قرآن را که تا سال ۱۹۳۸ در اروپا منتشر شدند جمع‌بندی می‌کند. او در این رهگذر نظرات زبان‌شناسان عرب و مفسران قرآن را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. البته کار او به توصیف ریشه‌شناختی این مفاهیم محدود می‌گردد، بدون آن که در این جا به آن معانی نوینی که قبلاً مفسران بومی و مترجمان اروپایی مدرن بدان رسیده بودند، دست بیابد. از حدود سیصد واژه بررسی شده (که حدود پنجاه فقره آن‌ها نام‌های خاص‌اند)، واژه‌هایی که ریشه آرامی یا به عبارتی سریانی-آرامی دارند، بخش عمده را تشکیل می‌دهند. به هنگام بررسی یک سلسله از چنین واژه‌هایی که جفری ریشه آن‌ها را به عنوان غیرآرامی یافته است، مشخص شده که این بررسی قسماً بر مبنای یک خوانش یا تعبیر نادرست از مفاهیم قرآن قرار گرفته بود. تا آنجا که چارچوب و امکانات این پژوهش اجازه می‌دهد به آن‌ها پرداخته خواهد شد.<sup>(۶)</sup>

---

۶. در ابتدا شاید یک نمونه بسنده کند: برای ریشه‌شناسی واژه «*صراط*»، آرتور جفری به زبان‌شناسان قدیم عرب (ص ۱۹۶ به بعد) که این واژه را به عنوان یک وامواژه از یونانی ارزیابی کرده بودند اتکاء می‌کند. جفری به آن‌هایی که این واژه را شکل هلنی شده واژه لاتین *strata* ←



گفتنی است که جستار مینگانا، «تأثیر سریانی بر سبک قرآن» که هرگز از سوی کارشناسان غربی رد نشد، می توانست به یک نیروی محرکه برای قرآن پژوهی تبدیل شود البته به این شرط که تقریباً هفتادوپنج سال پیش دستورالعمل های مستدل آن به کار بسته می شد و پیگیرانه ادامه می یافت. البته ظاهراً نمونه هایی که مینگانا برای اثبات این تز آورده بود، کافی نبوده اند. با این وجود، او با ارزیابی آماری اش درباره سهم واژه های بیگانه قرآن چندان از حقیقت دور نبوده است.

اگر از معیار ۱۰۰ آغاز کنیم، او سهم زبان های دیگر را در واژگان بیگانه قرآن این گونه

→ می دانند حق می دهد. همه کسانی که او (زیر شماره ۳) به عنوان مراجع غربی نام می برد (فرنکل، کرم، دوراک، فلرز) ظاهراً متوجه نشدند که در این جا در نگارش قرآن (در ضمن جفری برای آن ها گونه های ثبت شده «صراط» *ṣirāṭ* و - طبق فرهنگ سریانی، جلد ۲، ۲۷۳۹، سریانی-آرامی *zertā* - همچنین «زراط» *zirāṭ* را ارایه می دهد) مسئله فقط بر سر ترانویسی آوایی واژه سریانی-آرامی *ṣerṭā* ( *srātā* و *serṭā* ) یا به عبارتی *ṣerṭā* ( *serṭā* ) می باشد که فرهنگ سریانی برای آن (جلد دوم، ص ۲۷۳۸) زیر ریشه فعلی *ṣerṭā* (معادل عربی الف) شرط *(šaraṭa)*، ۲) *scalpsit* (خراشیدن، خط انداختن)، ب) *lineas duxit, delineavit, scripsit* خط. کتب *(kataba, ḥaṭṭa)* (خط کشیدن، نوشتن)، زیر شکل های اسمی آن *ṣerṭā* و *ṣerṭā* ( *surṭā* )، اما (ص ۲۷۳۹) برای *γραμμῆ* (خط) که فرهنگ نویسان سوری و همچنین در عربی امروز شکل رایج و قلب (Metathese) آن یعنی «سطر» استفاده می شود. مفهوم قرآنی «صراط مستقیم» از این رو نه به معنی «راه راست» بلکه «خط راست یا مستقیم» می باشد. از این زاویه که بنگریم، این پرسش طرح می شود که آیا ممکن نیست که واژه لاتینی *strata* از *ṣerṭā* مشتق شده باشد. در این جا بیان لاتینی «اس» تأکیدی [s / ʃ] (مانند نگارش صراط در قرآن) توسط آوای دوگانه *ṣṣ* همانگونه که در زبان شمالی بنطیه مرسوم بوده، در سوریه امروزی در جنوب دمشق، برای نام شهر بصره / بصری *Bošra/Buṣrā* = لاتینی *Bostra* از لحاظ تاریخی ثبت شده است (در حالی که اولین *ḥ* در واژه یونانی *strata* در «صراط» قرآن وجود ندارد). از این رو، اشتقاق از واژه لاتینی *strata* از ریشه فعلی *sterno* (معنی نخست آن *هدایت کردن، ریختن، فرونشاندن* و در معنی دوم *هموار کردن، سنگ فرش کردن*) تحت این شرایط، به ویژه با توجه به معنی شناسی ثانوی، احتمالاً ساختگی است. مگر این که در اینجا به طور اتفاقی یک همآوایی لاتینی وجود داشته باشد.

استفاده از خط *(Linie)* به معنی «راه» در زبان های اروپایی نیز معمول است. می توان در این جا به واژه های آلمانی *Buslinie* و *Eisenbahnlinie* (خط اتوبوس، خط راه آهن) یا واژه های فرانسوی *ligne, tracé* (آلمانی: *Trasse*) توجه داشت. این با مفهوم مشابه قرآنی «سواء السبیل» (*sawā' as-sabil*) (> *عصا السبیل*) (*ṣawjūt šbīlā*) (راه راست، در واقع «راست بودن راه = مستقیم بودن) در تضاد نیست.

برآورد می‌کند: پنج درصد اتیوپیایی، ده درصد عبری، ده درصد یونانی-رومی، پنج درصد فارسی، و تقریباً هفتاد درصد سریانی (= سریانی-آرامی) که آرامی و فلسطینی-مسیحی را نیز شامل می‌شود (نک: همانجا، ۸۰). نمونه‌هایی که بدان می‌افزاید به پنج مقوله طبقه‌بندی می‌کند: الف) نام‌های خاص، ب) مفاهیم دینی، پ) مفاهیم زبان عامیانه، ج) نوع نگارش، چ) ساختارهای جمله، ح) مراجع تاریخی بیگانه.

در حالی که اطلاعات برای الف)، ب) و ج) (یک، دو، چهار) به اندازه کافی بر همگان آشنا هستند، نمونه‌های مربوط به پ) (سه) نسبتاً ناچیزند، چون درست مفاهیم زبان گفتاری سهم اصلی را در زبان قرآن تشکیل می‌دهد. در حالی که او نکته چ) (پنج) را از چهار جنبه که به عنوان شالوده تحقیقات بعدی می‌توانستند مورد استفاده قرار گیرد، بررسی می‌کند. پیش شرط آن طبعاً تسلط بر سریانی-آرامی و زبان عربی در زمان پیدایش قرآن می‌بود. و سرانجام در مورد مراجع تاریخی بیگانه ح) (شش) مسئله اساساً بر سر مطالعه موضوعی متن قرآن است که اشیای به ویژه در اثر نامبرده‌اش قسماً با نتایج متقاعدکننده آن را بررسی کرده است.

گونتر لولینگ GÜNTER LÜLING، «درباره قرآن اصلی [اولیه]. تلاش‌هایی برای بازسازی سروده‌های مسیحی پیش از اسلام در قرآن»، ارلانگن ۱۹۷۴ (چاپ دوم، ارلانگن ۱۹۹۳).<sup>(۷)</sup> این پژوهش پس از پژوهش یاکوب بارت تلاش نو و گسترده‌تری است که بخش‌های ناروشن قرآن را قسماً با تغییر نقطه‌گذاری بازخوانی می‌کند. نویسنده بر این نظر بوده که یک قرآن اصلی یا کهن‌تر وجود داشته است. او به درستی در قرآن سروده‌های مسیحی را می‌بیند و تلاش می‌کند آن‌ها را بازسازی نماید. نقطه شروع زبان‌شناسی لولینگ بر این مبنا استوار است که یک زبان یونانی کوینه Koine مسیحی-عربی پیش‌اسلامی وجود داشته که البته گوهر این زبان دقیق‌تر تعریف نمی‌شود. او تلاش کرد تا با روش خود بخش‌ها و مفاهیم قرآن را که نیازمند آشکارسازی هستند از نظر زبان‌شناسی و از کانال انبوهی از استدلال‌ات الهیاتی روشن سازد. ولی او در نهایت نتوانست راز زبان قرآن را بگشاید. این رساله روی هم‌رفته نتوانست به دلیل مقدار نسبتاً اندک تأویل‌ها و تعبیر درست به گونه‌ای بنیادی متقاعدکننده باشد. با این وجود

۷. نسخه بازنگری شده انگلیسی: گونتر لولینگ،

A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations. دهلی ۲۰۰۳

خدمت او طرح دوباره مسئله زبان قرآن بود که تا آن زمان ناروشن باقی مانده بود. شاید اگر این اثر از سوی کارشناسان این چنین با انکار و مقاومت مواجه نمی شد این امکان وجود می داشت تا با اتکاء به ترم مرکزی آن یعنی قرآن اصلی مسیحی پژوهش های وسیع تری انجام بگیرد.<sup>(۸)</sup>

## ۲. کتاب های مرجع

پژوهش پیش روی شما بدون جانبداری و پیشداوری است، یعنی مستقل از کارهای پژوهشی نامبرده شده و همچنین مستقل از زبان شناسی عربی و تفاسیر تا کنونی مربوط به قرآن می باشد. پژوهش های گذشته کلاً برای روشی که در این جا برای بررسی زبان قرآن به تدریج شکل گرفته است زیان آور هستند. استفاده از این منابع فقط برای مقایسه آنها به هنگام بررسی زبان شناختی هر بخش قرآن صورت گرفته است. به هنگام بررسی مفاهیم قرآن که نیاز به توضیح دارند به کتاب های مرجع زیر عربی ارجاع داده می شود:

الف) «تفسیر قرآن طبری» (مرگ ۳۱۰ هج / ۹۲۳ میلادی) که تفاسیر قدیمی قرآن را نیز مورد توجه قرار داده است: ابو جعفر محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تأویل ای القرآن (سی بخش در ۱۲ جلد)، چاپ سوم، قاهره ۱۹۶۸ (در واگویه های بعدی «طبری»، بخش، صفحه)؛

ب) فرهنگ اصلی زبان عربی «لسان العرب» از ابن منظور (۱۲۳۲-۱۳۱۱ م.)، مبتنی بر فرهنگ نویسی<sup>(۹)</sup> عربی که با «کتاب العین» در نیمه دوم سده هشتم آغاز گردید: ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور الافریقی المصری،

---

۸. درباره کار پژوهشی لولینگ رودی پارت در پیشگفتار خود برای مجموعه مجلدات «قرآن»، دارمشتات ۱۹۷۵، ص ۱۹، فله ای چنین داوری می کند: «به نظر من تز لولینگ مانند گذشته کاملاً بی ربط است»، اگرچه پیشتر پارت مستقیماً (ص ۲۵) به تأثیرات مسیحی و یهودی و ضرورت یک پژوهش تاریخی - انتقادی از قرآن اشاره کرده بود.

۹. مقایسه کنید با اشتفان ویلد (Stefan Wild)، کتاب العین و فرهنگ نویسی عربی، ویسبادن ۱۹۶۵، ص ۱ به بعد؛ به طور ویژه درباره لسان العرب: ص ۸۷-۹۰. این پایان نامه دکترا، در مونیخ، درباره بیدایش گاهشمارانه فرهنگ نویسی عربی است.

لسان العرب، ۱۵ جلد، بیروت ۱۹۵۵-۱۹۵۶ (درواگویه‌های بعدی «لسان»  
جلد، ستون الف / ب).

افزون بر این، برای مقایسه متون قرآن ترجمه‌های آخرین نمایندگان اصلی قرآن‌پژوهی  
باخترزمین نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند: رودی پارت (آلمانی)، رژی بلاشر (فرانسوی) و  
ریچارد بل (انگلیسی)، طبق چاپ‌های زین:

رودی پارت **RUDI PARET**، قرآن: - ترجمه، چاپ دوم، اشتوتگارت برلین کلن  
ماینس ۱۹۸۲. تفسیر و واژه‌یاب، اشتوتگارت ۱۹۷۱ (درواگویه‌های بعدی: پارت،  
تفسیر، صفحه).

رژی بلاشر **RÈGIS BLACHÈRE**، قرآن، پاریس ۱۹۵۷.

ریچارد بل **RICHARD BELL**، قرآن، ترجمه به همراه بازسازی سوره‌ها، جلد اول  
ادینبرو ۱۹۳۷، جلد دوم ادینبرو ۱۹۳۹.

تفسیر قرآن، جلد یک و دو، منچستر ۱۹۹۱. (درواگویه‌های بعدی: پارت، بلاشر، بل،  
جلد، صفحه).

برای نشان دادن خوانش‌هایی که مطابق سریانی-آرامی تفسیر می‌گردند  
فرهنگ‌نامه‌های سریانی-آرامی زیر مورد استفاده قرار گرفته است:

پین اسمیت **Payne Smith** (ناشر)، فرهنگ سریانی، توموس الف، اوکرونی ۱۸۷۹؛  
توموس دو، اوکرونی ۱۹۰۱ (درواگویه‌های بعدی: تساروس، جلد، ستون).

کارل بروکلمان **CARL BROCKELMANN**، فرهنگ سریانی (Lexicon  
Syriacum)، 1928 Halis Saxonum.

ژاک اوژن منا **JACQUES EUGÈNE MANNA**، واژه‌نامه کلدانی-عربی،  
Mousoul 1900؛ بازچاپ با یک پیوست نوین توسط رافائل جی. بیداوید، بیروت  
۱۹۷۵ (درواگویه‌های بعدی: فرهنگ منا، ستون).

ترجمه‌های نامبرده می‌باید نشان دهد که قرآن پژوهی غربی چگونه به هنگام ارزیابی  
انتقادی از تفاسیر قرآن، بخش‌های مربوطه قرآن رادک و ترجمه کرده است. در اینجا  
مفاهیم مورد تفسیر با خط تأکید مشخص می‌شود. به دنبال آن طبق خوانش سریانی-  
آرامی و در صورت لزوم طبق برداشت عربها پیشنهاداتی برای ترجمه ارایه خواهد شد که  
البته با توضیحات زبان‌شناختی همراه خواهد بود.

### ۳. روش کاری مورد استفاده

هدف اولیه این کار پژوهشی روشن ساختن آن بخش‌هایی از قرآن است که در قرآن پژوهشی غربی به عنوان بخش‌های تاریک/مبهم/ تشخیص داده شده‌اند. صرف نظر از مفاهیم آرامی که تاکنون ناشناخته باقی مانده‌اند، بررسی کلیت زبان قرآن که همه در عربی بودن آن متفق القول‌اند، نشان می‌دهد که حتی خوانش‌ها و تفاسیر نادرستی از مفاهیم واقعاً عربی نیز صورت گرفته است. به عبارتی، مشخص شده که بسیاری از معانی که مفسران عرب برای این واژه‌های عربی تعیین کرده‌اند اصلاً با مضامین قرآنی سازگار نیستند.

در این جا گفتنی است که اکثر مفسران نخستین و دنباله‌های آن‌ها نمی‌توانستند در چنین مقیاسی از کتاب‌های مرجع و فرهنگ‌نامه‌های عربی کمک بگیرند. همچنین باید اشاره کرد که طبری در تفسیر بزرگ خود عمدتاً به سنت شفاهی عرب‌ها استناد کرده ولی از هیچ کتاب مرجع نام نبرده است. فقط گهگاهی برای اثبات یک مفهوم نیازمند توضیح، به ابیات شاعران عرب [پیش از اسلام] اشاره کرده که البته اکثراً گمراه‌کننده هستند، زیرا گنجینه واژگان این آثار اساساً با مفاهیم قرآنی فرق می‌کند و با آن‌ها سازگار نیست. این کار پژوهشی که در برابر شماست با روش‌های تفسیری سنتی غربی نیز فرق دارد. زیرا آن روش‌ها اساساً به گونه‌ای تنگاتنگ به سنت تفسیری عرب تکیه دارد. از این رو، در این کتاب برای نخستین بار تلاش می‌شود که متن قرآن را در بافت تاریخی‌اش مورد بررسی قرار بدهد و آن را از زاویه زبان‌شناسی [تاریخی] تحلیل کند تا بتواند سرانجام به یک معنی منطقی از متن قرآن برسد. در پایان نشان داده می‌شود که احتمالاً بخش‌های بدفهمیده شده قرآن خیلی بیشتر از آن‌هایی است که مفسران و مترجمان قرآن بدانها اشاره کرده‌اند. همچنین این بررسی، برخی از کمبودهای مهم در تفسیرهای تاکنونی را از منظر ساختار نحوی زبان قرآن نیز نشان خواهد داد. نکات بنیادین این روش کاری که به تدریج در روند تحلیل دقیق متن شکل گرفته مرحله به مرحله معرفی خواهد شد.

در این پژوهش، نسخه قرآن چاپ قاهره ۱۹۲۳/۲۴، به عنوان متن مبنا مورد استفاده قرار گرفته است. واگویه‌های قرآن، دبیره یا رسم الخط (بدون واکه‌گذاری) و شماره آیه‌ها، همه به این قرآن ارجاع داده می‌شود. تفاوت این قرآن مدرن با قرآن‌های دست‌نویس کهن

در این است که زبان شناسان عرب در طول سده‌ها برای تسهیل خواندن قرآن افزونه‌های فراوانی در آن وارد کرده‌اند. این افزونه‌ها در مرتبه نخست، نقطه‌گذاری روی حروف است تا بدینوسیله تفاوت میان آن‌ها مشخص شود. ما بعداً به طور دقیق‌تری به این بیست و دو حرف که نیازمند توضیح است خواهیم پرداخت.

با توجه به این واقعیت که شکل اصلی دستنوشته‌های اولیه قرآن حتی برای خوانندگان عرب تحصیل کرده به آسانی قابل‌رازشایی نیست و با این فرض که اکثریت خوانندگان عرب نسخه امروزی معتبر قرآن [قاهره] را در مجموع پذیرفته‌اند به هنگام بررسی انتقادی، همین نسخه قاهره - البته بدون واکه‌گذاری - را با اتکا به اصل «خوانش سخت‌تر درست است» *lectio difficilior* مبنای کار خود قرار داده‌ایم.

فقط آنجایی که بافت متن کاملاً ناروشن به نظر می‌آید و به اصطلاح زبان عربی مفسران عرب به ته دیگ می‌خورد و طبری هم سرآخرمی گوید: *اختلف اهل التأویل فی تأویل ذلک* (مفسران در تأویل این اختلاف نظر دارند)، و یا زمانی که در «لسان» یا در نظر طبری در مورد یک واژه گمانه‌زنی‌های فراوان صورت می‌گیرد و سرآخراً گفته می‌شود: *والله أعلم* (خدا می‌داند) تلاش کرده‌ام تا با نگاه دقیق به هر متن یک خوانش منطقی‌تر برای آن بیابم. شیوه کار به شکل زیر خواهد بود:

الف) در ابتدا برای مفهومی که مترجمان غربی قرآن آن را به عنوان «ناروشن» تشخیص داده‌اند به تفسیر قرآن طبری رجوع می‌شود تا مشخص شود که آیا در میان تعبیر فهرست شده از سوی او یکی‌شان، که شاید مترجمان غربی قرآن آن را ندیده باشند، با متن جفت‌وجور می‌شود یا نه. زیرا گهگاهی پیش می‌آید که سنت عرب خاطره‌ای از یک مفهوم آرامی را حفظ کرده که معنی اصلی‌اش را تقریباً یا تماماً بازتاب می‌دهد. اگر چنین نبود، آنگاه

ب) در *لسان* به جستجوی امکانات معناشناسی دیگری برای این مفهوم مورد نظر خواهیم پرداخت. در این جا نباید فراموش کرد که طبری و دیگر مفسران عرب در گذشته یک چنین ابزار کمکی گسترده‌ای در اختیار نداشتند و طبری در تفسیر خود هرگز به چنین مراجعی اشاره نکرده است. گاهی این روش ما را به یک معنی مناسب می‌رساند. حال اگر چنین جستجویی نیز بی‌نتیجه باقی ماند، آنگاه

پ) بررسی می‌شود که آیا در سریانی-آرامی یک ریشه اشتراک لفظی وجود دارد که معنی‌اش با معنی عربی آن متفاوت باشد و آیا با توجه به معیارهای ملموس،

معنی سریانی آن بهتر با متن سازگارتر هست یا نه. در تعداد نه چندان اندکی از موارد، خوانش سریانی-آرامی معنی بهتری به دست می‌دهد. در این جا البته باید توجه داشت که اشتراک لفظی، هم در معنی عربی و هم در معنی سریانی-آرامی، وابسته به بافت متن پدید می‌آید. اگر یک چنین واریسی‌ای نیز بدون نتیجه باقی بماند، آنگاه

ج) ابتدا تلاش می‌شود که نوع نگارش عربی آن مفهوم را با نقطه‌گذاری (اعجام) جدید تغییر بدهم. از آن جا که این نقطه‌گذاری‌ها از آغاز وجود نداشت و بعدها بدان اضافه شد این احتمال وجود دارد که نقطه‌گذاری، نادرست صورت گرفته باشد. بارها مشاهده شده که خوانندگان عرب حتی یک مفهوم واقعاً عربی را نادرست خوانده‌اند، زیرا آن‌ها از پیشینه آن واژه آگاهی نداشته‌اند. اگر تغییرات در نقطه‌گذاری ما را به یک معنی مناسب برای متن رهنمون نکرد، آنگاه

چ) تلاش می‌شود تا از شکل نگارش واژه عربی و تغییر نقطه‌گذاری، به یک واژه آرامی برسیم. در بسیاری از این موارد ما به نتیجه دلخواه رسیده‌ایم البته زمانی که مفهوم آرامی به متن یک معنی منطقی بی‌چون و چرا بدهد. اگر این روش هم با ناکامی روبرو شد، آنگاه

ح) آخرین تلاش این خواهد بود که معنی واقعی واژه به ظاهر عربی را از طریق بازترجمه آن به آرامی و همچنین معناشناسی سریانی-آرامی آن به دست بیاوریم. این تلاش در اهمیت، گستردگی و درجه دشواری بسیار فراتر از کشف و استخراج واژه‌های واقعی آرامی یا به عبارتی سریانی خواهد بود، زیرا هنوز واژه‌نامه‌های عربی-آرامی وجود ندارد و به همین دلیل پژوهشگر در این جا فقط باید به دانش زبانی خودش اتکا کند.<sup>(۱۰)</sup> در این جا مفاهیمی که ظاهراً عربی ناب است به مقولات زیر تقسیم می‌شود: ۱. برساخته از وامواژه‌ها و ۲. ترجمه‌های وامواژه‌ها.

خ) یک طبقه دیگر از مفاهیم عربی ناب وجود دارد که نه در لسان یک توضیح منطقی برایشان ارایه شده و نه در بازترجمه آن‌ها به سریانی-آرامی روشن می‌شود. یا به این دلیل که در عربی امروزی معنی کاملاً دیگری دارند یا به این دلیل که

---

۱۰. البته بروکلیمان یک راه حل موقت مانند واژه‌نامه سریانی (Lexicon Syriacum) را پیشنهاد می‌کند که در پیوست به صورت نمایه‌ای زیر فهرست لاتینی *Index latinus* آمده است.

معنی اصلی عربی‌شان ناشناخته است. در چنین مواردی مآخذ بااهمیت پزشکان سوری شرقی بار علی (مرگ ۱۰۰۱ م.) و بار بهلول (۹۶۳ مستند شده)<sup>(۱۱)</sup> گهگاهی در خصوص معنی واژه پرتوافکنی می‌کند. این فرهنگ‌نامه سریانی-عربی در سده ۹/۱۰ میلادی تدوین شد یعنی زمانی که زبان عربی دیگر سریانی-آرامی را به حاشیه رانده بود.<sup>(۱۲)</sup>

احتمالاً این فرهنگ‌نامه‌ها به دلیل نیاز فعالیت‌های ترجمه‌ای در دوره عباسیان تدوین شدند تا ابزار کمکی مناسبی برای مترجمان سوری در برگرداندن آثار علمی یونانی و سریانی باشند. واژه‌نامه سریانی-آرامی (کله‌ه‌ای) / عربی منا MANNA که در آغاز از آن نام برده شد از جمله فرهنگ‌نامه بار بهلول را نیز مد نظر قرار داده است. یعنی تا حدود معینی سنت فرهنگ‌نامه‌نویسی سوریه شرقی را ادامه می‌دهد. گنجینه واژه‌های عربی که این فرهنگ‌نامه‌ها برای توضیح مفاهیم و واژه‌های سریانی-آرامی عرضه می‌کند از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، به ویژه زمانی که برای معادل‌گذاری یک مفهوم سریانی-آرامی چندین واژه هم‌معنی عربی برشمرده می‌شود که برخی از آن‌ها در قرآن نیز آمده است.

تساروس [فرهنگ پین] در عمل نشان داده که یک گنجینه حقیقی است؛ در این فرهنگ‌نامه توضیحات عربی فرهنگ‌نویسان شرقی را، هرچند نه به طور منظم و پیگیرانه، ولی نسبتاً فراوان نقل می‌شوند. این را ما مدیون این فرهنگ‌نامه هستیم که توانست بخشی از مفاهیم ناروشن قرآن را بدین طریق توضیح بدهد. ولی یک پژوهش روشمند و نظام‌مند از گنجینه واژه‌های عربی موجود در این فرهنگ‌نامه‌های سریانی شرقی می‌تواند خیلی بیشتر در توضیح واژه‌ها به ما کمک کند.

---

۱۱. آنتون بام‌اشتارک (Anton Baumstark)، [تاریخ ادبیات سریانی] Geschichte der syrischen Literatur، بن ۱۹۲۲، ص ۲۴۱. از بار علی در همانجا نقل می‌کند که او به عنوان چشم‌پزشک در حوزه ادبیات عرب فعال بوده. درباره اهمیت این کتاب بام‌اشتارک می‌نویسد (ص ۲۴۲): «او، بار علی، از همان آغاز نیز روی روشن‌ساختن واژه‌های بیگانه یونانی متمرکز شده بود و سرشار از دانش واقع‌گرایانه درباره فلسفه، علوم طبیعی و الهیات بود. به ویژه این که او از طریق نقل قول‌های دقیق از اثر ارزشمند بار بهلول آن را غنی بخشید. همچنین یک رگ سترگ از سنت تعالیم سوریه غربی به طور طبیعی در تاریخ متن پیچیده این کدیفیکاسیون Kodifikation فرهنگ‌نویسی سوریه شرقی از اعتبار برخوردار شد...»

۱۲. مقایسه کنید، تنودور نولدکه، زبان‌های سامی، چاپ دوم، لایپزیک ۱۸۹۹، ص ۴۳.



در ضمن، ادبیات مسیحی-عربی سوری‌های شرقی<sup>(۱۳)</sup> با آن گنجوازه عربی‌شان که در میان عرب‌های مسیحی میانرودان و سوریه جا افتاده بود تاکنون در قرآن پژوهی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. و در این جا باید تأکید کرد که این ادبیات نامبرده ما را خیلی بهتر از اشعار عربی کهن [اشعار جاهلی]- که اکثراً اشعار پساقرآنی هستند و واژه‌هایش برای درک قرآن نامناسب و گمراه‌کننده است- به نتایج منطقی رهنمون خواهد کرد.<sup>(۱۴)</sup>

این مورد به ویژه زمانی خود را نشان می‌دهد که مفاهیم بدفهمیده شده قرآن در این اشعار کهن، یا نادرست یا در یک بافت کاملاً دیگری استفاده می‌شوند و از سوی زبان‌شناسان بعدی به عنوان مدارک و شواهد دست اول برای تعبیر همین مفاهیم قرآنی مورد استفاده قرار می‌گیرند.

این روش که بعدها خاص فرهنگ‌نویسی زبان عربی گردید برآن است که مفاهیم ناروشن را در نبود دیگر منابع ادبی از بافت در هم تنیده و سردرگم اشعار جاهلی عرب بیرون بکشد و با گمانه‌زنی توضیح بدهد. این در حالی است که در این رهگذر فقط جست‌گریخته و اماواژه‌ای از یک زبان بیگانه به درستی تشخیص داده می‌شود. قرآن پژوهی باخترزمین چندان با نگاه انتقادی و شک به این روند برخورد نکرده است. درست است که اغلب به ناشیگری مفسران عرب قرآن اشاره شده ولی نتایج چندانی از آن حاصل نشده است.

به عکس، ادبیات سریانی-آرامی، به ویژه ادبیات دینی که خیلی پیشتر از قرآن به مرحله پختگی خود رسیده بود و همچنین معناشناسی گنجینه واژه‌های سریانی-عربی که پس از قرآن به شکل منسجم و قابل اعتمادی به ما رسیده‌اند، ابزار کمکی بزرگی در اختیار ما قرار می‌دهد. این پژوهش نشان می‌دهد که این واژه‌نامه‌های سریانی کلید

---

۱۳. برای نمونه نولدکه همانجا (ص ۴۳) به مطران نصیبین، الیاس بار شینایا (حدود ۹۷۵ تا ۱۰۵۰ م.) اشاره می‌کند که: «آثارش را برای مسیحیان نوشته شده بود؛ این نوشته‌ها یا به زبان عربی بودند یا در دو ستون موازی به عربی و سریانی نوشته می‌شدند، یعنی به زبان گفتاری و زبان نوشتاری عالمان».

۱۴. افزون بر این، نولدکه برای نمونه می‌گوید (همانجا ص ۵۳): «البته که اشعار زمان جاهلیت تازه بعدها از اهمیت برخوردار شدند و از دستکاری‌ها مصون نماندند.» و به دنبال آن (ص ۵۸): «به ویژه اشعار هجوی که بخش بزرگی از آن از دست رفته مفاهیم خودسرانه و قسمناً نادری را وارد واژه‌نامه (عربی) کرده‌اند.»

ضروری برای درک نه فقط واژه‌های بیگانه بلکه حتا آن واژه‌هایی هستند که به عنوان واژه‌های عربی ناب قرآن شهرت دارند.

د) در این جا نیز با یک سلسله مفاهیم ناب عربی روبرو می‌شویم که نادرست یا بد خوانده می‌شوند. زیرا آن‌ها اگرچه به خط عربی نوشته شده‌اند ولی از لحاظ نوع نگارش طبق نظام آوایی سریانی-آرامی نوشته و خوانده می‌شوند. یعنی معانی درست این واژه‌ها را فقط می‌توان از کانال سریانی-آرامی به دست آورد. تا آن جا که به تک تک واژه‌ها برمی‌گردد این‌ها نکات اساسی آن روش کاری است که در روند تحلیل واژه‌شناسی متن قرآن پیش روی شما به دست آمده‌اند. به این واژه‌ها، مشکلات نحوی نیز افزوده می‌شود که در روند تحلیل متن آشکار می‌گردد و مورد به مورد توضیح داده می‌شود. نمونه‌هایی که در بخش اصلی این کار پژوهشی خواهد آمد را می‌باید به عنوان مشتی از خروار قلمداد کرد.

در ابتدا ولی این نکته ضروری به نظر می‌رسد که تازه کاران را باید مختصراً با دشواری‌های خوانش‌های قرآن آشنا ساخت. این دشواری‌ها در مرتبه نخست با خصلت *راژمیز* [تندنویسانه بدون نقطه گذاری] نگارش عربی گره خورده که به همین دلیل به آن *خط ناقص* گفته می‌شود. برای نشان دادن این نکته شاید طرح زیر درباره روند پیدایش خط عربی یاری رسان باشد.

#### ۴. خط عربی

صرف نظر از سنگ‌نوشته‌های اندک پیشااسلامی از سده‌های چهارم تا ششم میلادی که در حجاز و سوریه<sup>(۱۵)</sup> یافت شده‌اند، قرآن را می‌باید به مثابه نخستین کتابی دانست که به زبان و خط عربی تدوین شده است. شکل آغازین حروف عربی و نوع لیگاتورهایش این احتمال را قوی می‌کند که سبک خوابیده (ایتالیک) سریانی-آرامی و تا اندازه‌ای خط نبطی، الگویی برای خط عربی بوده‌اند.<sup>(۱۶)</sup>

۱۵. نک: آدولف گرومان (Adolf Grohmann)، *Arabische Paläographie*، جلد یک، وین ۱۹۶۷، جلد دوم وین ۱۹۷۱، ص ۱۶ به بعد؛ ناجی زین‌الدین، *مصور الخط العربی* (تصاویری از خط عربی)، بغداد ۱۹۶۸، ص ۳ به بعد.

۱۶. نک: جان ای. هیلی (John E. Healy)، *The early History of the Syriac Script*، در: *Journal of Semitic Studies XLV/I Spring 2000*، صص ۵۵-۶۷، به ویژه ص ۶۴ به بعد و جدول ص ۶۲.

هر دو خط با آرامی آغازین (و عبری) این نقاط مشترک را دارا هستند: نگارش از راست به چپ شروع می‌شود و اصولاً فقط حروف همخوان (صامت) نوشته می‌شوند. البته دو حرف از این همخوان‌ها، یعنی دو حرف «و» و «ی»، به عنوان نیمه‌واکه (نیمه صدادار) نیز عمل می‌کند. آن‌ها قاعده‌تاً هم یک هجای صدادار نخست «و» و «ی» و هم نیمه‌واکه دوم از واکه مرکب «او» (aw) و «ای» (ay) را نشان می‌دهد. این دو همخوان، طبق الگوی آرامی به اصطلاح مادر خوانش [ام‌القرآة] (matres lectionis) نامیده و برای بازگویی واکه‌های کشیده مانند «او» (ū) و «ای» (ī) نیز به کار برده می‌شوند.

## درباره بکارگیری الف به عنوان مادر خوانش [ام‌القرآة] در قرآن

### الف میانی به عنوان مادر خوانش برای «آ» کشیده (ā)

طبق نظر غالب، استفاده از «الف» در سریانی-آرامی زمانی که در آوای آخر واژه قرار می‌گیرد به عنوان «آ» کشیده خوانده می‌شود و زبان‌شناسان بعدی عرب آن را به عنوان مادر خوانش سوم کلاً برای آوای میانی نیز بکار برده‌اند. در این جا منظور کامل نویسی (Pleneschreibung) [واژه] است. البته این مورد برای نوع نگارش قرآن اعتبار ندارد، زیرا هم در دست‌نوشته‌های آغازین و هم در نسخه کنونی و معتبر قرآن این روند پیگیرانه ادامه نیافت. به عکس، می‌توان تشخیص داد که در هر دو مورد، کامل نویسی از قانون معینی پیروی نمی‌کند. به عبارتی می‌توان نتیجه گرفت که زبان‌شناسان عرب پس از اصلاحات تردیدآمیز در نوع نگارش بخاطر احترام به متن مقدس از یک زمان معین دیگر در نوع نگارش قرآن دست نبرده‌اند.

در چاپ نخست این پژوهش، این نظریه مطرح گردید که بکارگیری الف میانی برای «آ» کشیده در زبان عربی کلاسیک پسین یک روند ناب عربی بوده یعنی آنگونه که، برای نمونه، آ. اسپیتالر (A. Spitaler) (طبق آرای کانتینو (J. Cantineau)<sup>(۱۷)</sup>) این نگرش را

۱۷. آ. اسپیتالر، Die Schreibung des Typus صلوة im Koran، [نگارش نوع «صلوة» در قرآن] در: گاهنامه وین برای آگاهی خاورزمین، جلد ۵۶، وین ۱۹۶۰، ص ۲۱۵، ملاحظه شماره ۸: «نشان دادن «آ» کشیده در میان واژه با "الف" یک روند ناب عربی است»، نک: جی. کانتینو، ۴۷-، ۱۰: «Sa notation par ā est un fait arabe – assez postérieur, car l'inscription de en-» Nemâra l'ignore encore». در زمان نگارش قرآن این روند هنوز به هیچ وجه به اتمام نرسیده بود، نک: به توضیحات در «تاریخ قرآن» جلد سه از ص ۳۱ به بعد. در برخی موارد نگارش ناقص ←

نماینندگی می‌کرد. حال باید در این نظریه بازنگری صورت گیرد. ظاهراً در قرآن پژوهی تاکنون نادیده گرفته شده که حتا استفاده از الف به عنوان مادر خوانش به سنت آرامی پیشاقرآنی برمی‌گردد. در همین باره رودلف مایر (Rudolf Meyer) در دستور زبان عبری می‌نویسد:

«در عصر هلنیسم، احتمالاً تحت تأثیر آرامی و فراتر از آن یونانی، واکه گذاری خطی در زبان عبری نیز قویاً شکل گرفت. اگرچه در حال حاضر واکه گذاری هنوز به علائم سنتی مانند الف، ه، واو و یود محدود می‌گردد ولی تلاش می‌شود که ارزش آوایی آن‌ها دقیق‌تر و روشن‌تر تعیین شود و آن‌ها نه فقط برای بازگویی واکه‌های بلند بلکه کوتاه نیز بکار برده شود. از آن جا که متن نوشته‌های مقدس هنوز هم هنجاری و استاندارد نشده‌اند، این شکل جدید واکه گذاری که البته مانند گذشته دلخواهانه باقی می‌ماند خود را تا اندازه زیادی وارد متن انجیل عهد عتیق کرده است، به ویژه آنجایی که تفاوت با بکارگیری حروف واکه‌ای چندان بزرگ نیست، این پرنسیب جدید خود را جا می‌اندازد.»

سپس در سده دوم میلادی تصویر زیر به دست می‌آید: الف ترجیحاً برای «ا» (a) قرار می‌گیرد، به ندرت برای «e» (e) در درون و پایان واژه؛ «ه» (he) برای واکه‌های بلند پایانی ā و ē، ولی دیگر برای ō بکار برده نمی‌شد؛ «واو» نشانگر o و u، «یود» (yod) برای «ی» (i) و «e» هم در درون واژه و هم در پایان آن. اگر الف، واو و یود در میان واژه قرار گیرند می‌توانند نشانگر واکه بلند یا کوتاه باشند. همزمان تلاش می‌شود که پایان دهنده‌های واژه یعنی واو و یود از این طریق به عنوان حروف واکه‌ای تعیین بشوند که به آن‌ها یک الف جایگزینی - همچنین به آن الف قلب یا قلب مجاور نیز گفته می‌شود - چسبانده شود. برخی نمونه‌ها از طومار قمران I Q. Jes. که ۱۰۰ سال پیش از میلاد نگارش شده‌اند به یک متن عامیانه تعلق دارد که امیدوارم بتواند چگونگی این موضوع را روشن سازد...»<sup>(۱۸)</sup>

---

→ «آ» همانگونه که بر همگان آشکار است تا به امروز حفظ شده است. از این معلوم می‌شود که در قرآن پژوهی تاکنونی یک رد نادرست دنبال شده است، با این فرض که سنگ‌نوشته‌های عبری و نبطی پیشاقرآنی معیاری برای دآوری درباره نوع نگارش قرآن می‌باشد.

۱۸. رودلف مایر، [دستور عبری] Hebräische Grammatik، جلد نخست، برلین ۱۹۶۶، ص ۵۰.

مطابق همین، برای نوع نگارش قرآن نتایج زیر به دست می‌آید:

بکارگیری ناپیگیرالف میانی برای «آ» کشیده در قرآن‌های دستنوشته آغازین که نولدکه در تاریخ قرآن جلد یک، ص ۳۱، توصیف کرده نظر آر. مایر درباره استفاده دلخواهانه و نامنظم آن در سده دوم میلادی در زبان عبری را تأیید می‌کند، موردی که البته مایر به حق به تأثیر آرامی کهن ارجاع می‌دهد.

همین گمان را استانیسلاو سگرت (Stanislav Segert) در دستور زبان آرامی کهن تأکید می‌کند.<sup>(۱۹)</sup> او در بخش ۲ کتاب، بند ۴،۴، درباره حروف واکه‌ای در میانه واژه و همچنین در بند ۴،۴،۳ درباره استفاده از الف برای «آ» کشیده می‌نویسد (ص ۶۴):

«نگارش "الف" کشیده در میانه واژه با حرف א که در متون بعدی آرامی این چنین گسترش یافته گویا طبق الگوی فارسی بوده ولی آغاز این نوع نگارش در سنگنوشته‌های کهن در مکان یادیا Ja,udi [تپه زنجیرلی در ترکیه امروز/م] در سده ۸ پیش از میلاد یافت شده، برای نمونه P 5 5226.<sup>(۲۰)</sup>»

این یک تشخیص بسیار مهم برای قرآن پژوهی بعدی است. از این رو، فرض تاکنونی درباره اصلاحات بعدی در نگارش قرآن که مبنای خود را در استفاده از الف در میانه واژه، برای «آ» کشیده قرار داده باید کلاً بازنگری شود. یعنی بکارگیری «آ» کشیده در میانه واژه تازه در زمان‌های بعدی در نگارش عربی رخ داده و امروزه از اعتبار برخوردار است.

برای نوع نگارش قرآن هم باید بپذیریم که این نوع نگارش «الف» از همان آغاز، اگرچه نامنظم، وجود داشته است، موردی که نوسانات نگارشی را در قرآن‌های دستنوشته توضیح می‌دهد. البته هنوز مشکل درج الف که بعدها توسط نسخه‌بردارهای بی‌صلاحیت که گهگاهی برای تغییر شکل ریشه اصلی فعل صورت می‌گرفته به قوت خود باقی می‌ماند. یافتن رد و نشان چنین دستکاری‌هایی نیازمند یک بررسی انتقادی دقیق از متون قرآنی می‌باشد.

۱۹. استانیسلاو سگرت، [دستور آرامی کهن] Altaramäische Grammatik، لایپزیک ۱۹۹۰.  
 ۲۰. همچنین نگاه کنید، همانجا ص ۶۵، ۲، ۴، ۷. استفاده از حروف واکه‌ای: در پایان واژه، در میانه واژه.

## درباره الف قلب در قرآن

پدیده الف قلب نیز به یک سنت نگارشی آرامی پیشاقرآنی برمی گردد که سگرت در ۲,۴,۵ (ص ۶۵) جایگاه پایانی آن را، قسماً از لحاظ ریشه شناختی و قسماً از لحاظ شکل دبیره‌ای ناب، تا حدودی توضیح داده است. در نمونه (ل) ۸۱۶ (gaw, -l-gaw داخل، درون) (Dan 3:24 MT) که او اینجا در برابر ۱۶ (gaw) (طومارهای قمران 1Q72) ارایه می دهد متوجه نمی شود که الف پایانی در این جا می باید بدین اشاره کند که برای او پایانی از لحاظ ریشه شناختی هیچ واژه دیگری نمی آید.

دستورنویسان بعدی عرب نتوانستند این نوع نگارش را که در قرآن به وفور استفاده شده توضیح بدهند و خیلی ساده آن را الف الوقایه نام نهادند، در حالی که از نظر دستورنویسان اروپایی این یک علامت زائد می باشد. ویلیام رایت<sup>(۲۱)</sup> William Wright در دستور زبان عربی اش در این باره متذکر می شود:

«اغلب پس از "و" در پایان یک واژه، وقتی پیش از آن یک ضمه و یا فتحه می آید، یک "ا" نوشته می شود، به ویژه در جمع افعال؛ برای نمونه نَصَرُوا، رَمَوْا، يَغْزُوا. این "ا" [الف] در خود چیز زائدی است (elif otiosum). وظیفه آن این است که او متعلق به واژه پیشین از واژه بعدی جدا گردد و با او [و] ربط اشتباه نگردد. به همین دلیل به آن "الف الوقایه"، یا الألف الفاصله [الف فاصله گذاری] گفته می شود.»

همچنین بروکلیمان برای این الف پایانی هیچ توضیحی نداده است.<sup>(۲۲)</sup> در همین مورد نولدکه نیز اشاره می کند که الف پایانی مانند الف میانی که در سنت نگارش آرامی ادامه یافته در سامانه نگارشی مندایی نیز وجود داشته است.<sup>(۲۳)</sup> بیان این نکته برای نوع

---

۲۱. ویلیام رایت، *A Grammar of the Arabic Language*، دو جلد، لندن (چاپ سوم بازنگری شده توسط M. J. de Goeje و W. Robertson Smith، کمبریج ۱۸۹۶-۹۸، بازچاپ در بیروت ۱۹۷۴)، ص ۱۱، Rem. a.

۲۲. نک: کارل بروکلیمان، دستور عربی، لایپزیک ۱۹۶۰، ص ۸، ۴؛ همچنین بند ۳۷ س، ملاحظه ۱): الفی که پس از او پایانی می آید برای تلفظ بدون اهمیت است.»

۲۳. نک: تئودور نولدکه، دستور مندایی، (در واگویی های بعدی دستور مندایی)، (چاپ بعدی دارمشتات ۱۹۶۴). البته نولدکه متوجه ارتباط نوع نگارش عربی با این سنت اصلی آرامی ←

نگارش قرآن بدین معناست که برخی از خاتمه‌ها به «وا» را باید متفاوت از خوانش قرآن ترازمند (رسمی) قضاوت کرد. نمونه‌های مربوط به آن در چارچوب یک رساله جامع خواهد آمد.

## استفاده از الف به عنوان مادر خوانش برای الف کوتاه

تاکنون هیچ کس به استفاده الف به عنوان مادر خوانش برای الف کوتاه در قرآن، چیزی که در زبان مندائی رایج است،<sup>(۲۴)</sup> توجه نکرده است. این مورد برای نخستین بار به هنگام بررسی دفترنامه (Kodex) قرآن BNF 328a مورد توجه قرار گرفت. در واقع در آنجا، Bl. 26a سطور ۱۶-۱۷ از سوره ۱۰، آیه ۹۵، مکرراً «الحای» (با «ا» میانی) آمده است در حالی که در دو جای دیگر از سوره‌های ۳، آیه ۲۷ (Bl. 3a، ۸) و سوره ۱۰، آیه ۳۱ (Bl. 46b، ۱۶-۱۷) به طور ناقص و طبق نوع نگارش کلاسیک عربی، شکل درست آن «العَی» (*al-hayy*) نوشته شده است.

اگر ما در اینجا از خطای یکباره نسخه بردار حرکت نکنیم - موردی که با پدیدار شدن چندباره آن در همان جمله این امکان را منتفی می‌کند - و نگارش مندائی متناسب آن برای الف (آ) کوتاه را با א (Bהא"א יכנ) «در زندگی تان»<sup>(۲۵)</sup> مد نظر قرار دهیم آنگاه می‌باید این نگارش به ما در توضیح این عجایب نگارشی تاکنون ناروشن مانده در نسخه ترازمند (رسمی) قرآن کمک نماید. یک چنین موردی تقریباً در نگارش «شی» با الف میانی «شای» وجود دارد که نولدکه در تاریخ قرآن جلد سه (ص ۵۷) درباره‌اش می‌گوید، موردی که بویژه برای قرآن ابن مسعود صدق می‌کند.

درباره یک مورد در قرآن عثمان آمده است که این یک «ویژگی اتفاقی نیست بلکه

---

→ نمی‌شود؛ او (ص ۵، ملاحظات یک) در این باره اشاره می‌کند: «افزودن א برای نشان دادن *i* و *e* پایانی یک اضافه تزئینی مشابه در عربی به هنگام نگارش «وا» برای *ū* و *au* آوای پایانی است که از اشتباه [با واژه بعدی] جلوگیری کند.» این مورد آخر البته همیشه در نوع نگارش قرآن صورت نمی‌گیرد و خوانندگان عرب زبان، آنگونه که خواهیم دید، برخی این الف الوقایه را به عنوان علامت حالت مفعولی متعدی (گاهی برای یک حامل همزه) برداشت می‌کنند، چیزی که برای قواعد دستور زبان کلاسیک عربی بدون پیامد باقی نخواهد ماند.

۲۴. نک: تنودور نولدکه، همانجا، ص ۳، جلد یک: «آ» کوتاه و کشیده (*a ā*) است...

۲۵. همانجا، ص ۱۰، ۸.

گرفته برداری اتفاقی از یک نگارش است که عموماً مورد استفاده قرار نمی‌گیرد ولی در عین حال یک نگارش نسبتاً شایع نیز است». <sup>(۲۶)</sup> ورنردیم درباره الف میانی براین گمان است که استفاده از الف میانی آغاز تدریجی بکارگیری همزه پایانی در عربی کلاسیک است. اوزیربند ۱۲۸ یادآوری می‌کند:

«ولی آنچه جلب توجه می‌کند این است که گونه‌های پیشین (*ḡīʿa*)، *ḡayʿ*، *ḡayʿas*) این سه واژه دارای همزه هستند که البته در نوع نگارش گذشته با الف نوشته می‌شدند. یعنی می‌بایست "جیا"، "شیا"، "یاس" نوشته می‌شدند، در حالی که در قرآن نگارش‌هایی چون جای، شای، یایس ظاهر می‌شود. با این وجود، یک پیوند تاریخی میان این دو گروه از نگارش‌ها تماماً به پایان نرسیده است».

پیوند تاریخی این نگارش‌ها را می‌توان عملاً از طریق سنت بابلی-آرامی به آسانی توضیح داد. <sup>(۲۷)</sup> در مورد «جای» (ظاهراً جیا) و «یایس» (ظاهراً یاس) توضیحات در جایی دیگر خواهد آمد. در مورد «شای» احتمالاً توضیح الف میانی به عنوان مادر خوانش، و برای الف کوتاه، یعنی «شی»، مقدمتاً بسنده می‌کند. ولی در این باره شاید توضیح دیگری هم وجود داشته باشد.

اگر حالا کارکرد الف میانی به عنوان مادر خوانش نیز برای الف کوتاه در قرآن درست باشد آنگاه ما بدین طریق کلیدی برای روشن ساختن برخی از نگارش‌های قرآنی خواهیم داشت، به ویژه آن دسته که اصلاً به عنوان الف کوتاه در نظر گرفته شده بودند ولی زبان‌شناسان عرب آن را «آ» کشیده تشخیص دادند.

۲۶. ورنردیم *Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie. II. Schreibung der Konsonanten*, Orientalia, volumen 49, nova seris, ۱۹۸۰، صص ۶۷-۱۰۶.

۲۷. این که سامانه نگارشی مندائی نیز با این سنت گره خورده نولدکه پیشتر آن را تشخیص داده بود؛ در این باره اودر «دستور مندائی»، ۱۱، ملاحظه ۳، یادآوری می‌کند: «ما در بالا دیدیم که سامانه نگارشی مندائی فقط اجرای درست گرایشات کهن تراست. ولی باورش برایم دشوار است که این مندائیان بودند که آخرین گام‌ها را برداشته باشند؛ آنچه که ما از آن‌ها می‌دانیم نشان نمی‌دهد که آن‌ها تا این اندازه حساب شده کار می‌کردند. در بابل این سامانه نگارشی از پیش‌ترها رایج بوده است».



ولی اگر اصلاحات نگارشی بعدی در متن قرآن صورت می‌گرفت<sup>(۲۸)</sup> حتماً می‌توانست پیامدهایی برای خوانش‌های معینی در برداشته باشد.<sup>(۲۹)</sup>

## نامگذاری واکه‌های کوتاه

نخستین تعیین واکه‌های کوتاه  $a$ ،  $u$  و  $i$  از طریق نقطه که باز هم بر مبنای الگوی سامانه واکه‌گذاری سریانی-آرامی رخ داده می‌بایست در زمان عبدالملک مروان (۶۸۵ - ۷۰۵ م.) به عنوان نخستین ابزار کمکی معمول شده باشد.<sup>(۳۰)</sup> این واکه‌گذاری برای تلفظ واکه‌های زیرتر ( $a$ ) یک نقطه در بالا و برای تلفظ واکه‌های بم‌تر ( $e / i$ ) یک نقطه در زیر همخوان قرار می‌دهد، و در عربی یک نقطه میانی برای تشخیص  $u$  افزوده می‌شد.

## نشانه‌های همخوان‌ها

مشکل واقعی خط عربی در همخوان‌هاست که از آن‌ها فقط شش فقره هستند که شکل و آرایش روشن و برهم منطبق‌اند در حالی که بیست و دو تای دیگر به دلیل شکل همسان‌شان (اکثراً جفت جفت) به خودی خود قابل تشخیص نیستند و باید از طریق متن روشن شوند. این کمبود به تدریج از طریق نقطه‌گذاری برطرف گردید.

حروفی که با نقطه‌گذاری تفاوت‌هایشان مشخص می‌شود متنوع است و بستگی دارد که جایگاه‌شان کجا باشد: در آغاز، در داخل یا در پایان واژه و این که آیا چسبیده یا مجزا باشند. این همخوان‌ها در پایین به همراه علائم آوانگاری لاتینی فهرست شده است. در ضمن باید توجه کرد که ۶ حرف آن با حروف پیشین خود، در سمت راست، و نه با حروف بعدی، به هم می‌چسبند:

---

۲۸. رژی بلاشر می‌گوید که تاریخ دقیق این اصلاحات نگارشی را نمی‌توان دقیقاً مشخص کرد (*Introduction au Coran*, چاپ نخست، ص ۹۳ به بعد).

۲۹. بررسی تک‌تک واژه‌ها نشان خواهد داد که گنجاندن نادرست الف (برای «آ» کشیده) گهگاهی منجر به تحریف معنی شده است.

۳۰. رژی بلاشر، *Introduction au Coran*، از ص ۷۸ به بعد.

	سسس س	s		ثث ث	t
	ضضض ض	d		تتت ت	t
	صصص ص	ʃ		خخخ خ	h
	ظظظ ظ	ʒ		ححح ح	h
	ططط ط	t		ججج ج	ǰ
	غغغ غ	g		ذذ ذ	d
	ععع ع	c		دد د	d
	ققق ق	q		زز ز	z
	ففف ف	f		رر ر	r
	آوای پایانی	ā		ششش ش	š
	یی ی	ī			
	ننن ن	n			

اگرما آخرین حرف یعنی ā پایانی را در کنار ö در نظر بگیریم آنگاه حتماً ۲۳ مورد داریم که می‌تواند در صورت نداشتن نقطه باعث خوانش نادرست شود. افزون بر این، شکل مشابه برخی از حروف نیز مزید بر علت است و باعث سردرگمی بیشتر می‌گردد، مانند: «د» و «ذ»، یا «ر»، «ز». در ضمن، گروه آخر، یعنی «ر» و «ز» شباهت بزرگی با «و» دارد. در کنار این‌ها، واژه‌هایی وجود دارد که از لحاظ آوایی بسیار نزدیک به هم هستند، مانند «ه» و «ح»؛ یا «ع» و همزه «ء» که بعدها به عنوان علامت ویژه همخوان انسدادی وارد گردید.

گهگاهی نیز همخوان «س» با آوای تأکیدی مشابه‌اش یعنی «ص» نیز اشتباهی گرفته می‌شود، موردی که از لحاظ آواشناسی بی‌اهمیت است ولی از لحاظ ریشه‌شناختی – معناشناختی از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد. در ضمن، گاهی نیز

میان خواندن «ه» به عنوان پسوند شخصی سوم شخص مذکر و «ه» مشابه که بالای آن دو نقطه است (ة t) و به عنوان علامت مؤنث (-atun) بکار برده می شود نیز خطاً صورت می گیرد. همین اشتباه گرفتن ها را می توان میان «ن» پایانی چسبیده و «ی» پایانی و حتا «ر» چسبیده آخرنیز مشاهده کرد. در یک مورد حتا سه دندانه همخوان «س» به عنوان سه حرف جداگانه فهمیده شده، مانند «نبین» [در واقع «سن»] یعنی روی دندانه های «س» اول واژه نیز نقطه گذاری شده است.<sup>(۳۱)</sup> اگرما حرفی را که با نقطه گذاری مشخص می شود در برابر آن حرفی قرار بدهیم که شکل پایه ای شان بی چون و چرا روشن است، آنگاه وضعیت زیر را خواهیم داشت:

الف یا «آ» (به عنوان ā کشیده یا به عنوان

حامل همزه أ / أُ / إ / 'a / u / i)

همچنین «ک»، «ل»، «م»، «ه» و «و»

به عبارتی طبق یک محاسبه سرانگشتی از ۲۸ حرف، ۲۲ حرف ناروشن و ۶ تا مشخص اند. تازه این در صورتی است که ما از علل دیگر که باعث بدخوانی می شوند صرف نظر کنیم.

برخلاف الفبای آرامی / عبری و سریانی - آرامی که حروف آنها روشن و مشخص اند (در آرامی فقط دو حرف «د» ڤ و «ر» ښ که شبیه به هم هستند با نقطه گذاری در پایین و بالا مشخص می شوند، همین ابزار بعدها برای نقطه گذاری عربی به کار گرفته شد) الفبای عربی به گونه ای تندنویسی بی نقطه بود که عمدتاً برای اهل فن به مثابه ابزار کمکی حافظه عمل می کرد. احتمالاً گفته می شود که در آغاز بیشتر از این هم لازم نبود چون حافظان معتمد [وحی] (قراء / qurrā')، متون قرآنی را مستقیم و بدون میانجی از پیامبر شنیده و حفظ کرده بودند.

## ۵. سنت شفاهی

بنا بر سنت اسلامی، قرآن قسمأً توسط همعصران مشهور پیامبر، مانند ابن عباس (مرگ ۶۹۲ م.) و مراجعی مانند انس ابن مالک (مرگ ۷۰۹ م.) طی یک زنجیره بهم پیوسته از

۳۱. برای آوانویسی و اموازه های آرامی نک: به زیگموند فرنکل، واژه های بیگانه آرامی در عربی، لایدن ۱۸۸۶ (چاپ بعدی، هیلدس هایم، نیویورک ۱۹۸۲)، ص ۱۷ به بعد.

راویان معتمد [حافظان وحی] انتقال یافته است. گفته می‌شود همین اشخاص در ثبت نهایی متون قرآنی نقش بسزایی داشته‌اند و مرجعیت‌شان به عنوان قرآن‌شناس برای زمان طولانی حتا پس از مرگشان نیز به قوت خود باقی ماند. (۳۲)

ولی گزارش بالا با گزارشی که می‌گوید عثمان «برگه‌های» [قرآن] را از حفصه، بیوه پیامبر، گرفت و مورد بازنگری قرار داد در تناقض است. این «همان نقطه محکمی است که می‌باید ما را چونان قطب‌نمایی به گذشته راهنمایی کند». (۳۴)

با این وجود سنت اسلامی نمی‌تواند یک تاریخ مشخص و نهایی برای نقطه‌گذاری قرآن و در همین راستا ثبت خوانش قرآن عرضه کند. به عبارتی ما نمی‌دانیم که نقطه‌گذاری قرآن چه هنگام رخ داده است. همچنین دستنوشته‌هایی که از قرآن پیدا شده به ما تاریخ روشنی از نقطه‌گذاری نمی‌دهد؛ به همین دلیل ما می‌باید به این تشخیص کلی که روند نقطه‌گذاری را بیش از سه سده ارزیابی می‌کند بسنده کنیم. (۳۵)

تازه پس از بررسی‌های بسیار دیر هنگام و گردآوری کهن‌ترین دستنوشته‌های قرآن بود که توانستیم به توضیحات بیشتری درباره روند شکل‌گیری متون قرآن تا به امروز دست یابیم. در اینجا قرآن‌پژوهان نسبت به آن حکم تاریخی عثمان که ناشی از اوضاع سیاسی آن زمان بود و باعث از میان رفتن همیشگی نسخه‌های کهن قرآن شده ابراز تأسف می‌کنند. (۳۶)

## ۶. تفسیر عربی قرآن

در تاریخ تفسیر قرآن همواره کوشش‌های فراوانی برای تأویل متن این کتاب که ترکیبی از نثر نامرتب و گاه مسجع‌آهنگین است صورت گرفته است. تئودور نولدکه در تاریخ قرآن کلیاتی درباره آفرینندگان تفسیر عربی از ابن عباس (۳۷) (پسر عموی پیامبر، مرگ ۶۸۷

۳۲. ر. بلاشر، همانجا، از ص ۱۰۲ به بعد.

۳۳. البته طبری از «یک» برگ گزارش می‌دهد که عمر روی آن نوشته است: وکان عمر کتب ذلک فی صحیفه واحده (طبری، جلد اول، ص ۲۶).

۳۴. تئودور نولدکه - شوالی، تاریخ قرآن، جلد دوم، ص ۲۱.

۳۵. ر. بلاشر، همانجا، ص ۷۱

۳۶. طبری، جلد اول، ص ۲۷.

۳۷. «تاریخ قرآن»، جلد دوم، ص ۱۶۳.

م. و شاگردانش و همچنین درباره تفاسیر عربی بدست آمده از ابن اسحاق (مرگ ۷۸۶ م. و واقعی (مرگ ۸۲۲ م.)، ابن هشام (مرگ ۸۲۸ م.)، بخاری (مرگ ۸۷۰ م.) و ترمذی (مرگ ۸۹۲ م.) ارایه می دهد.<sup>(۳۸)</sup>

اگرچه تفسیر اسلامی به ابن عباس به عنوان کهن ترین مرجع استناد می کند ولی ظاهراً خود او هرگز تفسیری ننوشته است، به ویژه این که او به هنگام مرگ پیامبر هنوز ۱۲ ساله بود.<sup>(۳۹)</sup> گفتنی است که خود پیامبر - طبق سنت اسلامی - پرسش های معاصرانش را درباره معانی آیه های قرآن با سکوت پاسخ داده است. از کسانی گزارش شده که بر سر خوانش سوره های قرآن اختلاف نظر داشتند. در این باره آمده است:

«سپس به جستجوی رسول الله - صلی الله وسلم - پرداختیم و سرانجام او را به هنگام گفتگو با علی دیدیم. گفتیم: "ما درباره خوانش توافق نداریم". یکباره چهره رسول الله - صلی الله وسلم - سرخ شد و گفت: "آنهایی که پیش از شما بودند به دلیل همین اختلافات نابود شدند". سپس در گوش علی چیزی گفت و علی هم به ما چنین گفت: "رسول الله - صلی الله وسلم - به شما دستور می دهد همانطور بخوانید که به شما یاد داده شد". (و بعد این را هم می افزاید): "هر [خوانشی] خوب و درست است."<sup>(۴۰)</sup>

طبری (۹۲۳-۸۳۹ م.) در مدخل تفسیرش یک سلسله اظهارات نقل می کند که اگرچه در هسته خود همگی با هم مطابقت دارند ولی باعث سردرگمی خوانندگان قرآن می شود. برای نمونه او این گزارش منسوب به [عبدالله بن] ابی Ubayy را بازگو می کند:

«دو مرد بر سر یک آیه قرآن اختلاف نظر پیدا می کنند و هر کدامشان ادعا می کند که پیامبر - صلی الله علیه وسلم - به او این چنین یاد داده است. پس هر دو به جستجوی ابی می پردازند که میانجیگری کند. او نظرات هر دو را رد کرد و خوانش خود را ارایه می دهد. سپس همگی با هم به سراغ پیامبر رفتند. ابی گفت: "رسول الله، ما بر سر یک آیه قرآن توافق نظر نداریم و هر کداممان مدعی است که تو این گونه به او یاد دادی بخواند". سپس پیامبر به یکی شان گفت: بخوان! و او هم خواند. به دنبال آن پیامبر گفت:

۳۸. همانجا، ص ۱۷۰.

۳۹. رزی بلاشر، پاریس ۱۹۴۷، ص ۲۲۵.

۴۰. طبری، جلد اول، ص ۱۲.

درسته! سپس پیامبر از دیگری خواست که بخواند، ولی او همان آیه را طوری دیگر خواند. پیامبر باز هم گفت: درسته! سپس رو به/بی کرد و گفت تو هم بخوان! ابی همان آیه را خواند که با خواندن آن دو متفاوت بود. باز هم پیامبر گفت: درسته!/بی گزارش داد: "یکباره نسبت به رسول الله - صلی الله علیه و سلم - چنان تردیدی به من دست داد که معمولاً کفار نسبت به پیامبر دارند!" و/بی ادامه داد: "از آنجا که رسول الله - صلی الله علیه و سلم - از چهره‌ام فهمید که چه در درونم می‌گذرد، دستش را بالا برد و زد روی سینه‌ام و گفت: "از خدا در برابر شیطان ملعون طلب کمک کن!" /بی افزود: "ناگهان غرق در عرق شدم..."<sup>(۴۱)</sup>

## ۷. هفت خوانش

یک چنین مخمصه گزارش شده از پیامبر که باعث شک برخی معاصرانش به او شده، در سنت اسلامی از طریق توالی توضیح داده می‌شود، جبرئیل ابتدا به پیامبر دستور داد قرآن را فقط با یک خوانش بخواند.

بنا به خواهش قلبی پیامبر مبنی بر رعایت حال مردم و همچنین با واسطه‌گری میکائیل، و از سوی دیگر با توجه به تنوع گویش‌های عربی، سرانجام جبرئیل پذیرفت که در ابتدا دو، و سپس طبق اظهارات گوناگون سه، پنج، شش و سرآخر هفت خوانش وجود داشته باشد. گفته شده که همه این خوانش‌ها از اعتبار برخوردار هستند البته تا مادامی که آیه‌هایی که (برای نمونه) از رحمت خدا سخن می‌گویند سراز دادگاه الهی - یا به عکس - درنیابند،<sup>(۴۲)</sup> یعنی تا مادامی که از خوانش مربوطه تناقض آشکاری بیرون نیاید، به اصطلاح تا زمانی که حلالی را حرام و حرامی را حلال نکند. دعوای مربوط به هفت خوانش سرانجام به فرمان خلیفه عثمان از طریق ثبت نوشتاری قرآن و از سوی دیگر برای حفظ وحدت دین مسلمانان به نفع یک خوانش فیصله داده شد.<sup>(۴۳)</sup> ولی این که به هنگام تنظیم نسخه ترازمند (رسمی) قرآن، هنوز اصلاً چیزی به نام

۴۱. همانجا، جلد یک، ص ۱۸.

۴۲. همانجا، جلد اول، صص ۱۸-۲۶.

۴۳. همانجا، جلد اول، ۲۶-۲۹.

نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری وجود نداشت، ظاهراً برای طبری اهمیتی نداشت. زیرا بدون نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری اساساً نمی‌توان از یک خوانش سخن گفت. ظاهراً در زمان خود طبری (سده ۱۰ میلادی) متن قرآن که از حروف همخوان ساخته شده با نقطه‌گذاری (طبق یک خوانش شفاهی معین که توانست خود را در این اثنا جا بیندازد) شکل نهایی و تثبیت شده خود را گرفته بود.

ولی این که این نقطه‌گذاری در چه زمانی، طبق کدامین معیارها و یا طبق کدامین خوانش صورت گرفته و آیا خالقان این نقطه‌گذاری از صلاحیت لازم زبان‌شناسی برخوردار بودند و یا صلاحیت دینی برای تشخیص مضامین مندرج در قرآن را داشتند ظاهراً برای سنجش تاریخی طبری که برای زمان خودش عالمی پراوازه بود چندان مهم نبوده است. او طبعاً از این پیش‌فرض آغاز می‌کرد که همین خوانش موجود درست و غیرقابل ایراد است و هیچ خوانش دیگری نمی‌تواند مجاز باشد. گفتنی است که طبری فقط آن دسته از خوانش‌ها را می‌پذیرد که به اعراب‌گذاری یا واکه‌گذاری مربوط می‌شود و در سنت اسلامی این خوانش‌های از سوی اکثریت یا اقلیتی نمایندگی شوند. طبعاً طبری همواره خوانش اکثریت را ترجیح می‌دهد.

این که منظور طبری دقیقاً از «سبعة/أحرف» (هفت حرف) چیست - آیا منظورش همخوان‌ها یا واکه‌ها و یا هر دو بوده؟ - معلوم نیست، به ویژه این که/بی از خوانش مورد اختلاف نامی نبرده است. ولی از آنجا که در الفبای عربی تعداد همخوان‌هایی که توسط نقطه‌گذاری از یکدیگر متمایز می‌گردند (هر کدام با و بدون نقطه) بیست و دو فقره می‌باشند، پس می‌توان گفت که منظور این نبوده است. اگر ما «أحرف» را خیلی ساده «علائم خواندن» درک کنیم، منطقی‌تر می‌بود که تحت این عنوان، «علائم یا نشانه‌های واکه‌ها» را بفهمیم. به ویژه این که فرهنگ سریانی (جلد یک، ۴۱۹) برای  $\text{ܐܘܢܐ} / \text{ܐܘܢܐ} \text{'āṭū' / 'āṭūtā}$  (زیر ۱) (= علائم نوشتاری، نه «آیه / یا بیت»)، زیر ۲)  $\text{ܐܘܢܐ} \text{particula}$ ، حرف، (زیر ۳)  $\text{ܐܘܢܐ} \text{litera alphabeti}$  یعنی  $\text{ܐܘܢܐ} \text{'āṭūtā} \text{dā-}$  (nqašt) (= نشانه‌های آوا، آوا) vocalis (واکه) (BHG. 351 v) را آورده است.

ممکن است ایراد گرفته شود که آخرین سند از دستور زبان سریانی/بن عبری<sup>(۴۴)</sup> (۶/۱۲۲۵-۱۲۸۶ م.) که طبق الگوی دستور عربی زومخسری (۱۱۴۴-۱۰۷۵ م.) نگارش

۴۴. نک. آ. بام‌اشتارک، ، بن ۱۹۹۲، ۳۱۷.

شده برای توضیح «حرف» به معنی نشانه واکه چندان مناسب نیست. با این وجود می توان پذیرفت که در عدد هفت به گونه ای به هفت واکه سوری های شرقی که یعقوب ادسائی (حدود ۷۰۸-۶۴۰ م.) در دستور زبان سریانی اش *ܐܕܫܐܝܐ ܡܚܠܩܐ ܕܗܘܪܝܐ* (۴۵) (*tūrāṣ ma-mlā nahrājā*) («درستی زبان میانرودان») نام برده اشاره شده است. یعقوب ادسائی همین را در یک جمله الگویی چنین جمع بندی کرد: *ܐܕܫܐܝܐ ܡܚܠܩܐ ܕܗܘܪܝܐ* (۴۶) (*a / ī / ū / e / ē / ō / ā*) («ای کاش [همیشه] در آرامش زندگی کن، ادسا، مادرمان!»). (۴۷)

اشاره طبری به «خمسه اُحرف» (پنج حرف / نشانه خوانش) احتمالاً می تواند اشاره ای به نشانه های واکه های یونانی باشد که سوری های غربی نیز به کار می برده اند. (۴۸) برای این پرسش که آیا تعیین سامانه واکه ای در زبان کلاسیک عربی پساقرائی روی سه واکه پایه ای آ، ا، ا، (*a, u, i*) خودسرانه بوده یا نه، بسیار مهم است به ویژه تا آنجا که به تلفظ واژه های قرآن مربوط می شود.

در مقایسه با آن، گویش های عربی امروز در خاور نزدیک که محیط زبان آرامی در گذشته بوده با داشتن دست کم پنج واکه، سرنخ های بیشتری به ما می دهد تا تلفظ نامطمئن اشعار کهن عربی یعنی اشعار جاهلی که قرآن به هر دلیلی تأکید می کند که ربطی به این اشعار ندارد (سوره ها: ۲۲۴، ۲۶، ۶۹، ۳۶، ۴۱، ۶۹). تئودور نولدکه نیز اشاره می کند:

«پذیرش این نکته که بگویم در زبان های کهن سامی همواره فقط سه واکه یا محیط واکه ای وجود داشته که از لحاظ کیفی با هم متفاوت بوده اند نادرست است.» (۴۹)

۴۵. همانجا، ص ۲۵۴.

۴۶. فرهنگ منا، ص ۱۳.

۴۷. یعنی «پایتخت ما» یا «شهری که ما در آن بزرگ شدیم» (نک: تساروس، جلد یک، ص ۲۲).

۴۸. نک: آ. بام اشتارک، *GSL*, ۲۵۵, *Zum Vokalsystem bei Ost- u. Westsyryern*, افزودن بر این، نک: کارل بروکلمان، *syrische Grammatik* لایپزیک ۱۹۶۰، ۹، همچنین تئودور نولدکه، دستور فشرده سریانی، (چاپ بعدی از چاپ دوم، لایپزیک ۱۸۹۸)، دارمشتات ۱۹۷۷، ص ۷. درباره وجود پنج واکه زبان لحيانی، نک: آ. جی. دریوز:

A. J. Drewes, *The Phonemes of Lihyanite*, در: *Melanges linguistiques offerts a Maxime Rodinson (Supplement 12 aux comptes rendus du groupe linguistique d'etudes chamito-semitiques)*, Paris (Sonderdruck o. J.), P. 165 ff.

۴۹. تئودور نولدکه، اشتراسبورگ ۱۹۰۴، ص ۳۳.



به هر رو، سنت عرب به واکه e تا آنجایی پرداخته است که بتوان آن را از طریق اصطلاح «إماله»، یعنی تغییر آوا از ā به ē، به عنوان یک ویژگی گویش عربی مکه توضیح بدهد. ولی از طریق «إماله» می توان نه فقط به تلفظ واژه های عربی بلکه به ویژه به تلفظ واژه های آرامی نیز پی برد. برای این که روی نام های خاص که تلفظ شان نسبتاً قطعی ست بمانیم برای نمونه اسم خاص نویسه گردان شده میکیل (= Michael) که شکل نگارشی سریانی-آرامی آن *ܡܝܟܐܝܠ*<sup>(۵۰)</sup> است را در نظر می گیریم. این نام خاص نه میکال *Mikāl*<sup>(۵۱)</sup> یعنی آنگونه که در قرآن قاهره (سوره ۲: ۹۸) واکه گذاری شده است بلکه باید میکائیل یعنی مطابق با تلفظ سریانی-آرامی تلفظ شود.

همین نیز برای نام «جبریل» صدق می کند؛ این نام نه جبریل *Gibrīl* آنگونه که در قرآن چاپ قاهره (سوره ۹۸، ۹۷: ۲؛ ۴: ۶۶) بلکه به عنوان نویسه گردانی شده سریانی-آرامی *ܓܒܪܝܐܝܠ* (در کنار نگارش رایج تر *ܓܒܪܝܐܝܠ*) می باید *Gabriel* [جبرئیل] خوانده شود. از مفاهیم عربی می توان «بلی» را نام برد که در قرآن بیست و دو بار با تلفظ *balā* آمده است، با این که تلفظ *balē* (یا *bāle* - با تأکید بر سیلاب نخست) امروز هنوز هم برای نمونه در گویش های عربی منطقه میانرودان و همچنین گویش های عرب های بدوی رایج است. فرهنگ عربی *لسان* (XIV, 88b) با تأکید اشاره می کند که آوای پایانی «ی» در «بلی»، مانند «آنی» (*annē*) و «متی» (*matē*) با إماله [تبدیل ā به ē] (*balē*) تلفظ می شود.

نولده که در فصل «مهم ترین ویژگی های دبیره (رسم الخط) متن عثمان» (تاریخ قرآن، جلد سوم، از ص ۲۶ به بعد) به این پدیده دقیق تر برخورد می کند. استفاده از آوای پایانی «ی» (در این موارد) را نمی توان با ابزار ریشه شناسی توضیح داد. به عکس از آن می توان یک تلفظ ویژه از واکه بدست آورد. واژه هایی مانند «آتی» را نه با ā ناب بلکه با «گرایشی به ī» (*imāla nahw al-jā'*)، یعنی چونان *e* کوتاه یا بلند تلفظ می کنند. این توضیح، هم با اتکا به دبیره و هم با اتکا به قافیه<sup>(۵۲)</sup> قابل اثبات است.

۵۰. نک: تساروس، جلد دوم، ۲۰۸۸، همین شکل نگارش را در کنار شکل معمول تر *ܡܝܟܐܝܠ* آورده است. شکل «میکال» که نولده ثبت کرده در همان تلفظ به نوع نگارش عبری *מִיכָאֵל* شبیه است.

۵۱. نک: نولده، تاریخ قرآن، جلد سوم، ص ۱۷.

۵۲. همانجا، ۳۷.

در میان نام‌های خاص در قرآن، «موسی» هم وجود دارد که قرآن قاهره آن را «موسا» *Mūsā* می‌خواند، در حالی که شکل سریانی-آرامی آن *ܡܘܨܐ* (عبری *מֹשֶׁה*) است که مانند *Mōšē* (سریانی غربی *Mūšē*) می‌تواند تلفظ بشود.

### درباره نوع نگارش «عیسی» (*Īsā*)

این که آیا بتوان نام عیسی (تلفظ معتبر «عیسا» *Īsā*) را از طریق تطبیقی با نام موسا توضیح داد، آنگونه که فرنکل (WZKM IV, 335 ff.) انجام داده، پرسش برانگیز است، حتی اگر هورویتس با اشاره‌ای بدان از این نظر پشتیبانی کرده باشد: «... همانگونه که تطابق نام‌ها با یکدیگر و نام‌های جفت که در قرآن متداول است».<sup>(۵۳)</sup> حتی اگر برای «موسی» تلفظ *Mōšē* اثبات شده باشد، ولی برای نام عیسی در تلفظ *Īsē* / *Īsē* چنین چیزی مستند نشده است. اگر ما در اینجا نام سریانی شرقی *Īšō* (برای مسیح) را مبنا قرار دهیم، آنگاه البته محتمل ولی غیرقابل تصور است که «آوای پایانی اش [عین] ... جای خودش را تغییر داده باشد»، آنگونه که هورویتس در همانجا می‌گوید.

علیه این تز و همچنین علیه تزلنداور Landauer که از سوی هورویتس ابراز شده (نولدکه ZDMG XLI 720 ملاحظه ۲) انطباق با نام Esau نادرست است زیرا در اینجا هم آوای پایانی *ō* در *Īšō* (آوای پایانی آن یعنی *ō* / *o*) [ع] در سریانی شرقی معمولاً تلفظ نمی‌شود) و هم آوای پایانی *ū* [او] در *Īsū* (به عبارتی آوای پایانی *aw* در عبری *Ēśaw* لا *aw*) این نادرستی را تأیید می‌کند. نوع نگارش «عیسی» در ضمن با نام انجیلی *Īsā* (عبری *יֵשׁוּעַ* / *יֵשׁוּעַ*) *Īsay* (Jes Sir 45:25; Js 11:1,10) پدر داوود) از نظر نگارشی نزدیک‌ترین است.

همچنین باید به این نکته توجه کرد که در سریانی شرقی حرف *o* / *ō* شدیداً ضعیف است و درست مانند همخوان انسدادی *i* در آغاز واژه تلفظ می‌گردد و این در حالی است که آوای پایانی *o* / *ō* کاملاً محومی شود. از این رو، این تلفظ با تلفظ مندایی که برای بیان آوای آغازین *i* از یک *o* / *ō* استفاده می‌کند و آوای پایانی *o* / *ō* را کاملاً از قلم می‌اندازد و تلفظ نمی‌کند سازگار است. این نکته را نولدکه در «دستور

۵۳. نک: یوزف هورویتس، [مطالعات قرآنی] Koranische Untersuchungen، برلن، لایپزیگ

ص ۱۹۲۶، ۱۲۸.

زبان مندایی»<sup>(۵۴)</sup> خود (§ 55, P. 55) درست با نام «Jesus» = ܘܫܘܥ نشان داده است.

جالب بودن این تشخیص تنها به این دلیل نیست که در اینجا یک بار دیگر به محیط سریانی شرقی اشاره می‌شود بلکه اساساً به این دلیل است که یک پرسش با اهمیت تاریخی-دینی طرح می‌گردد. پرسش این است: آیا زمانی که قرآن از عیسی (= ܘܫܘܥ / ܘܫܘܥ) سخن می‌گوید می‌خواهد یک رابطه میان مسیح تاریخی و آن شخصیتی که در «اشعیاء» ۱۱:۱، ۱۱ و یا در انجیل لوقا ۳:۳۲ زیر تبار Isai آمده برقرار کند یا این که قرآن جای ܘܫܘܥ (ܘܫܘܥ) و Isaj را آگاهانه یا ناآگاهانه تعویض کرده است؟ یا این که منظور همان [عیسی] بوده ولی این نوع نگارش را به عنوان یک گونه گویشی از همان نام دانسته است؟<sup>(۵۵)</sup>

این که در قرآن امروزی این نام عیسی = ܘܫܘܥ خوانده می‌شود قطعاً بر اساس آواشناسی عربی پساقرائی استوار است، به ویژه این که این نام، همانگونه که هورویتس اشاره کرده [همانجا ص ۱۲۹] در اشعار عربی کهن [اشعار جاهلی] مستند نشده است. به عکس، نوع نگارش در قرآن با نوع نگارش سریانی شرقی-مندایی و آواشناسی ثبت شده در انجیل سازگار است. از این رو، این نام را قطعاً نه ܘܫܘܥ بلکه Isaj باید تلفظ کرد.

این واقعیت که به ویژه در زبان مندایی ܘܫܘܥ / ܘܫܘܥ برای بیان همخوان انسدادی آوای آغازین ' به جای آوای آغازین نم / ܘܫܘܥ / ܘܫܘܥ بکار گرفته می‌شود (و نه فقط «برای نشان دادن i» آنگونه که هورویتس در همانجا با اشاره به نولدکه به اشتباه نظر می‌دهد) برای یک توضیح تاریخی درباره علامت همزه که بعدها توسط زبان شناسان عربی داخل گردید (در واقع یک حرف کوچک شده «ع» است) از اهمیت فراوانی برخوردار است.

در نمونه‌هایی که نولدکه در همانجا (§ 55) آورده البته لا / ܘܫܘܥ به جای آوای آغازین ' / ܘܫܘܥ قرار می‌گیرد ولی در این جا نکته تعیین کننده آغاز/استفاده از واژه است که نولدکه

۵۴. تئودور نولدکه، Mandäische Grammatik (MG) (چاپ بعدی فتموکانیکی در شهرهاله / زاله ۱۸۷۵)، دارمشتاب ۱۹۶۴.

۵۵. این که تلفظ ܘܫܘܥ در سریانی غربی در مقابل ܘܫܘܥ در سریانی شرقی مانند ܘܫܘܥ «آ» کشیده خوانده می‌شود بر همگان آشکار است. در این جا می‌باید تلفظ سریانی شرقی را برای قرآن پذیرفت، موردی که مینگانا در Syriac Influence، ص ۸۳، بدان اشاره کرده است.

توجه ویژه‌ای بدان نکرده است. با کمک نمونه‌هایی که در آنجا، لا / C جانشین استفاده از واکه آغازین א / א می‌شود این نکته روشن می‌گردد؛ بدین ترتیب برای لا / C سریانی - آرامی، واژه مندایی لاִית یا لاִת نوشته می‌شود. به ویژه این مورد از طریق آن نمونه‌هایی به خوبی روشن می‌شود که نولدکه در § 16 (ص ۱۵) آورده است، جایی که آوای آغازین א و لا با کارکرد مشابه به جای هم قرار می‌گیرند: אַמְרָאֵת در کنار לַמְרָאֵת (*amrat*) «او [مؤنث] گفت»؛ אַזְלָאֵת در کنار לַזְלָאֵת (*azlat*) «او [مؤنث] رفت» و غیره. از این رو، طبق این الگونگارش «عیسی» را باید مانند نگارش در زبان مندایی אִישִׁי = לאִישִׁי / אִישִׁי = אִישִׁי (*Īšay*) خواند. سرانجام باید به این واقعیت نیز اشاره کرد که نام אִישִׁי (*Īšā*) احتمالاً از طریق تبدیل واکه مرکب אִישִׁי به واکه ساده رخ داده است، موردی که در سریانی شرقی امروزی متداول است. از این رو محتمل است که قرآن این نام را که در میان مسیحیان همزمانش متداول بوده برای تلفظ عربی مناسب تردیده تا نام واقعی אִישִׁי (*Īšō*) که در گویش سریانی شرقی به عنوان *Īšō* (یا به عبارتی *Īšo* با تأکید بر هجای نخستین) تلفظ می‌شده است. ولی حتا در این مورد نیز می‌باید آوای نخستین «ع» در «عیسی» به عنوان بکارگیری یک واکه پیش از *I* «ی» نخست درک شود، یعنی: عیسی = ایشی (*Īšay*) = ایشا (*Īšā*).<sup>(۵۶)</sup>

## الف پایانی برای نشان دادن آوای پایانی ē

طبعاً زبان‌شناسان عرب دیگر نمی‌توانستند بدانند که نه فقط آوای پایانی «ی» بلکه گهگاهی آوای پایانی «ا» *ā* نیز می‌تواند نشانگر واکه پایانی *e/ē* باشد. چنین مواردی جایی یافتنی هستند که برای نمونه در یک جمله، فعل در حالت دوتایی [مثلاً] یا جمع باشد ولی نهاد مربوطه از نظر بیرونی [ظاهری]، و از منظر واژه‌شناسی عربی که بنگریم، در حالت مفرد قرار دارد.

۵۶. طبق این فرمول، واکه مرکب *ay* لزوماً نباید به واکه ساده *ē* تبدیل گردد، آنگونه که نولدکه پذیرفته بود. بدیل دیگر می‌تواند، مانند همین مورد پیش رو، کشیدن واکه *a* باشد: *ā* = *ay*. نمونه دیگر را می‌توان در نام *صَعْدِ سִינָא* (عبری: *סִינָא*) ارایه داد که در عربی «سینا» *Sīnā* (تلفظ کاملاً درست آن با واکه نرم می‌باشد: *سیناء* ' *Sīnā*) شده است. طبق این قانون آوایی می‌توان نام همسر ابراهیم یعنی «سارای» *Sarai* را توضیح داد که طبق کتاب «پیدایش» ۱۷:۱۵ به فرمان خدا از آن پس سارا *Sara* خوانده می‌شد.

ناسازگاری‌های ظاهری این چینی به سادگی قابل برطرف کردن هستند، البته زمانی که بدانیم پسوندهای مفرد و جمع در شکل سریانی-آرامی اغلب بدون تغییر باقی می‌ماند در حالی که آنها در حالت مذکر از *ā* به *ē* صرف می‌شوند. چنین پسوندهایی برای نمونه در سوره ۱۱، آیه ۲۴ و سوره ۳۹، آیه ۲۹ قابل مشاهده است، یعنی جایی که قرآن تمثیل‌ها را با دو نمونه ناسازگار با هم می‌آورد و این پرسش را طرح می‌کند: هل یستویان مثلاً.

در قرآن امروزی چنین آمده است: "*hal yastawiyn' matala*".

آیا این دو به عنوان مثال همانند هستند؟ طبیعی است که خوانندگان بعدی قرآن این «ا» پایانی در «مثلاً» (سریانی-آرامی *matlā*) را طبق دستور زبان عربی که در حدود پایان سده هشتم نوشته شده می‌توانستند فقط به عنوان «تمییز» (متمم مفعولی / مسند مفعولی) تفسیر کنند. ولی اگر واژه «مثلاً» به عنوان نویسه‌گردانی شده جمع سریانی-آرامی *matlē* «نمونه‌ها / مثال‌ها» (= الأمثال / *al-amtāl*) خوانده شود [چون در سریانی-آرامی در پسوند مثنای اعداد دوتایی *trēn* (مذکر)، *tartēn* (مؤنث) همچنین *ma'tēn* (دویست) حالت مثنی یا دوتایی وجود ندارد و پایان تأکیدی عملاً حرف تعریف عربی «ال» را زاید می‌سازد]، آنگاه جمله یک معنی منسجم در برخواهد داشت: «آیا این دو نمونه همانند هستند؟» (و نه آنگونه که خوانش عربی می‌گوید: «آیا این دو به عنوان نمونه یکسان هستند؟»). البته شکل نگارش قرآن، «مثلاً»، همچنین می‌تواند طبق الگوی نگارش مندایی، مثنای عربی (*matālān = al-matālān*) را نشان بدهد.<sup>(۵۷)</sup> مبتنی بر همین، جمله پرسشی قرآن (با توجه به مثنای فعلی قرآن) می‌تواند در برگردان به عربی امروزی اینگونه گفته

۵۷. نک: در این باره به تسودر نولدکه «Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft» [جستاری درباره زبان‌شناسی سامی] (BsSW)، ص. ۵۸، یادداشت ۱: «واژه مندایی (ܡܬܘܢܝܐ) (*aspē*) (هردولب) مثنای است.» در واقع ولی این پسوند اصلی *ayn* در سریانی-آرامی و مندایی است. الف ابتدا توسط تبدیل واکه مرکب به واکه ساده با پسوند جمع *ayn > ēn* یکی می‌شود؛ ب) از میان رفتن بعدی «ن» انتهای سبب در ناموازه و وجه وصفی به *ē* ختم می‌گردد. تلفظ آخری از لحاظ آوایی-تاریخی نشانگر حذف «ن» انتهای پس از تبدیل واکه مرکب به واکه ساده *ayn > ēn* می‌باشد، یعنی آخرین مرحله آوایی پیش از تبدیل واکه از *ēn* به *īn*. بنابراین پایانه جمع مذکر به *īn* در عربی کلاسیک نشانگر یک اقتباس بعدی از آرامی است و از این رو ثانوی/پسین ساخته است و اصلاً کلاسیک نمی‌باشد.

شود: هل یستویان المثلان؟ (ولی در عربی کلاسیک: هل یستوی المثلان؟). به عکس، گهگاهی قرآن برخلاف اصل تطابق در دستور زبان عربی کلاسیک، ولی در هماهنگی با مبانی زبانی سریانی-آرامی و یا عربی عامیانه امروزی، فعل در حالت جمع را با یک مثنای اسمی گره می‌زند، مانند سوره ۲۲، آیه ۱۹: هَذَا خِصْمَانِ اخْتَصِمُوا فِی رِبْعِمْ (اینها دو دشمن [مثنای] هستند که بخاطر سرور خود با هم می‌ستیزند [جمع]); یا سوره ۲۷، آیه ۴۵: فَاذْهَبَا بِاِیْتِنَا اَنَا مَعَكُمْ مَسْتَمِعُونَ (پس آنها [جمع] دو گروه [مثنای] که با هم ستیز می‌کنند). همچنین اصل تطابق در سوره ۲۶، آیه ۱۵ که خدا با موسا و هارون سخن می‌گوید: فَاذْهَبَا بِاِیْتِنَا اَنَا مَعَكُمْ مَسْتَمِعُونَ (شما دو نفر [مثنای] با آیات ما بروید، ما با شما [جمع] گوش خواهیم داد). در یک جمله مشابه (سوره ۲۰، آیه ۴۶) ولی اصل تطابق با قوانین دستور زبان عربی سازگار است. ما نبود اصل تطابق را دوباره در سوره ۴۹، آیه ۹ مشاهده می‌کنیم: وَ اِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اِقْتَتَلُوْا فَاصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا (و زمانی که دو گروه [مثنای] از مؤمنان با هم ستیز می‌کنند [مثنای] آن دو [مثنای] را با هم آشتی دهید). پس از آن که در روز قیامت یک ملعون بت خود را سرزنش می‌کند که آنها را به گمراهی کشانده، خدا در سوره ۵۰، آیه ۲۸ «هر دو» را به جای مثنای در حالت جمع مورد خطاب قرار می‌دهد: لَا تَخْتَصِمُوا لَدِیْ وَقَدْ قَدَمْتُ إِلَیْكُمْ بِالْوَعِیْدِ (همان طور که قبلاً شما [جمع] را هشدار دادم نزد من با هم دعوا نکنید!).

با توجه به نمونه گفته شده از سوره ۱۱، آیه ۲۴ و سوره ۳۹، آیه ۲۹ اما لازم به یادآوری است که صرف نظر از این که فعل *اِشْتَوَى* (*istawā*) (هشتمین بن فعلی) از لحاظ معنایی از واژه سریانی-آرامی *ܐܫܬܘܝܐ*, *esṭwī* برگرفته شده است، در این جا قرآن فعل مثنای عربی را با نهاد در جمع سریانی-آرامی (که مانند زبان مندایی همچنین می‌تواند مثنای نشان بدهد) گره زده است. از این رو «مثلاً» در این جا نه عربی *matala*<sup>n</sup> (به عنوان مثال) بلکه می‌باید مانند واژه سریانی-آرامی (یا مندایی) *matlē* (با اِماله به «ی» / *y*) خوانده شود و در معنای مثنای عربی به صورت معین یعنی «المثلان» (هر دو مثال‌ها) درک شود.

ما همچنین یک پایانه مشابه *ē* را در جمع واژه «ساجد» (*sāgīd*) (سریانی-آرامی *ܣܘܓܝܕܐ*) *sāgēd* می‌بینیم که حالت جمع نامعمول و ناآشنای آن «سجدا» (ظاهراً *suḡḡadan*) (۱۱ بار در قرآن آمده است: ۲:۵۸؛ ۴:۱۵۴؛ ۷:۱۶۱؛ ۱۲:۱۰۰؛ ۱۶:۴۸؛ ۱۷:۱۰۷؛ ۱۹:۵۸؛ ۲۰:۷۰؛ ۲۵:۶۴؛ ۳۲:۱۵؛ ۲۹:۴۸) که باز هم به عنوان نویسه‌گردانی شکل جمع

واژه *سجده* (*sāgdē*) تشخیص داده شده است. پایانه آخری به (*ē*) به نوبه خود، همانگونه که اشاره شد (نک: پانویس ۵۷) از پسوند جمع مذکر زمان حال وجه وصفی (*ēn*-) از طریق حذف پایانه «نون» در تغییرات بعدی بوجود آمده است (*سجده* / *sāgdē* < *sāgdīn*). مشابه این پدیده زبان سریانی-آرامی را در برخی گویش های مدرن عربی در خاور نزدیک می توان یافت که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

### سوره ۶، آیه ۱۴۶

نمونه دیگر را خوانش الحویا (*al-ḥawājā*) (سوره ۱۴۶: ۶)<sup>(۵۸)</sup> به ما عرضه می کند که به عنوان خوانش نامطمئن شناخته شده است. اگرچه معنی آن (*اند/مهای درونی*) درست تشخیص داده شده ولی در این جا حرف «ح» / *ḥ* نادرست خوانده شده است. به عنوان نویسه گردانی واژه جمع سریانی-آرامی *سجده* (*gawwājē/gwājē*)<sup>(۵۹)</sup> «الحویا» را، بر مبنای مفهوم سریانی-آرامی آن، عملاً باید «الجویا» *al-ḡawājā* خواند.

مطابق تلفظ اصلی سریانی-آرامی در این جا می توان پذیرفت که پایانه (با امله به «ی» / *y*) به احتمال قوی *al-ḡawwāyē* خوانده می شد، به ویژه این که این مفهوم نه در عربی آمده و نه در خود قرآن شناخته شده است. به هنگام بررسی دقیق ترین دو خوانش مقدماتاً تشخیص داده می شود که *لسان* (XIV, 209b) با ارجاع به این بخش از قرآن و با استناد به الفراء (*al-Farrā'*) (۷۶۱-۸۲۲ م.) «حویا» (*ḥawāyā*) را به همان شکلی توضیح می دهد که طبری (VIII, 75 f.) توضیح داده و برای آن از سیزده مرجع معنی «روده، روده بزرگ» را نقل می کند.

۵۸. رودی پارت، [تفسیر] *Kommentar*، درباره پایان سوره ۶، آیه ۱۴۶: «تعبیر و فهم اصطلاح *ḥawāyā* قطعی نیست.»

۵۹. تساروس (جلد یک، ۶۶۷) در زیر *سجده* (*gawwājā*) می نویسد: «*membra externa et interna*» (اعضای بیرونی و درونی بدن / ارگان های بدن)؛ و ۶۶۸ در زیر *gwājā* آورده است: (۱) «*id quod intus est, viscera, intestina*» (هرچه درون بدن انسان است، اندرونه، ارگان های داخلی)، (در فرهنگ نویس های سریانی): *سجده* (*gwājē*): جوف: بطن. احشاء، داخل مافی / الجوف، الباطن و البطن. جمع: *سجده* (*gwājē*) *viscera* (اندورنه) *سجده* *سجده* (*kēbā da- ḡwājē*) (دل درد، دیسانتری یا اسهال خونی).

جای شگفتی است که لسان (XIV, 157b) زیرریشه «جو» (*ḡawā*) درست آن معنی ای را می آورد که در اینجا با واژه سریانی-آرامی همپوشانی می کند. در لسان این چنین آمده است: بطنه: وجوکل شیء و داخله و هو الجوة أيضا (منظور درون یا هرچه در درون چیزی است).

شکی نیست که لسان با واژه مذکر «جو» و «جوة» که ظاهری مؤنث دارد می خواهد بگوید که منظور همان واژه مذکر سریانی-آرامی است که یک بار در حالت اصلی [تغییرنیافته] (*Status absolutus*) یا به عبارتی اضافه و بار دیگر با تغییرآوایی حالت تعریف (*Status emphaticus*)  $\text{ܘܗܘܐ}$  (*gawwā*) آمده است. البته در این جا پایانه «ة» ( $-a^t$ ) به عنوان «آ» تلفظ می شود، ولی تا جایی که کارکرد یک مادرخوانش را به جای «آ» ی پایانی سریانی-آرامی به عهده گیرد. این که این پایانه «ة» در اصل به عنوان پایانه «ه»  $\bar{a}(h) = h$  برای نشان دادن حالت تعریف اسم (*Status emphaticus*) مد نظر بوده، آنگونه که در آرامی انجیلی<sup>(۶۰)</sup> و آرامی یهودی<sup>(۶۱)</sup> قابل مشاهده است برای خوانندگان بعدی قرآن امری ناشناخته بود.

تازه پس از نوشتن دستور زبان عربی کلاسیک پساقرائی بوده که این «ه» پایانی به اشتباه به عنوان پسوند مؤنث «ة» معروف به «تا مربوطه» در حروف البفای عربی به عنوان علامت ویژه عمل می کند (فهمیده شد و با دو نقطه «ت» آراسته گردید. همین به نوبه خود، ما را به این نتیجه می رساند که در این جا یک سازگاری با حروف آرامی (یا عبری)  $\text{ת}$  و  $\text{ט}$  که از نظر ظاهر شبیه هستند صورت گرفته است. زیرا، این دو حرف به عنوان ابزاری برای نشان دادن پایانه مؤنث اسم ها در حالت مطلق [تغییرنیافته] و اضافه (نک: برای نمونه به  $\text{גַּנָּת}$  / *gannat* یا *ginnat*)<sup>(۶۲)</sup> در آرامی کهن (و عبری) مورد استفاده قرار می گرفتند.

۶۰. فرانتس رزنتال (Franz Rosenthal), *A Grammar of Biblical Aramaic*, ویسبادن ۱۹۶۳، ص ۸، ۵: « $\text{גַּנָּת}$  ۶ ۱ ممکن است به عنوان واژه مورد استفاده قرار بگیرند (پاراگراف ۱۰).  $\text{גַּנָּת}$  و  $\text{גַּנָּת}$  برای  $\bar{a}$  یا  $\bar{e}$ ،  $\bar{a}$  برای  $\bar{u}$  یا  $\bar{o}$ ، و  $\bar{e}$  برای  $\bar{a}$  و  $\bar{e}$ . پایانی که به ندرت ظاهر می شود توسط  $\text{ת}$  نشان داده می شود.»

۶۱. نک: به میکائیل سوکولوف (Michael Sokoloff), *A Dictionary of Jewish Palesstinian*, Ramat-Gan 1992, Aramaic  $\text{גַּנָּת}$ : a 133, (*gannā*)، حالت معین  $\text{גַּנְתָּא}$  (*ganntā*).

۶۲. نک: ویلهلم گزنیوس، *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, [فرهنگ فشرده عبری-آرامی انجیل عهد عتیق] برلین، گوتینگن، هایدلبرگ ۱۹۵۹، ۱۵۴ ب.



کارل بروکلیمان بیشترها توجه را به این همانندی‌ها جلب کرده بود. او به پایانه مؤنث با «ت» در حالت اضافه اشاره کرد و برای نمونه «نعمت الله» (به جای نعمه الله) را نشان داد (نک: کارل بروکلیمان، *Arabische Grammatik*، لایپزیک ۱۹۶۰، ۸۱، بند ۶۶ آ). این نکته در نمونه «جنة» به شکل آشکاری خود را نشان می‌دهد. در قرآن، گاهی با «ة» (در واقع «ه») = «آ») گاهی با «ت» نوشته می‌شود: «جنت». هرگاه منظور از این واژه «بهشت» باشد آنگاه در سریانی-آرامی در حالت مفرد است، به ویژه در نمونه «جنت عدن» (۱۱ بار در قرآن، طبق خوانش امروزی: جنت عدن) = (*gannat* <sup>c</sup>*den*) (باغ عدن = بهشت؛ تساروس، جلد یک، ص ۷۳۴).

همچنین در سایر حالات اضافه، واژه «جنت» را باید همواره به عنوان مفرد فهمید. و زمانی که این واژه با حرف تعریف عربی «ال» معین می‌شود و به طور وقفی تلفظ می‌گردد آنگاه «الجنة» (*al-ğanna*) همانگونه که در ۵۲ جای قرآن آمده، آشکارا در حالت مفرد است؛ حالت جمع آن یعنی «الجنات» فقط یک بار در قرآن آمده است (سوره ۲۲: ۴۲). احتمالاً این پیامد اصلاحات نگارشی ناپیگیر و کژفهمی متن است که «جنت» (*ğannat*) در قرآن ۱۸ بار به صورت درست در حالت اضافه قرار گرفته، ولی «جنة» (*ğanna*) (*h=t*) در این کاربرد فقط ۵ بار آمده است (احتمالاً به این دلیل که نویسندگان بعدی عرب معنی واقعی این تنوعات را دیگر نمی‌توانستند بفهمند).<sup>(۶۳)</sup>

این پدیده در زبان عربی را واقعاً به گونه‌ای دیگر نمی‌توان توضیح داد که چگونه آوای «ه» که جزئی از البفای عربی است از یک سو در انتهای واژه هم به عنوان «ت» می‌آید - بویژه برای نشان دادن حالت مؤنث - و هم به عنوان پایانه‌های معین برای مذکر، مفرد و جمع.

از این رو می‌توان از این نقطه حرکت کرد که کلماتی که در قرآن اصلاً به «ه» ختم می‌شوند - بعدها به «ت» - در خود صرف ناپذیر بودند، همانگونه که نگارش متغیر جنة / جنت و لعنة / لعنت، نعمة / نعمت این احتمال را نشان می‌دهد.

۶۳. نک: به رژی بلاشر، *Introduction au Coran*، پاریس ۱۹۴۷، ص ۱۵۴، او در اینجا خیلی کوتاه درباره خوانش *ğannāt* در «دو یا سه بند» توضیح می‌دهد. همچنین نگاه کنید به و. دیم، *Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie*، بخش سوم: Endungen und Endsreibungen در: *Orientalia*، Vol. 50, 1981, P. 378, § 195.

این مورد به بهترین شکل در نمونه یک دانشواژه به وام گرفته بسیار شناخته شده عربی یعنی «الخلیفة» بازتاب می‌یابد. این دانشواژه با پایانه اسم تعریف مذکر سریانی-آرامی «آ» به وام گرفته شد و در زبان آلمانی به درستی «خلیف» بازگویی شود. اگر ما واقعاً پایانه عربی را بخوانیم، مثلاً در حالت نهادی «الخلیفة»، مانند آن خواهد بود که ما در زبان آلمانی حرف تعریف مذکر را برای خلیفه مؤنث بنویسیم (Der Kalifin). در اینجا خلیفه (در واقع «خلیفه» بدون نقطه روی «ه» یا به عبارت دیگر «خلیفا») چیزی نیست مگر ترانویسی (Transkription) آوایی واژه مذکر مجهول وجه وصفی *ḥliḩā* (نایب قانون، جانشین، نماینده) یا به عبارتی یک اسم تعریف (*Status emphaticus*) با پایانه *ā* که در زبان عربی معمول نیست. بعدها همین به اشتباه به عنوان تلفظ وقفی (Pausalaussprache) پایانه مؤنث *at* درک گردید و افزون بر آن با حرف تعریف عربی «ال» نیز مجهز شد.

افزون بر این، واژه‌های مشابه سریانی-آرامی در مفاهیم متداول امروزی قابل مشاهده هستند، واژه‌هایی مانند «طاغیة» (سریانی-آرامی *ḥlḩā* / *tā<sup>c</sup>jā*: گمراه - در عربی به عنوان «مستبد» نادرست درک گردید) (در کنار واژه درست «طاغ» *tāgīn* که وجه وصفی فعال است و در عربی درست می‌باشد)، همچنین به هنگام همسان‌سازی‌هایی مانند «علامة» (دانشمند برجسته، یک «ظرفیت»)، «داهیه» (انسان تیزهوش، نیرنگ‌باز)، که زبان‌شناسان عرب پایانه‌های مؤنث این واژه‌ها را به عنوان «للمبالغه» [برای افزایش / تشدید] توضیح می‌دهند.

همین کژفهمی را نیز کارل بروکلیمان (در «دستور زبان عربی» اش، همانجا ص ۸۲، بند ۶۶، س) تکرار می‌کند: «پایانه مؤنث ... (همچنین) فرم‌های تشدید را می‌سازد، مثلاً «علامة» [کسی که بسیار می‌داند]، بند ۵۵ الف. قطعاً بروکلیمان می‌دانسته که این پایانه به ظاهر مؤنث، با تلفظ وقفی، چیزی نیست مگر توصیف پایانه تأکیدی آرامی *ā* «آ» که در اینجا نه به مؤنث و نه به تشدید [مبالغه] ربطی دارد. موردی که توسط دستورنویسان عرب به دلیل ناآگاهی از سریانی-آرامی به عنوان «مبالغه» تعبیر شده است. همین خطا برای یادداشتی که او در همین رابطه نوشته نیز صدق می‌کند، او می‌نویسد: «چنین گونه‌هایی گهگاهی نیز برای اشخاص هم بکار برده می‌شوند، مانند "راویة" [روایت‌کننده / داستان‌گو] و یا "خلیفة" [جانشین، نماینده]».

در اینجا به ویژه اشاره به بند ۵۵ الف (دستور زبان عربی، ص ۶۸) از اهمیت برخوردار است. بروکلیمان درباره این شکل تشدیددی [مبالغه] می نویسد: "فعال" شکل تشدید یافته "فاعل" و دیگر صفات فعلی مانند «کذاب» [دروغگو] از این دست است؛ همچنین نام های صنعتگران می تواند از اسم ها نیز مشتق شوند، مثلاً «خباز» [نانوا] از «خبز» [نان]. این که بروکلیمان به خوبی می دانسته که در اینجا موضوع برسر شکل های سریانی-آرامی است، در دستور زبان سریانی/ش، ص ۷۰، بند ۱۳۱ بدان پرداخته است. در آنجا که او ساختن بن های اسمی از نوع قتال (Qattāl) را به عنوان صفت تشدیددی [مبالغه] و نام های مشاغل از طریق Pe<sup>al</sup> توضیح می دهد.<sup>(۶۴)</sup>

در نسخه ترازمند قرآن یک بار «کاذبۀ» (kādibātun) (سوره ۵۶:۲) و یک بار «کذبة» (kādibātīn) (سوره ۹۶:۱۶) آمده که هر دو نیز با پایانه بسیار دقیق مؤنث و حالت دستوری آمده اند. ولی هر دو جای متن را باید مانند بالا کاددبا kaddābā سریانی-آرامی خوانند. البته واژه عربی «کذاب» kaddāb یا «کاذب» kādīb در اینجا به معنی «دروغگو» نیست بلکه از منظر سریانی-آرامی بازگوکننده واژه امروزی عربی یعنی «مکذب» [انکارکننده] است.

گهگاهی پایانه «ه» / h نیز برای نشان دادن پایانه جمع سریانی-آرامی ē بکار برده می شد، نکته ای که در نوع نگارش «سفره» (سوره ۸۰:۱۵) = ܣܦܪܗ (sāprē) (نویسنده / کتاب)، به ویژه در شکل جمع فرشته «ملئکه» = ܡܠܟܗ (malākē) (۶۸) بار در قرآن، روشن می گردد. از هر دو مورد می توان فهمید که پایانه «ه» نه به عنوان «ة» t بلکه نشانگر پایانه ē است. از آنجا که هر دو دانشواژه از سریانی-آرامی گرفته شده اند، نمی تواند خوانش با واکه حالت دستوری (سَفَرَة safaratin یا به عبارتی الملئكة al-malā'ika<sup>tu/ti/ta</sup>) بر مبنای یک سنت مطمئن عربی قرار گرفته باشد؛ در حالی که تلفظ سریانی-آرامی در هر دو مورد مطمئن است؛ در ضمن، مورد اخیر در عربی امروز در خاور نزدیک متداول است (ملئکه = malā'ika = malājke).

۶۴. همچنین نگاه کنید به تئودور نولدکه، [دستور سریانی] Syrische Grammatik، ص ۷۰، بند ۱۱۵، که این شکل ها را به عنوان اسم فاعل Nomina agentis بیان می کند و اظهار می کند که آنها به افعالی از ریشه ساده Pe' al یا ریشه مضاعف Pael، حاصل می شوند: برای نمونه ܡܠܟܗ (kaddābā) (کذاب) (kaddābun).

## پیوست: درباره تکواژشناسی

ملائکة / ملائکه (malā'ika = malājīkē)

این واژه در قرآن پژوهی باخترزمین به عنوان واژه بیگانه شناخته شده<sup>(۶۵)</sup> و آشناترین واژه برگرفته از آرامی است. تنها شکل دستوری مفرد این واژه بیانگر و روشن کننده آن است: *malāk* عربی در واقع چیزی نیست مگر شکل وقفی سریانی-آرامی *malākā* که وجه وصفی مجهول اسمی شده است. تمديد «آ» *ā* میانی، پس از حذف همزه اصلی میانی (*\*mala'ak*) ناشی از ترکیب هر دو *a* کوتاه که پشت سرهم می آیند می باشد. اگر این بن [ریشه] در اصل عربی می بود آنگاه می بایست که شکل وجه وصفی مجهول از بن فعلی عربی چهارم *mul'ak* می شد و نه *mal'ak* (مانند *mursal* و نه *marsal*).

پایانه «ه» در واژه جمع *malāyīkē* در قرآن از نظر نگارشی بیانگر پایانه جمع آرامی *ē* است. این «ه» آرامی که زبان شناسان بعدی عرب به اشتباه با دو نقطه آن را مجهز کردند و به عنوان «تاء مربوطه» عرضه کرده اند اصلاً ربطی به «ت» پایانی برای حالت جمع در زبان اتیوپی [حبشی] ندارد. این که این «ها»ی انتهایی پیش از یک پسوند شخصی (مانند «ملیکته / ملئکته *malājīkatuhu / malā'īkatuhu* سوره های ۲۸۵، ۲۹۸؛ ۴:۱۳۶؛ ۳۳:۴۳، ۵۶) (به عبارتی در یک «اضافه») به عنوان «ت» نوشته می شود به دلیل تشابه آن با پایانه تأنیث است که زبان شناسان عرب دیگر نتوانستند این پایانه مؤنث را از پایانه جمع آرامی (مانند/سم تعریف مذکر در آرامی) که از نظر آوایی با هم یکسان هستند تفکیک دهند. لسان یک نمونه برای مورد آخر را با نمونه نام «طلحه» *Talhā* در اختیار ما قرار می دهد (جلد ۱۳، ۱۳۴ ب). پایانه «ه» در این واژه پیش از یک پسوند شخصی به «ت» («ت» تأنیث) تبدیل می گردد، به طوری که گفته می شود: هذا *طلحتنا (hādā Talḥatunā)* [این طلحه ما است]. این که چرا این «ی» / *y* در شکل جمع سریانی-آرامی *malākē* وجود ندارد ولی در شکل عربی اش یعنی *malāyīkē* وارد شده است، تاکنون در عرب شناسی و سامی شناسی کسی بدان نپرداخته است.

۶۵. نگاه کنید به آرتور جفری، *واژگان بیگانه*، ص ۲۶۹، همچنین به و. رایت، *A Grammar of the Arabic Language*، چاپ سوم، جلد اول، بیروت ۱۹۷۴، ص ۲۳۰ (زیر ۲)؛ یاکوب بارث، *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*، [سم سازی در زبان ها سامی] چاپ دوم لایپزیک ۱۸۹۴ (چاپ بعدی در هیلدس هایم ۱۹۶۷)، ص ۴۸۳ (فقط برای نامیدن این چند فقره)

این توضیح، منطقی‌ترین توضیح به نظر می‌آید: اگر ما واژه «ملاکه» *malākē* را بدون تغییر از سریانی-آرامی برداریم طبق احساس زبان عربی گویی این یک واژه مفرد مؤنث است که ظاهراً از شکل مذکر مفرد «ملاک» *malāk* ساخته شده است. برای پرهیز از چنین چیزی، احساس زبان عربی به جستجوی یک شباهت در نظام جمع ساختن در زبان عربی پرداخت و یک چنین چیزی را در الگوی وجه وصفی مجهول اسمی شده *fa'īl* یافت که جمع را بر مبنای *fa'ā'il* عربی کلاسیک، در واقع *fa'āyel* می‌سازد.

لسان (جلد ۱۰، ص ۴۸۱ ب) که ریشه *malāk* را به درستی زیر «الأك» *la'aka* می‌آورد، توضیح بالا را این گونه گواهی می‌کند (۴۸۲، ص ۲): «والجمع ملائكة، جمعوه متمما وزادوا الهاء للتأنيث «جمع آن *malā'ika* است (در واقع *malājikē*)، (ابتدا) شکل جمع ساخته (یعنی *malā'ik*) و سپس «ه» (*h*) به عنوان نشانه مؤنث (یعنی *malājikē*) بدان اضافه شد». از اینجا معلوم می‌شود که زبان شناسان عرب این پایانه سریانی-آرامی «ه» را که نشانگر پایانه جمع مذکر است فقط می‌توانستند به عنوان علامت مشخصه مؤنث توضیح بدهند، موردی که در اینجا محلی از اعراب ندارد.

نتیجه‌گیری: زمانی که جی. بارت (همانجا، ۴۸۳) این «ه» پایانی را برای واژه‌های بیگانه در عربی به عنوان «جانشین» معرفی می‌کند و مرتبط با آن برای نمونه واژه ملائکه *malā'ika* (*malājikē*) را استفاده می‌کند، باید گفت که نه این پایانه «ه» (*h*) که در عربی امروز به عنوان پایانه آرامی به درستی برداشت شده بلکه [منظور] «ی» میانجی درج شده است که به عنوان عنصر جانشینی برای شناساندن شکل جمع عربی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب ما یک شکل ترکیبی الگووار از این عناصر داریم: الف) عنصر اولیه آرامی، ب) ساختن ثانوی جمع عربی.<sup>(۶۶)</sup> این فقط یک نمونه برای برخی منتقدان

۶۶. یاکوب بارت نسبتاً به این توضیح نزدیک می‌شود زمانی که او برای ساختن چنین جمع‌های مضاعفی در عربی و اتیوپیایی که از شکل‌های ترکیبی بوجود می‌آیند می‌نویسد (همانجا ۴۸۳): «هر دو زبان اغلب از جمع‌های شکسته [مکسر] جمع‌های جدید دیگری می‌سازند. روند این ساختن‌ها تابع قوانین رسمی ساختن جمع است. شکل منفرد به دستور زبان عربی و اتیوپیایی تعلق دارد.» البته باید گفت که «ملائكة» *malā'ika* (*malājikē*) نه از جمع شکسته ثانوی عربی بلکه از جمع سریانی-آرامی قاعده‌مند حاصل می‌شود. بدین ترتیب به دلایل گفته شده از یک واژه اصلی رایج سریانی-آرامی بعدها یک جمع (مکسر) عربی بیرون آمده که به یک نوع جدید از جمع عربی منجر گردید. این که تا چه حد زبان آرامی در تنوع ساختن جمع در زبان ←

است که از لحاظ زبان‌شناختی و تاریخ زبان نقطه آغاز پژوهش خود را بدون هرگونه انتقادی بر مبنای تصورات سنتی و گمراه‌کننده می‌گذارند. توضیحات دیگر برای شکل نگارش قرآن و تکواژشناسی [صرف واژه‌ها] در جایی دیگر خواهد آمد.

همانگونه که h/۵ پایانی در آرامی برای بیان تأکیدی ā است در سریانی-آرامی پایانه «ا» / ā نیز معمولاً برای پایانه تأکیدی بکار می‌رود. این «ا» / ā در عربی، برخلاف آرامی کهن که نشانگر نامعین بودن اسم است، صفت و وجه وصفی آنهم فقط در حال مفعول متعدی می‌باشد (و قابل توجه این که برای پسوند «ة» / t یا «ت» رخ نمی‌دهد) در بسیاری از جاهای قرآن به عنوان نشانه متعدی در حالت‌های گوناگون دستوری (مانند «حال» و «تمییز») فهمیده شده است.<sup>(۶۷)</sup>

ولی در برخی جاهای قرآن این «ا» / ā پایانی آنچنان با نحو عربی ناهماهنگ است که هر عرب‌شناسی به این نتیجه می‌رسد که این عربی، ناقص است. به همین دلیل ثمودر نولدکه در «جستاری نوین درباره زبان‌شناسی سامی» (استراسبورگ ۱۹۱۰)، در بخش «درباره زبان قرآن»، جلد دو. «ویژگی‌های سبکی و نحوی زبان قرآن»، ص ۱۱، با شگفتی می‌نویسد:

«به این آیه (۶:۱۶۱) توجه کنیم: *إِنِّي هَدِيْنِي رَبِّي أَلِي صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ دِيْنَا*  
*فِيْمَا مَلَّةَ إِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ دِيْنَا*. در این جا بسیار دشوار  
است که پس از «هدی» از طریق «الی» یک [مفعول] متعدی می‌آید

---

→ عربی سهیم بوده در یک رساله مد نظر تشریح خواهد شد. در ضمن، همین نمونه نشانگر فقدان یک دستور زبان عربی کلاسیک از منظر تاریخی-زبان‌شناختی است.

۶۷. در اینجا گزارشی که فولرز (Volkssprache und Schriftsprache, 183) درباره عیسا بن عمر Tsā ibn ʿOmar (مرگ ۱۴۹ هجری) ذکر کرده قابل توجه است؛ فولرز از او به عنوان "نوآور" دستور زبان (Naḥū) یاد می‌کند که گویا علاقه خاصی به حالت مفعولی (Akkusativ) داشته است. این توضیح خنده‌آور در حقیقت بسیار با اهمیت است. زیرا به گونه‌ای این گمان را تقویت می‌کند که «پایانه حالت مفعولی» در عربی به «ا» / ā نشانه‌ای برای نامعین است که البته همین در نهایت چیزی نیست مگر یک بستر برای پایانه اسم تعریف سریانی-آرامی که کارکرد اصلی‌اش را به عنوان تعریف [تعین] اسم به هنگام پیدایش عربی نوشتاری از دست داده بود. برای دستورنویسان عرب در گذشته نشانه نامعین به عنوان یک بدیل برای حرف تعریف «ال» نگریسته می‌شد که به نوبه خود این فرض را تأیید می‌کند که اساساً این عرب‌های مسیحی سوری و میان‌رودان بودند که به عنوان آغازگر عربی نوشتاری عناصر زبان فرهنگی سریانی-آرامی را در به اصطلاح زبان کلاسیک عربی وارد کردند.

ملاحظه ۲: «دینا» و «ملة» همانگونه که می‌بینیم در حالت متعدی نیست، سپس یک «حالت / وضعیت متعدی» و یک «چگونگی [موقع الحال]» می‌آید مبنی بر این که او (ابراهیم) یک مؤمن راستین بوده و اصلاً بت پرست نبود.

نولدکه در این جا به درستی توجه را به این نکته جلب می‌کند که واژه‌های «دینا» و «ملة» در وضعیت «حال» نیستند. منظورش این است که پایانه متعدی در اینجا (در مقام حالت ملکی مورد انتظار) در تناقض آشکار نسبت به قوانین دستوری عربی کلاسیک قرار می‌گیرد. نولدکه البته شاید می‌توانست به خوبی تشخیص بدهد که در اینجا قضیه نه بر سر عربی نادرست بلکه بر سر سریانی-آرامی درست است. اگر ما واقعاً نوع نگارش قرآنی را در کنار مابه‌ازای سریانی-آرامی آن قرار بدهیم (دینا قیما = *qajjāmā dīnā* = دین یا باور/ستوار)<sup>(۶۸)</sup> آنگاه روشن می‌گردد که پایانه عربی در اینجا بیانگر دقیق حالت تعریف اسم (Status Emphaticus) سریانی-آرامی است و به همین دلیل این پایانه غیرقابل صرف می‌باشد. تا اینجا این پایانه نه به عنوان نشانه متعدی بلکه واژه مورد نظر در این جا از لحاظ دستوری در حالت «اضافه» [ملکی] قرار دارد به همین علت نیز واژه بعدی یعنی «ملة» که در مقام بدل قرار گرفته می‌باید در حالت اضافه [ملکی] باشد و نه در حالت مفعولی آنگونه که امروز در قرآن خوانده می‌شود.

در اینجا نیز واژه حالت دستوری در واقع زائد است زیرا «ملة» به عنوان وامواژه از سریانی-آرامی *ܡܠܬܐ* (*melltā*) در حالت اضافه (*Status constructus*) به احتمال بسیار قوی «ملة ابرهیم» / *milla Abrāhām* (و نه *Ibrāhim*)<sup>(۶۹)</sup> - مطابق سریانی-آرامی *ܡܠܬܐ ܐܒܪܗܡ* (*mellat Abrāhām*)<sup>(۷۰)</sup> - تلفظ می‌گردد. تا آنجا که به وجه وصفی

۶۸. تساروس، جلد دوم، ۳۵۳۵: *ܡܠܬܐ* (*qayyām*)، *ܡܠܬܐ* (*qayyāmā*) (۱) *permanens, durans*.  
 ۶۹. برای معنی حامل حرف نقطه‌گذاری نشده در قرآن (در اینجا، به جای *ܐܢܐ* نادرست آخوانده شده) که به عنوان دندان بدان اشاره شد، نگاه کنید به ص ۷۹ به بعد.  
 ۷۰. زیر معانی واژه سریانی-آرامی *ܡܠܬܐ* (*melltā*) (معنی اصلی آن «کلمه» است) در فرهنگ منا، ۴۰۰ الف، زیر (۳) به عربی آمده است: شریعة، میثاق. عهد (*šarīʿa, mīṭāq, ʿahd*) (قانون، پیمان، عهد). در اینجا احتمالاً منظور از «پیمان» همان پیمان خدا (*El Schaddai*) است که طبق کتاب پیدایش، ۱۷:۲ به بعد، خدا با ابراهیم می‌بندد. از این رو، «کلمه» ←

«حنیفا» مربوط می‌شود که خوانندگان عرب قرآن در پایانه آن یک حالت مفعولی می‌دیدند، موردی که شگفتی نولدکه را برانگیخت، اصلاً ربطی به حالت متعدی در عربی ندارد؛ به عکس، در اینجا نیز مسئله بر سر حالت تعریف سریانی-آرامی **ܣܚܪܗ** (*ḥanpā*) است که پایانه‌اش در این مورد به عنوان نشانه شناسایی صدق می‌کند: **ܣܚܪܗ** (*ḥanpā*) = الحنیف (*al-ḥanīf*) (و نه «حنیفا» / *ḥanīfa*<sup>n</sup> آنگونه که خوانش عربی عرضه می‌کند).

### درباره معنی حنیف

این واژه [حنیف] **ܣܚܪܗ** (*ḥanpā*)<sup>(۷۱)</sup> در سریانی-آرامی به معنی کافریا نایکتاپرست است و برای لقب ابراهام بکار برده می‌شد. اگر همین را به شکل درست عربی امروزی برگردانیم، می‌باید «ابرهیم حنیفا»، **ܣܚܪܗ** (*Abrāhām ḥanpā*)، ترجمه شود

→ پیمان. به عنوان یک وامواژه سریانی-آرامی، واژه «ملة» (*milla*) در عربی به درستی فهمیده نشد و به عنوان «دین، امت» بکار رفته تا به معنی «ملت» (*Nation*). فرهنگ *منا* واژه **ܣܚܪܗ** (*dānā*) را نیز به عنوان معادل تعریف می‌کند (۲): *سنة، شريعة (sunna, šarīʿa)* و همچنین (۹): *عقیده، مذهب، دین*. در انجیل پیشینا همین اصطلاح در کتاب پیدایش ۱۷:۲ **ܣܚܪܗ** (*qyāmā*) (پیمان) می‌باشد. ما با همین مفهوم در قرآن در سوره ۵:۹۷ روبرو می‌شویم: *جعل الله الكعبة البيت الحرام قیما للناس*. اصطلاح «قیما» (< *syro-aramäisch* **ܣܚܪܗ** *qyāmā*) را مترجمان ما بدین نحو فهمیده‌اند:

(پارت، ۹۹): «خدا کعبه، این خانه مقدس، را برای نگهداری (؟) [استواری (*qijām*)] ساخته است...»

(Blachère, 147): „Allah a institué la Kaaba, Temple Sacré se dressant (?) pour les hommes...“ [Anm. 97: *La nourriture qui s’y trouve*. Text.: et sa *nourriture*.].

(Bell, I, 108): 98a. „Allah hath appointed the KaCba, the Sacred House, as a standing (institution) for the people...“.

بل با کمک واژه حاشیه‌ای *institution* به معنی احتمالی تقریباً نزدیک شده است، ولی خود مفهوم *qiyām<sup>an</sup>* را به عربی *standing* فهمیده است. زیرا تازه معنی سریانی-آرامی **ܣܚܪܗ** (*qyāmā*) «پیمان» به آیه معنی واقعی می‌دهد: «خدا، کعبه، این خانه مقدس، را برای پیمان میان انسانها ساخته است.»

۷۱. تساروس، جلد یک، ۱۳۲۲. شکل وجه وصفی **ܣܚܪܗ** (*ḥnīpā*) = عربی «حنیف» در ادبیات سریانی البته مستند نشده ولی خود این شکل نه با الگوی عربی بلکه با الگوی آرامی قابل توضیح است.



یا به عبارت دیگر «ابرهیم الحنیف» (ابراهام نایکتاپرست) خوانده شود. این که این مفهوم در قرآن همواره در حالت مفعولی عربی قرار گرفته، ثابت می‌کند که این مفهوم از شکل سریانی-آرامی‌اش گرفته‌برداری شده و به یک لقب پایدار برای ابراهام تبدیل شده است.

منظور از این لقب «کافر/نایکتاپرست» این است که خاستگاه ابراهام در یک خانواده کافر بوده و علیرغم آن که در چنین محیط و شرایطی می‌زیسته ولی به یک خدا باور داشت. در اینجا باید گفت که همین لقب «کافر» برای ابراهام سرانجام از یک معنی با بار مثبت برخوردار گردید به طوری که بعدها در اسلام این مشخصه به عنوان یک وجه وصفی برای ابراهام، به معنی «از دین یا ایمان پاک برخوردار بودن»، تفسیر گردید. قرآن نیز این لقب را به خود دین تعمیم می‌دهد، همانگونه که در سوره ۳۰:۳ آمده است: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا** (پس روی به سوی دین حنیف کن) (در واقع «دین نایکتاپرست/کافر» = دین ابراهام کافر/نایکتاپرست).

همچنین در اینجا برخلاف تصور و برداشت نادرست مترجمان قرآن، «حنیفا» (*hanīfā*) در حالت مفعولی [مستقیم] (پس رو کن ... به عنوان حنیف) نیست. از منظر تاریخ دین این تشخیص از اهمیت برخوردار است که شکل عربی شده «الدین الحنیف» (در واقع «باور / دین نایکتاپرست») در اسلام از بار مثبت برخوردار گردید و به نماد «دین ناب»، «دین راستین» تبدیل شد.

البته نولدکه نیز همین مفهوم «حنیف» را به درستی از ریشه سریانی-آرامی **ܚܢܝܦܐ** (*hanpā*) «نایکتاپرست / کافر» تشخیص داده بود. درباره استفاده قرآنی‌اش البته (همانجا، ص ۳۰) می‌نویسد:

«این که چگونه از این معنی اصلی معانی دیگر اشتقاق شده است، به دشواری بتوان گفت. ولی باید بدین فکر کرد که کافران ساده لوح عرب از ماهیت ادیان دیگر هیچ تصویری نداشتند و به همین دلیل چنین مفاهیمی می‌توانستند خیلی ساده بد فهمیده شوند و نادرست مورد استفاده قرار بگیرند».

این که قرآن آگاهانه این مفهوم را به ابراهام تعمیم می‌دهد، از این جمله کلیشه‌ای مستفاد می‌شود که به نام ابراهام، لقب «نایکتاپرست» (حنیفا) وصل می‌گردد (سوره‌های ۲:۱۳۵؛ ۳:۶۷، ۹۵؛ ۶:۱۶۱؛ ۱۶:۱۲۰، ۱۲۳): **و ما کان من المشرکین**. ترجمه آن

چنین می‌شود: «او به بت پرستان تعلق ندارد». از این طریق، ارتباط با «حنیف» (نایکتاپرست) قطع می‌شود. زیرا عملاً این جمله پیرو با لقب «نایکتاپرست» در تناقض قرار می‌گیرد. ولی این زمانی روشن می‌شود که مبنای حرف ربط «و» نسبت به جمله اصلی یک کارکرد متناقض به خود می‌گیرد که تازه از این طریق به جمله یک معنی درست می‌دهد. با توجه به ابراهام، که نایکتاپرست بود، این جمله اضافی از این معنی برخوردار می‌شود: «با این وجود، او (به عنوان کافر/زاده) بت پرست نبود». یعنی: اگرچه ابراهام (در اصل) کافر بود ولی خود او بت پرست نبود!

این تصور که ابراهام به عنوان کافر [زاده] به خدا هم باور داشت و در ضمن بت پرست هم نبوده، یک مورد پیشاقرآنی است که ما همین فکر را در نزد پولس نیز مشاهده می‌کنیم. در نامه به رومیان (۱۲-۹: ۴) آمده است که ایمان ابراهام [به خدای یکتا/م] پیش از ختنه شدنش (یعنی زمانی که هنوز کافر بود) در نظر گرفته می‌شود. از این طریق می‌بایست او به پدر همه آن کسانی ارتقاء یابد که ختنه نشده (به عبارتی کافر) هستند ولی به خدا ایمان دارند.

## قرآن عربی و قرآن آرامی

نولدکه به عنوان یک کارشناس باتجربه در سریانی-آرامی و دیگر گویش‌های آرامی قطعاً می‌توانست ماهیت زبان قرآن را بشناسد، البته به شرطی که او آیه‌های قرآن را که کارل فلرز در خصوص زبان قرآن معرفی کرده بود به عربی *Arabiya* (یعنی زبان کلاسیک عربی) منتسب نمی‌کرد:

«پس اینگونه است که قرآن به «عربی» نگارش شده است، یعنی زبانی که منطقه‌اش بسیار گسترده و طبعاً از گویش‌های گوناگون برخوردار است. این گوناگونی بعضاً در خوانش‌های قرآن نیز بازتاب می‌یابد، و برخی دیگر نیز یا به شکل اولیه یا تغییر یافته در گویش‌های امروزی حفظ شده‌اند.» (همانجا، ۵)

این که در اینجا این تفاوت‌ها نه فقط در نموده‌های گویشی زبان عربی بلکه در مرتبه نخست در گرده برداری از زبان فرهنگی آرامی مناطق پیرامونی رخ داده است، ویژگی‌های فراوان در قرآن این تزا را گواهی می‌کنند. به ویژه آوای پایانی «ا» باعث شگفتی نولدکه

شد. مثلاً در سوره ۲۶:۲ و ۳۱:۷۴ آمده است: ماذا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلًا؟ (منظور خدا از این تمثیل چیست؟).

بنا بر فهم زبان عربی، «مثل» با پایانه «آ» مشروط شده و در حالت تمییز قرار گرفته است. از این رو، آیه اینگونه فهمیده می‌شود: «منظور خدا از این به عنوان تمثیل چیست؟» از طریق چنین جزئیات ظاهری می‌توان فهمید که تا چه اندازه برخی از واژه‌ها توسط دستور عربی کلاسیک نادرست برداشت شدند. اگر این شناخت به یک بازنگری درست از دستور زبان عربی منجر نگردد، آنگاه دست کم می‌تواند کمکی باشد برای توضیح تاریخی برخی از پدیده‌های عجیب این دستور زبان.

این که قرآن کم‌وبیش شکل‌های دستوری عربی و سریانی-آرامی را با هم ترکیب می‌کند، جای شگفتی نیست. زیرا به هنگام پیدایش قرآن، سریانی-آرامی گسترده‌ترین زبان فرهنگی و نوشتاری بود و هنوز هیچ دستور زبان عربی وجود نداشت. این که قرآن تا درجه‌ای معین قواعد دیگری نسبت به دستور زبان بعدی، یعنی زبان کلاسیک عربی، دارد یک نمونه دیگر نشان می‌دهد. در این نمونه برای عدد دوازده -آنگونه که طبق قوانین عربی معمول است- نه مفرد بلکه جمع می‌آید.

مثلاً در سوره ۱۶:۷ آمده است: وَقَطَعْنَمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَابًا «و ما آنها را به دوازده قوم‌ها تقسیم کردیم» (عربی آن می‌شود: «دوازده قوم»). جمله بالا طبق قوانین عربی نادرست ولی طبق قوانین سریانی-آرامی درست است. زیرا این عبارت در عربی باید این چنین باشد: «اثنتی عشر سبطا». ولی این انحراف ظاهری، مشابه خود را در تمییز عدد سریانی-آرامی ܘܫܬܐܬܝܢܝܐܨܒܘܬܐܐܩܘܡܐ (*trēc̄sartā*) «دوازده [ت/ا]» (دوازده حواړی) می‌یابد. به سخن دیگر، بر اساس نحو عربی، تمییز عدد باید مفرد و منصوب باشد. در این جا عدد مؤنث انتزاعی شده نیز می‌تواند یک [اسم] «جمع» را مشخص نماید (نک: نولدکه، «دستور سریانی»، بند ۱۵۱). صرف نظر از این، پایانه اسباطا (*asbātā*) در قرآن این پرسش مطرح می‌شود که آیا مبنای پایانه تمییز «ا» / *an* پایانه جمع *ē* سریانی-آرامی نیست؟ زیرا این قاعده زبان عربی منطقی نیست که طبق آن اسمی که پس از اعداد ۱۱ تا ۹۹ می‌آید باید الف) در حالت مفرد یا ب) در حالت متعددی قرار بگیرد.

توضیح منطقی تر این می‌بود که یک چنین پدیده‌ای که در عربی رسماً به عنوان مفرد با پایانه متعددی تعبیر شده اساساً یک پایانه سریانی-آرامی بود. این بدین معناست که توضیح عربیها، یک پدیده ساخته شده ثانوی [پسین] بوده و به هیچ وجه کلاسیک نیست.

ما همین را در سوره ۱۸ آیه ۲۵ مشاهده می‌کنیم: **وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا**. در این جا نیز «سیصد سال‌ها» نوشته شده است. در حالی که تمییز می‌باید مفرد و مجرور باشد. البته امروزه در خوانش قرآنی تلاش می‌شود که رابطه مستقیم عدد سیصد را از «سال‌ها» جدا کنند و خوانش «از سال‌ها» را القا نمایند تا این نابسامانی عربی که در واقع از منظر سریانی-آرامی درست است لاپوشانی شود.

همین برای واکه *ō* که در عربی وجود ندارد ولی در قرآن قابل اثبات است نیز صدق می‌کند. نولدکه در همین باره می‌نویسد:

«نوع نگارش *ā* [آ] با «ی» [الف مقصورة / م] در تناقض با آن واژه‌هایی است که به «و» ختم می‌شوند. از آنجا که دست‌نویسان بر این نکته تأکید کرده‌اند که تلفظ حجازی در این واژه‌ها غلیظ‌تر (تفخیم، تغلیظ) است و تمایل به «و» دارند (إمالة نحو الواو) مجبوریم بپذیریم که این واکه در اینجا به عنوان «آ» کشیده یا *ō* تلفظ می‌شده است. این واژه‌ها عبارت هستند از: *رَكْوَةٌ*، *صَلْوَةٌ* [توضیح ۲]: در هر دو واژه، واکه متأثر از شکل آرامی واکه *𐤏𐤍𐤊𐤕* است (شوالی)؛ نک: نولدکه، جستارهای نوین، ص ۲۵ و ۲۹؛ حیوة، مشکوة سوره ۳۵: ۲۴ [توضیح ۳]: در زبان اِتپویی *maskōt* (در واقع *maskōt*)، نولدکه، جستارهای نوین، ص ۵۱ [نجوة سوره ۴۴: ۴۰ و منوة سوره ۲۰: ۵۳] [توضیح ۵]: همچنین در زبان نبطی *𐤍𐤏𐤍𐤊𐤕* (شوالی). در این جا نگارش با «و» فقط زمانی که واژه بدون پسوند باشد می‌آید در حالی که به هنگام داشتن پسوند، واکه توسط «ا» مشخص می‌گردد یا ناقص نوشته می‌شود.<sup>(۷۲)</sup>

با این سخن نولدکه که «و» طبق سنت عرب اصلاً به عنوان *ō* تلفظ می‌شد، به همه نمونه‌های مندرج در قرآن اشاره نشده است. در اینجا می‌توان واژه‌هایی را طبق صیغه *pācīlā* سریانی-آرامی را نام برد که توسط خود نولدکه در دست‌نویس سریانی‌اش<sup>(۷۳)</sup> (ص ۶۸، بند ۱۰۷) این گونه تعریف شده است:

۷۲. تئودور نولدکه «تاریخ قرآن»، جلد سه، ۴۱، نگاه کنید همچنین به آ. اسپیتالر، نگارش "صلوة" در قرآن. جستاری برای توضیح نگارش قرآنی، دن: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 56. Bd. (Festschrift W. Duda), Wien 1960, S. 212–226.

۷۳. تئودور نولدکه، دست‌نویس فشرده سریانی (پیوست توسط آنتون شال تنظیم شد)، دارم‌اشانات ۱۹۷۷.

«اسم فاعل می‌تواند براساس ریشه دوم هروجه وصفی فعال از هرریشه فعلی ساده یا ساخته شود (Peal): **صَلَّاهُ** (qāṭōlā) «قاتل»، **صَلَّاهُم** (qājōmā) «جمله» (gālōjā) و غیره».

طبق همین تعریف بالا، «سجود» که در چهار جای قرآن به عنوان مصدر منظور شده (سوره‌های ۲۹: ۴۸؛ ۴۰: ۵۰؛ ۴۳/ ۴۲: ۶۸) در دو جای دیگر به عنوان بیانگر شکل جمع اسم فاعل سریانی-آرامی **ܣܥܘܕܐ** (sāgōd) (بدون پایانه علامت تعریف) آمده است (سوره ۲، آیه ۱۲۵: لَطَائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرَّكْعَ السَّجُودَ وَ سوره ۲۲ آیه ۲۶: لَطَائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرَّكْعَ السَّجُودَ). از بافت هر دو فقره قرآن می‌توان معنی «سجده کننده» [اسم فاعل] را فهمید. این که لسان (جلد سوم، ص ۲۰۴ آ) درباره وجه وصفی فعال «ساجد» (= **ܣܥܘܕܐ** sāgōd) هم «سجود» (= **ܣܥܘܕܐ** sāgōd) و هم سجد (= **ܣܥܘܕܐ** sāgōd) را به عنوان اشکال جمع ارایه می‌دهد، قطعاً به سریانی ناشناخته در قرآن برمی‌گردد. ساختن چنین جمع‌های نامعمول که خودسرانه اعراب گذاری شده و آهنگی بیگانه دارند هیچ‌گاه نتوانستند خود را در زبان عربی جا بیندازند. شکل جمع «سجداً» (ظاهراً **suḡḡada<sup>n</sup>**) که یازده بار در قرآن آمده، آشکارا نویسه‌گردانی شده واژه سریانی-آرامی **ܣܥܘܕܐ** (sāgōd) است که به ما نشان می‌دهد که پایانه‌های معین «الف»، **ē** تلفظ می‌شوند، موردی که به اشکال جمع سریانی-آرامی برمی‌گردد. طبق همین، نگارش قرآنی «سجداً» باید نه **suḡḡada<sup>n</sup>** بلکه **sāḡidē** «ساجداً» (گوشی **sāḡdē** - در کنار **sāḡidīn**)<sup>(۷۴)</sup> خوانده شود.

ارجاعات درونی خود قرآن نیز این واقعیت را تأیید می‌کنند. البته این کاملاً اتفاقی نیست وقتی در برابر شکل‌های پسین ساخته نامبرده بالا، گونه‌های جمع عربی درست و هنوز رایج مانند «الساجدون» (**as-sāḡidūn**) (یکبار)، «الساجدين» (**as-sāḡidīn**) (ده

۷۴. در گویش‌های عربی امروز در خاور نزدیک واقعاً این دو پایانه جمع در اصطلاحات معینی رایج هستند. برای نمونه، الف پایانه درست جمع: ناس رایحین، ناجایین (nās rāyhīn nās ḡāyīn) (انسانها می‌روند، [دیگران] انسانها می‌آیند)، ب با پایانه ناقص: ناس رایحه، ناس جایه (nās rāyḥat nās ḡāyē) - الف انتهایی در rāyḥa توسط آوای حنجره‌ای h مشروط شده است؛ یا همچنین: الف ناس قاعدین، ناس قایمین (nās qāgmīn nās qā dīn) (عده‌ای ایستاده‌اند، عده‌ای نشسته‌اند)، ب ناس قاعده، ناس قایمه (nās qāgmēt nās qā dē). نوع نگارش قرآن با یک «الف» انتهایی برای تلفظ ē مطابق است با رسم الخط سریانی-آرامی.

بار) در بسیاری جاهای قرآن آمده است. این مورد را به ویژه در آیه‌های مشابه‌ای مانند سوره ۱۵:۲۹ و ۳۸:۷۲ مشاهده می‌کنیم. در آنجا خدا پس از آفرینش آدم با این سخنان به فرشتگان دستور می‌دهد که در برابرش تعظیم کنند: *فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* (نوع کامل نویسی). در حالی که در سوره ۱۲:۱۰۰ که درباره برادران و والدین یوسف حرف زده می‌شود و گفته می‌شود که آنها در برابر او [یوسف] تعظیم کردند، همان شکل ناقص وجه وصفی نوشته شده است: *وَخَرُّوا لَهُ سَاجِدًا*. این نگارش متغیر خود را به شکل روشن‌تری در جمله‌ای بیان می‌کند که در سوره‌های ۷:۱۲۰ و ۲۰:۷۰ پی‌درپی می‌آیند. از جادوگران فرعون که در برابر موسا به خاک می‌افتند گفته می‌شود: الف) *فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ* (*fa-illaqā - ne as-saḥarē - fa-ulqiya - as*) ، از لحاظ گویشی، توسط «ر» مشروط شده: *as-saḥara - ne as-saḥaratu - sāḡidīn* (کامل نویسی)؛ ب) *فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدًا* (*fa-illaqā s-saḥarē sāḡidē*) نه *suḡḡada<sup>n</sup>*. این که همه این نگارش‌های متغیر از لحاظ تکواژشناختی (morphological) بر مبنای اجزاء زبانی سریانی-آرامی قرار دارند، موضوع بررسی‌های بعدی است. <sup>(۷۵)</sup>

۷۵. موقتاً شاید اشاره به این پدیده با استناد به تودور نولدکه (دستور زبان مندایی)، بند ۱۳۱ (ص ۱۶۱) کافی باشد. در بخش مربوط به «جمع» در آنجا آمده است: «پایانه‌های جمع مذکر در آرامی *āijâ*، *ai*، *in* هستند. در اینجا در زبان مندایی برای *in > ên*) اغلب *ê* ظاهر می‌شود؛ *āijâ* بسیار گسترده‌تر از *ê* سریانی است و همواره به *ai* پایان می‌یابد. به عبارتی سه وضعیت در حالت جمع، همه به *ê* ختم می‌شوند، و اکثراً پایانه یکسانی دارند.» (ص ۱۶۲ و ۱۶۷: «برای *ân*) غالباً *â*) معادل قرار می‌گیرد که همین باعث می‌شود با شکل‌های مفرد اشتباه گرفته شوند. پایانه‌های *in > ên*)، *ân*) یا *ê*)، *â*) چنان شبیه به هم جایگزین یکدیگر می‌شوند که اغلب جمله‌های مشابه در همان دستنوشته و فقرات همسان در دستنوشته‌های متفاوت هر دو را نشان می‌دهند.»

قرآن هر دو را با نمونه «سجدین» (*sāḡidīn*) و «سجدا» (*suḡḡada<sup>n</sup>*) نشان می‌دهد. از اینجا روشن می‌شود که شکل جمع عربی طبق الگوی *fu<sup>ccal</sup>* یک اختراع ناب دست‌نویسان عرب است. زیرا آن‌ها نمی‌توانستند این شکل نگارش سریانی-آرامی را طور دیگری توضیح بدهند. این تشخیص برای روشن ساختن برخی از پدیده‌های رسم الخط قرآن از اهمیت فراوان برخوردار است. این که در زبان مندایی پایانه *â*) می‌تواند نگارش ناقص *ân*) باشد، برای نمونه، نگارش مشابه *Energicus* با پایانه «الف» به جای پایانه «نون» برایمان روشن می‌سازد، در سوره ۱۲:۳۲ (ولیکونا = *wa-l-yakūnan*) و سوره ۹۶:۱۵ (لنسفعا = *la-nasfa an*) (نک: ص ۲۹۷ به بعد). نولدکه یادآوری می‌کند که نگارش متغیر از *ê*)، *â*) برای *in < ên*)، *ân*) در زبان مندایی منجر به اشتباه گرفتن با شکل‌های مفرد می‌گردد؛ ←

واژه **معصوم** که نولدکه به عنوان نمونه برای صیغه فعلی *pā<sup>c</sup>ōlā* آورده با «القیوم» (سوره ۲، آیه ۲۵۵؛ سوره ۳، آیه ۲ و سوره ۲۰ آیه ۱۱۱) مطابقت دارد. در قرآن امروزی القیوم (*al-qayyūm*) واژه گذاری شده است ولی سریانی-آرامی آن <sup>(۷۶)</sup> *qājōmā* می باشد که عربی آن، طبق همین باید *al-qāyōm* خوانده شود.

نولدکه در همانجا به این اسم فاعل (بند ۱۰۷) چند اسم دیگر مانند **𐭪𐭥𐭩𐭥**، (*yārōrā*) «شغال»، **𐭪𐭥𐭩𐭥** (*pātōrā* یا *pātūrā*) و «میز» را گره می زند. همین نکته

→ او همچنین نشان می دهد که همین مورد گهگاهی در قرآن نیز پیش می آید. در اینجا از جمله می توان از «مثلاً» نام برد (نک، به ص ۵۰ بعد) که در آن زبان شناسان عرب رسماً یک «تمییز» در حالت مفرد دیده اند، در حالی این پایانه در بافت مشابه به یک مثنا [دوگانه] عربی با جمع سریانی-آرامی اشاره دارد. برای مشاهده نمونه های دیگر به همین نوشته نولدکه (دستور زبان مندا/یی)، ص ۱۶۴، بند ۱۳۳، بخش های ۲ و ۳ رجوع کنید و همچنین به یادداشت پایانی او در صفحه ۱۶۶، بند ۲:

«این که تا چه اندازه شکل هایی که به **𐭪𐭥** (*yâ*) ختم می شوند می توانند همانندی های ریختی [فرمی] و قسماً آوایی شکل های گوناگون را سبب شوند، روشن است. مثلاً **𐭪𐭥𐭩𐭥** می تواند طبق هر دو تلفظ ظاهر شود، (۱) به عنوان *hâwjâ* (الف) = **𐭪𐭥𐭩𐭥** (اسم مذکر مفرد در حالت تعریف)؛ (اسم مؤنث در حالت اضافه، یعنی بدون تنوین و تعریف)، (۲) به عنوان *hâwê* (الف) = **𐭪𐭥𐭩𐭥** (اسم مذکر مفرد حالت تعریف ب) = **𐭪𐭥𐭩𐭥** (*hâwên*) اسم مذکر جمع حالت تعریف پ) = **𐭪𐭥𐭩𐭥** (*hâwayyâ*) مذکر جمع در حالت تعریف (جمعا ۶ امکان)». برخلاف سریانی-آرامی که پایانه جمع آن به **𐭪𐭥** / **ē** برای نشان دادن حالت تعریف وصفی و پایانه **ēn** / **-in** برای نشان دادن حالت مطلق گزاره ای [خبری] هستند، نولدکه درباره ویژگی رسم الخط مندایی مشابه آن (ص ۳۰۶ از سطر ۲۰ بعد) یادآوری می کند: «اگر حالا در صفت جمع مذکر به هنگام تبدیل، پایانه **ē** / **ê** برای و در کنار **ēn** / **ên** پیش آید، دیگر برای حالت مطلق اسم [بدون تنوین و تعریف] بکار نمی رود».

۷۶. کارل آرنس (Karl Ahrens)، عناصر مسیحی در قرآن، دن: ZDMG 84 (شماره های جدید، جلد ۹)، لایپزیگ ۱۹۳۰، ص ۴۴، اشاره می کند به دانیال ۶:۲۷. در انجیل پشیتا نیز **معصوم** (*qayyām*) آمده و به صورت فعل استفاده شده است: **معصوم لحلم** (*qayyām l- ālmīn*): «او استوار است = او ابدی است». در قرآن «القیوم» به عنوان صفت [شکل وصفی] آمده و از نظر املائی شبیه **معصوم** (*qāyōmā*) است. البته این مورد معمولاً به شکل اسم (به معنی ناظر، مدیر) مورد استفاده قرار می گیرد، ولی تسارویس به فرهنگ نویسان سریانی پی اشاره می کند که برای آن معادل های «ثابت / قائم» (*tabit / qā imt*) را ارایه می دهند. به همین دلیل اصطلاح «الحی القیوم» (*al-ḥayy al-qayyūm / al-qāyōm*) یعنی «سزنده، استوار» (به عبارتی معنی این عبارت می شود: فرد زنده استوار) است.

به نوبه خود ما را در روشن ساختن یک اسم که در قرآن آمده و تاکنون به عنوان معما نگریسته شده راهنمایی می‌کند. این اسم از سوره ۷۴، آیه ۵۱ است: قسوره، در قرآن امروزی «قَسْوَرَة» *qaswara* خوانده می‌شود.

## سوره ۷۴، آیه ۵۱

در آیه‌های ۴۹ تا ۵۱ قرآن چنین آمده است:

مَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مَغْرُضِينَ / كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ / فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ

مترجمان ما واژه مورد بحث یعنی *qaswara* را در آیه‌های بالا این گونه فهمیده‌اند:

(پارت، ۴۹۰): ۴۹: «چرا آنها [توضیح: یعنی کافران] از یادآوری [توضیح:

یعنی از پیام هشداردهنده قرآن] روی برمی‌گردانند، ۵۰: (ترسان) مانند

گورخران رمیده، ۵۱: که از (شیری) قدرتمند فرار می‌کنند؟»

(Blachère, 625): 49 „Qu’ont-ils eu à se détourner du Rappel (ta2kira) 50 comme des onagres effarés 51 qui ont fui devant un lion ? “

(Bell, II, 619): 50. „What is the matter with them that they from the reminder Turn away; 51. As if they were startled asses Fleeing from a lion?“

مکارم شیرازی ۴۹: چرا آنها از تذکر روی گردانند؟ ۵۰: گویی گورخرانی رمیده‌اند، ۵۱: که از (مقابل) شیری فرار کرده‌اند!

جفری درباره واژه «قسوره» (*qaswara*) ابتدا به طبری اشاره می‌کند که طبق یک روایت به ابن عباس ارجاع داده می‌شود. جفری این واژه را به عنوان واژه‌ای اتیوپایی [حبشی] شناسایی می‌کند و می‌گوید که معنی آن «شیر» است. ولی بررسی واژه‌نامه‌ها نشان می‌دهد که چنین واژه مشابهی در آرامی یا اتیوپایی وجود ندارد. جفری برای توضیح بیشتر در این باره می‌گوید (ص ۳۵):

«واژه‌ای مانند قسوره (در بخش ۷۴، ص ۵۱) امروزه به یک معما تبدیل شده، از این روش‌گفت‌آور نیست اگر این واژه برای مفسران آن زمان دردسرهای فراوانی درست کرده باشد. معمولاً معنی آن را "شیر" می‌دانند، و سیوطی از مراجعی نقل می‌کند که این واژه را حبشی می‌دانند. البته چنین



واژه‌ای در زبان اتیوپیایی یا هرگوشی دیگر حبشی وجود ندارد... تا آنجا که معلوم است هیچ نشانه‌ای در زبان‌های دیگر وجود ندارد که بتواند به ما کمک کند. شاید ساده‌ترین راه حل این باشد که آن را به مثابه یک آرایه از قسر دانست، اگرچه تنوع نظرات و آرا درباره این واژه از سوی مراجع نخستین که آن را واژه‌ای عربی می‌دانند بسیار مورد تردید است».

البته جفری حق دارد. چون این واژه، سریانی-آرامی است. این واژه در *تساروس* (جلد دوم، ستون ۳۶۸۱) زیر واژه *ܩܫܪܐ* (*qusrā*) آمده و فرهنگ نویسان سریانی شرقی آن را «*asinus decrepitus*» (یک «الغ در حال مرگ») معنی کردند:

ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ  
*qusrā: ḥmārā* ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ ܩܫܪܐ  
 دیگر قادر به بارکشی نیست).

همچنین مشخص می‌شود که این واژه یک شکل گویشی از ریشه واقعی *ܩܫܐ* (*qšar*) است (= عربی "قصر" *qaṣura* "توان بودن، قادر نبودن"، برخلاف "قسر" *qasara* "مجبور کردن، زیر فشار گذاشتن"). *تساروس* در زیر همین ریشه یکبار دیگر این اصطلاح را به عنوان شکل دیگری ذکر می‌کند که توضیحات مشابه فرهنگ نویسان سریانی شرقی<sup>(۷۷)</sup> و معادل لاتینی را نیز در بردارد: *ܩܫܪܐ* (*qusrā*): *asinus e senectute decrepitus qui onus sustinere non possit* (الغ پیروبی رمقی که دیگر ناتوان از حمل بار است).

حال اگر نوع گویش سریانی-آرامی که احتمالاً از طریق قلب *Metathesis* بوجود آمده است، معنی واقعی اصطلاح قرآنی را اثبات نماید، آنگاه باید اذعان داشت که قرآن شکل کلاسیک تر سریانی-آرامی این اصطلاح را حفظ کرده است. این همچنین دقیقاً با اسم فاعل که نولدکه به آن پرداخت و در بالا بدان اشاره شد مطابقت دارد. مطابق با ریشه *pācōlā*، «قسوره» را دیگر نباید *qaswara* بلکه *qāsōrā* خواند.

۷۷. جالب اینجاست که *لسان* (جلد ۵، ۱۰۴ ب) به ساکنان بصره اشاره می‌کند که می‌باید نام یک فرد مطرود بنام «ابن قوصره» (*ibn qawṣara* در واقع *ibn qusrā*) را اعلام کنند. ابن درید البته این اصطلاح را غیرعربی می‌داند (لا أحسیه عربیاً). در واقع این اصطلاح امروزه هنوز در گویش‌های سریانی شرقی مدرن *ܩܫܪܐ* (*qusrā*) (برای نمونه در نزد طیارهای *Tyāri* عراقی) تلفظ می‌شود که تحقیقانه به معنی «بی‌عرضه» است.

درباره معنی این اصطلاح در قرآن باید گفت که مقایسه با الاغ رمیده در رابطه با کسانی که از هشدار قرآن روی برمی گردانند، دو وضعیت ویژه را تداعی می کند: الف) یا انسان از چیزی که یک خطر واقعی است می گریزد (مثلاً از یک «شیر» - که امری ست منطقی)، یا ب) انسان از چیزی می گریزد که اساساً خطری در آن نهفته نیست. اتفاقاً همین آخری منظور است.

قرآن با این تمثیل می خواهد بگوید که در این هشدار هیچ چیز ترساننده ای نهفته نیست. از این رو، آن کسانی را که از هشدارهایش فرار می کنند با آن کسانی مقایسه می کند که نه از یک شیر ترسناک یا حتی از یک الاغ معمولی می رمند بلکه از یک الاغ پیر، بی رمق و در حال مرگ که هیچ چیز تهدیدآمیزی در آن نیست می گریزند.<sup>(۷۸)</sup>

تازمانی که سنت عرب اصطلاح «أُحْرَف» (حروف / نشانه ها) (*ahraf*) را به عنوان معادلی برای «قرءات» (*qirā'āt*)، خوانش ها، درک می کند راه خطایی نمی رود. البته به شرطی که این سنت، خوانش های متفاوت را نه فقط به دلیل فقدان واژه ها بلکه - به ویژه - مرتبط با ناقص نویسی متون همخوان [بی صدا / صامت] قرآنی درک نماید، یعنی پیش از آن که این متن در طی یک سده تغییر و تحولات در شکل امروزی معتبر خود سرانجام به یک خوانش تثبیت گردید.

پیامبر هم نه فقط در خصوص خوانش ها بلکه همچنین درباره معنی تک تک آیه ها نیز ظاهراً سکوت اختیار کرده بود. از عایشه، جوان ترین زن پیامبر، نقل است که:

«پیامبر - صلی الله علیه و سلم - عادت نداشت قرآن را تفسیر کند، بجز چند آیه که جبرئیل به او یاد داده بود».<sup>(۷۹)</sup>

پس شگفت انگیز نیست که حتا نخستین مفسران نمی توانستند بدانند که چه چیزی باعث شد طبری، نویسنده جامع ترین تفسیر عربی قرآن، اعلام کند:

إني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله، كيف يلتذ بقراءته؟

---

۷۸. در این جا «قِسُورَة» (qāsōrā ḥimār) به عنوان «شیر» فهمیده می شود، در حالی که واقعاً موضوع بر سر یک الاغ پیر و بی رمق است، به همین دلیل هم واژه «حمار» (*himār*) در سوره ۲: ۲۵۹ به عنوان «الاغ» برداشت شده در حالی که منظور قرآن از واژه سریانی - آرامی *ܚܡܝܪܐ* (*gmārā*) «کمال» یک انسان است که [در رستاخیز] از مرگ برخاسته است (نگاه کنید به ص ۱۹۳ به بعد).

۷۹. طبری، جلد یک، ۳۷.

«از آن کسی که قرآن را می‌خواند ولی نمی‌تواند آن را تفسیر کند تعجب می‌کنم: [پس] او چگونه می‌تواند از مطالعه قرآن لذت ببرد؟»<sup>(۸۰)</sup>

نولدکه اثر دایرةالمعارف طبری (چاپ قاهره از ۳۰ جلد تشکیل شده است) را به عنوان یک نقطه عطف در تاریخ تفسیر قرآن می‌داند. تفسیر طبری از نظر مسلمانان یک دستاورد بی‌همتاست:

«این اثر در واقع به دلیل غنا، تنوع و درستی موادی که ارائه می‌دهد آموزنده‌ترین اثر تفسیری است که جهان اسلام عرضه کرده است»<sup>(۸۱)</sup> در این تفسیر، طبری «برای نخستین بار مواد غنی تفسیر سنتی را گردآوری کرد و بدین وسیله اثر استاندارد آفرید که مفسران بعدی از آن تغذیه می‌کردند و امروزه یک گنجینه بالارزش برای پژوهش تاریخی-انتقادی دانش مغرب‌زمین است»<sup>(۸۲)</sup>.

## ۸. قرآن پژوهی در باخترزمین

بدون پرداختن به تاریخ پیدایش علوم قرآنی باخترزمین که حدوداً از میانه سده ۱۹ شکل گرفت، قصد داریم در این جا به طور مشخص به نتایج آن بخش از پژوهش قرآنی اشاره کنیم که در ترجمه‌های پژوهش‌گران باخترزمین بازتاب می‌یابد. آگوست فیشر در مقاله‌ای با عنوان «ارزش ترجمه‌های موجود قرآن و سوره ۱۱۱»<sup>(۸۳)</sup> یک چشم‌انداز از موضوع ارائه می‌دهد. درباره انجام چنین وظیفه خطیری او می‌نویسد:

«ترجمه قرآن کار آسانی نیست. عرب‌شناسان و دانشمندان پرآوازه‌ای مانند رایسکه، دسائی، فلایشر، د خویه، نولدکه، گلدزیهر و غیره از ترجمه قرآن پرهیز کردند، دست کم قسماً. زیرا آن‌ها به دشواری‌های این کار آگاه بودند.

---

۸۰. نقل از محمود محمد شاکر در کتابش «مدخلی بر تفسیر قرآن طبری»، قاهره ۱۳۷۴ هـ / ۱۹۵۵ و جلد ۱، ۱۰.

۸۱. تئودور نولدکه، تاریخ قرآن، جلد دوم، ص ۱۷۲ به بعد.

۸۲. رودی پارت، دن: دانشنامه اسلام، جلد چهارم، لایدن، لایپزیک ۱۹۳۴، ۶۲۶ الف.

۸۳. گزارشی درباره مذاکرات آکادمی علوم ساکسن لایپزیک. Philolog.-histor.Klasse, 89.

Bd., 1937, 2. Heft, S. 3-9

اکثر مترجمان تاکنونی قرآن، عرب شناسان دست دوم یا حتا دست سوم و چهارم بوده‌اند».<sup>(۸۴)</sup>

این سخنان، نظر آگوست فیشر در سال ۱۹۳۷ بود. البته در حال حاضر ترجمه‌هایی از عرب شناسان درجه اول مانند ریچارد بل انگلیسی،<sup>(۸۵)</sup> رژی بلاشر فرانسوی<sup>(۸۶)</sup> و رودی پارت آلمانی<sup>(۸۷)</sup> عرضه شده‌اند. با این وجود، مترجمان نامبرده علی‌رغم دقت علمی، ترجمه‌هایشان چندان کمکی به فهم بهتر قرآن نکرده است. البته آن‌ها از طریق دستگاه انتقادی‌شان توانستند صرفاً همان مشکلات و دشواری‌هایی را تأیید نمایند که آگوست فیشر بدان اشاره کرده بود. او دشواری‌هایی را که مترجمان با آن دست و پنجه نرم می‌کنند این چنین بیان کرد:

۱. در قرآن واژه‌ها و جمله‌های اندکی نیستند که گنگ و چندپهلوهستند.
  ۲. تأویل اشارات فراوان در قرآن بسیار دشوار است. توضیح آن‌ها در سنت عرب آن چنان متناقض و نارساست که در اینجا فقط معیارهای درونی می‌توانند یاری‌رسان باشند.
  ۳. نبود نظم زمانی و گاه‌شمارانه سوره‌های قرآن.
  ۴. نبود یک متن بازمانده [کهن و مطمئن] با علائم خوانش مطمئن. از سوی دیگر، ناقص بودن نگارش قرآن‌های کهن ترا مکان خوانش‌های فراوانی را فراهم می‌سازد. به همین دلیل تفاسیر عربی قرآن با یکدیگر بسیار متفاوت است و برای بخش‌های گنگ قرآن تفاسیر گوناگونی را عرضه می‌کند.<sup>(۸۸)</sup> با این وجود نمی‌توان از کنار این تفاسیر گذشت و از آن‌ها صرف‌نظر کرد.
- از گفته‌های بالا این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ کس قادر نخواهد بود قرآن را در

---

۸۴. نقل قول از: قرآن، ناشر: رودی پارت (Wege der Forschung, Bd. 326)، دارم‌اشتات، ۱۹۷۵، ص ۷.

85. The Qur'ān, Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs by R. Bell, Vol. i, Edinburgh 1937, Vol. ii, Edinburgh 1939.

86. Le Coran, traduit de l'arabe par R. Blachère, Paris 1966 (1. Aufl. 1947/50, 2. Aufl. 1957).

87. Der Koran, Übersetzung von R. Paret, 2. Aufl., Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982 (1. Aufl. 1962).

۸۸. طبق نظر بلاشر «گاهی ده‌ها تفسیر» وجود دارد (نک: Introduction au Coran, Paris 1947, S. xxxii).

همه جزئیاتش قطعاً بفهمد. به عکس، یک مترجم باوجدان قرآن مجبور خواهد بود که با پرسش‌های فراوان و برشمردن امکانات تفسیری گوناگون کار کند.<sup>(۸۹)</sup>

مترجمان نامبرده بالا، به ویژه رودی پارت، توانستند این انتظار را برآورده کنند و همزمان مرزهای قرآن‌پژوهی را آشکار سازند. در این جا باید این امتیاز را برای علم باخترزمین قایل شد که با اتکا به روش تاریخی-انتقادی توانست قرآن‌پژوهی را از انجمادش رها سازد و توانست خدمات بزرگی به این پژوهش بکند البته بیشتر از دیدگاه خداشناسی-تاریخی تا زبان‌شناسی. آثاری که به این کار پژوهشی مربوط می‌شود در آغاز کتاب معرفی شده است.

## ۹. زبان قرآن

شاید علت ابراز ایرادات درباره مطمئن بودن سنت شفاهی-زیرا طبری، همانگونه که در آغاز نقل شد، چندین بار گزارش داده که پیامبر نه درباره خوانش‌های پرسش‌برانگیز و نه درباره معنای تک تک آیه‌ها یا سوره‌ها نظر می‌داده است - به این واقعیت برمی‌گردد که تا کنون در جهان تخصصی درباره زبان قرآن یعنی عربی بودن آن هیچ گونه تردیدی وجود نداشته است. در خود قرآن در ده جا آمده که قرآن به زبان عربی نازل یعنی وحی شده است (سوره‌های ۱۲:۲، ۱۳:۳۷، ۱۶:۱۰۳؛ ۲۰:۱۱۳؛ ۲۶:۱۹۵، ۳۹:۲۸، ۴۱:۳، ۴۲:۷، ۴۳:۳، ۴۶:۱۲).

ولی از آنجا که زبان عربی در زمان پیدایش قرآن هنوز یک زبان نوشتاری هنجاری نبود بلکه از گویش‌های گوناگون تشکیل می‌شد، برای سنت اسلامی طبیعی بود که زبان قرآن را با گویش پیامبر یعنی گویش طایفه‌اش، قریش در مکه، یکسان بدانند. این برداشت دلیل خود را نزد طبری<sup>(۹۰)</sup> در آیه زیر می‌یابد (سوره ۱۴:۴):

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»

«ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به زبان (یعنی زبانی که او سخن می‌گوید) قومش سخن بگوید تا آنها [مردم قومش] را روشن سازد».

۸۹. «قرآن»، ناشر رودی پارت، ص ۷ به بعد.

۹۰. قرآن، رودی پارت، ص ۲۹.

بیان این سخن البته باید شگفت برانگیز باشد زیرا پیامبر- طبق گزارش طبری - ظاهراً نمی‌توانسته این زبان را برای معاصرینش روشن کند. همچنین طبری از سعید بن مسیب، یکی از هفت عالم مدینه (مرگ ۷۱۲)، گزارش می‌دهد که او [پیامبر] چنان در برابر پرسش‌های مرتبط با یک آیه قرآن «سکوت اختیار کرد که گویی هیچ نشنیده است» (سکت کأن لم یسمع). او به یک چنین پرسنده تشنه‌دانش پاسخ داد: «از من درباره آیه قرآن نپرس، از آن کسی بپرس که ادعا می‌کند که همه چیز [قرآن] براو آشکار است» - منظور او از آن «کس»، عکرمه<sup>(۹۱)</sup> (بن ابی جهل) بود (یکی از رفقای پیامبر، مرگ ۶۳۴). این واقعیت که پس از پیامبر هیچ انسانی نتوانسته آخرین راز این زبان را آشکار کند در سنت اسلامی به این باور منجر گردید که زبان قرآن خاستگاه الهی دارد و به همین دلیل برای انسان‌ها یک معما باقی خواهد ماند. سنت اسلامی با اتکا به مفهوم «عجاز» (*i'ğāz*) (براساس سوره‌های ۲:۲۳، ۱۰:۳۸ و ۱۱:۱۳) قرآن را به عنوان «معجزه» قلمداد می‌کند، یعنی هیچ انسانی نمی‌تواند آن را تقلید کند. ولی از لحاظ معنایی این می‌تواند به ناتوانی انسان‌ها در فهم قرآن هم برگردد.

هنگامی که ما از «زبان عربی» قرآن سخن می‌گوییم، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که کدام زبان در هنگام پیدایش قرآن می‌تواند مد نظر باشد. با توجه به این که سنت اسلامی همواره «جستجوی دانش» را ترغیب می‌کرده و با توجه به سخنان مشهور پیامبر مانند «العلم نور» [دانش، نور است] و «اطلبوا العلم ولو فی الصین» [ذنبال دانش باشید حتا اگر در چین باشد]، طبری این چنین استنباط می‌کند که زبان شناسان (أهل اللسان) اساساً محقق هستند این زبان را که قرآن به آن نازل شده (اللسان الذی نزل به القرآن) توضیح بدهند. زیرا بجز اینها [زبان شناسان] کسی دیگر در جایگاهی نیست که بتواند از آن شناختی به دست بیاورد (لا توصل إلی علم ذلک إلا من قبلهم) و برای توضیح و تفسیر این زبان استدلال‌ات انکارناپذیر و از لحاظ زبان‌شناختی قابل‌سنجش از ایه دهد (وأوضحهم برهانا فیما ترجم و بین من ذلک، مما کان مدرکا علمه من جهة اللسان) و سرانجام این توضیح پایانی را می‌دهد که: حال فرقی نمی‌کند که تأویل‌گرو مفسر چه کسی باشد (کائنا من کان ذلک المتأول والمفسر).<sup>(۹۲)</sup>

۹۱. همانجا، ص ۲۸.

۹۲. همانجا، ص ۴۱.

قصدمان این است که مانند طبری تلاش کنیم، متن قرآن را - از یک مرحله زبان حرکت کنیم که از لحاظ زبان شناختی بسیار پیشتر آغاز گردید - بگونه‌ای دیگر بخوانیم و خوانشی ارایه دهیم که از خوانش مفسران عرب قرآن، که از یک سو با درک زبان عربی عصر خود و از سوی دیگر با ارجاع به ادبیات عرب کهن انجام داده‌اند متفاوت باشد. در پایان می‌توان داوری کرد که آیا این بررسی زبانی نیز واقعاً به یک درک بهتر از متن قرآن منجر شده یا نه.

## ۱۰. از *qaryānā* (قریانا) سریانی-آرامی

### تا «قرآن» (*qur'ān*) عربی

پژوهش پیش روی شما بر این شناخت استوار شده که دانشواژه «قرآن» (*qur'ān*) کلید درک زبان قرآن را در خود نهفته دارد. اگرچه زبان شناسان عرب در عربی بودن واژه قرآن (*qur'ān*) شک می‌نمایند و آن را یا از ریشه «قَرَنَ» (*qarana*) و یا «قَرَأَ» می‌دانند،<sup>(۹۳)</sup> قرآن پژوهی باخترزمین از همان آغاز متوجه شد که مفاهیم فرهنگی مانند «قَرَأَ» [خواندن] - و در همین راستا نیز «کتب» [نوشتن] - نمی‌توانند خاستگاه عربی داشته باشند. تئودور نولدکه در «تاریخ قرآن» یادآوری می‌کند:

«از آنجا که یک واژه فرهنگی مانند "خواندن" نمی‌توان واژه اصیل سامی باشد، بدین خاطر می‌توانیم بپذیریم که این واژه وارد زبان عربی شده است و احتمالاً از شمال ... از آنجا که زبان سریانی در کنار فعل ܩܪܐ ، اسم *qeryānā* را دارد و آنهم به دو معنای *ἀνάγνωσις* (خواندن [اسم فعل])، *ἀνάγνωσμα* (خوانش، مطالعه)، پس با این توضیحات این احتمال بسیار قوی وجود دارد که دانشواژه «قرآن» یک روند تکاملی از مصدر هم‌معنا را طی نکرده بلکه یک وامواژه از سریانی است که همزمان با صیغه «فعلان» تطبیق داده شده است.»<sup>(۹۴)</sup>

۹۳. نک: تئودور نولدکه، تاریخ قرآن جلد یک، ص ۳۲، یادداشت ۳.

۹۴. همانجا، ص ۳۳ به بعد. در ضمن تفاوتی نمی‌کند که آیا «fu'lān» یک صیغه فعل عربی است یا نه. واقعیت این است که شکل اسمی *qur'ān*، اگرچه فرهنگ نویسان عرب آن را به عنوان مصدر رایج *qirā'a* ثبت کرده‌اند و در قرآن هم واقعاً در همین کاربرد نیز آشکار می‌شود ←

از زمانی که نولدکه گمان برده بود که سرچشمه واژه «قرآن» سریانی است این نظر تا به امروز در قرآن پژوهی باخترازمین آنچنان خود را جا انداخته که اشاره به سرچشمه مسیحی-آرامی آن امروزه در دانشنامه‌های اسلامی معیاری باخترازمین به یک امر روشن تبدیل شده است.<sup>(۹۵)</sup> این در حالی است که این شناسایی هنوز از سوی مفسران اسلامی، چه در گذشته و چه در حال، نادیده گرفته می‌شود. اروین گراف «قرآن» را به این شکل شایسته تعریف می‌کند:

«قرآن، طبق ریشه‌شناسی این واژه، اساساً و در حقیقت بیانگریک متن نیایشی است که برای بلندخوانی در آیین دینی به هنگام عبادت خدا، عمومی و خصوصی، مورد استفاده قرار می‌گرفت. از این رو احتمال دارد که نیایش یا به عبارتی ادبیات نیایشی و آنهم ادبیات مسیحی نیایشی که در برگزیده نیایش‌های یهودی نیز می‌شود، محمد را شدیداً برانگیخته و تحت تأثیر قرار داده است».<sup>(۹۶)</sup>

واژه قرآن، به عنوان دانشواژه مسیحی، اساساً منطبق است با آن کتاب نیایشی که هنوز در مسیحیت باخترازمین به آن *Lectionarium* (Lektionar) «گلچینی از کتاب مقدس برای بلندخوانی به هنگام عبادت خدا» می‌گویند. اگر حالا بپذیریم که واژه عربی *Qur'ān* یک وامواژه مستقیم از واژه *qaryānā* سریانی-آرامی است آنگاه این پرسش طرح می‌شود که تا کجا - طبق گفته نولدکه - تطبیق *Qur'ān* با صیغه *fu lān* انجام شده است.

در این باره، سنت اسلامی مسئله را روشن می‌کند. لسان (جلد اول، ۱۲۸ ب) برای ما گفته‌ای را از شافعی نقل می‌کند که زنجیره روایی آن از مجاهد تا ابن عباس و ابی را در برمی‌گیرد؛ طبق این روایت، پیامبر «قرءان» (*qur'ān*) را بدون همزه، یعنی بدون آوای انسدادی که پیش از «الف» می‌آید یعنی *qurān* تلفظ می‌کرد. براساس علائم «الف» و «همزه» که به تدریج به عنوان ابزار کمکی خواندن مورد استفاده قرار می‌گرفتند، کلاً پس

---

→ ولی در عمل اصلاً نتوانست خود را در زبان عربی معیار جا بیندازد. خاستگاه غیرعربی را می‌توان از اینجا شناخت که *Qur'ān* در زبان عربی فقط برای نامیدن کتاب مقدس اسلام به عنوان نام خاص فهمیده می‌شود.

۹۵. نک: برای نمونه به «دانشنامه اسلام»، جلد ۵، لایتن ۱۹۸۶، مقاله «قرآن»، ص ۴۰۰.

۹۶. گاهنامه انجمن شرق‌شناسی آلمان (ZDMG)، ۱۹۶۲، ص ۳۹۶-۳۹۸.



از میانه سده هشتم،<sup>(۹۷)</sup> عربهای پسین‌تر که دیگر هیچ گونه آشنایی با تلفظ اصلی پیامبری یعنی *qəryān* نداشتند از این نقطه حرکت می‌کردند که «قرآن» (*qur'ān*) بدون همزه باید «قران» (*qurān*) تلفظ شود.

آن‌ها البته در این جا این نظر را که در سنت عربی بسیار گسترده بود نادیده می‌گرفتند که همزه در گویش عربی مکه «نرم» تلفظ می‌شد. البته این اصلاً به معنی حذف بدون جانشین همزه نیست، بلکه تحقق آن به صورت «ی» / *y* نرم صورت می‌گیرد. تلفظ پیامبر که توسط سنت اسلامی مستند شده است می‌باید با تلفظ «قریان» (*qəryān*) صورت می‌گرفته، یعنی تلفظی که دقیقاً با تلفظ مسیحیان عرب‌زبان آرامی سوریه و میانرودان مطابقت دارد.

همین راتساروس با اشاره به فرهنگ نویسان سریانی شرقی این چنین اعلام می‌کند: «*Ap. lexx. القریان* قریان *قریان* (al-qəryān : qəryān)؛ *it. القراءۃ . القریان*» (تساروس، جلد دو، ستون ۳۷۱۶). در اینجا واکه *e* در *qəryān*، طبق سنت شفاهی سوری‌های شرقی و غربی (معمولاً در یک تک‌سیلاب بسته)، به عنوان «واکه مخفی» (*e*) واکه بی‌رنگ یا مخفی) متحقق می‌گردد.

تلفظ و نگارش همزه در آوای درونی یا پایانی توسط زبان‌شناسان بعدی عرب برخلاف تلفظ مستند شده پیامبر به این جا منجر گردید که تلفظ اصلی سریانی-آرامی *qəryān* توسط تلفظ عربی شده *qur'ān* (طبق الگوی «فرقان» *قرقان* *قرقان* *قرقان*) به حاشیه رانده شود.<sup>(۹۸)</sup>

## پیامدهای تغییر شکل نگارش *qəryān* به *qur'ān*

نویسه‌گردانی عربی *قریان* (*qəryā-nā*) از سریانی می‌بایست اساساً «قرین» (*qəryān*) تلفظ شده باشد. البته این نوع نگارش تاکنون توسط قرآن‌پژوهی تشخیص داده نشده است. این که در نگارش امروزی «قرآن» (*qur'ān*) هم همزه و هم الف ثانوی [پسین‌ساخته] هستند، عموماً پذیرفته شده است. در نسخه ترازمند [رسمی] قرآن، «قرنا» (*qur'ān<sup>an</sup>*) با پایانه مفعولی آمده که نشانگر ریخت گذشته این واژه در گذشته

۹۷. طبق نظر ژرژ بلاشر، Introduction au Coran، ص ۹۴، غیرممکن است که زمان این شکل نوشتاری دقیق‌تر مشخص شود.

۹۸. بدین ترتیب نوع «*fu'lān*» که نولدکه از آن نام برد، عربی نیست.

است و در دو جای قرآن (سوره‌های ۲: ۱۲؛ ۲: ۴۳) آمده که نولدکه (برگ‌استرسر-پرتسل) (تاریخ قرآن، جلد ۳، ص ۴۳)<sup>(۹۹)</sup> نیز بدانها اشاره کرده است.

با این وجود، حتی اگر دستنوشته‌های بدست آمده از قرآن، نگارش آغازین «قرین» (*qaryān*) را تا کنون تأیید نکرده باشند، این ریخت نگارشی به دانشواژه سریانی-آرامی اصلی نزدیک است. بنا بر همین پیش فرض، در روند دگرگونی نگارش عربی به نگارش معتبر قرآن ترازمند امروزی یعنی «قرآن» (*qur'ān*) احتمالاً این چهار مرحله پیموده شده است: (۱) «قرین» (تلفظ اصلی: *qaryān*؛ ۲) نگارش ناقص: «قرن» (تلفظ: *qurān*؛ ۳) نگارش کامل: قرآن (تلفظ مشابه: *qurān*؛ ۴) با همزه‌ای که سرانجام بدان افزوده شده است: «قرآن» (تلفظ جا افتاده: *qur'ān*).

مبنای این فرضیه پذیرش این نکته است که در نخستین اصلاحات نگارشی پساقرآنی، زبان شناسان عرب [اهل لسان] معنی واقعی دندان‌حرف «ی» / *y* در «قرین» (*qarjān*) را دیگر به عنوان نگارش ناقص برای «یا» / *yā* نمی شناختند. اگر ما روایات عربی را بپذیریم که می گویند پیامبر این واژه را «*qurān*» تلفظ می کرده، آنگاه می بایست نگارش «قرین» را «*qarīn*» تلفظ می کرد. به همین دلیل، «ی» / *y* بدون جانشینی برای آن حذف گردید که سرانجام از آن، نگارش ناقص «قرن» با تلفظ *qurān* در مرحله دوم بوجود آمد.

سپس با بکارگیری «الف» به عنوان مادر خوانش [ام‌القرآه] به طور منطقی در مرحله سوم به نگارش کامل «قرآن»<sup>(۱۰۰)</sup> منجر گردید (با تلفظ یکسان: *qurān*). جانداختن

---

۹۹. افزون بر این در زیر یادداشت ۳ به دستنوشته‌های کهن قرآن با نگارش «القرن» (*al-qurān*) و «قرنا» (*qur'ān<sup>an</sup>*) اشاره شده است.

۱۰۰. نک: و. دیم (W. Diem)، مطالعاتی درباره تاریخ آغازین رسم الخط عربی، یک نگارش واکه‌ها، در: *Orientalia*، جلد ۴۸، ۱۹۷۹. در بند ۶۲ (ص ۲۵۲) دیم در زیر شماره ۳. نگارش ۱۰،۶۱ «قرآن» *Qurān > Qur'ān* می نویسد: «در آنجا املاء تغییر نکرده است.» نگارش ۳، ۴۳؛ ۱۲، ۲ «قرنا» *Qurānā* را در بند ۶۴ (ص ۲۵۳) جزو «نگارش‌های نادری» برمی شمرد که انتظار می رود در آنها «الف» از نظر ریشه شناختی ظاهر گردد». آنچه که پرسش برانگیز است نگارش ۴، ۱۸ «السیات» *as-sayyi'āt < as-sayyiyāt* (کردار پلید) است که به عنوان واژه اصلی [نخستین] قلمداد می شود و الف ثانوی [پسین ساخته] در آن گنجانده شده، املاء اصلی آن را یعنی «سنیت» به عنوان نویسه گردان واژه سریانی-آرامی ܣܢܝܬܐ (*sanyātā*) (تساروس، جلد دوم، ۲۶۶۹: *plerumque ut subst. usitata, facinora, scelera, vitia*; Ap. lex.: ۲۶۶۹) ←

همزه سرانجام منجر به این شد که در مرحله چهارم نگارش امروزی و متداول «قرآن» یا به عبارتی «قرآن» (*qur'ān*) در چاپ امروزی و تراژمند قرآن نهایی گردید.

اگر سنت عربی که می‌گوید پیامبر این واژه را *qurān* تلفظ می‌کرد درست باشد، آنگاه این شناخت به دست می‌آید که خوانندگان قرآن نسل اول دندانه میانی «پ» را در نگارش اصلی «قرین» نه به عنوان «پ» / y یا (ī) بلکه به عنوان «الف» کشیده می‌خواندند. نسخه برداران بعدی که این «ی» را به عنوان «ی» کشیده می‌فهمیدند، ظاهراً آن را [به تدریج] به عنوان علامت نگارشی نادرست حذف کردند. البته تاکنون روشن شده که این دندانه برای اشاره به واکه کشیده «الف» [آ] در نگارش قرآن (به دلایل ریشه‌شناختی) فقط برای بیان «آ» پایانی ثانوی در ریشه *yā' tertīa* [فعل ناقص] پیش از پسوندها (برای نمونه: بناها = بنیها / *banā-hā* در سوره ۷۹:۲۷) بکار می‌رود.

این گمان که دندانه «ی» برای نشان دادن *ā* کشیده نه فقط برای *ā* پایانی ثانوی از افعال *yā' tertīa* [ناقص] پیش از پسوندها [بوده] بلکه در مرحله نخست نگارش قرآن در مواردی نیز استفاده می‌شد، نیازمند تأیید توسط نخستین دستنوشته‌های قرآن نمی‌باشد. به عکس، می‌توان گواه آن را هم اکنون با کمک برخی از واژه‌های کژخوانده شده قرآن امروزی چاپ قاهره بدست آورد. در اینجا شاید نمونه‌های زیر بسنده کنند:

---

→ القبايح، السيات [as-ayyī'āt] کردار شرم‌آور، ناپسند / عادات زشت) را کاملاً عوض کرده است. مبنای این خوانش دستنوشته قرآن ۳۲۸ (الف) می‌باشد که در کتابخانه ملی فرانسه قرار دارد: Sources de la transmission du texte coranique, i. Les manuscrits de style hiǧāzī, Fr. Déroche u. S. Noja Nosedā (Hgg.), Bd. i: ›Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliothèque Nationale de France, Paris (Bibliothèque Nationale de France)‹ 1998.

در برابر املاء «السیات» (*as-ayyī'āt*) (سوره ۴:۱۸)، «سیاتکم» (*sayyi'ātikum*) (سوره ۴:۳۱؛ ۵:۱۲) و سیاتهم (*sayyi'ātihim*) (سوره ۳:۱۹۵) در قرآن قاهره، دستنوشته قرآن در پاریس (۳۲۸ الف) (بدون نقطه گذاری) اینگونه آورده است: سنیتهم، سنیتک، السنیت. طبق نوع نگارش قرآن، در املاء این واژه‌ها اصلاً حامل «همزه» نداریم. «لسان» این ریشه را هم برای «شنا» (*šanā*) (جلد ۱۴، ۴۴ب) و هم برای «شنا» (*šana'a*) (جلد ۱، ۱۰۱ب به بعد) و هر کدام از آنها را با معنی پایه‌ای «تفرد/داشتن» آورده است. همچنین نگاه کنید به تئودور نولدکه (*Bersträßer-Pretzl*)، تاریخ قرآن، جلد سوم، که در بخش «Orthographie der Lewis'schen Palimpseste» در بخش ششم (ص ۵۵) که نوع نگارش‌ها را آورده است.

## سوره ۴۱، آیه ۴۷

نمونه ۱: *ءاذنك* (*ādannāk<sup>a</sup>*)

وَيَوْمَ يَتَادِبُهُمْ أَيْنَ شَرَكَائِي قَالُوا ااذنك مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ

مترجمان نامبرده مفهوم تأکید شده بالا را طبق درک مفسران عرب<sup>(۱۰۱)</sup> این گونه بیان می کنند:

(پارت، ۴۰۰): «و در روز (قیامت)، هنگامی که او آنها [یعنی کافران] را ندا می دهد: " (حالا) کجایند این (به اصطلاح) شریکان من؟ آن ها می گویند: "ما (بدینوسیله) به تو اعلام می کنیم: در میان ما هیچ شاهدی نیست (که حقیقت اظهارات گذشتگامان را بتواند تأیید کند).»

(Blachère, 510): „*Sache qu'il n'est, parmi nous, nul témoin.*“  
(Bell, II, 481): „*We protest to Thee, there is not amongst us a witness.*“

مکارم شیرازی: و آن روز که آنها را ندا می دهد (و می گوید): کجایند شریکانی که برای من می پنداشتید؟! می گویند: «پروردگارا! ما عرضه داشتیم که هیچ گواهی برگفته خود نداریم!»

هر عرب زبانی با احساس زبانی خود بی درنگ متوجه می شود که جمله پیرو، «اشکال» دارد. این که «آذن» (*ādana*) در این بافت می باید «اعلام کردن / اطلاع دادن» معنی بدهد یک اختراع ناب مفسران عرب است که نمی توانستند این واژه کوفهمیده را طور دیگری توضیح بدهند. در نگارش «اذنک» در حقیقت نقطه بالایی «ن» نادرست گذاشته شده است. گناه این ناآگاهی آشکارا برگردن خوانندگان عرب پسین در ارتباط با معنی واقعی دندانه «ن» است که در اصل نقطه گذاری نشده بود و برای نشان دادن *ā* بکار می رفت. اگر سنت شفاهی قطع نمی شد، حتماً خوانندگان بعدی عرب این مفهوم را می توانستند بازشناسند.

۱۰۱. طبری (جلد ۱۵، از ص ۱ به بعد) آن را «آذنك» (*ādannāk<sup>a</sup>*) می خواند و توضیحات زیر را ارائه می دهد: «أعلمناك» (*aʿlammnāk<sup>a</sup>*) (ما به تو اعلام می کنیم)، «أطعنك» (*aṭaʿnāk<sup>a</sup>*) (ما از تو اطاعت می کنیم)، در اینجا در یادداشت آمده است: «أطعنك» (*aṭaʿnāk<sup>a</sup>*) معادلی است برای «أعلمناك» (*aʿlammnāk<sup>a</sup>*).

وقتی «ن» کز خوانده شده به عنوان *ā* کشیده خوانده شود، آنگاه خوانش «إذاك» (پس، سپس) (در واقع إذاك *īd dāk*) بدست می‌آید که در عربی امروزی به صورت ترکیبی «إذاك» می‌تواند نوشته شود (برای نمونه به فرهنگ‌نامه عربی ور [Wehr] نگاه کنید). این که ولی عملاً نگارش قرآنی «إذیک» به واژه سریانی-آرامی *hāydeḳ* (سپس / پس) برمی‌گردد و این که آن یک پسین‌ساخته گویشی از آرامی شرقی است (نک: تساروس، جلد یک، ۱۰۰۲: کلدانی ٦٦٤ / *addāk*، عربی: إذك، نک: إذك) در بررسی‌های بعدی دقیق‌تر بدان پرداخته خواهد شد. طبق این گفته‌ها، بخش واگویه شده را باید مانند زیر فهمید:

«در روزی که او آنها را ندا خواهد کرد:» (حال) کجا بند شریکان من؟،  
سپس آن‌ها پاسخ خواهند داد: «هیچکدام از ما دیگر (به اینها) باور  
ندارد».<sup>(۱۰۲)</sup>

### سوره ۶۸، آیه ۱۳

#### نمونه ۲: عتل (*ʿutull*)

در این متن، شیوه‌های رفتاری منفی یک کافر بر شمرده می‌شوند. در این جا به خصوصیتی اشاره شده که در سوره ۶۸ در آیه‌های ۱۳ تا ۱۴ توصیف شده است:

عتلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ / أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينٍ

بنا بر درک تردیدآمیز مفسران عرب،<sup>(۱۰۳)</sup> مترجمان ما این دو آیه مربوط به هم را این چنین برگردانده‌اند:

(پارت، ۴۷۷): «۱۳: و وانگهی او انسانی زمخت (؟) است و (به همه جا) دست‌درازی می‌کند (؟) ۱۴: (با توجه به این واقعیت) که او دارایی (بزرگ) و پسران (فراوانی) دارد!»

۱۰۲. در عربی تنها «شهید» به معنی «شاهد» نیست. به عبارتی، از فواژه دینی سریانی-آرامی *šhed* (گواهی دادن، در واقع: «اعتقاد یا ایمان خود را آشکارا اعلام کردن») سرچشمه می‌گیرد. از همین نیز *šhed* / «فرد/شهید، گواهی‌دهنده» اشتقاق می‌شود. به عبارتی، فقط واژه عربی «شهادة» (*šahāda*) یعنی «اعلام/اعتقاد یا دین» استخراج نشده است.  
۱۰۳. طبری، جلد ۲۹، ۲۳-۲۷.

(Blachère, 608): 13 „arrogant et par surcroît, bâtard! 14 Ne lui obéis pas [*parce*] qu'il est riche et a des fils [*pour le soutenir*]!“

(Bell, II, 597): 13. „Gross, but yet highly-esteemed.<sup>(104)</sup> 14 Because he has wealth and children.“

مکارم شیرازی: ۱۲ علاوه بر اینها کینه‌توز و پرخور و خشن و بدنام است، ۱۳: مبادا بخاطر اینکه صاحب مال و فرزندان فراوان است (از او پیروی کنی).

۱. «ت» نادرست خوانده شده در واژه «عتل» (*utull*) تلفظ می‌شود) علت اصلی اظهارات گوناگون مترجمان قرآن ماست (پارت: انسان خشن؛ بلاشر: متکبر؛ بل: زمخت، بی‌نزاکت). فقط بلاشر توانسته با حدس و گمان معادل «متکبر» را در این بافت جمله تا حدودی درست تشخیص بدهد. معانی «متکبر، مغرور» واقعاً از خوانش «عال» (*ālīn*) حاصل می‌شود.

این که خوانندگان عرب پسین آن دندان را که به عنوان *ā* کشیده میانی کارکرد داشت به اشتباه با دو نقطه در بالا (ت) مجهز کردند و به خوانش بی‌معنی «عتل» (*utull*) درغلتیدند، این فرض را تأیید می‌کند که سنت شفاهی در زمان تدوین نهایی قرآن دیگر وجود نداشت. در این جا، همین مفهوم واقعاً عربی با همین معنی در حالت مفرد و جمع در چهار جای قرآن آمده است (سوره‌های ۱۰:۸۳، ۴۴:۳۱، ۲۳:۴۶، ۳۸:۷۵). البته در آنجا «الف» بعداً افزوده شده به عنوان مادرخوانش برای *ā* کشیده، جایگزین دندان اصلی شد. بدین ترتیب، این فقرات قرآن درست خوانده شدند.

البته در مورد سوره ۶۸، آیه ۱۳ این معنی آشکارا تشخیص داده نشد. خوانش نادرست نگارش اصلی این واژه اساساً به دلیل از میان رفتن سنت شفاهی قابل توضیح است.

همچنین تشخیص داده شد که این دندان از یک سوبارها نادرست نقطه‌گذاری شده و از سوی دیگر به جای آن دندان یک «الف» [۱] گذاشته شده است. این تشخیص

---

۱۰۴. یادداشت ۱: „Or ,adopted‘ from an ignoble family, which is said to refer to Walīd b. Maghīra. But the word is probably from zanama to mark a well-bred camel by cutting apart of the ear and letting it hang down.“

می‌تواند برای قرآن پژوهی و شناخت برخی از خوانش‌های نادرست از اهمیت برخوردار باشد. زیرا در حالی که برای قرآن ترازمند [رسمی] می‌توان نقطه‌ها را در ذهن خود نادیده گرفت در مورد «الف» به این سادگی نیست؛ به ویژه این که به هنگام بررسی این «الف» [1]، اجزاء زبانی هم عربی و هم سریانی-آرامی (گاهی هم عبری) باید مورد توجه قرار بگیرند.

این که بعدها نسخه‌برداران بی‌صلاحیت «الف» را [به جای دندانه] قرار دادند و این رویکرد منجر به تغییر شکل واژه‌ها گردید، می‌توان گفت با توجه به فقدان سنت [شفاهی] یا انتقال ناقص آن، یک پیامد منطقی است.

۲. مترجمان ما مانند مفسران عرب در خصوص واژه «زنیم» (zanīm) دچار تناقضات شدند (پارت: «کسی که همه جا) دست‌درازی می‌کند»؛ بلاشز: «bâtard»؛ بل: «highly-esteemed»). کثرخوانی این واژه باعث شده که آن را کلاً به عنوان یک اسم فاعل جمع مذکر عبری זָנִים (zōnīm) (هرزه‌کاران، کسانی که هرزگی کنند)<sup>(۱۰۵)</sup> قلمداد کنند. ولی از آنجا که در متن قرآن سخن از یک فرد است چنین شکل جمع عبری نمی‌تواند مد نظر باشد.

ولی در آیه ۱۴ یک نقل قول غیرمستقیم مسئله را روشن می‌کند: «أَنَّ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَيْنَ» «این که او/داری و فرزندان/ دارد». ولی پیش از این گفته [جمله] یک فعل وجود دارد که باعث خوانش نادرست «زنیم» (zanīm) شده است. در این جا نیز فقدان سنت شفاهی باعث گردید که خوانندگان عرب با این واژه نتوانند کنار بیایند. همین خوانش خودسرانه «زنیم» (zanīm) موجب شده معانی تخیلی و عجیب‌وغریبی برای آن ساخته شود، که بازتاب آن را در فرهنگ لغت عربی هانس ور (Hans Wehr) مشاهده می‌کنیم. او برای این واژه معانی ای مانند «پایین، حقیر، پست؛ حرامزاده، مادر قحبه؛ بیگانه» اختراع کرده و بدون ارزیابی دقیق ارایه می‌دهد.

در این جا طبعاً نمی‌توان به خوانندگان عرب خرده گرفت که چرا در پس واژه «زنیم» نتوانسته‌اند یک شکل فعلی سریانی-آرامی را حدس بزنند. حال بیابید همین واژه را به جای «زنیم»، «رتیم» (ratīm) بخوانیم. آنگاه این واژه نویسه‌گردان واژه سریانی-آرامی

---

۱۰۵. نک: و. گزنیوس (W. Gesenius)، [فرهنگ فشرده عبری و آرامی] Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch ۲۰۱. ب.

ṛtīm) در حالت اسم تغییرنیافته / مطلق Status absolutus خواهد بود.  
تساروس برای ریشه فعلی ṛtīm) تعریف زیر را می‌دهد:  
„enunciavit, spec. indistincte et submissa voce locutus est“

(اظهار کردن، بسیار ناروشن و آرام سخن گفتن، بیان کردن)

در قرآن، موضوع بر سر یک واژه سریانی-آرامی است که در حالت دستوری اسم مفعول مذکر است ولی در معنا مانند معلوم [فعال] عمل می‌کند، درست همانگونه که نولدکه در «دستور زبان سریانی» اش توضیح داده است:

«برخی وجوه وصفی شکل جعل (p<sup>c</sup>īl) در معنای معلوم (active) به کار برده می‌شوند؛ این قسماً بدین دلیل است که برخی از این افعال دو مفعول می‌گیرند؛ قسماً تشابه شکلی به همراه خویشاوندی معنایی عمل می‌کند».

در خصوص نمونه‌هایی که نولدکه بیان کرده شاید لازم باشد که این گواهی قرآنی را نیز بیفزاییم. تساروس نیز صفت مفعولی مجهول ṛtīmā) را به صورت معلوم با «(blæsus, balbutiens) (نوک زبانی‌گویان یا من من کنان) توضیح می‌دهد.

زبان عربی امروز با اصطلاحاتی همچون «مارتم بکلمة»<sup>(۱۰۶)</sup> (mā ratama bi-) (kalima) (کلامی نگفت) و «الکلام الخفی»: «الرتم» (ar-ratam) آرام سخن گفتن) که دیگر مورد استفاده قرار نمی‌گیرند خاطره‌ای از این اصطلاح سریانی-آرامی را حفظ کرده است.

پس از این توضیح می‌باید دو آیه ۱۳ و ۱۴ از سوره ۶۸ را به این شکل خواند:

عال بعد ذلک رتیم / ان کان ذامال وبنین

(cāi<sup>in</sup> ba<sup>c</sup>da dālika ratīm / an kāna dā māi<sup>in</sup> wa-banīn)

و طبق خوانش سریانی-آرامی، این ترجمه به دست می‌آید:

«افزون بر این، متکبر، (از این رو) چرنه‌گو (پرت و پلاگو)، ۱۴: او (حتا بدون

خدا) ثروت و فرزندان دارد!»

۱۰۶. نک: لسان، جلد ۱۲، ۲۲۶ الف؛ همچنین زیر «رتم» (ratama): الأرتام (al-artam): هو الذی لا یصحح کلامه و لا یبینه (کسی که ناروشن سخن گوید).



## سوره ۹: ۱۸

نمونه ۳: الرقیم (ar-raqīm)

این اصطلاح، که در قرآن پژوهی به عنوان یک مورد ناروشن تشخیص داده شده، آخرین بار توسط جیمز بلامی (James A. Bellamy) در یک جستار<sup>(۱۰۷)</sup> مورد بررسی قرار گرفت. بلامی که نقطه آغاز خود را یک خطای کپی برداری گذاشته بود به جای اسم «الرقیم» (ar-raqīm) (حدوداً «لوح یادبود») که در قرآن ترازمند [رسمی] آمده، خوانش «الرقود» (ar-ruqūd) ([جوانان/در خواب]) را پیشنهاد کرد. در متن قرآن این آیه چنین است:

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا

پارت آیه بالا را این چنین ترجمه کرده است:

«یا فکرمی کنی که [تعبیر «الرقیم» بسیار ناروشن است] مردم غار و لوح [الرقیم]؟! (یکی) از علائم ما بودند که می باید درباره آنها تعجب کرد؟»

مکارم شیرازی: آیا گمان کردی اصحاب کهف و رقیم از آیات عجیب ما بودند!؟

به نظر بلاشر (۳۱۸) «الرقیم» نام یک مکان است و برای اثبات آن ما را به توضیحات متناقض مفسران ارجاع می دهد. بل (جلد یک، ۲۷۵) نیز همین نظر را دارد و این یادداشت را می افزاید (یادداشت ۱):

«نظرات درباره شناسایی و تعریف واژه الرقیم بسیار با هم متفاوت هستند. به نظری برخی این واژه نام یک کوه یا روستایی است که به آنها مربوط می شود. برخی دیگر بر این نظرند که نام یک سگ است. توری (Torry) بر این نظر است که این واژه یک خوانش نادرست از دسیوس (دقیانوس) است که با حروف عبری نوشته شده است؛ ای، جی. براون، مطالعات شرقی، ص ۴۵۹.»

این ایده که برای معرفی افسانه هفت مرد در خواب یک اصطلاح متناسب باید پیدا کرد در خود امر درستی است. جیمز بلامی برای خوانش «والرقیم» مورد مشاجره مقدماً

۱۰۷. دن: 111.1 Journal of the American Oriental Society، ۱۹۹۱، ص ۱۱۵-۱۱۷.

یک سلسله اصلاحات در نگارش این واژه پیشنهاد می‌کند: ۱) حذف حرف ربط «و» به عنوان چیزی زائد، ۲) حذف میانجی «ی» /  $\bar{i}$  به عنوان چیزی که از روی بی‌دقتی یا لکه بوجود آمده، ۳) تغییر «م» پایانی به یک «و» و ۴) گنجاندن یک «د» که احتمالاً حذف شده است.

بدین ترتیب با توجه به این تغییرات، ما خوانش «رقود» (*ruqūd*) (در خواب بودگان) را خواهیم داشت که در آیه ۱۸ نیز ثبت شده و جمع «راقد» (*rāqid*) ([یک انسان] در خواب) می‌باشد. به سخن دیگر، یعنی به جای خوانش «اصحب الکهف و الرقیم» (مردم غار و لوح)، می‌باید آن را «اصحب الکهف الرقود» (مردم خوابان در غار / مردمی که غار خوابند) بخوانیم. البته جیمز بلا می این توضیح خود را که در ابتدا منطقی به نظر می‌رسد از طریق چهار اصلاح پیشنهادی در یک واژه که کلاً از پنج حرف تشکیل شده (صرف نظر از حرف تعریف معین «ال») به نوعی ضایع می‌کند. البته اگر در اینجا ما فقط یک حرف را تغییر می‌دادیم آنگاه می‌توانستیم به اصل *lectio difficilior* «خوانش دشوارتر قوی‌تر است» وفادار باقی بمانیم. کلید گشایش راز را در این جا آن دندانه یا «پ» میانی به دست ما می‌دهد که البته بلا می به عنوان خطای نسخه برداری یا لکه ارزیابی کرده بود، در حالی که این همان «الف» کشیده است.

اگر چنین باشد آنگاه فقط شاید لازم باشد که ما آن «م» پایانی نادرست خوانده شده را «د» بخوانیم. کسانی که با دستنوشته‌های حجازی و کوفی آشنا هستند به خوبی می‌دانند که «م» پایانی بدون زائده یعنی بدین شکل «م» نوشته می‌شد.

مطالعه دستنوشته‌های کهن قرآن می‌تواند در این جا برای روشن سازی موضوع به ما یاری رساند. گاهی شباهت میان «م» پایانی با «ر» که به «د» شبیه است می‌تواند موجب چنین خوانش نادرستی بشود، مانند پاره‌های قرآن سمرقند که به خط کوفی است. ولی از آنجا که نگارش کوفی «ر» و «د» پایانی کاملاً واضح و قابل تفکیک اند به همین «ر» و «د» را نمی‌توان با هم اشتباه گرفت. از این رو، ابتدا باید یک چنین اشتباه گرفتگی «ر» و «د» به عنوان خطای نسخه برداری اثبات گردد. پس می‌توان این خطا را به یک مرحله بسیار عقب‌تر برد، یعنی هنگامی که این واژه از سریانی (نگارش سرتا *Sertā*) به عربی نویسه‌گردان شد. زیرا در سریانی حرف «د» [d] و «ر» [r] فقط توسط یک نقطه در بالا و پایین از یکدیگر تفکیک داده می‌شوند و گرنه شکل آن‌ها کاملاً همسان است. در ادامه همین بررسی یک سلسله از این نویسه‌گردانی‌های نادرست که در قرآن ترازمند کنونی

باقی مانده‌اند را نشان خواهیم داد. با وجود این، مقدماً لزومی ندارد که علت کژخوانی این واژه را جابجایی «د» و «م» پایانی بدانیم. احتمال قوی‌ترین است که نسخه‌برداران پسین عرب این دنداننه، یعنی «ی» را دیگر به عنوان *ā* کشیده نمی‌توانستند تشخیص بدهند.

نسخه‌برداران که «ی» را به عنوان «ی» کشیده، *ī*، تعبیر می‌کردند، به ناچار این واژه را «الرقید» می‌خواندند، یعنی شکلی از یک واژه که اصلاً در عربی وجود ندارد. از این رو، نخستین دلیل برای معنی بخشیدن به این واژه این بود که از «د» پایانی یک «م» بسازند که نتیجه آن «والرقیم» (*wa-r-raqīm*) شد. با این که این خوانش هم چندان بامعنا نبود ولی دست کم در عربی شاهد و گواه داشت. در موارد تردید، چنین واژه‌های تعریف‌ناپذیر این امتیاز را داشتند که بدون سنجش به عنوان نام‌های خاص یا مکان تعبیر شوند، موردی که تفاسیر مربوطه نیز نشان می‌دهند. روش مشابه تفسیر که توسط زبان‌شناسان عرب بکار بسته می‌شد بلافاصله مورد توجه آن کسی قرار می‌گرفته که بویژه با ادبیات کهن عرب سروکار داشته است.

اگر ما به جای «والرقید»، «والرقاد» بخوانیم آنگاه مشکل حل می‌شود. *لسان* (جلد سه، ۱۸۳ الف) «الرقاد» را به عنوان شکل اسمی «رَقَدَ» (*raqada*) (خوابیدن) اینگونه توضیح می‌دهد: النوم (*an-nawm*) (خواب). اگر این گونه بخوانیم، آنگاه سوره ۱۸، آیه ۹ چنین خواهد بود:

ام حسب ان اصحاب الكهف و الرقاد كانوا من ایتنا عجبا

«فکر می‌کنی که مردم غار و خواب از نشانه‌های ما شگفت‌انگیز بودند؟»

[... مردمی که در غار زندگی می‌کردند و در خواب بودند ... / م]

#### نمونه ۴: التوریه ( *at-tawrāt/ al-jawrīja* )

برای تشخیص *ā* کشیده با یک دنداننه (ی) در میان یک واژه، بروکلیمان از واژه «توریه» (*tawrāt*) (Thora) (دستور زبان عربی، بند ۲، د؛ و یادداشت ۲، برگ ۷) به عنوان تنها استثنا نام می‌برد. از سوی دیگر، تئودور نولدکه در تاریخ قرآن<sup>(۱۰۸)</sup> تلفظ آن را «توریه» (*tawrīja*) گمان کرده است. و. دیم (W. Diem) در «مطالعاتی درباره تاریخ نخستین

۱۰۸. «تاریخ قرآن»، گوتینگن ۱۸۶۰، ص ۲۵۵.

رسم الخط عربی»<sup>(۱۰۹)</sup> با نظر نولدکه به مخالفت برخاست و شرح دقیق تری از خوانش سنتی *tawrāh* را نادرست می‌دانست (برگ ۲۴۹).

او اشتقاق از واژه عبری تورא תורה (*tōrā*) را که جفری<sup>(۱۱۰)</sup> و هورویوتس<sup>(۱۱۱)</sup> با استناد به ولهاوزن مدعی بودند رد کرد. ولهاوزن<sup>(۱۱۲)</sup> انتظار داشت که عربی *Torah* به عنوان معادلی برای پایانه مؤنث عبری *ā* باشد. در حالی که تلفظ قرآنی با *yā* که ک. فلرز<sup>(۱۱۳)</sup> در آن یک اِماله از *ā* به *ē* به عنوان شکل جنبی توراه (*Torah*) می‌دید در نگارش عبری תורה نمونه‌ای ندارد.

او در مخالفت با به میان کشاندن واژه یهودی-آرامی یا آرامی אוראתא (*ōrājta*) که توسط شوالی<sup>(۱۱۴)</sup> و کوبرت<sup>(۱۱۵)</sup> و فیشر<sup>(۱۱۶)</sup> پیشنهاد شده بود و همچنین علیه «شکل ترکیبی» پیش فرض אוראתא (*tōrājta*) که گویا واژه عربی «التوریه» (*at-tawrija*) از آن پدید آمده، استدلال می‌کند که در این مورد شکل عربی آن می‌باید در حالت نهایی *tawrāyah* باشد و نه نگارش متداول *tawrāh*.

و. دیم تصور می‌کند که راه حل را در تشخیص گ. دالمن<sup>(۱۱۷)</sup> یافته است. بنا بر نظر دالمن در یک بخش از گویش‌های یهودی-آرامی «پایانه نصب - *āytā* برای مؤنث یک *ā* کوتاه شده و تبدیل واکه مرکب *ay* به واکه ساده *ē* می‌باشد.» از این شکل (*-āytā*) *ē-tā* > (*aytā*) که در گویش‌های آرامی شرقی نیز رایج است، واژه *tawrāh* پدید آمده است که همین به نوبه خود از یک شکل فرضی آرامی *\*tōrājta* / *\*tōroyjta* / *\*tōrētā* برآمده که در عربی تنها گزینه ممکن با پایانه *āh* است.

۱۰۹. «نگارش واکه‌ها»، در: *Orientalia*، جلد ۴۸، ۱۹۷۹، ص ۲۰۷-۲۵۷، درباره «التوریه» (*at-tawrāh*): ص ۲۴۸-۲۵۰.

۱۱۰. «واژگان بیگانه [در قرآن]»، ص ۹۵ به بعد.

۱۱۱. «پژوهش‌هایی درباره قرآن» (*Koranische Untersuchungen*)، ص ۷۱.

۱۱۲. «طرح‌ها و آماده‌سازی‌ها ۶» (*Skizzen und Vorarbeiten 6*) برلین ۱۸۹۹، ۲۵۹.

۱۱۳. «زبان عامیانه و زبان نوشتاری»، ۱۰۲.

۱۱۴. «تاریخ قرآن»، جلد ۳، ۴۰، یادداشت ۳.

۱۱۵. «درباره رسم الخط عربی»، ص ۳۳۱.

۱۱۶. برنوفیشر (*Brünnow Fischer*)، *کرتوماتی عربی* (*Arabische Chrestomatie*)، فهرست اصطلاحات.

۱۱۷. گ. دالمن (*G. Dalman*)، *دستور زبان آرامی یهودی-فلسطینی* (لایپزیک ۱۹۰۵)، ۱۹۳.

صرف نظر از این که و. دیم برای این شکل فرضی سندی ارایه نمی‌دهد، او متوجه نشد که برای پایانه نصب [پسوند نسبت]  $\bar{a}y\bar{a}$  /  $\bar{a}y\bar{a}$  مؤنث در عربی یک ساختار دیگر با پایانه  $\bar{i}ya$  وجود دارد که بارها نیز مستند شده است. مشابهاتی مانند واژه‌های سریانی-آرامی  $\text{ܟܘܡܝܝܬܐ}$  ( $jawm\bar{a}y\bar{t}\bar{a}$ ) = عربی «یومیة» ( $jawm\bar{i}y\bar{a}$ ) (روزانه)،  $\text{ܟܘܡܝܝܬܐ}$  ( $barr\bar{a}y\bar{t}\bar{a}$ ) = بریة ( $barr\bar{i}y\bar{a}$ ) (بیرون، در بیرون شهر)،  $\text{ܟܘܡܝܝܬܐ}$  ( $gaww\bar{a}y\bar{t}\bar{a}$ ) (درون، در درون) = جویة ( $\check{g}aww\bar{i}y\bar{a}$ ) (مربوط به جویا هوا)،<sup>(۱۱۸)</sup> فقط چند نمونه رایج می‌باشند. در قرآن در سوره ۱۹، آیه ۲۶ برای واژه سریانی-آرامی  $\text{ܟܘܡܝܝܬܐ}$  ( $[a]n\bar{a}\check{s}\bar{a}j\bar{a}$ )، واژه عربی «انسیا» ( $ins\bar{i}y\bar{a}$ ) به عنوان یک نمونه دیگر برای پایانه مذکر هم‌ارز مشاهده می‌شود، هر چند که در این جا می‌توان ادعا کرد که ضرورت قافیه بوده است.

اگر بنا بر استدلال و. دیم این واژه از واژه عبری  $\text{תּוֹרָה}$   $t\bar{o}r\bar{a}$  وام گرفته نشده باشد، آنگاه برای نگارش قرآنی «توریه» (تلفظ معتبر قرآن ترازمند:  $tawr\bar{a}t$ ) باید خوانش دیگری بجز آن خوانش پیشنهادی در نظر گرفت. اگر ما از فنواژه سریانی-آرامی  $\text{ܟܘܡܝܝܬܐ}$  ( $\bar{o}r\bar{a}y\bar{t}\bar{a}$ ) آغاز کنیم، آنگاه مقدمتاً می‌باید پایانه عربی  $\bar{i}y\bar{a}$  که ثنودور نولدکه گمان برده بود را تأیید کرد.

دندان ت / t که در سنت عرب بعدها با دو نقطه در بالای آن مجهز گردید نمی‌تواند به عنوان خوانشی مطمئن اعتبار داشته باشد، زیرا «شکل ترکیبی»  $t\bar{o}r\bar{a}y\bar{t}\bar{a}$  را -که از یک آوای آغازین عبری و یک آوای انتهایی سریانی-آرامی ساخته شده است- نمی‌توان در جایی یافت. ولی املاء عربی «توریه» بیشتر تأییدگر این است که واژه سریانی-آرامی  $\text{ܟܘܡܝܝܬܐ}$  ( $\bar{o}r\bar{a}y\bar{t}\bar{a}$ ) را می‌توان به عنوان الگو پذیرفت. و اگر چنین باشد آنگاه ترانویسی عربی «اوریه» ( $awr\bar{i}y\bar{a}$  /  $\bar{o}r\bar{i}y\bar{a}$ ) برایمان قابل تصور خواهد بود. با توجه به این نکته، چگونه می‌توان آوای آغازین ت / t در واژه «توریه» را توضیح داد؟

ثنودور نولدکه در «جستارهای نوین درباره زبان شناسی سامی» توضیح منطقی‌ای برای آن ارایه می‌دهد. او در بخش «تغییر آوای آغازین و (w) یا همزه (Hamza) و ی (y)» (برگ ۲۰۲ تا ۲۰۶) نمونه‌هایی از عبری، آرامی و عربی به دست می‌دهد. او در برابر «آسن» ( $\bar{a}sin$ ) آمده در قرآن (سوره ۴۷:۱۵) برای نمونه، شکل دیگری از آن یعنی «یسن»

۱۱۸. تغییر معنی واژه سریانی-آرامی  $\text{ܟܘܡܝܝܬܐ}$  ( $gaww\bar{a}$ ) (چیز درونی) به واژه عربی «جو» ( $\check{g}aww$ ) (هوا، آتمسفر) منجر به این شد که در عربی کلاسیک معنی نادرست این اصطلاح که در سوره ۷۹:۱۶ آمده است جا بیفتد (نک، ص ۲۲۳ به بعد).



می‌دهد که در هر دو سوره<sup>(۱۲۰)</sup> (سوره ۹۴: ۱۸ / Folio 47a, 18 / سوره ۹۶: ۲۱ / Folio 58a, 2)<sup>(۱۲۱)</sup> «یجوج» (*Yağūğ*) و «مجوج» (*Mağūğ*) نوشته شده است؛ پ) این تلفظ در زبان محاوره‌ای امروزی در خاور نزدیک که در آنجا این دو نام به عنوان *جنفت* / *استاندارد* یا *کلام مضاعف* (*geflügelte Worte*) رایج است نیز تأیید می‌شود.

برای «الف» کوتاه در میان واژه، مقدماً واژه «مائدة» به عنوان یک نمونه، که در قرآن قاهره *mā'ida* تلفظ می‌شود، بسنده می‌کند. ولی این واژه در گویش عرب‌های شمال میانرودان امروزه هنوز «ماید» *mayda* تلفظ می‌شود. از این رو، نوع نگارش قرآن می‌باید *mayda* باشد.<sup>(۱۲۲)</sup>

## درباره تفسیر نوینی از نوع نگارش

توریه (Tawrāh/Tawrāt) = یوریه (Jrīja/Jawrija)

با تکیه دوباره به نام «یجوج» که در قرآن با یک «ی» / *y* آغازین آمده، در اینجا یک نمونه مشابه برای نوع نگارش سریانی واژه *ܝܘܪܝܐ* خواهیم داشت (= عربی «أجوج» *Agūğ*) که می‌تواند یک «ی» / *y* آغازین برای نوع نگارش قرآنی «یوریه» (*Jawriya*) را برای واژه سریانی-آرامی *ܝܘܪܝܐ* (*Ōraytā*) (*Ōriya/Ūriya/Awriya*) موجه جلوه دهد.

۱۲۰. تساروس، جلد ۲، ۲۰۰۳، برای *ܝܘܪܝܐ* دو گونه واکه ارایه می‌دهد (*Māgōg/Māgōg*) و *Magōg/Māggōg* که البته آخری غالب است.

121. F. Déroche u. S. Noja Nosedā (Hgg.), *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique. i Les manuscrits de style ḥiǧāzī. Volume 2, tome i. Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61) de la British Library, Fondazione Ferni Noja Nosedā, Lesa 2001.*

۱۲۲. تودور نولدکه در «جستارهای نوین درباره زبان شناسی سامی» استراسبورگ ۱۹۱۰، ص ۵۴ به بعد، تلفظ آن را *mā'ida* می‌داند، اگرچه او می‌افزاید: «این واژه سپس به طور معمول در «مید» (*mayda*) خلاصه شده است» که در واقعیت متناسب با تلفظ قرآنی است. البته در این میان نولدکه دیگر وامگیری این واژه از زبان اتیوپیایی (نک: آرتور جفری، «واژگان بیگان»، ۲۵۵) را با تردید می‌نگرد و در آخر اضافه می‌کند (۵۵): «سرانجام کاملاً مشخص نیست که این واژه اتیوپیایی ریشه سامی داشته باشد.» همین باعث تلاش‌های نوین برای تفسیر معنی این واژه گردید: مانفرد کروپ (Manfred Kropp)، *Viele fremde Tische, und noch einer im*، (Koran)، (بسیاری میزهای بیگانه، و هنوز یکی در قرآن): درباره ریشه شناسی واژه اتیوپیایی و عربی. در: Oriens Christianus، ص ۸۷، ۲۰۰۳، ۱۴۰-۱۴۳.

در نخستین چاپ این پژوهش این خوانش مستدل به علت غیرقابل اثبات بودنش متوقف شد. در این اثنا این خوانش نه فقط از طریق نمونه مشابه ذکر شده در بالا شده روشن شده بلکه افزون بر این با اتکا به دستور زبان مندایی نولدکه<sup>(۱۲۳)</sup> اثبات می‌گردد. نولدکه در بخش نخست «در باره خط و آواشناسی» در زیر پاراگراف ۶ (ص ۷) یادآوری می‌کند (۳):

«آواهای آغازین با a, u عبارتند از: لاو: לאוראיתא = אוראיתא (Īrajtā)  
 «Thora»؛ لاور = اور (نام بدترین شیطان، از عبری اور ('ūr) «آتش»)...  
 این لاو می‌تواند تحت شرایطی همچون iw, ew تلفظ شود...»

این که طبق این ارزیابی لاورאיתא نه فقط Īrajtā بلکه تحت شرایطی Jōraytā می‌تواند تلفظ شود، فرهنگ لغت مندایی<sup>(۱۲۴)</sup> آن را نشان می‌دهد. در آنجا (ص ۱۹۱ الف) نمونه‌ای که نولدکه آورده، یعنی لاور، به طور آلترناتیو زیر هر دو تلفظ‌ها عرضه شده است: AUR II = YUR (= ur II) درخشیدن؛ افزون بر این: «AWR = YWR (= cwr) کور کردن [با نور]. گواه دیگری برای ی / y آغازین است که نولدکه در «دستور زبان مندایی» (۶۲ و ۶۵) با نگارش יורא (yōrā/yūrā) «درخشش» به ما عرضه می‌کند.

با در دست داشتن این گواه‌ها، سنت نگارش مندایی یکبار دیگر به ما کمک می‌کند تا معمای نگارش قرآنی «توریه» را حل کنیم. طبق موارد گفته شده می‌توان حالا مطمئن بود که این نوع نگارش نه دیگر Tawrāh/Tawrāt بلکه Yawrīya/Yōrīya/Yūrīya باید خوانده شود.

آنچه این خوانش را قطعی می‌کند نه فقط آن ی / y آغازینی است که در قرآن پژوهی گمان برده می‌شد بلکه به ویژه آن پایانه «یه» است که نولدکه در آن به درستی تلفظ yā را حدس زده بود. زیرا این استدلال که در چاپ نخست این پژوهش به نفع خوانش Tawrāh/Tawrāt آورده شده بود و به تبع آن دندان‌ه یکی مانده به آخر به عنوان «مادر خوانش» نگریسته می‌شد نادرست است، زیرا پایانه h / ه درست همین کارکرد را به عهده دارد. به عبارتی، آمدن پی در پی دو «مادر خوانش» برای یک کارکرد با قواعد سنت نگارش آرامی و قرآنی سازگار نیست. از این رو، پایانه yā قابل تأیید است.

۱۲۳. تنودور نولدکه، دستور زبان مندایی، هاله / زاله ۱۸۷۵ (چاپ بعدی دارمشتات ۱۹۶۴)

۱۲۴. ای. اس. دورور (E. S. Drower), A Mandaic Dictionary, آکسفورد ۱۹۶۳.



با توجه به این خوانش نادرست اسم که عملاً باید نامی آشنا فرض شود این پرسش طرح می‌شود که چگونه خوانندگان عرب توانستند به یک چنین تفسیر نادرستی در خصوص نوع نگارش قرآن برسند. پاسخ به این پرسش فقط می‌تواند این باشد که آنها به دلیل نبود سنت شفاهی از معتمدین یهودی شنیده‌اند که این مفهوم به عبری تورا / *Tōrā* نام دارد، اگرچه این واژه، در یهودی-آرامی (مانند سریانی-آرامی) *אוריתא* (*Ōraytā/Ōrētā*) (אוריתא/ *Ōrayyā/Ōrīyā*) تلفظ می‌شود. (۱۲۵)

این که مفسران عرب این خوانش را به نگارش و تلفظی دیگر برگرداندند یادآور اصل انجیلی *תורה* / *ktīb* (اینگونه نوشته) و *קרי* / *qrē* (آنگونه خوانده) می‌باشد. به نظر می‌رسد همین راه را جفری نیز طی کرده است. او - صرف نظر از این که ۱۸ بار در قرآن قاهره نگارش «التوریه» آمده است - این واژه را در ترانویسی عبری مدرن (توراة / *Tawrāt*) پیشنهاد می‌کند ولی *Tawrāh* می‌خواند. همچنین جفری شتابزده به آن دسته از پژوهشگران غربی حق می‌دهد که این واژه را یک وامواژه از عبری قلمداد کرده بودند، در حالی که توضیحات فرانکل را که گمان می‌کرده این واژه یک وامواژه آرامی است را رد کرد با این که نظر فرانکل به حقیقت نزدیک‌تر بود. (۱۲۶)

احتمالاً تنویر نولدکه با شناخت جامعی که از گویش‌های آرامی، به ویژه مندایی، داشت از این صلاحیت برخوردار بود که معمای این نگارش قرآنی را حل کند، البته اگر او دقیق‌تر به متن قرآن می‌پرداخت.

۱۲۵. نک: میسائیل سوکولوف (Michael Sokoloff). A Dictionary of Jewish Palestinian

Aramaic, رامات-گان، چاپ دوم ۱۹۹۲، ۴۲ ب.

۱۲۶. جفری اینگونه می‌نویسد (همانجا ۹۶): «پژوهشگران غربی از دوره مرسای (Marraci)، پرودروموس Prodrumus، I, 5، آن را به عنوان یک وام مستقیم از عبری شناسایی کردند (ملاحظه: همچنین د ساسی، JA، ۱۸۲۹، ص ۱۷۵؛ گایگر ۴۵، فون کرم، Ideen، ۲۲۶ ن؛ پائوتس، Offenbarung، ۱۲۰ ن. ۱؛ هیرشفلد، Beiträge، ۶۵؛ هورویتس، KU، ۷۱؛ JPN، ۱۹۴؛ مارگولیو، ERE، x، ۵۴۰) و دیگر احتیاجی به بحث درباره امکان ریشه آرامی آن توسط فرانکل، Vocab، ۲۳ نیست (یادداشت ۳: فیشر، Glossar، ۱۸ الف، با این حال، پیشنهاد می‌کند که این احتمالاً یک شکل ترکیبی از عبری תורה (Tōrā) و آرامی אוריתא (Ōraytā) می‌باشد؛ مقایسه کنید با آرنز، ZDMG، Ixxxiv، ۲۰، و توری Foundation، Torry، ۵۱). این واژه بی‌تردید در عربی پیش از زمان پیامبر به خوبی شناخته شده بود، نک: ابن هشام، ۶۵۹».

## نمونه ۵: درباره نوع نگارش ابرهیم

(Ibrāhīm = Abrāhām) (۱۲۷)

خوانندگان عرب با این نام برعکس عمل کرده‌اند: در حالی که آنها در نگارش «التوریه» در دندانه یکی مانده به آخر یک مادر خوانش برای «آ» /  $\bar{a}$  می‌دیدند (بجای  $\bar{y}$  یا  $\bar{i}$ ) ولی در نوع نگارش ابرهیم به جای آن که در دندانه یکی مانده به آخر باز هم یک «آ» /  $\bar{a}$  ببینند، یک «ی» /  $\bar{i}$  کشیده تشخیص دادند. شگفت‌انگیزی این تشخیص دوچندان می‌شود وقتی بدانیم که نام *Abrāhām* قاعداً می‌بایست یک نام معمول و رایج بوده باشد.

این که با نگارش «ابرهیم»، خوانش ابراهام / *Abrāhām* مد نظر است، قرآن چاپ قاهره در ۱۵ جا با نگارش ناقص «ابرهیم» (*Abrhm*) آن را تأیید می‌کند. این نگارش، شکل عبری و سریانی-آرامی  $\text{ܐܒܪܗܡ} / \text{ܐܒܪܗܡ}$  را وفادارانه بازتاب می‌دهد و باید به عنوان *Abrāhām* خوانده شود.<sup>(۱۲۸)</sup> نگارش تماماً کامل «ابرهیم» در قرآن چاپ قاهره در ۵۴ جا می‌آید. این که در اینجا نه نخستین «آ» /  $\bar{a}$  کشیده بلکه دومی توسط یک دندانه مشخص شده می‌توان این گونه توضیح داد که نویسندگان قرآن بدینوسیله می‌خواستند هجای تکیه‌دار (*Abrāhām*) را برجسته و تأکید کنند.

## سوره ۱۲ آیه ۸۸

### نمونه ۶: مزجیة

این مورد در حقیقت یک نمونه برای آن دندانه‌ای است که به عنوان یک «آ» /  $\bar{a}$  کشیده قلمداد و نادرست خوانده می‌شود. در این باره و. دیم در همانجا (بند ۵۷) توضیح می‌دهد:

۱۲۷. جفری، همانجا، ۴۴-۴۶

۱۲۸. در این خصوص نولدکه یادآوری می‌کند (Bergstäber-Pretzl)، تاریخ قرآن، جلد سه، ۱۷، یادداشت نخست: «منظور از کوتاه‌نویسی «ابرهیم»، همان «ابراهام» (*Abrāhām*) است (این طبق ابن عمیر دمشقی به طور قطع در سوره ۲؛ در خصوص جاهای دیگر مورد مشاجره است).» درباره این دونوع همچنین درص ۹۸: «۱۶، ۱۲۴ ابرهیم: ابرهیم [ملاحظه ۳: در لیست مینگانا وجود ندارد]؛ می‌تواند تفاوت نوع نگارش باشد ولی همچنین نشانگر شکل «ابراهام» (*Abrāhām*) است که در متون قرآن عثمان وجود دارد.» از این رو، تلاش جفری، واژگان بیگانه، ۴۴-۴۶، برای توضیح این نوع نگارش غیرضروری بود.

«در نگارش شکل های مؤنث و مفردی که به *āh*- ختم می شود و از ریشه افعال ناقص (*tertia infirmae*) ساخته می شود، گاهی با ' *yā* و گاهی با «الف» روبرو می شویم. نگارش هایی که بر من روشن هستند: مزجیه ۱۲،۸۸ *muzgāh* (*zgw*) «کم/اندک»؛ ... از این نگارش ها، مزجیه مطابق با انتظارات ماست، زیرا برای شکل نامستند مذکر *muzgā* از املاءهایی مانند «مسمی» *musammā* (بند ۴۵) می توان املائی با پایانه ' *yā* را استنباط کرد که در مطابقت با بند ۵۶ می توانست برای نگارش مؤنث مورد استفاده قرار گیرد».

اگر واژه مزجیه نادرست خوانده نمی شد، عملاً می توانستیم بگوییم که چیزی به نام گونه مزجیه «*muzjgāh*» نیز وجود دارد. این که ریشه فعل مضاعف (*mediae geminatae*) و فعل ناقص (*tertia infirmae*) گونه های همان ریشه می توانند باشند، در زبان های سریانی-آرامی و عربی یک پدیده شناخته شده است.

ولی با توجه به این واقعیت که سه شکل ریشه «زجا (زجو)» در قرآن (۱۷:۶۶؛ ۲۴:۴۳؛ ۱۲:۸۸) نادرست خوانده شده اند (دوتای اولی از «رجاء» *raġa'a* / *arġā'a* عربی یعنی «نگه داشتن» و شکل سوم از سریانی-آرامی *raggā* «نمناک یا خیس کردن») و اشتباهاً به عنوان فعل مضاعف «زج» *zagġā* یعنی «پرت کردن، انداختن» تفسیر شده اند، حال این پرسش مطرح می شود که آیا ریشه فعل ناقص «زجا» (*zagā*) (*zgw*) به دلیل همین کژخوانی نبوده که با معنی همانندی مانند ریشه «زج» *zagġā* در فرهنگ نامه های عربی وارد شده است (برای نمونه به هر دو ریشه در نزد هانس ور، فرهنگ لغت عربی، نگاه کنید).

آرتور جفری با اطمینان خاطر بیش از حد درباره «مزجاة» (*muzgāt*) «واژگان بیگانه»، ۳۳ به بعد) می گوید، «بدون شک یک واژه ناب عربی» است. حتا اگر طبری (جلد ۱۳، ص ۵ به بعد) اعلام کند: «اختلف أهل التأویل فی البیان عن تأویل ذلك «درباره تعبیر این اصطلاح مفسران اختلاف نظر دارند» باز هم نباید این قدر مفسران عرب را نادان فرض کرد. در میان آن چهل نظری که طبری فهرست کرده (کالای بد، کم، کم ارزش، نابسند؛ روغن حیوانی و پشم؛ پول نابسند) فقط یکی به معنی واقعی انجیلی که این اصطلاح بدان اشاره دارد، نزدیکترین است. یعنی تفسیر منتسب به ابوصالح (همانجا ۵۱) که طبق آن یعنی «الصنوبر والحبة الخضراء» «دانه کاج و پسته کوهی» می تواند معنی بدهد.

این نظر آنقدر هم که به نظر می‌رسد عجیب و غریب نیست. به عکس باید پذیرفت که این ابوصالح از فقرات انجیل مربوطه (کتاب آفرینش ۱۱: ۴۳) آگاهی داشته است. به عبارتی در آنجا گفته می‌شود که اسرائیل (یعقوب) پیش از سفردوم پسرانش با بنجامین به مصر به آنها گوشزد کرد که هم پولشان را دو برابر کنند و هم از بهترین محصولات آن سرزمین چیزی به عنوان هدیه با خود بیاورند. این محصولات در همانجا اینگونه فهرست شده‌اند (طبق انجیل پیشیتا):

«دانه کاج (یا روغن بلسان)، عسل، رزین، پسته، پسته کوهی و بادام».<sup>(۱۲۹)</sup>

این اشاره می‌توانست برای روشن ساختن اصطلاح مبهم «مزجیة» (ظاهراً *muzgāt*) کمک کند البته اگر مترجمان ما بخش‌های مربوطه انجیل را دقیق‌تر می‌نگریستند و خود را به بازگویی نظرات غیرقطعی مفسران محدود نمی‌کردند.<sup>(۱۳۰)</sup> این که طبری به خود زحمت داده و تا چهل حدیث را برمی‌شمرد، قطعاً با خود فکر کرده بود که بالاخره یکی از معانی مناسب خواهد بود.

در این جا یک بار دیگر تأیید می‌شود که گاهی مفسران عرب قرآن تعبیر درستی از یک اصطلاح ناروشن و مبهم را حفظ کرده‌اند. حالا وظیفه قرآن پژوهی باید این باشد که بر مبنای معیارهای زبان شناختی و سرنخ‌های واقعی، این تفاسیر و تعابیر را شناسایی کند.

در خصوص این واژه انجیلی که در بالا نامبرده شد ما به یک سرنخ واقعی برای شناخت ریشه سریانی-آرامی واژه کژخوانده شده «مزجیة» (*muzgāh/muzgāt*) می‌رسیم. زیرا در واقعیت چنین است: الف) نقطه روی «ز» / *z* نادرست قرار داده شده است و این باید به عنوان «ر» / *r* نگریسته شود و ب) دندان یکی مانده به آخر نباید «آ» / *ā* کشیده بلکه ی / *y* / *ī* خوانده شود. از این خوانش، «مزجیة» = سریانی-آرامی *m-raggajā* به دست می‌آید. به عنوان وجه وصفی معلوم یا مؤنث

۱۲۹. انجیل اورشلیم این فقره را اینگونه عرضه می‌کند: «اندکی بلسام، اندکی عسل، رزین، پسته و بادام».

۱۳۰. رودی پارت برای نمونه در تفسیرش (۲۵۳) درباره این فقره (۱۲: ۸۸) می‌نویسد: «تعبیر *bidā'a muzgāt* قطعی نیست.» در ترجمه قرآنش (۱۹۸) معنی این اصطلاح را «کالای کم ارزش» بیان می‌کند. بلاشر (۲۶۸) متناسب با همین چنین ترجمه کرده است: «*une marchandise de peu de prix*» «ما با خود کالاهای حمل شده آورده‌ایم».

مجهول از واژه **raggi** (نمناک کردن، خیس کردن، تازه کردن)، تساروس (جلد ۲، ۳۸۰۶) زیر واژه **poma** (recentia (rġayyā))، معنی «میوه‌های تازه» را به ما ارایه می‌دهد که با متن ما سازگار است. تساروس همچنین در زیر واژه **rġā** (۳۸۰۵، سطر ۴) برای **raggi** این معادل‌ها را به ما می‌دهد: **arteb**، **ratteb**، (به عربی): «یرطب» (**yurattib**) (نمناک کردن، خیس یا تازه کردن). حالا اگرچه شکل وجه وصفی سریانی-آرامی واژه **m-raggaj- tā** می‌تواند معلوم یا مجهول فهمیده شود، ولی در اینجا باید بیشتر در حالت معلوم نگریسته شود، زیرا در سریانی-آرامی معمولاً برای معنی وجه وصفی مجهول، از معنی مجهول **Pācal** (rġā) استفاده می‌شود.<sup>(۱۳۱)</sup> در مورد مترادف **arteb** واژه معادل عربی «رطب» (**ratib**) را برای مورد آخر و مرطب (**muratib**) را برای مورد اول داریم. از این رو درست‌تر است که ترانویسی واژه قرآنی «مرجیة» که برای آن در عربی در این معنی هیچ ریشه‌ای وجود ندارد، در شکل معلوم **muraġġiya** خوانده شود. اصطلاح «جئنا بیضعة مرجیة» (**gi'nā bi-bidā<sup>c</sup>atīn muraġġiya**) (سریانی-آرامی: **aytīnan tēgurtā m-raggaytā**) در زبان عربی قابل فهم امروزی چنین خوانده می‌شود:

### جئنا بیضاعة مرطبة

«ما [با خود] کالاهای طراوات بخش<sup>(۱۳۲)</sup> [خنک] آورده‌ایم.»

از این رو طبق گزارش انجیل، برادران یوسف با خود هدیه‌ای برای مهمان آورده‌اند که هنوز بعضاً طبق رسم شرقی مرسوم است.

۱۳۱. نک: همچنین به «تساروس» (جلد دو، ۳۸۰۵ به بعد)، زیر **rġā**: **messe** **ragjātā** (sawke ragjātā) ξύλον χλωρόν (qaysā ragjā) (چوب تازه)، **messe** **ragjātā** κλάδοι ἄλοοι (شاخه تازه، جوان و نرم).

۱۳۲. در ضمن اصطلاح **m-rattibīn** (mayyā m-rattibīn) که توسط تساروس (جلد ۲، ۳۸۹۳) به عنوان معادل آورده شده تأییدکننده این برداشت است. همین نیز توسط گفتاورد توضیحی از فرهنگ نویسان سریانی درباره **Af'el** **arteb** گواهی می‌شود:

**w-meṭamrā' almayyā** (arteb) «سرحال آوردن»: در ارتباط با آب، **w-dēbšā w-mešhā w-ḥamrā w-mā d-dāmē** غسل، روغن و چیزهای مشابه گفته می‌شود).

## سوره ۹، آیه ۱ و سوره ۵۴ آیه ۴۳

نمونه ۷: براءة (barā'a) = عبری בְּרִיאַת (brī'at)

این فرض که در نسل نخست نگارش قرآن دیگر برای نشان دادن (آ) / ā کشیده میان واژه خیلی زود از دندان «پ» دست کشیده شد و در مرحله دوم و سوم توسط یک «الف» جایگزین گردید، می توان آن را بعضاً به کمک قرآن های دستنویس بجامانده از نسل دوم و سوم اثبات کرد. این گمان که در راستای این اصلاحات نگارشی بعضی از کلمات نادرست خوانده شدند و از ریخت افتادند، می توان تأیید آن را مثلاً در نگارش واژه «براءة» (barā'a) مشاهده کرد. این واژه دوبار در قرآن آمده است (سوره ۹، آیه ۱ و سوره ۵۴، آیه ۴۳). در سوره ۹:۱ اینگونه آمده است:

بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ

مترجمان ما این اصطلاح را طبق داده های طبری (جلد ۱۰، ۵۸ به بعد) این گونه فهمیده اند:

(پارت، ۱۵۰): «یک بیزاری (از مناسبات تاکنونی حقوقی و وضعیت صلح) [یادداشت: یا: یک اعلام حمایت] از سوی خدا و پیامبرش به آن کسانی از کفار که شما با آنها عهد بسته اید [یادداشت: یا (طبق فرانتس بول): (متوجه جهان کفر، ولی نه) به آن کسانی از کفار که شما با آنها عهد بسته اید.]]» (بلاشر، ۲۱۲):

„Immunité d'Allah et de Son Apôtre, pour ceux des Associateurs avec qui vous avez conclu un pacte.“

(بل، یک، ۱۷۳):

» Renunciation by Allah and His messenger of the polytheists with whom ye have made covenants «

مکارم شیرازی: (این، اعلام) بیزاری از سوی خدا و پیامبر او به کسانی از مشرکان است که با آنها عهد بسته اید!

این که «براءة» (barā'a)، به معنی «انکار، بیزاری» یا به عبارتی «renunciation» است، بلاشر در یادداشت مربوطه اش به درستی مورد تردید قرار داده است. این به معنی بیزاری / دوری از پیمان حدیبیه است که پس از اشغال مکه در سال ۶۳۰ میلادی رخ داده و در تضاد روشن با آیه ۲ [همین سوره] می باشد.

دلیل دو معنای پیشنهادی متضاد که رودی پارت برای این واژه یعنی «دوری» (از یک پیمان) یا «علام حمایت» آورده می‌تواند برای «براءة» (*barā'a*) به دلیل درج یک «الف» باشد که در اصل واژه یعنی «بریه» رخ داده است. طبق بافت متن، این نگارش می‌تواند فقط یک ترانویسی از واژه عبری בְּרִיָּת (*brīt*) (اسم مطلق בְּרִיָּה *brīya*) (پیمان) باشد. در میان توضیحاتی که و. گزنیوس (W. Gesenius) (لغت نامه عبری و آرامی، ۱۱۶) درباره این اصطلاح مشهور انجیلی داده، شاید توضیح زیربسنده کند:

«۱. پیمانی که طی یک مراسم رسمی از کیفیتی فوری و لازم الاجرا برخوردار می‌شود... یک چنین تکلیف رسمی در موارد گوناگونی صورت می‌گرفت. بدینگونه که الف) به هنگام یک پیمان میان اشخاص، ملت‌ها یا قبایل؛ ب) به هنگام بستن قراردادهایی که به انجام وظایف یا خدماتی معطوف بود؛ پ) به هنگام پیمان‌های میان پیروزمندان و شکست خوردگان...»

بدین ترتیب معنی «براءة» (*barā'a*) = بریه (*barīya*) به عنوان بازگوکننده واژه عبری בְּרִיָּת / בְּרִיָּה (*brīya / brīt*) (توافق، پیمان) تشخیص داده می‌شود. همین برای سوره ۵۴، آیه ۴۳ نیز صدق می‌کند: *أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزَّبَرِ* «آیا شما پیمانی (با خدا) در کتاب دارید؟»<sup>(۱۳۳)</sup> در اینجا نیز نه «براءة» (*barā'a*) بلکه «بریه» (*barīya*) باید خوانده شود (البته *brīya* تلفظ می‌شود؛ در ضمن این واژه در عربی امروزی الجزایر به معنی «نوشتن» و «نامه» رایج است) اصطلاح مشابه سریانی-آرامی آن در انجیل پشیتا این گونه خوانده می‌شود: *ܩܝܡܐ* (*qyāmā*). همین معنی همچنین می‌تواند در سوره ۵، آیه ۹۷ منظور باشد: *جعل الله الكعبة البيت الحرام قيما [قيامًا] للناس* «خدا کعبه، خانه مقدس، را برای پیمان [میان] انسان‌ها ساخته است».

## جمع بندی

این تشخیص که دندان نه فقط در پنج حرف ب، ت، ث، ن و ی (*y, n, t, t, b* | *t̄*) نمود می‌کند بلکه (بجز در پایانه‌های افعال ناقص *yā'* پیش از پسوندها) گاهی نیز به

۱۳۳. در واقع کتاب *مزمیر* که (به عنوان بخشی از کتاب مقدس) طبری نیز با «کتاب مقدس» توضیح می‌دهد.

عنوان نشانگر «آ» / *ā* نیز می‌آید، می‌تواند راه حلی برای برخی از پدیده‌هایی باشد که تاکنون در قرآن به عنوان مبهم تشخیص داده شده‌اند. ولی از آنجا که این نگارش منحصر بفرد در ادبیات سریانی‌ای که برای ما آشنا است هیچ الگویی ندارد، می‌بایست این جستجو به سنت‌های نگارش آرامی بسط داده شود. برای این مورد، سنت بابلی می‌تواند به ما سرخ بدهد، چیزی که ما در نوع نگارش مندایی با آن نیز روبرو می‌شویم. در این باره تئودور نولدکه نکات روشن‌کننده‌ای در «دستور زبان مندایی» (۲۷۱) به ما می‌دهد. او در زیر حالت امری فعل *Peal* (بند سوم) نمونه‌های زیر را می‌آورد:

«در شکل‌های אַלפֿין (*alpyñ*) «مراتعلیم بده» یک، ۱۶۱، ۲۳ (אַלפֿאַן *alpan* / אַלפֿין *alpan*) «مرارهبری/هدایت کن» دو، ۱۷، ۱۱  
 ب سی (دیگری אַלפֿין / *dubryn*) «مرارهبری/هدایت کن» دو، ۱۷، ۱۱  
 که در اینجا مخاطب مؤنث است پس می‌توان در آن بازمانده شکل کهن مؤنث را (مانند) ... [مشاهده کرد].»

در همین باره و. دیم زیر «طیب» *tabā* و مشابه‌ها (همانجا، بند ۶۰، ۲۵۰ به بعد) اشاره می‌کند:

«ادانی (ad- Dānī) برای نگارش‌های «طاب» *tāba* ۴,۳ «خوب بود»،  
 «وللرجال» ۲,۲۲۸ «وبه مردان»، همچنین برای «جا» *ǧā* «او/مأکر/آمد» و  
 «جات» *ǧāt* «او/مؤنث/آمد» [ 71 *Muqni<sup>c</sup>* همچنین مقایسه کنید با  
 جفری مندلسون: «Samarqand Qurʾān Codex» ۱۸۶] را به عنوان  
 گونه‌های نگارش طیب، للرجیل، جیا، جیات گزارش می‌دهد.  
 نگارش‌های با *γā* توسط نولدکه [تاریخ قرآن، ۱۸۶۰، ۲۵۵]، فلرز [زبان  
 عامیانه و زبان نوشتاری ۱۰۲] و برگ استرسر-پرتس [تاریخ قرآن، جلد سوم  
 ۹۲، ۴۰] با اِماله توضیح داده می‌شوند؛ همچنین بروکلمان [ *Grundriss  
 der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*  
 جلد یک، ۶۰۸، یادداشت ۱ ] برای «جیا» اِماله را قبول دارد و مدعی است از  
 گونه‌های دارای «ی» / *ī* مانند «جیت» مشتق می‌گردد. توضیح با اِماله ولی  
 برای این منظور بیش از حد برای اثبات و اقنا مورد استفاده قرار گرفته  
 است، و برای طاب / *tāb* در حالت تعریف شگفت برانگیز است. صرف  
 نظر از آن، به نظر من ناممکن است که یک گونه، از لحاظ آواشناسی



نامربوط، بتواند باعث تغییر در نوع نگارش شود. هنوز برای این توضیحی وجود ندارد: حداکثر شاید بتوان در واژه‌های «جات»، «طیب»، «جیا» [همچنین! برای «جیات»] به این امکان فکر کرد که 'wā از آشکال نگارشی دیگر مشتقات (yatību, gīt و غیره) وارد شده باشد، آنگونه که برای واو / wāw در واژه «الربوا» مورد ملاحظه قرار گرفته است (بند ۴۷). ولی للرجیل را نمی‌توان با آن توضیح داد».

تشخیصی که در بالا شرحش رفت حالا روشن می‌کند که منظور از نگارش طیب، طاب است، از نگارش جیا، جاء، از نگارش جیات، جاعت، از نگارش للرجیل، للرجال می‌باشد. همین نیز برای نگارش ابرهیم = ابرهام (Abrāhām) نیز صدق می‌کند که و. دیم در همانجا (بند ۳۰، ۲۲۷) اسرارآمیز می‌پندارد. همین طور نیز برای نمونه‌هایی که از نولدکه (برگ استرسر-پرتسل، تاریخ قرآن، جلد سوم، ۴۹) ذکر شده صدق می‌کند مانند بایید = بآیاد (bi-ayād<sup>in</sup>) (سوره ۵۱، آیه ۴۷)، بآییم = بآیام (bi-ayyām) (سوره ۱۴، آیه ۵)، جیاتهم = جاءتهم (ġā'athum) (۹۲). افزون بر این می‌توان گونه‌های دیگری از قرآن نام برد مانند «الخیاط» (سوره ۷، آیه ۴۰) (سریانی-آرامی = ܚܝܬܐ / hīṭā یا hajjātā) و «المخیط» (سریانی-آرامی = ܡܚܝܬܐ / m-ḥātā) (سوزن خیاطی) (همانجا ۶۷)، حالا در این جا اهمیتی ندارد که لسان (جلد هفت، ۲۹۸ به بعد) چقدر تلاش کند این واژه‌های سریانی-آرامی را به عنوان عربی توضیح بدهد.

بدین ترتیب دیگر نیازی به توضیح پایانی در خصوص این نوع نگارش در لوح بازنوخته (Palimpseste) لویز (همانجا، تاریخ قرآن، جلد ۳، ۵۷) نیست. بدین گونه برخی از نگارش‌ها در قرآن مانند «قیل» به عنوان «قال» مشخص می‌شود. در خصوص استفاده بعدی دندان به عنوان حامل همزه در قرآن می‌باید سرآخ‌گفت که دندان در دست‌نوشته‌های اولیه قرآن صرفاً به عنوان حامل آوایی که در بالا برشمرده شدند بکار برده می‌شدند ولی هرگز برای همزه منظور نشده بودند. این که جایگزینی نادرست بعدی یک دندان با یک همزه غیرمنتظره موجب تغییرات شکلی شده است، در بررسی بعدی نشان داده خواهد شد.

بررسی بعدی نشان خواهد داد که جایگزینی نادرست یک همزه نامنتظر و ناگهانی به جای دندان باعث تغییرات شکلی واژه شده است.

## قریان < قرآن: گلچینی از کتاب مقدس

اگر قرآن واقعاً به معنی «گلچینی از کتاب مقدس» Lektionar برای بلندخوانی مناجات باشد آنگاه می‌توانیم بپذیریم که قرآن در ابتدا چیزی به جز یک کتاب مناجات با متون برگزیده از کتاب مقدس (انجیل عهد عتیق و جدید) نبوده است و به هیچ وجه جایگزینی برای خود کتاب مقدس نبود، یعنی آن را نباید به عنوان یک کتاب مقدس مستقل پنداشت. به همین علت ما در قرآن اشارات فراوانی به کتاب مقدس داریم که بدون آگاهی از آن، قرآن برای خوانندگانش اغلب بمتابه یک کتاب مهروموم شده و غیرقابل فهم جلوه می‌کند.

ارجاع به کتاب مقدس نه فقط از اشارات مربوطه روشن می‌گردد بلکه قرآن بیش از یک بار مؤکداً به کتاب مقدس ارجاع می‌دهد و خود را از آن می‌داند. بدین گونه برای نمونه در سوره ۱۲، آیه‌های ۱ و ۲ آمده است:

«تَلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (۱) إنا أنزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون (۲)»

«(پارت، ۱۹۰): ۱. این‌ها آیات کتاب مبین [روشن] هستند، ۲: ما آنها را به

عنوان قرآن عربی فرورستادیم. شاید برای شما قابل فهم باشد.»

(بلاشر، ۲۵۸)

1. „Ce sont les *aya* de l'Écriture explicite. 2. Nous l'avons fait descendre en une Prédication arabe [*afin que*] peut-être vous raisonniez.“

(بل، جلد ۱، ۲۱۸)

1. „These are the signs of the Book that is clear. 2. Verily We have sent it down as an Arabic *Qur'ān*; mayhap ye will understand.“

مکارم شیرازی: آن آیات کتاب آشکار است (۱) ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید (و بیندیشید) (۲)

پیشنهاد ترجمه طبق درک سریانی-آرامی:

«۱. این‌ها نشانه‌های نوشتاری [آیه‌های] کتاب مقدس روشن شده (۱۳۴)»

۱۳۴. ریشه فعلی واژه عربی برگرفته از سریانی-آرامی «بان» (bāna) از بن دوم «بین» (bayyana)، با واژه سریانی-آرامی «/ صه» (bwan / bān، در Peal ثبت نشده)، «Pael صه» (bayyen) همسان ←

هستند؛ ۲. ما آن را به عنوان گلچینی به زبان عربی [قرآن] (به عبارتی در خوانش عربی) (۱۳۵) فروفرستاده‌ایم که (۱۳۶) شما آن را بفهمید».

این که منظور از کتاب «روشن شده / توضیح داده شده»، کتاب مقدس «بگردانده یا ترجمه شده» است، خود قرآن این را با اصطلاحات دیگر که از سریانی-آرامی به وام گرفته با توضیحات بعدی روشن می‌سازد.

قرآن با اصطلاح سریانی-آرامی «ام الکتاب» (مادر کتاب)، (۱۳۷) در سوره‌های ۷:۳، ۱۳:۳۹ و ۴۳:۴ کتاب مقدس را به عنوان منبع واقعی اش مطرح می‌کند. این نکته در بهترین شکل در سوره ۳، آیه ۷ نمایان می‌شود:

---

→ است. از این رو، در این بافت معنی سریانی-آرامی (همچنین عربی) «روشن کردن / توضیح دادن» (تساروس جلد ۱، ۴۶۸: intelligere, discernere fecit)؛ دقیقتر است. تا این جا می‌باید آن را به عنوان معادلی برای «فصل» (faṣṣala) (به عنوان یک ترجمه به وام گرفته از سریانی-آرامی ܦܪܫܐ / praš / parreš / نک: به پایین) درک کرد. به عنوان اسم مفعول از بن دوم باید mu-bayyan (طبق سریانی-آرامی ܡܚܒܝܢ / m-bayyan) به عنوان اسم معلوم از بن چهارم mubān خوانده شود. اسم معلوم از بن چهارم عربی mubīn (روشن‌کننده، توضیح‌دهنده)، آنگونه که در قرآن کنونی خوانده می‌شود، فقط می‌توان آن را با جبر قافیه‌ای توجیه کرد، زیرا بن چهارم «آبان» (abāna) در هیچ جای قرآن نیامده است. شکل گزاره‌ای «مبین» (mubīn) که در اینجا به گونه‌ای یکنواخت و بدون توجه به معنی درونی مشتق شده باید بنا به بافت متن در شکل مجهول ܡܚܒܝܢ (برای نمونه در سوره ۱۹:۳۸ فی ضلال مبین fit ḏalālīn mubayyan «در یک گمراهی/آشکار»، یا در شکل معلوم mubayyan (برای نمونه در سوره ۴۶:۹ ما أنزلنا نذیر مبین mā anā illā naḏīr mubayyin «من فقط یک هشداردهنده توضیح‌دهنده / روشن‌گر هستم» [پارت: «یک هشداردهنده/آشکار»]) خوانده و درک شود.

۱۳۵. در این مورد نگاه کنید به پایین.

۱۳۶. واژه عربی «لعل» (la'alla) (شاید) قاعدتاً بیانگر یک گمان است. ولی در قرآن می‌تواند به عنوان معادلی برای واژه سریانی-آرامی ܟܒܪܐ (kbar) باشد که فرهنگ نویسان سوری برای آن «لیت» (layta) را ارایه می‌دهند که در ضمن بیانگر آرزو و امید نیز است (نک: تساروس، جلد ۱، ۱۶۷۳).

۱۳۷. برای معنی درست ܡܚܒܝܢ (em, emmā) نگاه کنید به تساروس، جلد ۱، ۲۲۲، (۲) (اصلی، منبع، سرچشمه). قرآن در سوره ۶:۹۲ و ۴۲:۷ با اصطلاح «ام القرى» (umm al-quṛā) (متروپل/کلانشهر، پایتخت) یک اصطلاح مشابهی را ارایه می‌دهد که تساروس معادل سریانی-آرامی آن را (همانجا) اینچنین بازگویی کند: ܡܚܒܝܢܐ ܕܐܡܢܐ ܕܥܡܗܐܬܐ (emhāṭā da-) (mqṭnāṭa) (متروپل‌ها / کلانشهرها)، ܡܚܒܝܢܐ ܕܢܝܢܘܐ (Nīnwe emmā) (Nineve Assyriae metropolis) (نینوا، پایتخت آشور).

## سوره ۳، آیه ۷

هو الذی انزل علیک الکتب منه

ایت محکمت هن ام الکتب و اخر متشبهت

این بخش از آیه را مترجمان اینگونه فهمیده اند:

(رودی پارت، ۴۴) این کتاب مقدسی است که بر تو فرو فرستاده شده است. در آن آیه‌های معین (روشن) [آیات محکمه] وجود دارد - آنها کتاب مقدس نخستین (ام‌الکتب) - و دیگر متشابهات [چند معنایی].

رژی بلاشر

(Blachère, 76): 5/7 „C'est Lui qui a fait descendre sur toi l'Écriture. En celle-ci sont des aya confirmées (?) qui sont l'essence de l'Écriture, tandis que d'autres sont équivoques.

ریچارد بل

(Bell, I, 44): 5. „He it is who hath sent down to thee the Book; in it are clearly formulated verses; these are the essence [Lit. “mother”] of the Book; other (verses) are ambiguous.

مکارم شیرازی: او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد، که قسمتی از آن، آیات «محکم» [= صریح و روشن] است؛ که اساس این کتاب می‌باشد؛ (و هرگونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه با اینها، برطرف می‌گردد.) و قسمتی از آن، «متشابه» است [= آیاتی که به خاطر بالا بودن سطح مطلب و جهات دیگر...]

ما چه از زبان عربی و چه از زبان سریانی - آرامی آغاز کنیم، معنی این بخش از آیه بدین گونه فهمیده می‌شود:

«اوست که این کتاب<sup>(۱۳۸)</sup> را بر تو فرو فرستاده است. بخشی از آن<sup>(۱۳۹)</sup>»

۱۳۸. در اینجا به طور آشکار، منظور قرآن است.

۱۳۹. «منه» (minhu) در واقع بیانگر «بخشی» Partitivums است و در اینجا بازگوکننده «(یک بخش) از آن» یعنی از قرآن می‌باشد.

[تشکیل شده] از آیه‌های دقیق که به عبارتی (خود)<sup>(۱۴۰)</sup> اصل کتاب  
(است) و (بخش / آیات) دیگر که (با آنها) هم‌معنی (هستند)».

فقط زمانی که هر مفهوم طبق مضمون معناشناختی سریانی-آرامی مشابه‌اش مورد  
وارسی قرار گیرد، آنگاه معنی واقعی آن آیه روشن می‌شود. در پیوند با کتاب مقدس،  
صفت «روشن شده / توضیح داده شده» آمده که در پس صفت مفعولی عربی  
محکمات (*muḥkamāt*) (در اینجا «دقیق») [واژه] سریانی-آرامی *ܘܚܘܡܬܐ* (*ḥattūtā*)  
قرار دارد. این صفت درست در پیوند با ترجمه «دقیق» مورد استفاده قرار می‌گیرد.<sup>(۱۴۱)</sup> در  
پس «متشبهت» (*mutašābihāt*) (شبهه) واژه سریانی-آرامی *ܕܡܫܒܗܐ* (*dāmjātā*)  
(مشابه، قابل مقایسه)<sup>(۱۴۲)</sup> آمده است.

قرآن با این دو مفهوم، سرچشمه مضامین خود را تعریف می‌کند. بدین وسیله تأکید  
می‌کند که از یک سو آیه‌های قرآن استخراج «وفادارانه» از «کتاب اصلی» یعنی از  
«کتاب مقدس [انجیل] ترازوند [رسمی]» است و از سوی دیگر از آیه‌هایی تشکیل شده  
که «مشابه / قابل مقایسه» (هم‌معنی) با کتاب مقدس است، یعنی از آپوکریفاها  
[تباهی‌نامه‌ها] و کتاب‌های دیگر. این محتوا از قرآن که در پیش روی ماست همچنین  
این «درونمایه» کوتاه را تأیید می‌کند. قرآن با بیان آیه‌های «قابل مقایسه / شبهه» در عین  
حال توضیح می‌دهد که کتاب مقدس نخستین یعنی کتاب مقدس ترازوند معتبر برای  
آن معیار و محکی است که پیوسته بدان اتکا دارد.

صرف نظر از اظهارات و شواهد خود قرآن که می‌گوید پیامبر پیام قرآن را به «زبان  
عربی روشن» (لسان عربی مبین) (سوره‌های ۱۶:۱۰۳ و ۲۶:۱۹۵) اعلام می‌کند، همه  
مفسران عرب و غیرعرب قرآن از دیرباز درباره تعبیر این زبان گمانه‌زنی می‌کنند.

---

۱۴۰. منظور در اینجا «ترجمه وفادارانه» آن بخش‌هایی از قرآن است که از «کتاب اصلی»  
(Urschrift) [عهدین] استخراج شده است.

۱۴۱. نگاه کنید به تساروس، جلد ۱، ۱۴۰۷، *exactus, accuratus*؛ *ܘܚܘܡܬܐ*؛  
*ܘܚܘܡܬܐ* (مترجم‌های دقیق، وفادار / به متن اصلی)،  
*ܕܡܫܒܗܐ* (*puššāqē / pūšāqē ḥattūtē*) (ترجمه دقیق / وفادارانه).

۱۴۲. نک: تساروس، جلد ۱، ۹۱۲، اسم معلوم *ܕܡܫܒܗܐ*؛ *similis (dāmē)*؛ *ܕܡܫܒܗܐ* (*dāmyat*)  
(*ba-mnawwāṭā*)، *ὁμοιομερής*، *partibus aequalibus constans*، متشبهه الاجزاء. معنی «قابل  
مقایسه» از *ܕܡܫܒܗܐ* (*dammī*)، *pro similis habuit, comparavit, assimilavit* (۱).

نسل‌هایی از پژوهشگران نامدار قرآن تمامی زندگی‌شان را وقف این کار کردند تا متن قرآن را واژه به واژه هم از نظر قواعد دستوری و هم از نظر معناشناختی توضیح بدهند. علیرغم همه تلاش‌ها، چندان دور از حقیقت نخواهد بود اگر بخش‌های ناروشن و مبهم قرآن به حدود یک چهارم آن تخمین زده شود. البته دامنه واقعی این ناروشنی‌ها باید گسترده‌تر باشد، به ویژه وقتی مشخص شود که بخش‌های وسیعی از قرآن که روشن و قطعی قلمداد شده‌اند در واقع نادرست فهمیده شده و در کنار آن همچنین باید به بسیاری از اصطلاحات قرآن اشاره کرد که نادقیق ترجمه شده‌اند.

## ۱۱. گمراهی تاریخی

هم اکنون ما در سال ۱۴۲۶ هجری قمری هستیم، یعنی سالی که طبق سنت اسلامی در سال ۶۲۲ میلادی مهاجرت پیامبر از مکه به مدینه صورت گرفت و از آن به بعد به عنوان آغاز تقویم اسلامی اعتبار یافت. با توجه به گویش‌های عربی متنوع که در زمان پیامبر وجود داشت، این پرسش منطقی مطرح می‌شود که قرآن به چه گویشی فرورستاده شد. در همین رابطه طبری به سوره ۱۴، آیه ۴ ارجاع می‌دهد:

و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه لیبین لهم

«و ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر این که به زبان قومش باشد تا او بدین وسیله (پیام خودش) را برای آنها روشن سازد».

طبری نتیجه می‌گیرد که قرآن به گویش عربی قریش، یعنی طایفه پیامبر مستقر در مکه، نوشته شده است. (۱۴۳)

وقتی قرآن در ده جا تأکید می‌کند که به زبان عربی نگارش شده، بدین ترتیب می‌خواهد ویژگی بی‌برجسته‌کنند که آن را از کتاب اصلی یعنی انجیل (عهدین) که به زبان بیگانه نوشته شده‌اند جدا نماید. این ارجاع در سوره ۴۱، آیه ۴۴ روشن می‌شود:

سوره ۴۱، آیه ۴۴

ولو جعلناه قرنا أعجمیا لقالوا لولا فصلت آیاته  
اعجمی و عربی قل هو للذین امنوا هدی و شفا ...

مترجمان قرآن ما سطور بالا را این چنین ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۳۹۹ به بعد): اگرما آن را (یعنی قرآن را) به یک زبان غیرعربی می‌نوشتیم، آنگاه می‌گفتند: چرا آیه‌های (علامه) آن (دقیقاً) از هم تفکیک نشده‌اند (به طوری که بتوان آنها را فهمید)؟ (به عبارتی: یک (قرآن) غیرعربی و یک (پیام‌دهنده) عرب؟ بگو: برای کسانی که ایمان دارند این یک هدایت و منبع تسکین (رستگاری) است...».

(Blachère, 509): „Si nous avons fait de [cette Révélation] une prédication en *langue* barbare, ils auraient dit: „Pourquoi ces *aya* n'ont-elles pas été rendues intelligibles ? Pourquoi [sont-elles en *langue*] barbare alors que [notre *idiome*] est arabe ? “ – Réponds: „[Cette Édification], pour ceux qui croient, est Direction et Guérison...“.

(Bell, II, 481) „If We had made it a foreign Qurcân, they would have said: “Why are not its signs made distinct? Foreign and Arabic?” Say: “To those who have believed it is guidance and healing,...”

مکارم شیرازی: هرگاه آن را قرآنی عجمی قرار می‌دادیم حتماً می‌گفتند: «چرا آیاتش روشن نیست؟! قرآن عجمی از پیغمبری عربی؟!» بگو: «این (کتاب) برای کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت و درمان است...»

اگرما نگارش یک کتاب را مد نظر داشته باشیم، آنگاه در پس واژه عربی «جعل» (*ġa'ala*)، واژه سریانی-آرامی *ܘܫܡܘܫܐ* (*sām*) «نگاشتن» را می‌بینیم.<sup>(۱۴۴)</sup> از آنجا که واژه عربی «فصل» (*faṣṣala*) از لحاظ واژه‌نامه‌ای بیانگر واژه سریانی-آرامی *ܦܪܥܫܐ / ܦܪܥܫܐ* (*parreš / praš*) می‌باشد، آن را نباید طبق معنی بنیادینش یعنی «جدا کردن» (پارت: جزء به جزء از هم گشودن) فهمید بلکه باید در معنی دیگرش یعنی «توضیح دادن، تفسیر کردن» برداشت کرد (مقایسه کنید، تساروس، جلد دو، ۳۳۰۲: *ܘܫܡܘܫܐ* - *la-m-parrāšū* «interpretari scriptionem»).

در ضمن اگر به این نکته فکر کنیم که این اصطلاح قدیمی برای «تفسیر کردن، توضیح دادن» هنوز هم در برخی از زبانها به معنی «ترجمه کردن» استفاده می‌شود (در

۱۴۴. تساروس، جلد ۲، ۲۵۵۷، ۲) composuit librum (یک کتاب نوشتن). فرهنگ منا، ۴۸۳ ب، (۵): انشأ، الف (aṣṣa'a).

زبان مدرن عربی «ترجم» *targam<sup>a</sup>* از سریانی-آرامی *targem / ܛܪܓܡܐ* «تفسیر کردن، روشن ساختن» می‌آید مانند واژه فرانسوی «*interpréter, interprète*» (پدید آوردن / حکایت کردن از)، آنگاه در اینجا معنی «ترجمه کردن / برگرداندن» از تقدم برخوردار می‌گردد. طبری نیز در تفسیرش درباره سوره ۴۱، آیه‌های ۳ و ۴۴ برای واژه «فصل» (*faṣṣala*) معادل «بین» (*bayyana*) یعنی «روشن کردن، توضیح دادن»<sup>(۱۴۵)</sup> را قرار می‌دهد.

از این رو، آیه قرآن در بالا نقل شده این معنی را می‌دهد:

«اگرما این گلیچین را به زبان غیرعربی می‌نوشتیم، آنها می‌گفتند: ای کاش<sup>(۱۴۶)</sup> کلماتش [علائم یا نشانه‌های نوشتاری] را ترجمه می‌کردند».

طبری در جمله اسمی بعدی، «أعجمي و عربي» / «غیرعربی و عربی»، بدون قید و شرط نظر اکثریت مفسران عرب را می‌پذیرد که پیش از «أعجمي»، نشانه پرسشی همزه «ء» (*a-aʿġamī*) را تشخیص می‌دهند، چیزی که آشکارا بعدها بدان اضافه شده است.

اگرچه این یک دستبرد ناموجه در متن است، با این حال ترجمه‌های ذکر شده همان تفسیر طبری را بازگو می‌کنند. فقط بل است که گمان می‌کند در اینجا یک کمبود وجود دارد. او این کمبود را به یاری پاره‌هایی از جمله که در ترجمه‌اش خالی گذاشته مشخص می‌نماید. در حالی که این جمله اسمی بدون نشانه پرسشی منطقی‌تر و بهتر قابل توضیح است، البته اگر خوانش اقلیت مفسران که طبری به طور کوتاه به ذکر آنها پرداخت دنبال می‌شد.

قریشیان می‌بایست این جمله را این گونه فهمیده باشند: «کاش این قرآن، غیرعربی (یعنی در یک زبان بیگانه) و عربی فروفرستاده می‌شد»، تا هم بیگانگان [غیرعرب] و هم عرب‌ها آن را می‌فهمیدند. و خدا نیز طبق این آیه انواع واژه‌های بیگانه را نیز فروفرستاده که طبری هم به عنوان مثال «حجارة من سجيل» (*hiġāra<sup>tin</sup> min siġġil*) را (با) سنگ‌هایی از گسل (سوره‌های ۸۲:۱۱؛ ۷۴:۱۵؛ ۴:۱۰۵) ذکر می‌کند که در اینجا واژه

۱۴۵. طبری، جلد ۲۴، ص ۹۰ و ۱۲۶.

۱۴۶. بعداً به این مسئله خواهیم پرداخت که چرا «لولا» (*law-lā*) عربی در اینجا مانند دیگر جاها اشتباهاً به عنوان نشانه پرسشی برداشت شده است.



«سجیل» به عنوان وامواژه فارسی توضیح داده می‌شود.<sup>(۱۴۷)</sup> اگرما «أعجمي و عربي» یعنی بیگانه و عربی را به [کل] زبان قرآن تعمیم بدهیم - نه این که زبان بیگانه را به قرآن و صفت عربی را به پیامبر اطلاق نماییم - آنگاه این بخش از آیه اینگونه قابل فهم می‌شود: «(حالا خواه / چه) بیگانه یا عربی، پس بگو: این برای آنانی که ایمان دارند، هدایت و پاکی (راه یا ایمان) است.»<sup>(۱۴۸)</sup>

همچنین در سوره ۱۶ آیه ۱۰۳ نیز سخن از زبان بیگانه و عربی است:

### سوره ۱۶ آیه ۱۰۳

ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر

لسان الذی یلحدون إلیه أعجمی و هذا لسان عربی مبین

(پارت، ۲۲۵): ما بخوبی می‌دانیم که آنها می‌گویند: (آنچه او به عنوان وحی الهی می‌گوید) انسانی (بشر) به او یاد می‌دهد، (ولی) زبانی که آنها بدان اشاره می‌کنند (yulhidūna?) بیگانه (aġġamī) است. این، به عکس، زبان عربی روشن است.

(Blachère, 302): „Certes nous savons que [les infidèles] disent: “Cet homme a seulement pour maître un mortel!” [Mais] la langue de celui auquel ils pensent est [une langue] barbare, alors que cette prédication est [en] claire langue arabe.“

۱۴۷. طبری، جلد ۱۵، ص ۱۲۶ به بعد (نک: جفری، ص ۱۶۴).

۱۴۸. ترجمه‌های آورده شده «منبع تسکین/درمان، healing, Guérison» مانند برداشت طبری «درمان/شفاء/نادانی» (جهل ġahl) یا از «کفر»، شاید در خود از معنی برخورد دارد. ولی «شفاء» (šifāʾ) عربی در اینجا ظاهراً از سریانی-آرامی عجمه (špāyā) به وام گرفته شده باشد. مرتبط با همین، تساروس (جلد ۲، ۴۲۶۱) قید می‌کند: عجمه (špāyā qa-šbīlā) (هموار، پاکی راه)؛ استعاره‌ای: complanatio, defaecatio (پاکی، صداقت) عجمه (špāyā qa-šbīlā) (پاکی، خلوص/فکار). همانندش در puritas, simplicitas fidei (šap̄yūī haymānūṭā) عجمه (špāyā w-šullālā d-ḥuṣṣāḇe / w-šullālā d-ḥuṣṣāḇe) (پاکی، خلوص/ایمان). در پیوند با «هدی» (huda) (سریانی-آرامی / ḥdāyā / ḥdyā) (پاکی، خلوص/ایمان) (هدایت درست) برای «شفاء» (šifāʾ) (در واقع šifā) می‌باید معنی معادل سریانی-آرامی «خلوص» (خلوص آموزه، خلوص/ایمان) را پذیرفت.

(Bell, I, 258 f.): „We know pretty well that they say: “ It is only a human being who teaches him”; the speech of him they hint at is foreign, but this is Arabic speech clear.“

مکارم شیرازی: ما می دانیم که آنها می گویند: این آیات را انسانی به او تعلیم می دهد! در حالی که زبان کسی که اینها را به او نسبت می دهند عجمی است؛ ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است!

در این جا «زبان کسی که آن ها بدان اشاره می کنند» به انسانی نسبت داده می شود که می باید پیامبر را تعلیم داده باشد. برای رد این تهمت، قرآن از یک فعل استفاده می کند که تاکنون مبهم باقی مانده و پارت آن را با یک علامت پرسش در پارتز می گذارد. این فعل «یلحدون» (*yulhūdūna*?) است که طبری<sup>(۱۴۹)</sup> به صورت مضحکی آن را «به کسی دل بستگی پیدا کردن» تفسیر می کند که البته پارت، بل و بلاش از او پیروی نمی کنند.

این سه مترجم البته با توجه به مضمون متن ترجیح می دهند که معنی احتمالی آن را «حدس بزنند». ریشه فعل عربی «لَحَدَ» (*lahada*) «حضر کردن، قبر کردن؛ از مسیر اصلی خارج شدن؛ علاقه مند شدن؟»<sup>(۱۵۰)</sup> اصلاً این معانی گفته شده را نمی دهد. حال این پرسش موجه طرح می شود که آیا این فعل ریشه بیگانه ندارد؟ شاید بتوان با تشخیص آن به یک معنی منطقی رسید.

در پیوند با واژه «یلحدون»، در واقع ما با یک نمونه بارز از آن اصطلاحات فراوانی روبرو هستیم که ریشه سریانی-آرامی دارند و از آنها مشتق شده اند. اصل این واژه هم به ریشه فعلی سریانی-آرامی لِح (lġez) برمی گردد که در قرآن حرف «ح» برای حرف سریانی-آرامی «ج» و حرف «د» برای حرف سریانی-آرامی «ا» یا به عبارتی حرف عربی «ز» قرار گرفته است. یعنی با اطمینان بسیار می توان گفت که املائی اصلی آن «یلحرون» بوده است.

ولی از آنجا که خوانندگان بعدی عرب شکل پایه ای «لَحَر» (*lahara*) را نمی شناختند و تمامی امکانات فعلی آنها بدان پاسخ نمی داد [«لَحَر» (*lahaza*)، «لَحَر»

۱۴۹. طبری، جلد ۱۴، ص ۱۷۹ به بعد.

۱۵۰. معنی آخر فقط با توجه به این بخش قرآن است که طبق درک طبری در اینجا و بسیاری جاهای دیگر نادرست وارد فرهنگ نامه های عربی شده است (نک: به هانس ور، واژه نامه عربی برای زبان نوشتاری امروزی، ویسبادن ۱۹۸۵<sup>۵</sup>).

(*lahara*)، «لَحْرَ» (*lahaza*)، «لَجَرَ» (*lağara*)، «لَجَزَ» (*lağaza*) [هیچ راهی برای آنها نماند به جز این که «ر» آخر را به «د» تبدیل کنند و آن را «لحد» (*lahada*) بخوانند. این در واقع یک ریشه عربی است که معنی واقعی آن «به ایمان خود پشت کردن» است که البته در این بافت بی معنی است. اگر کسی از ایمان خود جدا شود، می توان گفت که کسی «از ایمان خود روی گردانیده». کسی هم که از چیزی روی گرداند، می توان این گونه تفسیر کرد، که به چیز دیگری «روی آورده» است.

ولی با این تفاسیر و افکار نمی توان به یک تعبیر متقاعدکننده رسید، چیزی که طبری بدون هرگونه توضیح می خواهد به ما القا کند. زیرا این معنی را که طبری از «أَلحد» (*alḥada*) استخراج می کند و می پذیرد عملاً در زبان عربی قابل اثبات نیست. واژه نامه های عربی این معنی را، به جز با تکیه به این بخش نادرست و کژخوانده، مستند نکرده اند. آنچه که در اینجا آشکار است این است که احتمالاً واژه سریانی-آرامی لِح ( *lḥez*) : *aenigmatic locutus est* (تساروس، جلد ۲، ۱۸۹۱) خود یک وامواژه از واژه عربی «لَعَزَ» (*lağaza*)<sup>(۱۵۱)</sup> است.

تساروس ولی در این جا هیچ سندی از ادبیات سریانی-آرامی ارائه نمی دهد، فقط به فرهنگ نویسندگان سوریه شرقی ارجاع می دهد.<sup>(۱۵۲)</sup> فرهنگ های بومی نوین شکل های *etpa<sup>cc</sup>al* و *etp<sup>cc</sup>el*، *pa<sup>cc</sup>el* و *etp<sup>cc</sup>al* ( *laggez*، *etlḡez*، *etlaggaz*) را ارائه می دهند، در حالی که بروکلیمان اصلاً این ریشه ها را ذکر نمی کند. علت این است که معادل درست واژه عربی «لَعَزَ» (*lağaza*) از نظر ریشه شناختی در سریانی-آرامی لِح (*l<sup>c</sup>ez*) نهفته است.<sup>(۱۵۳)</sup>

پارت و بل این بخش از آیه «لسان الذی یلحدون الیه» را با اتکا به بافت کلی جمله به درستی ترجمه کرده اند: «زبان کسی که آنها بدان اشاره می کنند» یا بل «the speech of

۱۵۱. با معنی مشابه (*رازآمیز، تمثیلی سخن گفتن*)، در حالی که سریانی-آرامی ܠܚ / *l<sup>c</sup>h*، از لحاظ آوایی مطابق با «g / غ» عربی، را باید به عنوان *ḡ* تلفظ کرد. این نویسه گردانی آوایی آواهای عربی با دبیره سریانی را کرشونی (یا کرشونی) می نامند. این که آیا قرآن در اصل با دبیره سریانی نوشته شده بود نمی توان در نگاه نخست مشخص کرد. ولی مجموعه دیگر اسناد و ادله این نگاه را تقویت می کنند.

۱۵۲. نک: فرهنگ منا، ۳۶۹ الف / ب.

۱۵۳. نک: تساروس، جلد ۲، ۱۹۶۱ به بعد (*indistincte locutus est*، با معانی و گواهی های دیگر).

«him they hint at» البته بدون آن که آنها بتوانند ریشه این اصطلاح را تشخیص بدهند. واژه سریانی-آرامی لِحَا (lġez)، درست با حرف اضافه «إلى» (ilā) «لَعَزَ» (agaza) عربی خوانده می شود - که می باید آن را به عنوان معادلی برای «رَمَزَ ألى»، «لِمَحِ إِلَى» (lammaħa ilā) (به چیزی اشاره کردن، چیزی را یادآوری یا خاطر نشان کردن) فهمید. اگر بخواهیم آن را به عربی امروزی برگردانیم این قسمت از آیه چنین خوانده می شود: لسان الذی یرمزون، یلمحون إلیه (lisānu l-ladī yarmuzūna, yulammihūna ilayhi) (زبان آن کسی که آنها بدان اشاره می کنند).

اگرچه این ریشه فعلی، عربی اصیل است ولی باید تصریح کرد که قرآن در این جا آن املائی را ارایه می دهد که آشکارا شکل گویشی سریانی-آرامی را بازتولید می کند که احتمالاً خیلی بعد تحت تأثیر عربی و طی ترانویسی آوایی فعل عربی بوجود آمده است. این که در قرآن واژه هایی وجود دارد که در عربی و سریانی مشترک هستند و گاهگاهی با تلفظ دیگری مورد استفاده قرار می گیرند، در جایی دیگر به اثبات رسیده است.<sup>(۱۵۴)</sup> جالب تر شدن این فقره در این است که جزئیاتی را در قرآن تقویت می کند که ریشه در منطقه سریانی شرقی میانرودان دارد.

ما همین پدیده را در دو قسمت دیگر مشاهده می کنیم، جایی که ریشه «لَحَدَ» (lahada) در یک املائی مشابه، ولی با معنی دیگری، در قرآن ظاهر می شود. در سوره ۷، آیه ۱۸۰ چنین آمده است:

## سوره ۷، آیه ۱۸۰

وذروا الذین یلحدون فی أسمئه

(پارت، ۱۴۰): «... و به حال خود بگذارید آن کسانی را که نسبت به نام های خدا رفتار زننده دارند (؟) (یا: او را بدنام می کنند) (؟)»

۱۵۴. نک: آنتون شمال، Coranica، در: Orientalia Suecana XXXII-XXXV (۱۹۸۴-۱۹۸۶)، ص ۳۷۱. همچنین نک: به یادداشت نولدکه درباره واژه عربی «لجنه» (luġna) و واژه سریانی لِحِينَه (lġīnā) (بشکه روغن یا شراب) در «واژه های بیگانه آرامی» سیگموند فرانکل، ص ۱۳۰: «این برآستی یک واژه آرامی-عربی است که فلاحان (Fellāhen) آرامی تبار آن را بکار می بردند، مانند بسیاری واژه های دیگر که توسط بار علی (Bar Alī) و بار بهلول (که فرهنگ سریانی [پین] به عنوان فرهنگ نویسندگان بومی بدانها استناد می کند) بکار برده شدند».

(Blachère, 198): „... et laissez ceux qui blasphèment au sujet de Ses noms.“

(Bell, I, 155): 179. „... and pay no attention to those who make covert hints in regard to His names.“

مکارم شیرازی: ... و کسانی را که در اسماء خدا تحریف می‌کنند (و بر غیر او می‌نهند، و شریک برایش قائل می‌شوند)، رها سازید! آنها بزودی جزای اعمالی را که انجام می‌دادند، می‌بینند!

از توضیحات بعدی برای این آیه گفته شده از سوره ۷، آیه ۱۸۰ معنی زیر بدست می‌آید:

«و به آنانی که نامش را به تمسخر می‌گیرند توجه نکنید.»

پارت پیوسته درباره این آیه در تفسیرش یادآوری می‌کند (ص ۱۷۰) که: «روشنیست که اصطلاح یلحدون فی اسمئہ دقیقاً چه معنی دارد.» او در این رابطه به ترجمه‌های متفاوت بلاشروبل ارجاع می‌دهد. نظر طبری درباره این اصطلاح که می‌گوید: اختلف أهل التأویل فی تأویل قوله (یلحدون) (یعنی: مفسران بر سر تأویل کلام (خدا) «یلحدون»/اختلاف نظر دارند<sup>(۱۵۵)</sup> و گمانه‌زنی‌های بعدی اش (انکار خدا و نسبت دادن خدايان ديگر به او، تا تفاسير منسوب به الكسانی) برای رسیدن به یک نتیجه منطقی کمکی نمی‌کند. بل با ترجمه «make covert hints» به دلیل داشتن یک احساس زبانی مطمئن‌تر البته به معنی درست نزدیک‌ترین است ولی با این حال نمی‌توان از ریشه «لحد» (lahada) این معنی را استخراج کرد. ولی پیش از آن که به معنی ریشه‌شناختی و معناشناختی این اصطلاح پردازیم، لازم است سوره ۴۱، آیه ۴۰ را نقل کنیم:

### سوره ۴۱، آیه ۴۰

إن الذين يلحدون في آيتنا لا يخفون علينا

(پارت، ۳۹۹): «کسانی که نسبت به علائم ما رفتاری زننده دارند (؟) از ما پنهان نخواهند ماند» [توضیح مشابه مانند بالا].

۱۵۵. طبری، جلد ۹، ۱۳۳ به بعد.

(Blachère, 509): „Ceux qui méconnaissent Nos signes ne Nous sont pas cachés.“

(Bell, II, 480): „Verily those who decry Our signs are not hid from Us.“

مکارم شیرازی: ... کسانی که آیات ما را تحریف می‌کنند بر ما پوشیده نخواهند بود!

در این جا باز هم بل دقیق‌ترین معنی را به دست می‌دهد البته نه بر پایه معنی عربی «لَحَدٌ» (*lahada*) یا «أَلْحَدُ» (*alḥada*). در این جا مانند بالا، معنی واقعی این اصطلاح که در خود عربی است فقط از طریق خوانش سریانی-آرامی لِح ( *līez* ) و همچنین از طریق مضمون معناشناختی آن قابل دسترسی است. اگر حالا «یلحدون الیه» (= یلغزون الیه) در سوره ۱۶، آیه ۱۰۳ «به آن چیزی که آنها اشاره می‌کنند» معنی بدهد، آنگاه این فعل در متن هر دو آیه اخیر، همانگونه که بل بدرستی گمان برده، باز هم این معنی را نمی‌دهد. از توضیحات زیر برای سوره ۴۱، آیه ۴۰ معنی زیر بدست می‌آید:

«کسانی که علائم ما را به تمسخر می‌گیرند از ما پنهان نخواهند ماند».

تساروس (جلد یک، ۱۸۹۱) که معنی پایه‌ای *aenigmatice locutus est* (رازآمیز یا سر بسته سخن گفتن) را مبنا قرار می‌دهد، به بار بهلول استناد می‌کند که لِح ( *līez* ) را با معادل سریانی-آرامی ܐܡܬܐܠܐ (*amtel*) آن توضیح می‌دهد. معانی دیگر این فعل باز هم به عنوان کلید واقعی درک این دو فقره قرآن تعیین کننده است. همچنین تساروس (جلد دو، ۲۲۵) برای ܐܡܬܐܠܐ (*amtel*) این معانی را ارایه می‌دهد: الف) *parabolice* (*dixit* ب) *fabulatus est, stulte locutus est* (مزخرف حرف زدن، بیهوده سخن گفتن)؛ که ܐܡܬܐܠܐ (*bādēn*) (پرت و پلا گفتن، مزخرف حرف زدن) را نیز به عنوان معادل دیگر به دست می‌دهد. تساروس سرانجام در زیر ܐܡܬܐܠܐ (*bādā*)، از جمله، (در جلد یک، ۴۴۹ به بعد) این معانی را به ما می‌دهد: ، زور. هذی. خدع؛ زیر ܐܡܬܐܠܐ (*bādōyā*): *qui vana, inepta loquitur, nugax.*

برای درک «لحد = لغز» (*lavaza*) در معنی «هذی» (*hadā*) (پرت و پلا گفتن، مزخرف گفتن) بخش‌های مشابه‌ای از قرآن به ما اطلاعات روشن کننده‌ای ارایه می‌دهد. البته قرآن اصطلاحاتی را به کار می‌برد که نه کاملاً در همان بافت بلکه در یک

بافت مشابه می‌باشد، مانند «سَحْرَ» (*sahira*)، «هَزَأَ» (*haza'a*)، گاهی نیز «لَعَبَ» (*la'iba*) که واژه اخیر را باید به عنوان معادلی برای دو اصطلاح نامبرده پیشین فهمید، یعنی در حقیقت آن را باید به عنوان یک ترجمه قرضی [ترجمه تحت الفظی] از واژه سریانی-آرامی عَصَمَ (*š'a*) دانست که فرهنگ نویسان سوری شرقی معنی عربی اش را بدین ترتیب ارایه داده‌اند: تکلم کلاماً باطلا. ازدوری. هزل. مزح. لعب (منا، ۸۰۵ ب). قرآن همین عَصَمَ (*š'a*) را در سوم شخص جمع به عنوان «سعو» (*sa'aw*) نویسه‌گردانی کرده و بکار می‌برد البته به معنی «لَعَبَ» = هَزَأَ (*hazaca*) (مسخره کردن، به تمسخر گرفتن) در متن زیر:

### سوره ۳۴، آیه ۵

والذین سعوفی ایتنا معجزین أولئک لهم عذاب من رجزألم

(پارت، ۳۵۲): ولی کسانی که نسبت به علائم [آیات] ما خشمگین می‌شوند و در پی آنند که از آن (از دسترسی به ما؟) دوری جویند (؟) یا: به این قصد، (آنها را) بی‌اثر سازند (*mu'agizina?*) عذابی دردناک (*adābun min riğzin alimun*) در انتظارشان است.

(Blachère, 455): „Ceux qui [au contraire] se seront évertués contre les aya d'Allah, déclarant Son Impuissance, [ceux-là] auront un tourment cruel.“

(Bell, II, 421): „But those who busy themselves with Our signs, seeking to make them of no effect - for them is a punishment of wrath painful.“

مکارم شیرازی: و کسانی که سعی در (تکذیب) آیات ما داشتند و گمان کردند می‌توانند از حوزه قدرت ما بگریزند، عذابی بد و دردناک خواهند داشت!

واژه عربی «أَعْجَزَ» (*a'ğaza*) (بی‌اثر ساختن) را باید در این بافت به عنوان معادلی برای «أَبْطَلَ» (*abtala*) یا «بَطَّلَ» (*baṭṭala*) (< *baṭṭal*) به معنی (حقیقتی را) «انکار یا نفی کردن» (وجود حقیقت را انکار کردن) فهمید، موردی که قرآن اکثراً از واژه «كَذَّبَ» (*kaddaba*) (< *kaddeḥ*) (انکار کردن) استفاده کرده است. منظور از

«رجز» (*riǧz*) (در واقع رجز *rujz*) (*ruǧzā* رِجْزَا) «خشم» (خدا) است<sup>(۱۵۶)</sup> که برای سوره ۳۴، آیه ۵ معنی و برداشت زیر را نتیجه می‌دهد:

«و کسانی که منکرانه<sup>(۱۵۷)</sup> علامت [آیات] ما را به تمسخر گرفتند توسط خشم (الهی)، کیفری دردناک (دریافت خواهند کرد)».

از طریق نوع نگارش سریانی-آرامی (*lǧcz* لِجْز) تشخیص دادیم که ریشه «لحد» (*lahada*) در عربی کژخوانی شده و این واژه در واقع باید «لغز» (*lagaza*) باشد. یعنی ما از طریق ظرایف معناشناسی سریانی-آرامی سه فقره از قرآن را که قبلاً به عنوان فقرات ناروشن شناسایی شده بودند روشن کردیم. همچنین نشان دادیم که فعل معادل سریانی-آرامی *ܥܣܪܐ* (*šā*) (بازی کردن، مسخره کردن، به تمسخر گرفتن) را باید از ریشه عربی «سعی» (*saʿā*) (در صدد بودن، تلاش کردن، دویدن) که با آن دارای اشتراک لفظ است طبق بافت متن از هم تفکیک کرد. از این رو، معنی سریانی-آرامی «مسخره کردن» یا «خندیدن یا چیزی را مسخره کردن» را نیز باید برای فقرات دیگر قرآن (مانند سوره ۷۹، آیه ۲۲، سوره ۲، آیه ۲۰۵، سوره ۵، آیه ۳۳ و ۶۴) پذیرفت.<sup>(۱۵۸)</sup>

با برگشت دوباره به آیه ۱۰۳ از سوره ۱۶ می‌توان فهمید که بدگمانی نسبت به پیامبر دال بر این که او را یک انسان تعلیم داده، قرآن پاسخ می‌دهد انسانی که آنها منظورشان است به یک زبان بیگانه سخن می‌گوید، در حالی که خود قرآن به زبان روشن و فهم‌پذیر عربی (نوشته شده) است. این که میان قرآن و نوشته‌های مقدس یهودیان و مسیحیان یک رابطه مستقیم وجود دارد یعنی نوشته‌های مقدسی که به عنوان «کتاب» و به زبان بیگانه نگارش شده، خود قرآن در آیه زیر بدان اذعان دارد:

۱۵۶. نک: تساروس، جلد ۲، ۳۸۰۸، *ܪܝܓܝܐ ܕܡܪܝܐ* (*ruǧzā d-māryā*)، 2 Reg. xxiii, 26... *ira divina* (خشم خدایی). شگفت‌انگیز است که پارت و بلاشراین معنی را ندیدند در حالی که بل این واژه را دست کم تحت الفظی ترجمه می‌کند.

۱۵۷. یعنی بدین نحو که هستی خدا یا آنچه را انکار می‌کردند.

۱۵۸. اگر عبارت قرآن «سعی فی الارض فسادا» (*saʿā fi l-ardʿ fasāda*) که در زبان عربی به عنوان واژه دوتایی وارد شده به اصل احتمالی سریانی-آرامی اش یعنی *ܥܣܪܐ ܕܡܪܝܐ ܥܘܠܡܝܢܐ* (*šā ʿā ʿawwālānī*) ارجاع بدهیم، آنگاه معنی سریانی-آرامی «برزمین، گناهکارانه خوش‌گذرانی کردن» بیشتر منطقی است تا آنچه پارت برای سوره ۲:۲۰۵ به عنوان ترجمه پیشنهاد کرده است، یعنی «با جان و دل برآن بودن تا برزمین بدبختی بیارود». همچنین نک: به هانس ور: «مضر بودن، تأثیر زیان‌آور داشتن».



## سوره ۴۱، آیه ۳

### کتاب فصلت ایاته قرانا عربیا

(پارت، ۳۹۶): «... کتابی که آیه‌هایش (تک تک) از هم منفک شده‌اند،  
(- فرو فرستاده شده‌اند) به عنوان یک قرآن عربی ...»

(Blachère, 505): „Ecriture dont les *aya* ont été rendues  
intelligibles, en une révélation arabe...“.

(Bell, II, 477): 2. „A Book whose signs [or “verses”] have  
been made distinct as an Arabic Qurçän...“.

مکارم شیرازی: کتابی که آیاتش هر مطلبی را در جای خود بازگو کرده، در  
حالی که فصیح و گویاست برای جمعیتی که آگاهند!

همانگونه که شرحش رفت «فصل» (*faṣṣal<sup>at</sup>*) در این بافت، معادل واژه سریانی -  
آرامی **ܦܪܫܐܘܬܐ** (*parreš<sup>at</sup>*) است، یعنی در این جا نیز مانند بالا معنی آن «ترجمه کردن،  
برگرداندن» است. از این رو، می‌باید این آیه را اینچنین درک کرد:

«نوشته‌ای که برای قرائت / بلندخوانی [بلندخوانی گلچینی از انجیل / م]  
(به عبارتی در یک خوانش عربی) برگردانده ایم / ترجمه کرده‌ایم ...»

همانگونه که پیشتر شرحش رفت، واژه عربی «قرآن» (*qurʿān*) یک وام‌واژه از  
سریانی - آرامی **ܩܪܝܢܐ** (*qeryānā*) (بلندخوانی، خوانش)<sup>(۱۵۹)</sup> است؛ این واژه در قرآن را  
نباید همه جا به عنوان نام خاص برداشت کرد. به عکس، این بافت متن است که  
معنی مربوطه را تعیین می‌کند و فرهنگ *منا* (۶۹۹ الف) این معادل‌های عربی را ارایه  
می‌دهد: (۱) علم. درس. قراءه (یادگرفتن / یاددادن؛ روخوانی، مطالعه)، (۲) فصل  
یتعلمه المدارس. امثولة (درس، واحد درسی یا آموزشی)، (۳) کتاب القراءات البيعية  
(کتاب بلندخوانی / قرائت کلیسا). آیه‌های ۱۷ و ۱۸ از سوره ۷۵ می‌تواند به عنوان یک  
مورد آزمایشی به خدمت گرفته شود:

۱۵۹. نک: تساروس، جلد ۲، ۳۷۱۶.

## آیه‌های ۱۷ و ۱۸ از سوره ۷۵

إن علينا جمعه وقرانه / فاذا قراناه فاتبع قرانه

(پارت، ۴۹۱): ۱۷: «برماست (ونه وظیفه توست) که آن را گردآوری و بلندخوانی کنیم ۱۸: وزمانی که آن را (در برابرتو) خواندیم از خواندن [بازخوانی] آن پیروی کن!»

(Blachère, 626): 17: „A nous de le rassembler et de le prêcher! 18: Quand nous le prêchons, suis-en la prédication.“  
(Bell, II, 621): 17: „Ours is it to put it together, and recite it; 18: When We recite it follow thou the recitation.“

مکارم شیرازی: چرا که جمع کردن و خواندن آن برعهده ماست (۱۷) پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن (۱۸)

در اینجا شایسته است که به فعل «جمع» (*ġama'a*) گردآوردن اشاره‌ای شود. این فعل در این متن قرآنی از یک معنی ویژه برخوردار است. از آنجا که *qeryānā* (گلچینی برای بلندخوانی) یک کتاب کلیسایی با گلچینی از کتاب مقدس برای استفاده مناجات می‌باشد،<sup>(۱۶۰)</sup> واژه عربی «جمع» (*ġama'a*) به عنوان یک برگردان واژگانی از سریانی-آرامی *ܟܢܨܐ* (*kannēs*) (گردآوری) است که مستقیم با گردآوری این گلچین‌ها از کتاب مقدس گره خورده یعنی به طور خاص به معنی «*compilavit* librum» [کتاب گردآوری شده] (نک: تساروس، جلد یک، ۱۷۷۱، زیریک) است. اگرما در ادامه کارمان در فرهنگ منا برای «قران» (*qur'ān / qeryān*) بدنبال معانی بگردیم یک معنی که به این متن بخورد می‌توانیم پیدا کنیم و معنی زیر برای دو آیه نامبرده چنین می‌شود:

«برماست که آن را (قرآن/گلچین مناجات) (از طریق استخراج از کتاب مقدس) گردآوریم و (به قصد آموزش) بلندخوانی کنیم. زمانی که آن را (به قصد آموزش) بلندخوانی کردیم، آنگاه تونیزاز [مضامین] این بلندخوانی/بازخوانی پیروی کن (یعنی آنگونه که به تو یاد داده شد).»

۱۶۰. نک: اروین گراف، «در باره تأثیرات مسیحیت در قرآن»، دن: ZDMG 111 (N.F. 37), ۱۹۶۲، ص ۳۹۶-۳۹۸؛ در مجموعه «قرآن / Der Koran» توسط رودی پارت، درمشتات ۱۹۷۵، ص ۱۸۸.

این شاید مبنای آن اشاره آمده در سوره ۱۰۳:۱۶ باشد (برگ ۶۴) که گفته شده انسانی به او تعلیم می‌دهد. افزون بر این، همین معنی از آیه زیر به روشنی بیرون می‌آید:

## سوره ۸۷، آیه ۶

### سنقریک فلا تنسی

«ما تورا (چنان) یاد (آموزش) خواهیم داد که فراموش نخواهی کرد.»

این که گردآوری قرآن به یک بازه زمانی مناسب نیازمند است، سوره ۱۱۴:۲۰ روشن می‌کند؛ در آنجا آمده است:

## سوره ۲۰، آیه ۱۱۴

### ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه

«در بلندخوانی / قرائت قرآن پیش از آن که ترا کاملاً آموزش نداده‌اند»<sup>(۱۶۱)</sup>  
شتاب نکن.»

از آنجا که کتاب مقدس به یک زبان بیگانه نوشته شده، پیش شرط آن است که ابتدا به زبان عربی ترجمه شود. این را قرآن روشن‌تر از قبل در آیه مریم بیان می‌کند:

## سوره ۱۹، آیه ۹۷

### فإنما یسرناه بلسانک لتبشر به المتقین

(پارت، ۲۵۳): «ما آن را (قرآن را) (بدینوسیله) ویژه زبان تو (بیان کردیم) برای آسان کردیم تا تو پرهیزگاران را با<sup>(۱۶۲)</sup> آن بشارت دهی...».

(Blachère, 336): „Nous l'avons simplement facilité par ta voix pour que tu en fasses l'heureuse annonce...“.

(Bell, I, 291): „We have made it easy in thy tongue in order

---

۱۶۱. درباره معنی واژه عربی «وحی» (waḥā) به عنوان واژه قلب شده سریانی-آرامی سه (ḥawwī) نگاه کنید به توضیح سوره ۴۲:۵۱، ص ۱۲۳ به بعد نگاه کنید.

۱۶۲. پارت و بل در اینجا متوجه نشدند که حرف اضافه ب / *bi* در پیوند با فعل «بشر» (baššara) مفعول مستقیم گرفته است: بشره ب- (baššarahu *bi*-) = چیزی را به کسی اعلام کردن.

that thou mayest thereby give good tidings to those who show piety...“

مکارم شیرازی: و ما فقط آن [= قرآن] را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزگاران را بوسیله آن بشارت دهی ....

معنی واژه عربی «یسر» (*yassara*) در واقع یعنی «آسان گردانیدن، آسان کردن» است. معادل واژگانی و مشابه آن در سریانی-آرامی فعل **ܥܣܪ** (*paššeq*) است که دارای معانی زیر می باشد: ۱- آسان کردن؛ ۲- توضیح دادن، تفسیر کردن؛ ۳- برگرداندن، ترجمه کردن؛ در رابطه با معنی آخر آن، درست در پیوند با «زبان» می آید. از جمله گواه زیر آورده شده است:

ܥܣܪ ܕܗܘܐ ܕܢܘܨܐ ܕܠܥܘܠܡܝܢ ܕܢܘܨܐ ܕܠܥܘܠܡܝܢ

(*paššeq ktābā hānā men leššānā yawnāyā l-suryāyā*)

(او این کتاب را از یونانی به زبان سریانی ترجمه کرد). (تساروس، جلد دو، ۳۳۲۶، همراه با گواه‌های دیگر).

بنا بر آنچه گفته شد آیه بالا را باید چنین فهمید:

«ما آن را (منظور قرآن است چون مذکر است) به این دلیل به زبان تو برگردانده/یم تا تو آن را (یعنی کتاب مقدس را) به پرهیزگاران اعلام کنی...».

همینگونه نیز باید همه آیه‌های دیگر که در آنها «یسر» (*yassara*) در پیوند با قرآن قرار داشته فهمیده شوند. مانند:

## سوره ۴۴، آیه ۵۸

فإنما يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون

«ما آن را (قرآن را) به زبان تو برگردانده/یم تا شاید هشدار<sup>(۱۶۳)</sup> برای آنها باشد.»

۱۶۳. در این معنی واژه عربی «ذکر» (*ḍakar*<sup>a</sup>) در اینجا نه به واژه سریانی-آرامی ܕܚܪ (*dkar*) (به یاد آوردن، یاد کسی را گرامی داشتن)، بلکه به معادل ܕܚܪ (*ḥad*) در باب **ܐܦܥܝܠ** (*ap'el*) (*a'heq*) بازمی‌گردد. در همین باره فرهنگ منا، ۵۳۰ ب، در زیر (۳) این معادل‌های عربی را ذکر می‌کند: **نصح**. نبه. وعظ (*naṣaḥ<sup>a</sup>, wa'az<sup>a</sup>, nabbah<sup>a</sup>*) (بند دادن، یادآوری کردن، هشدار دادن).

همچنین آیه‌ای که در سوره ۵۴، آیه‌های ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰ تکرار می‌شود:

ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مذكر

«ما قرآن را (= گلیچین مناجات را) برای هشدار برگردانده/یم؛ آیا هستند

کسانی که این هشدارها را (هم) بپذیرند؟»

«یسر» (*yassara*) را در اینجا به عنوان یک اصطلاح فنی نمی‌توان اینگونه تعبیر کرد که بگوییم خدا قرآن را برای پیامبر تا آن حد «آسان ساخت» تا آن را «درست به زبان خودش [عربی] الهام بدهد»، یعنی آنگونه که پارت ترجمه کرده است. به عکس، این مفهوم به روشنی می‌گوید که این [آسان سازی / م] از طریق برگرداندن [ترجمه] از کتاب مقدس رخ داده است.

این که خود قرآن ادعا نمی‌کند که یک وحی بی‌واسطه است می‌توان در آیه زیر دید:

## سوره ۴۲، آیه ۵۱

وما کان لبشر ان یشاء الا وحیاً او من وراء حجاب

ویرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء

(پارت، ۴۰۶): «و این درخور هیچ انسانی (بشری) نیست که خدا با او سخن گوید، مگر این که (با واسطه) از طریق الهام (*wahyan*) [در دل افکندن]، یا در پس یک پرده، یا بدین طریق که او یک پیام‌آور می‌فرستد که سپس (به او) با اجازه خویش الهام می‌دهد آنچه را که می‌خواهد.»

(Blachère, 517): „Il n'a pas été donné à un mortel (*ba4ar*) qu'Allah lui parle, sinon par révélation, ou de derrière un voile, ou en envoyant un messenger tel que celui-ci révèle ce qu'Il veut [à l'Homme], avec Sa permission.“

(Bell, 489): „It belonged not to any human being that Allah should speak to him except by suggestion or from behind a veil, or by sending a messenger to suggest by His permission what He pleaseth;“

مکارم شیرازی: و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد و فرمان او آنچه بخواهد وحی می‌کند، چرا که او بلند مقام و حکیم است!

ریشه واژه عربی «وَحَى» (*waḥā*) (که شبیه بن چهارم فعلی «أوحى» *awḥā* است) در استفاده روزمره عربی به معنی الهام کردن / در دل افکندن، دادن و آشکار نمودن محدود می‌شود. این که این واژه یک واژه برگرفته و قلب شده از ریشه سریانی-آرامی سه، (*ḥawwī*) می‌باشد مؤید آن است که در قرآن همچنین معانی دیگری مانند نشان دادن، اشاره کردن، شرح دادن، اعلام کردن، آموزش دادن،<sup>(۱۶۴)</sup> آمده که بر مبنای فعل سریانی-آرامی استوار است، اگرچه برگردانندگان قرآن توانستند فقط بخشی از این معانی را از متن حدس بزنند. از این رو، همه بخش‌های قرآن که در این اصطلاح استفاده شده را باید با معنی سریانی-آرامی آن مورد سنجش قرار داد.

افزون بر این، اگر مفهوم «رسول» (*rasūl*) را فرشته معنی نکنیم بلکه به او به عنوان یک انسان (فرستاده شده توسط خدا) (حواری، مبشر) بنگریم، همانگونه که قرآن پیامبر اسلام را [رسول] می‌نامد، آنگاه آیه بالا چنین فهمیده می‌شود:

«خدا با هیچ انسانی تاکنون (بی واسطه) سخن نگفته، مگر این که از طریق الهام یا در پس یک پرده، یا بدین طریق که او یک پیام‌رسان [رسول] بفرستد که با اجازه خدا آنچه که او [خدا] می‌خواهد می‌آموزاند (یا به او اعلام می‌کند).»

قرآن از نظر زبانی با این اظهار روشن و بی‌پیرایه به آن زبانی اشاره دارد که خودش آن را به عنوان زبان کتاب مقدس شناسایی می‌کند و برای فهم قرآن ضروری است. با این زبان که او برای نخستین بار «عربی» نامید، قطعاً منظورش آن زبانی نبوده که معیارها و قواعد آن تقریباً ۲۰۰ سال بعد، آن هم توسط دست‌نویسان غیرعرب تعیین و تنظیم شدند که خود آنها دیگر زبان قرآن را نمی‌توانستند به درستی بفهمند. از این رو، تلاش این نوشته این است تا راز تاکنون ناگشوده این زبان را با کمک آن زبانی بگشاید که کلید آن را خود قرآن با اشاره‌ای روشن به فنوازه سریانی-آرامی اصیل و تحریف نشده *Qeryān* عرضه می‌کند.

۱۶۴. نک: تساروس، جلد ۱، ۱۲۰۸ به بعد. فرهنگ منا (۲۲۳) این معانی عربی را قید می‌کند: (۱) آری (نشان دادن، رو کردن)، (۲) اظهر. اوضح. بیان (نشان دادن، روشن کردن، توضیح دادن)، (۳) حکمی. اخبر. دل (اشاره کردن، اعلام کردن، حکایت کردن)، (۴) علم (آموزش دادن). همچنین نک: بروکلیمان، واژه‌نامه سریانی (Lexicon syriacum)، ۲۲۰ الف، که واژه سریانی-آرامی سه، (*ḥawwī*) را در برابر «وَحَى» (*waḥā*) قرار می‌دهد.

## ۱۲. تحلیل چند آیه

در اینجا تحلیل زبان شناختی [تطبیقی] چند آیه انجام می‌شود که بعضاً در قرآن پژوهی به عنوان اصطلاحات قرآنی «ناروشن/تاریک» شناسایی شده‌اند. این تحلیل‌ها در راستای آن متدلوژی صورت می‌گیرند که در آغاز شرحش رفت.

در پیوند با مورد الف) و پ) (نک: بخش ۳، برگ ۲۷ به بعد): در میان مفسران قرآن درباره معنی واقعی اصطلاح «تحت» (*tahta*) که در دو شکل ظاهر می‌شود و همچنین مفهوم «سریا» (*sarīyā*) در آیه مربوط به سوره مریم هم نظری وجود ندارد:

### سوره ۱۹، آیه ۲۴

#### فناداها من تحتها الا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا

طبق آرای بیشتر مفسران عرب، مترجمان غربی قرآن نیز این آیه را چنین ترجمه می‌کنند:

(پارت، ۲۴۹): ۲۴: «آنگاه او را از زیر ندا داد (منظور عیسی‌ای کودک است):

«غمگین مباش! سرورت در زیر تو (یعنی در زیر پاهایت؟) یک نهـر (*sarī*)

(پرازآب) ساخته است.»

(Blachère, 331): 24 „[Mais] l'enfant qui était à ses pieds lui parla: “ Ne t'attriste pas! Ton Seigneur a mis à tes pieds un ruisseau.”

(Bell, I,286): 24. „Then he (probably “the child”) called to her from beneath her: “Grieve not; thy Lord hath placed beneath thee a streamlet”;

مکارم شیرازی: ناگهان از طرف پایین پایش او را صدا زد که: «غمگین مباش! پروردگارت زیر پای تو چشمه آبی (گوارا) قرار داده است (۲۴)

درباره «تَحْتُ» (*tahta*) که در این آیه آمده همه مترجمان از طبری پیروی کرده و آن را به عنوان حرف اضافه «زیر» فهمیده‌اند. آرتور جفری در کتاب «واژه‌های بیگانه در قرآن» (برگ ۳۲ به بعد) به سیوطی (۱۴۴۵-۱۵۰۵) استناد می‌کند که گفته ابوالقاسم در اثرش بنام لغات القرآن (مفاهیم بیگانه قرآن) و الکرمانی نیز در العجائب (معجزات) بر این نظرند که «تحت» یک واژه نبطی (یعنی آرامی) بوده و حدوداً به معنی «بطن» است (که

جفری با اتکا به زبان عربی آن را با واژه انگلیسی *womb* [زهدان] معنی می‌کند که البته همین در سریانی-آرامی **ܒܬܢܐ** (*batnā*) می‌باشد و می‌باید «جنین / رویان»<sup>(۱۶۵)</sup> فهمیده شود). طبری در هیچ جا به این معانی اشاره نمی‌کند.

البته جفری با این نظر مخالفت می‌کند و می‌گوید هیچ چیز در زبان نبطی مؤید این گمان نیست، زیرا حتی در آرامی، عبری، سریانی و اتیوپیایی چنین اصطلاحاتی با تلفظ همسان درست همان معنی عربی «تحت» را می‌دهد یعنی «زیر».

البته اگر جفری بدین نکته اشاره می‌کرد که حروف اضافه با بن سه‌گانه (ثلاثی مجرد) و قیود در زبان‌های سامی اساساً اسم بوده‌اند و گاهی نیز به عنوان نهاد و مفعول می‌توانند پدیدار شوند، آنگاه احتمالاً به نتیجه دیگری می‌رسید.<sup>(۱۶۶)</sup> سنت فوق‌الذکر که بر اساس آن «تحت» در این جا به عنوان اسم باید فهمیده شود، مؤید این گمان است که سنت عربی گاهی خاطره‌ای از یک شکل اصلی آرامی را در خود حفظ کرده است. نبود ریشه فعلی در عربی نشان‌دهنده یک وام‌گیری از واژه سریانی-آرامی **ܢܚܬ** (*nḥet*) است که از آن حرف اضافه **ܢܚܬܐ** (*taḥt*) «تحت» به عنوان یک ساخته ثانوی [بعدی] استخراج شده است. در اینجا می‌خواهیم این رد پا را دنبال کنیم.

البته شکل اسمی سریانی-آرامی معادل **ܢܚܬܐ** (*nḥāṭā*) (همچنین مانند **ܢܚܬܐ** / **ܢܚܬܐ** *nḥāṭā / nuḥḥāṭā*، **ܢܚܬܐ** *naḥṭūṭā*، **ܢܚܬܐ** *maḥāṭā* و دیگر مشتقات) دقیقاً به معنی «جنین» نیست، ولی تا آنجا که این واژه به معنی تبار و اصل برمی‌گردد، می‌توان گفت که اینجا «زایمان» منظور می‌باشد.<sup>(۱۶۷)</sup> بدین ترتیب، من

۱۶۵. نک: تساروس، جلد ۱، ۵۱۴: Improprie de foetu، **ܒܬܢܐ** (*batnā*): id quod conceperat.

۱۶۶. نک: برای نمونه به بروکلان، دستور زبان عربی، پاراگراف ۸۵؛ دستور سریانی، پاراگراف ۲۰۱.  
 ۱۶۷. نک: تساروس، جلد ۲، به **ܢܚܬܐ** (*nḥet*)، ۲۳۴۴ (γ، *ortus est, genus duxit*)؛ همچنین بروکلان، فرهنگ سریانی، ۴۲۴ الف، زیره ۱: *oriundus fuit* (بوجود آمدن، ریشه گرفته، زاده شدن). برای شکل اسمی **ܢܚܬܐ** / **ܢܚܬܐ** *nḥāṭā / nuḥḥāṭā* ترانویسی آخر، مانند دیگر موارد، از تلفظ سریانی غربی استخراج شده که در اینجا *ā* کشیده به کنار گذاشتن صامت مشدد آرامی کهن بعدی مشروط می‌شود. از این رو، واژه عربی «نحاته» (*nuḥāta*) بر مبنای شکل جدید سریانی (هم شرقی و هم غربی) از طریق کاهش کشش جبرانی واکه‌ای بوجود آمده است. برخی از منتقدان همین عنصر تاریخی-آوایی را ندیده‌اند، بویژه هنگامی که برای ترانویسی واژه‌های سریانی-آرامی تلفظ کلاسیک یعنی تلفظ ناب نظری آرامی کهن به عنوان پیش شرط در نظر گرفته می‌شود.



تحتها (*min taḥtiḥā*) را می باید نه «زیرا/مریم» بلکه «زایمانش» فهمید. این خوانش سریانی-آرامی فقط زمانی از یکپارچگی [انسجام] معنی برخوردار می شود که ما حرف اضافه «من» (*min*) در جلوی «تحتها» (*taḥtiḥā*) را نه عنوان حرف اضافه مکانی (از زیر او) [از] مکانی] بلکه «از» زمانی، یعنی به معنی سریانی-آرامی آن، از/از زمان، از هنگام، یا: درست از [آن] زمان، بلافاصله پس از زایمانش بخوانیم. <sup>(۱۶۸)</sup> البته گواه و مدرک برای بکارگیری «من» (*min*) در عربی کلاسیک وجود ندارد <sup>(۱۶۹)</sup> ولی در گویش های امروزی عربی خاور نزدیک به عنوان یک پایه سریانی-آرامی رایج است. برای نمونه: من وصولی قلت له = حال وصولی قلت له (بلافاصله / درست پس از ورودش به او گفتم).

در ضمن، لسان (جلد دوم، ۱۷ ب به بعد) نیز خاطره استفاده از «تحت» به عنوان یک اسم را ثبت کرده است: تحت: تکون مروه ظرفا، ومروه اسما «تحت» گاهی به عنوان قید و گاهی به عنوان اسم پدیدار می شود). همچنین استفاده صفتی از آن < اذال سفله: قوم تحوت (مردم پست) (لسان همانجا) که می باید آن را در ارتباط با واژه سریانی-آرامی *ܡܢ ܗܘܢܐ* (*taḥtāy*) (تساویس، جلد دو، ۴۴۲۵: *infimi hominum*) دانست.

اگر حالا لسان کاربرد اسمی از «تحت» را تأیید کند، آنگاه خوانش سنتی قابل ایراد نخواهد بود، اگر تأیید نکند خوانش «من تحتها» (*min naḥtiḥā* یا *nuḥātiḥā*) با اتکا به واژه سریانی-آرامی *ܢܗܐܬܐ* یا *ܢܗܐܬܐ* (*nūḥātā / nuḥātā*) هر چه بیشتر مورد توجه قرار می گیرد. لسان زیرریشه «تحت» (*naḥata*) یک سلسله اصطلاحات می آورد که از نظر مضمونی به خاستگاه سریانی-آرامی این ریشه اشاره دارد. از جمله بیت زیر از الخرنقی *al-Xirniq*، خواهر شاعر نبطی طرفه (حدود سال ۵۲۸-۵۶۴ میلادی)، را گواه می آورد:

۱۶۸. نک: تساویس، جلد ۲، ۲۱۵۵: Valet etiam ܡܢ (men d-) postquam (پس از آن). فرهنگ منا، ۴۰۷ الف: ܡܢ ܗܘܢܐ (men da-qrāy): حالما دعاه (به محض این که او را صدا کرده بود).

۱۶۹. البته نباید آن را با «من» (*min*) زمانی به معنی «منذ، منذ» اشتباهی گرفت (نک: برای نمونه به لسان، جلد ۱۳، ۴۲۱ ب): منذ سنه = من سنه (<sup>tm</sup> min sana / از یک سال).

## الخالطين نحیتم بنضارهم

«آنانی که انسانهای پست میان خود را با نجیب زادگان شان گرد هم می‌آروند

و ذوی الغنی منهم بذی الفقر

و ثروتمندان میان خود را با نیازمندان».

لسان احتمال می‌دهد که اصطلاح «نحیت» (*naḥīt*)، یک واژه بیگانه (دخیل / *dahīl*) است. در اینجا متضادهای پست<sup>(۱۷۰)</sup> و نجیب، و ثروتمند و نیازمند در هر دو بیت به روشنی به کسانی برمی‌گردد که به همان جماعت تعلق دارند. عدم شناخت از آرامی باعث شده که فرهنگ‌نویسان عرب معنی اصطلاحات به‌وام گرفته را از کل متن حدس بزنند.

علت فراوانی چنین اشتباهاتی که در بالا بدان‌ها اشاره شد، وجود ریشه‌های آرامی بیشمار در فرهنگ‌نامه دانشنامه‌ای زبان عربی یعنی لسان است. در اصطلاح مورد بحث ما، «نحیت» یک وام‌واژه روشن از سریانی-آرامی *naḥīt* یا *naḥīt* با گواه زیر از تساروس: *حجمه سسه (naḥīt) / ḡensā (naḥīt) vir infimus, e plebe oriundus* (انسانی) از تبار پست، و با ارجاع به فرهنگ‌نویسان سوری ترجمه عربی مناسب آن می‌شود: *لثیم الحسب والنسب والجنس، ignobilis, humilis genere et conditione*، وطی الاصل. *قلیل الحسب والنسب، و افزون بر آن: سسه (naḥīt) / naḥīt) : descendens*، نازل هابط (تساروس، جلد دو ۲۳۴۵). به عنوان متضاد «نحیت»؛ لسان همچنین «النضار» (*an-nuḍār*) را توضیح می‌دهد: *الخالص النسب*<sup>(۱۷۱)</sup> (انسانی از تبار نجیبان)،

۱۷۰. از طریق سریانی-آرامی وارد شده است.

۱۷۱. لسان، جلد ۲، ۹۸ الف. عربی «نضار» (*nuḍār*) البته برای زبان عربی امروز بیگانه است. واژه متغیرمیانی ریشه فعلی «نضر» (*naḍara, naḍura, naḍira*) در این میان این شک را تقویت می‌کند که نقطه بالای «ض» اشتباه‌ها گذاشته شده است. اگر آن را «نصر» بخوانیم آنگاه این ریشه عربی یک ترجمه عاریه‌ای از واژه سریانی-آرامی *ܢܨܪ* (*nṣar*) را روشن می‌سازد. بدین ترتیب این اصطلاح عربی، مانند اکثر جاهای قرآن، ابتدا فقط یک معنی سریانی-آرامی را بازگو می‌کند، یعنی «پیروزشدن». همه معانی دیگر از حوزه معنی‌شناسی مفهوم سریانی-آرامی بیرون می‌آیند (نک: در همین رابطه به فرهنگ *منا*، ۴۶۱ الف، ب). منطبق بر همین «النضار» (*an-nuṣār*) (نه النضار *an-nuḍār*) که فقط بر پایه سریانی-آرامی *ܢܨܪ* (*naṣīḥ*) (نجیب‌ها، اشراف، ممتازان) شکل می‌گیرد. همچنین اصطلاح اشتباه خوانده شده قرآنی «نضره التعمیم» ←

موردی که معنی متضاد سریانی-آرامی «نحیت» (*naḥīt*) را به روشنی تأیید می‌کند.

به همین ترتیب اصطلاحات دیگری که با این ریشه مرتبط هستند ولسان در پی توضیح ریشه‌شناختی عامیانه آنهاست معنی واقعی آنها را باید از طریق سریانی-آرامی بدست آورد. غینمت بزرگی خواهد بود اگر کسی خود را وقف این وظیفه کند که واژه‌های آرامی موجود درلسان را مورد پژوهش قرار بدهد. این کار ابعاد تأثیرات آرامی را بر عربی<sup>(۱۷۲)</sup> آشکار خواهد کرد و راه را برای پرکردن جای خالی یک فرهنگ‌نامه ریشه‌شناختی در عربی کلاسیک هموار می‌کند.

در ضمن گواه اشاره شده در بالا صرفاً معنی سریانی-آرامی را تأیید می‌کند یعنی «پست، پست بودن». برای معنی «اثری بودن، ذاتی» درلسان آمده: والنحیته: الطبیعه

→ (naḍrat an-naʿīm) (سوره ۲۴: ۸۳) هم به این دسته تعلق دارد که باید «نصره النعیم» (naṣrat an-naʿīm) خوانده شود (همین برای سوره ۷۶: ۱۱ و ۷۵: ۲۲ و دیگر مشتقات نیز صدق می‌کند). افزون بر این، قرآن ریشه هم معنی «فاز» (*fāza*) را که در عربی فقط «پیروز شدن، موفق بودن» معنی می‌دهد و با اتکا به معناشناسی فعل سریانی-آرامی نامبرده «خوشبخت بودن» نیز می‌تواند معنی بدهد با اصطلاح قرآنی «الفوز العظیم» (*al-fawz al-ʿaẓīm*) (بخت بزرگ، خوشبختی) نزدیکی دارد. در اینجا مانند هر جای دیگر لازم است که برای درک درست اصطلاح قرآنی، بسته به بافت متن، معناشناسی مربوط به اصطلاح سریانی-آرامی معادل آن به طور منظم مورد بررسی قرار گیرد.

۱۷۲. تنودور نولدکه درباره این تأثیرگذاری در نوشتار خود «زبان‌های سامی، لایپزیک، ۱۸۹۹، ص ۵۲» که به عنوان «طرح» نامبرده می‌نویسد: «زبان آرامی در روند تسلط خود، دست‌کم روی گنچینه واژگان عربی تأثیر بزرگی گذاشته است. هر چه دقیق‌تر بررسی کنیم، بیشتر متوجه می‌شویم که چگونه بسیاری از واژه‌های عربی، یعنی مفاهیم یا چیزهایی که برای یک فرهنگ معین اهمیت دارند از آرامی برگرفته شده‌اند [اشاره‌ای به کار زیگموند فرانکل که در آغاز از آن نامبرده شد، واژه‌های بیگانه آرامی]. تأثیر فرهنگی شمال که خود را در این وامواژه‌ها بازتاب می‌دهد به بلوغ و پختگی عربها کمک کرده تا بتوانند قدرتمندانه وارد تاریخ جهانی شوند».

نولدکه به درستی مبنای غنای واژگان عربی را بعضاً مربوط به اختراعات خودسرانه اصطلاحات شعر عرب و بعضاً مربوط به واژه‌هایی می‌داند که فقط برای قبایل پراکنده و منفرد رایج بودند. ولی شگفت‌انگیزترین نتیجه‌گیری بعدی نولدکه در این باره است (۵۸): «ولی به هر حال حجم واژگان بسیار عظیم است، و واژه‌نامه عربی همواره نخستین وسیله کمکی باقی خواهد ماند تا ما درباره اصطلاحات مبهم زبان‌های دیگر سامی توضیحاتی بیابیم.» (در حالی که درست باید برعکس باشد؛ البته او این حکم را تعدیل می‌کند): «اگر این کار با سنجیدگی لازم صورت گیرد، ایرادی نخواهد داشت».

التي نحت عليها الانسان أي قطع (سرشتی است که ذاتی انسان است). به هنگام تعریف مفهوم «نَحْت» (*naḥīta*) که از سریانی-آرامی برگرفته شده (احتمالاً سریانی-آرامی *naḥāta*)، لسان از فعل به وام گرفته *nuḥīta* (در حالت مجهولی) (ریشه گرفتن از، آمدن به معنی زاده شدن از) استفاده می کند. لسان احتمال می دهد که این اشتراک لفظی باشد. ولی در واقع ابتدا از سریانی-آرامی برگرفته شده و در عربی [کلاسیک] بعدی به معنی سنگ تراشیدن (در واقع: کنادن، بریدن، تراشیدن) از ریشه «نحت» (*naḥata*) فهمیده شد و مطابق همین توضیح می دهد: (طبیعتی که طبق آن انسان «می کند، می برد، می تراشد»، یعنی آنگونه که می خواهد به آن «شکل داده» می شود).

بدنبال آن از اللحانی (*al-Lihyānī*) نقل قول می کند که اصطلاح مربوطه را تقریباً درست توضیح می دهد: *هي الطبيعة والأصل (این طبیعت و اصل است)*. نمونه های ذکر شده دیگر در لسان: *الكرم من نحتة (بزرگ منشی طبیعت اوست)*، *إنه لكریم الطبیعة والنحیة (از سرشت و تبار بزرگ منشانه ای است)*، *وقد نحت علی الكرم وطبع علیه (بزرگ منشی اصل و طبیعت ویژه اوست)*.<sup>(۱۷۳)</sup> این نمونه ها استفاده کهن از ریشه

۱۷۳. لسان، جلد ۲، ۹۸ ب؛ لسان با توضیحات گمانه ای خود از واژه عربی «نحت» (*naḥata*) (۹۷ ب): «النحت» (*an-naḥīṭ*) با «النشر والقشر» (*an-našr wa-l-qašr*) (اره کردن، پوست گرفتن)، نشان می دهد که معنی پایه ای این ریشه را که از آرامی آمده نمی شناسد؛ به ویژه وقتی که، برای نمونه، «النحاته» (*an-nuḥātā*) را با «ما نحت من الخشت» (*mā nuḥīta min al-ḥašab*) (آنچه از چوب تراشیده می شود) توضیح می دهد. در اینجا این شکل اسمی یک وامگیری مستقیم از سریانی-آرامی *naḥāta* یا به عبارتی *nuḥhātā / nūḥātā* است که معنی آن در اینجا «تفاله / آخال» است. همچنین «نحت الجبل» (*naḥata l-ǧabal*) در واقع نه به معنی «قطعه» (*qaṭa'ahu*) [کوه را] «بریدن» بلکه طبق معنی پایه ای سریانی-آرامی می شود: «از [چیزی] جدا کردن یا کنادن». مشابه آن «النحاتت» (*an-naḥā'it*) (۹۸ الف): «آبار معروفه» (*ābār ma'rūfa*) (چاه های معروف) که لسان به نوبه خود معنی پایه ای آن را «بریدن» می داند. در مقابل، معنی مجازی «تحقیر کردن» از عبارات اصطلاحی زیر بیرون می آید (۹۸ ب): *لا مه و شتمه: نحته بلسانه (naḥatahū bi-lisānihi: lāmahū wa-šatamahū)* (کسی را با زبان «تحقیر کردن»: کسی را سرزنش کردن، دشنام دادن): «النحیت» (*an-naḥīṭ*) (> سریانی-آرامی *naḥīṭ / naḥḥīṭ*) در مرتبه نخست به معنی آنچه کم ارزش، بد و دوراندختنی است؛ ضربه بها: نحته بالعصا (*naḥatahū bi-l-'ašā: ḍarabahu bi-hā*) (کسی را با عصا زدن، در واقع کسی را با آن [عصا] تحقیر کردن، برسرس فرود آوردن)؛ همچنین زمانی که گفته شود نکحا: نحت المرأة (*nakaḥahā: naḥata l-mar'a*) (زنی را «تحقیر کردن = هتک ناموس کرد / تجاوز کردن؛ با او هماغوشی کردن).

«نحت» (*naḥāta* یا *naḥīta*) را در عربی به عنوان وامواژه‌ای از سریانی-آرامی *ḥnḥt* (نحت) به معنی «ریشه گرفتن، از، آمدن، زاده شدن» گواهی می‌دهد.

این که حالا این اصطلاح قرآنی «من تحتها» (*min taḥtihā*)، من تحتها (*min naḥītihā*) یا (با به دلیل نوع نگارش ناقص قرآن) *min nuḥātihā* (۱۷۴) خوانده

→ برخلاف آن بروکلیمان در *تساروس* (۴۲۴ ب) واژه سریانی-آرامی *ḥnḥt* را از لحاظ ریشه‌شناسی برای واژه عربی «حت» (*ḥatta*) قرار داده شده و «ن» / د حذف شده آن در بن اول [جدراول] را طبق تعابیر آورده شده در *لسان* (جلد ۲، ۲۲ الف به بعد) به عنوان یک وامواژه از همان ریشه سریانی-آرامی با معنی پایه‌ای «فرورفتادن» می‌داند. این که این ریشه برای عربها بیگانه بود تنها نشانگر کاهش آن به یک شکل فعلی با معنی «ساییدن، خراشیدن» (نک: برای نمونه به هانس ور) و همچنین «(به دلیل استفاده زیاد/ کهنه بودن» (برای لباس و قالی گفته می‌شود، در واقع «فروریخته/ زوار دررفته») در عربی عامیانه امروزی.

۱۷۴. نک: *لسان*، جلد ۲، ۹۸ الف، جایی که «النحاته» (*an-nuḥāta*) با «البرایه» (*al-burāya*) (تراشه [چوب یا فلز]) توضیح داده می‌شود. با این وجود، برای ریشه ناشناخته سریانی-آرامی در *لسان*، اشتقاق واژه عربی «نحاته» (*nuḥāta*) از واژه سریانی-آرامی *ḥnḥt* (یا به عبارتی *nuḥāta* / *nūḥāta*) آشکار است. که البته در اینجا باید پایانه مؤنث عربی را به عنوان بازنویسی صرفاً آوایی [فونوتیک] پایانه معین سریانی-آرامی شکل اسمی مذکر نگریست. البته این بدین معنی نیست که پایانه مؤنث عربی نتواند از یک چنین پایانه سریانی-آرامی مشتق شود. درباره این شکل اسمی نولدکه در «جستارهایی درباره زبان‌شناسی سامی»، استراسبورگ ۱۹۰۴، ص ۳۰ در زیر «اسم‌های شکل فعال (*fu'āl*)» می‌نویسد: «در عربی مؤنث فعاله (*fu'āla*) به معنی تفاله یا تراشه هنوز زنده است. این همچنین نشان می‌دهد که آنها می‌توانند از واژه‌های به وام‌گرفته ساخته شوند».

این که نولدکه برای نمونه‌های نامبرده مانند «نشارة» (*nušāra*) (خاک/ره) و «کناسه» (*kunāsa*) (خاکرویه) به دلیل شکل‌شان آنها را برگرفته از معادل‌های سریانی-آرامی قید شده توسط خودش یعنی *ḥnḥt* (*nsārtā*) و *ḥnḥt* (*knāštā*) نمی‌شناسد، شاید علتش این باشد که او این توضیح را صرفاً از منظر مطالعه معناشناسی تطبیقی می‌بیند. همین نیز برای شکل عربی «فعال» (*fu'āl*) که نولدکه آن را متفاوت از شکل پیشین می‌داند، در حالی که این صرفاً شکل وقفی عربی یا به عبارتی ظاهراً بازنویسی اسم مطلق (*Status absolutus*) سریانی-آرامی *ḥnḥt* (*p'ālā*) است، موردی که توسط برخی نمونه‌های آورده شده از سوی او تأیید می‌شوند. بدین ترتیب به احتمال بسیار واژه‌هایی مانند «سعال» (*su'āl*) (سرفه کردن) از سریانی-آرامی *ḥnḥt* (*š'ālā*)، «عطاس» (*uḥās*) (عطسه کردن) از *ḥnḥt* (*ḥāšā*)، «خناق» (*ḥunāq*) (آئزین) از *ḥnḥt* (*ḥnāqā*) برگرفته شده‌اند. شکل‌های دیگری که از ریشه‌های عربی گرفته شده‌اند صرفاً شبیه‌سازی هستند. معناشناسی تطبیقی شاید از منظر ناب زبان‌شناسی مفید باشد ولی خیلی ساده می‌تواند منجر به این گردد که تأثیرات متقابل مربوطه تاریخی-فرهنگی تک تک زبان‌ها بر یکدیگر را نادیده بگیرد.

شود، در معنی آن تغییری صورت نمی‌گیرد. برای خوانش اخیرالبته این واقعیت مؤید آن است که هم در سریانی-آرامی و هم در لسان این ریشه به معنی «زایمان» از همه نزدیک‌تر است، همانگونه که لسان با مشتقات دیگر، آن را گواهی می‌دهد. از آن جا که قرآن برای واژه‌های زاده شدن و تولید مثل کردن کلاً از ریشه «ولد» (walada) استفاده می‌کند، و به طور ویژه برای زایمان کردن و زادن از ریشه «وضع» (wada'a) (قرار دادن، پایین گذاشتن) (نک: سوره ۳۶: ۳؛ ۲۲: ۲؛ ۳۵: ۱۱؛ ۴۷: ۴۱؛ ۴۶: ۱۵؛ ۶۵: ۴ و ۶)، به نظر می‌آید با واژه سریانی-آرامی ܘܕܘܢ (nahhet)<sup>(۱۷۵)</sup> سازگار باشد.

این که قرآن این ریشه فعلی به وام‌گرفته از سریانی-آرامی که به عنوان واژه منحصر به فرد (hapax legomenon) (به معنی پایین آمدن، فرود آمدن، زاده شدن) را به جای واژه‌های دیگر عربی مانند «وضع» (wada'a) (قرار دادن، پایین گذاشتن، زادن) به کار می‌گیرد، از لحاظ تئولوژیک و دینی-تاریخی این پرسش موجه طرح می‌شود: آیا ممکن است که قرآن با استفاده از این اصطلاح نامعمول می‌خواسته زایمان غیرمعمول مریم را با فرود یا آمدن پسرش گره بزند و این تولد را به شکل ویژه‌ای برجسته نماید؟

اهمیت این پرسش زمانی روشن می‌شود که بدانیم بن ܘܕܘܢ (nahet) «فرود آمدن، پایین آمدن» (برای نمونه درباره مسیح گفته می‌شود که از آسمان فرود آمد) و بن‌های سببی ܘܕܘܢ (nahhet) / ܘܕܘܢ (ahhet) «فرود آوردن، فرود فرستادن» (چیزی که درباره خدا گفته می‌شود که پسرش را فرود فرستاد) با معانی بالا در سریانی-آرامی مستند شده‌اند ولی نه در معنی ویژه «زادن، زاییده شدن» در شکل طبیعی زایمان.

جستجو برای یافتن یک کاربرد مشابه در آرامی تأییدیه خود را در یک اصطلاح معادل می‌یابد که ویلهلم گزنوس<sup>(۱۷۶)</sup> زیر واژه آرامی ܢܦܠ (npal) «افتادن» در معنی

۱۷۵. فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی این واژه را البته نه در شکل خاص به معنی «زاییدن، به دنیا آوردن» بلکه در معنی عمومی «فرود فرستادن، پایین آوردن، تحقیر کردن» آورده‌اند و آن را در زیر مشتقات گوناگون از جمله معادل‌های عربی زیر عرضه کرده‌اند: أنزل (anzala)، أخفض (ahfada)، حط (hatta)، واضع (wada'a). (نک: تساروس، جلد ۲، ۲۳۴۴ به بعد؛ فرهنگ منا، ۴۴۲ ب به بعد). از آنجا که تساروس برای ܘܕܘܢ (nahhet) برای معنی «زاییدن، به دنیا آوردن» گواه نمی‌آورد، اثبات استفاده از آن در دیگر گویش‌های آرامی از اهمیت بزرگی برخوردار است.

۱۷۶. ویلهلم گزنوس، «واژه‌نامه فشرده عبری و آرامی»، ۱۹۱۵، چاپ بدون تغییر، برلین، گوتینگن، اشتوتگارت ۱۷۱۹۵۹، ص ۵۱۲ ب، در زیر ب.

«زاده شدن» می آورد و به عنوان «یک اصطلاح دیگر برای تولد که برخلاف روند قاعده مند طبیعی است» توضیح می دهد. این کاربرد «نحت» (*nahḥata* یا *nahḥata*) (< سریانی-آرامی *nahḥet* یا *nahḥet*) که در عربی هیچ جا تأیید نشده و به معنی «فرود آمدن، زابیدن» (در واقع «از بالا فرورفتادن») <sup>(۱۷۷)</sup> است ما را به این نتیجه می رساند که این بخش از سوره مریم به دوره ای از نگارش قرآن برمی گردد که پیشتر از آن دوره ای بوده که نولدکه-شوالی آن را برای دوره دوم سوره های مکی <sup>(۱۷۸)</sup> تشخیص داده بودند. در این آیه قطعاً یک هسته از اجزاء مسیحی قرآن قابل تشخیص است.

طبق این برداشت، پرسشی که در تفسیر پارت (برگ ۳۲۴) درباره این فقره قرآن آمده که آیا ندا دهنده عیسی *تازهنوزاد در زهدان مادر است* و همچنین ارجاع او به ماتئوس گمنام دیگر فاقد اهمیت است.

این که در بخش دوم آیه «قد جعل ربک تحتک سریا» (طبق برداشت تاکنونی): «سرور تو در زیر پایت یک نهر درست کرده»، واژه تکراری «نَحْتُک» نه به معنی «زیر تو» بلکه «زایمان تو» است که گفته های بالا نتیجه می شود. البته در اینجا هنوز ضروری است که اصطلاح نادرست تعبیر شده «جویبار» یعنی «سریا» (*sariya*) را توضیح داد که در این رابطه ما یک نمونه برای مورد پ) (نک: بخش ۳، برگ ۲۷ به بعد) داریم.

طبری (جلد ۱۶، برگ ۶۹ به بعد) واژه «سری» (*sari*) را با اظهارات کلیشه ای توضیح می دهد و می گوید که مفسران درباره معنی آن نظرات گوناگون دارند. اکثر راویان (بیش از ۱۹ زنجیره روایتی) درباره معنی *رودخانه*، *رودخانه کوچک*، *رودخانه ای به نام سری*، (*نام رودخانه ای به نام عیسا*)، هم نظر هستند. به ویژه مجاهد و ضحاک [ضحاک بن قیس شیبانی] برای این نظرند که این واژه به سریانی *رودخانه* یا *نهر* معنی می دهد در حالی که سعید بن جبیر می گوید این واژه نبطی است و به معنی *جویبار*، *رودخانه کوچک* است.

۱۷۷. آنچه توجه را جلب می کند این است که قرآن برای «کتاب / نوشته فرورفتاده» در معنای وحی از واژه عربی «انزل» (*anzala*) (فرورستان، فرآوردن) در کنار «آتی» (*ātā*) (< سریانی-آرامی *aytā*) (آوردن، تحویل دادن، به کسی رساندن) استفاده می کند.

۱۷۸. نک: تاریخ قرآن، جلد ۱، ص ۱۱۷-۱۴۳؛ در ص ۱۳۰ (سطر ۳-) البته پذیرفته می شود که: «این سوره کهن ترین است که در آن اشخاص مقدس انجیل عهد جدید مانند مریم، ذکریا، یوحنا و عیسا نام برده می شوند یا دست کم یکی از کهن ترین است.»

در حالی که دوراوی دیگر اعتراض می‌کنند و براین نظرند که منظور از «سری» خود عیسا است. ابن زید با اتکا به معنی فارسی بزرگ‌منش و نجیب‌زاده [آزاد]<sup>(۱۷۹)</sup> می‌پرسد: چه کسی می‌تواند به جز مسیح «أسری منه» (*asrā minhu*) یعنی نجیب‌زاده‌تر [آزادتر] باشد. ابن زید درباره نظر کسانی که این واژه را رودخانه ارزیابی می‌کنند بخردانه استدلال می‌کند: اگر این «سری» به معنی رودخانه باشد باید در کنار او [مریم] باشد و نه زیر او.<sup>(۱۸۰)</sup>

ولی طبری به اظهارات ابن زید اعتنایی نمی‌کند. او مانند یک داور طبق اصل دموکراتیک اکثریت عمل می‌کند یعنی همان اکثریتی که معنی این واژه را «نهر/جویبار» برداشت کرده و خدا - طبق نظراو - در همین رابطه در سوره ۱۹، آیه ۲۶: فکلی واشربی، به مریم فرمان می‌دهد «پس بخور و بنوش».

در میان مترجمان غربی قرآن تنها پارت است (با گذاشتن «سری» در پارتز) که متوجه شده معنی این اصطلاح ناروشن است. بلاشروبل آشکارا توضیح طبری را می‌پذیرند. بلاشرتنها یک اشاره کوچک به ترکیب «من تحتها» (*min taḥtihā*) می‌کند و می‌نویسد این اصطلاح بکارگرفته شده در قرآن ترازمند می‌باید نه آنگونه که همیشه

---

۱۷۹. نک: لسان، جلد ۱۴، ۳۷۷ ب: المروء و الشرف: السرو (al-murū'a wa-š-šaraf : as-sarw) (مردانگی، بزرگواری)؛ ۳۷۹ الف: توضیحات دیگر درباره «سری» (sarī) به معنی «شریف» (šarīf) (بزرگوار، بزرگ‌منش).

۱۸۰. با این وجود، گردآورنده لسان هیچ دلیلی ندید که از ضبط اصطلاح سریانی-آرامی ناشناخته «سری» (sarī) در معنی فرضی «نهر» (nahr) (رودخانه) و «جدول» (ǧadwal) (جویبار) صرف نظر کند و در اینجا تفسیر نادرست معادل آن را از سوی مفسران قرآن ذکر کند: «النهر الصغیر كالجدول یجری الی النخل» (یک رودخانه کوچک شبیه جویبار که به سوی نخل‌ها روان است) (لسان، جلد ۱۴، ۳۸۰ الف). این همانگونه که خواهیم دید یک مورد تنها از اصطلاحات قرآنی نیست که نادرست خوانده و ضبط شده و تا امروز نیز خیلی راحت وارد فرهنگ‌نامه‌های عربی شده است. همچنین دیگر ریشه‌ها که در زیر «سری» (šariya) مانند «سری» (sariya) توسط لسان فهرست شده و از لحاظ ریشه‌شناسی زبان عامیانه توضیح داده شده‌اند، اصل آرامی‌شان را از جنبه‌های گوناگون اثبات می‌کند. نشان دادن همه آنها در حوصله این کتاب نیست. از این رو، نه فقط از لحاظ تاریخی - فرهنگی، بلکه همچنین از لحاظ زبان‌شناختی از اهمیت شایانی برخوردار است که واژه‌نامه‌های عربی با واسوس هر چه بیشتر مورد مذاقه قرار گیرند و آن واژه‌هایی که تاکنون اشتباه با عنوان «عربی‌کهن» تلقی شده‌اند ولی آرامی هستند تشخیص داده شوند.



ترجمه شده «از زیر او»<sup>(۱۸۱)</sup> بلکه «در کنار پاهایش» معنی بدهد. بل به نوبه خود به آن مفسران عرب استناد می‌کند که بنا بر گزارش طبری این پرسش را طرح می‌کنند که آیا این فرشته جبرئیل یا خود عیسی‌ای نوزاد بود که مریم را «از زیر» ندا می‌دهد. بل به درستی اشاره می‌کند: «احتمالاً خود نوزاد» (Probably 'the child').<sup>(۱۸۲)</sup>

طبری در تفسیر خود درباره «سری» *sari* (جلد یک، ۵۰۴ به بعد، ۷.۲۴) معنی «نهر» را محتمل می‌داند، ولی به آن نظراتی که از سوی برخی مفسران نمایندگی می‌شود نیز اشاره می‌کند و می‌گوید که واژه «سری» می‌تواند «رئیس، سرور» (در رابطه با عیسا) نیز معنی بدهد و این منطبق با آن معنی است که در لسان (جلد ۱۴، ۳۷۷ ب) با ارجاع به سیبویه و اللحیانی معنی آن را بر اساس فارسی یعنی «مردانه، نجیب‌زاده» تشخیص داده‌اند.

برای بررسی دقیق‌تر، پارت در تفسیرش (برگ ۳۲۳، درباره سوره ۱۹ آیه‌های ۲۳-۲۶) به ویلهلم رودلف<sup>(۱۸۳)</sup> اشاره می‌کند که در خصوص اوضاع پیرامونی تولد عیسا می‌گوید: «محتمل‌ترین توضیح این است که محمد در اینجا از صحنه‌ای که ماتیوس [متی / متا] گمنام در بخش ۲۰ [کتابش] از فرار به مصر گزارش می‌دهد، تأثیر پذیرفته و آن را روی تولد [عیسا] پیاده کرده است:

„tunc infantulus Jesus laeto vultu in sinu matris suae residens  
ait ad palmam: flectere, arbor, et de fructibus tuis refice  
matrem meam ... aperi autem ex radicibus tuis venam, quae  
absconsa est in terra, et fluant ex ea aquae ad satietatem  
nostram.“

(ترجمه متن لاتینی):

«بلافاصله عیسی‌ای نوزاد، با چهره‌ای شاد و نشسته بر دامان مادرش به درخت نخل گفت: ای درخت، تعظیم کن، و با میوه‌های خود مادرم را نشاط بخش ... و از ریشه‌های نهفته در زمین رگی را باز کن که آنها از آن بجوشند برای نشاط ما.»

۱۸۱. بلاشر، همانجا، ۳۳۱، یادداشت ۲۳-۳۲.

۱۸۲. بل، همانجا، جلد ۱، ۲۸۶، یادداشت ۲.

۱۸۳. ویلهلم رودلف، «وابستگی قرآن به یهودیت و مسیحیت»، اشتوتگارت، ۱۹۲۲، ص ۷۹.

بلاشرنیز در این اظهارات ماتیوس گمنام یک شباهت با این آیه قرآنی مشاهده می‌کند و می‌گوید که بدین ترتیب «نهر در کنار پاهای مریم» قابل توضیح است.<sup>(۱۸۴)</sup> بل همین را نیز در تفسیر خود بکار می‌گیرد (همانجا). سرانجام قرآن پژوهی باخترزمین با تکیه بر گزارش نقل شده از ماتیوس گمنام به یک سند نایل می‌گردد که برای اصطلاح عربی «سری» معنی «جریان آب» را تأیید می‌کند، چیزی که در نهایت مفسران عرب نیز پذیرفته بودند.

در اینجا به مفسران در شرق و باختر نشان داده خواهد شد که تعبیر آنها از این آیه قرآن در مرتبه نخست مبتنی بر یک خطای زبان شناختی و در مرتبه بعد مبتنی بر یک استدلال گمراه کننده صورت گرفته است.

توجه دقیق به فحوای کلام قرآن، پیش شرط یک برداشت منسجم زبانی است. این که قرآن صحنه فرار به مصر را که در ماتیوس گمنام توصیف شده به تولد مسیح مرتبط می‌کند، طبق بخش بازگوشده به هیچ وجه اثبات نشده است. تنها شباهت، فقط درخت نخل است که در هر دو متن مشترک هستند. مابقی شرایط از بیخ و بن با هم متفاوتند.

به عبارتی اگر طبق نظر ماتیوس گمنام عیسای نوزاد به نخل فرمان می‌دهد که از خود آب بیرون دهد، آنگاه می‌توان به این دلیل منطقی اتکا کرد چون در کویر برای مادر و پسر آب در دسترس نبوده است. به همین دلیل، این فرمان داده شد که آب فوران کند تا آنها تشنگی خود را فرو نشانند.

ولی در قرآن چنین نیست. زمانی که مریم طبق سوره ۱۹، آیه ۲۳ مایوسانه فریاد می‌زند: یلیتنی مت قبل هذا و کنت نسیا نسیا (ای کاش قبلاً (یعنی پیش از زایمان) مرده بودم و همه چیز را فراموش می‌کرد!) به این دلیل نبود که داشت از تشنگی می‌مرد! آنچه باعث فشار روحی بر او شده بود، اتهام بزرگ خویشاوندانش بود که می‌گفتند آبستنی او نامشروع است، چیزی که از آیه ۲۸ علیه او به روشنی بیرون می‌آید: یا خت هرون ما کان ابوک امرأ سوء وما کانت أمک بغیا (تو ای دختر هارون، پدرت خلافکار نبود و مادرت فاحشه نبود!) (پارت: «خواهر هارون! پدرت واقعاً آدم [یادداشت: مرد] بدی نبود و مادرت هم روسپی نبود»).

۱۸۴. بلاشر، ۳۳۱، یادداشت ۲۳-۳۲.

درست به همین دلیل پس از آن که مریم آبستن شد در آیه ۲۲ آمده است: فانتبذت به مکانا قصیا «و او [مریم] به همراه او [فرزندش] به مکانی دورافتاده بیرون رانده شد» (پارت): «و او [مریم] با او [فرزندش] به مکانی دور دست رفتند».

در اینجا مترجمان ما فعل عربی «فانتبذت» (*fa-ntaba-dat*) را «عقب کشیدن، ترک کردن» (پارت)، «*elle se retire*» (بلاشر)، «*she withdrew*» (بل) را نادرست معنی کردند. صرف نظر از معنی اصلی «نبذ» (*nabada*) عربی که به معنی «رد کردن، باطل کردن، طرد کردن» است، طبری آن را واقعاً با «فاعزلت» (*fa-tazalat*) و «تنحت» (*wa-tanahhat*) (خود را کنار/عقب کشید) توضیح داده است.<sup>(۱۸۵)</sup>

احتمالاً بن فعل انعکاسی از باب هشتم باعث شده که مترجمان قرآن از لحاظ دستوری به این کژگمانی رسیده باشند. اگر به این نکته توجه کنیم که قرآن در پیروی از سنت سریانی-آرامی، بن‌های انعکاسی را به صورت مجهول<sup>(۱۸۶)</sup> به کار برده آنگاه معنی «او بیرون رانده شد» بهتر با این آیه سازگار است، چیزی که البته در آغاز آیه ۱۶ بدان نیز متوسل می‌شود: واذکرفی الکتاب مریم إذ انتبذت من أهلها شرقیا «همچنین به یاد آور در کتاب مقدس که مریم از سوی خویشاوندانش به مکانی برهوت (عربی: شرقیا [شرقی])، در واقع باید «سرقیا» خوانده شود = سریانی-آرامی *ܣܪܩܝܐ* *srīqā*: به [مکانی] خالی = خالی از انسان)<sup>(۱۸۷)</sup> بیرون رانده شد (پارت): «و به یاد آور کتاب مقدس مریم را! هنگامی که او بخاطر خویشاوندانش به مکانی در شرق رفت!».

بکارگیری مجهول در کنار نهاد [مسند الیه] در اینجا توسط حرف اضافه «من» (*min*) (از) مورد تأیید قرار می‌گیرد، چیزی که به نوبه خود با سنت سریانی-آرامی سازگار است<sup>(۱۸۸)</sup> و در دستور زبان عربی کاملاً ناشدنی و ناممکن است. به عبارتی برای قرآن

۱۸۵. طبری، جلد ۱۶، ص ۶۳.

۱۸۶. نک: بروکلیمان، دستور سریانی، پاراگراف ۱۶۷.

۱۸۷. همین برداشت از طریق یک اصطلاح مشابه در آیه پیش گفته ۲۲ نیز تأیید می‌گردد: فحملته فانتبذت به مکانا قصیا: «اینگونه او را (در رحم) حمل می‌کرد و به همراه [فرزند در شکمش] به مکانی دور دست طرد شد.» بدین ترتیب این پرسش که منظور از اصطلاح «شرقی» چه می‌تواند باشد منتفی می‌شود.

۱۸۸. نک: برای نمونه، انجیل لوکاس [لوقا]، ۲، ۱۸: *w-kullhōn da-šma(ū) eddammar(ū) al*: «و هر کس این واقعه را از زبان چوپانان می‌شنید شگفت زده می‌شد.» (از انجیل سریانی، United Bible Societies، 63DC، [لندن] ←

هیچ دلیلی وجود ندارد که خود را مقید به ممنوعیت‌هایی کند که دست‌نویسان عرب یا ایرانی به آن تحمیل کردند که در جمله مجهول، فاعل معلوم را به همراه حرف اضافه «من» (*min*) بیاورد، چیزی که دستور زبان کلاسیک عربی<sup>(۱۸۹)</sup> طلب می‌کند. اینگونه که بنگریم، دستور زبان کلاسیک عربی برای درک درست برخی از فقرات قرآن بیشتر در حکم مانع عمل می‌کند در حالی که تحت شرایط معینی توجه به دستور زبان سریانی - آرامی، می‌تواند برای شناخت جنبه‌های تاکنون ناشناخته زبان قرآن کمک کند. به همین دلیل می‌باید این ساختار سریانی - آرامی زبان قرآن دقیق‌تر باز شود.

از آیه ۲۲ - اگر درست فهمیده شود - این استخراج می‌شود که مریم توسط خویشاوندانش بیرون رانده شد، زیرا آنها او را متهم به آبتنی غیرمشروع می‌کردند؛ افزون بر این، قرآن برای حفاظت او در برابر بزبانی دیگران به داشتن نامزد یا شوهر و نامودی متوسل نشده است. با توجه به این نکات می‌توان فهمید که چرا مریم در آیه ۲۳ بلافاصله پیش از زایمانش مأیوسانه به دنبال مرگ است. نخستین کلمات تسکین‌دهنده فرزند نوزادش می‌بایست طبیعتاً معطوف به این باشد که پیش از هر چیز مبنای یأس او را از میان بردارد. بدون شک تسکین مادر توسط نوازدهم نمی‌تواند با این جمله بیان شود که به مادرش بگوید در زیر پای او یک نهرو وجود دارد.

این که خدا، طبق آیه ۲۶ (فکلی و اشربی پس بخور و بنوش) به مریم فرمان می‌دهد که از آن آب [که در زیر پایش است / م] بنوشد، آنگونه که طبری تفسیر کرده، اصلاً ربطی به موضوع ندارد. زیرا در اینجا نه نبود غذا و آب، بلکه وضعیت افسردگی روحی بوده که

---

→ (۱۹۷۹، ص ۷۷ الف). همین ساختار مجهولی را قرآن در سوره ۲۱:۴۳ دارد وقتی که درباره «خدایان جنبی» سخن می‌گوید: لا یستطیعون نصرانفسم و لا هم منا یصحبون «[این خدایان ساختگی / جنبی، حتا] نمی‌توانند خودشان را یاری دهند [تا چه رسد به دیگران] و از سوی ما [به عنوان یاری‌رسان] همراهی نمی‌شوند.» (یعنی آنها را به عنوان خدا کمک نمی‌کنیم). این ساختار که از منظر نحو عربی غیرقابل دفاع است باعث سردرگمی مترجمان قرآن شده است. پارت (۲۶۵) آن را اینطور ترجمه می‌کند: (خدایانی که) نه می‌توانند به خود یاری برسانند و نه (جایی) علیه ما کمکی خواهند دید (wa-lā hum minnā yuṣṣhabūna). شبیه همین را نیز بلاشر (۳۵۱) می‌نویسد: «et il ne leur est pas donné de compagnon contre nous.» فقط بل از لحاظ مضمونی درست ترجمه کرده است (جلد ۱، ۳۰۸ ب، ۴۴): «and from Us they will have no company».

۱۸۹. نک: بروکلیمان، دستور عربی، پاراگراف ۹۶.

مریم هیچ میلی به خوردن و نوشیدن نداشت. از این رو، کلمات تسکین‌دهنده فرزندش می‌بایست از چنین مضمونی برخوردار بوده باشند که برای مادرش دلیلی برای افسردگی وجود ندارد و او [مریم] می‌باید دوباره میل به خوردن و نوشیدن را به دست بیاورد.

اشاره قرآن پژوهی باخترازمین به این فقره بازگوشده از ماتیوس گمنام نیز به این دلیل یک نتیجه‌گیری فریبنده است چون این اصطلاح مورد مشاجره، یعنی «سریا» (در قرآن امروزی *saryā*) توسط مفسران عربی به اشتباه به عنوان «جریان آب» تعبیر شده هم از لحاظ زبان‌شناسی [تطبیقی] نادرست و هم صرفاً با گمانه‌زنی تأیید گردیده و سرانجام نیز برای همیشه مهر تأیید بر آن زده شد.

در نگارش «سریا»، موضوع نه برسریک ریشه عربی بلکه سریانی می‌باشد. اگر ما این واژه را در شکل اصلی سریانی-آرامی اش به عنوان *šaryā* نمایش بدهیم، آنگاه مسئله حل می‌شود. زیرا آنچه ما از متن قرآن انتظار داریم این است که در ارتباط با سرزنش‌هایی که بخاطر آستنی نامشروع صورت گرفته، سخنی برای برائت او [مریم] بیاورد یعنی با یک اصطلاح مناسب مریم را از این ننگ رها سازد. اگر ما حالا «شوهرنا کرده» را به معنی «غیقانونی، نامشروع» درک کنیم آنگاه متضاد این واژه «مشروع» و به پیرو آن «قانونی، برحق» خواهد بود. همین طور نیز در عربی متداول امروزی به یک «پسر نامشروع» (به ویژه به عنوان یک فحش) «ابن حرام» گفته می‌شود که می‌توان به عنوان متضاد آن «ابن حلال» (کسی که مشروع یا قانونی زاده شده = انسان صادق و درستکار) را قرار داد.

دقیقاً در این بافت این معنی در اصطلاح سریانی-آرامی *šaryā* نهفته است که البته در اینجا نه به عنوان اسم (نهر، جویبار) بلکه به عنوان صفت فعلی به معنی «مشروع»<sup>(۱۹۰)</sup> قابل درک است.

آیه ۲۴ از سوره مریم توسط همه مفسران که می‌شناسیم این گونه فهمیده شده است:

«ناگهان او از پایین صدا زد: غمگین مباش! خدایت در زیر تو یک نهر /

جوی (*sarī*) (پراز آب) ساخته است.» (پارت)

---

۱۹۰. نک: تساروس، جلد ۲، ۴۳۰۸: *šarē* (liberavit, solvit; absolvens) (۲۱): حل. ذن. ضد حرام (اجازه دادن، مشروع اعلام کردن، متضاد ممنوع کردن، نامشروع اعلام کردن)، و در زیر *šaryā* (۷): خلاف ممنوع و محرم. مباح. حلال (مشروع، مجاز، متضاد ممنوع و نامشروع).

ولی پس از بکارگیری معنی اصلیش می باید آن را چنین فهمید:  
 «درست پس از زایمان، [مادرش] را صدا زد: غمگین مباش، خدایت  
 زایمانت را مشروع کرده است.»

تازه پس از آن که مسیح نوزاد مادر مایوسش را با «مشروع بودن» این زایمان تسکین  
 می دهد، با سخنان نشاط بخش (از آیه ۲۶) مانند حالا باید «غذا بخورد، بنوشد و شاد  
 باشد»<sup>(۱۹۱)</sup> او را مورد خطاب قرار می دهد. و علت این سخنان این نبود که مادرش  
 داشت از تشنگی تلف می شد.

به دنبال آن مریم (آیه ۲۷) نیز این جرأت را به خود می دهد که با فرزند نوزادش به  
 سوی خویشاوندانش بازگردد. و زمانی که او با خشم آنها [خویشاوندانش] روبرو می شود  
 پاسخگویی را به فرزند نوزادش واگذار می کند (آیه های ۳۰ تا ۳۳) تا بدین ترتیب تولد  
 معجزه آسای خود را اعلام نماید.

با چنین خوانشی از این فقره قرآن، می توان سرانجام با بهره گیری از سریانی-آرامی  
 معنی اصلی توصیف قرآن از تولد مسیح را بدست می آورد.

### کژخوانی نوع نگارش / املاهای همانند

با تشخیص خوانش نادرست واژه عربی «سریا» (*sariyā*) که به عنوان برابر نهاد واژه  
 سریانی-آرامی ܣܪܝܐ (*sariyā*) آورده شده، حالا دیگر توجه مان برای شناخت انواع  
 نگارش های دیگر در قرآن که نادرست خوانده شدند ولی در اصل هم‌اوا بودند دقیق تر  
 می گردد. همین طور در نسخه قرآنی رمان اسکندر (که در آن موسا به جای اسکندر ظاهر  
 می شود) از ماهی مرده ای سخن می رود که به هنگام تماس با آب زندگانی، دوباره زنده  
 می شود و به دریا فرار می کند.<sup>(۱۹۲)</sup>

۱۹۱. برای اصطلاح قرآنی وقری عینا<sup>(wa-qarrī ʿayna)</sup> در فرهنگ منا (ص ۶۹۶ الف) برای  
 معادل سریانی-آرامی آمده است: ܩܪܪܐܝܢܐ (*qurraṭ ʿaynā*)، ܩܪܪܐܝܢܐ (*qurraṭ ʿaynā*)،  
 ܩܪܪܐܝܢܐ (*qurraṭ l-ʿayn, farah, ta'ziya*) (بشاش بودن، شادی،  
 تسکین)؛ نک: همچنین به تساروس، جلد ۲، ۳۷۱۱: ۳۷۱۱، ۱۹۲. ܩܪܪܐܝܢܐ (*qurraṭ rūhā*)  
 consolatīo (تسکین).

۱۹۲. نک: رودی پارت، تفسیر، ص ۳۱۶ به بعد.

## سوره ۶۱: ۱۸

### فاتخذ سبيله فى البحر سربا

مترجمان ما اصطلاح، «سربا» (*saraba*<sup>۱۹۳</sup>) را اينطور فهميده‌اند:

(پارت، ۲۴۳): «اوراهش را به سوى دريای بزرگ (*baħr*) گرفت (و شنا

کرد) و رفت (*saraban*)».

(Blachère, 324): „(ils oublièrent leur poisson) qui reprit son chemin dans la mer, en frétilant.“

(Bell, I, 280): 60. „(they forgot their fish,) and it took its way in the sea freely.“

مکارم شیرازی: و ماهی راه خود را در دریا پیش گرفت (و روان شد).

طبری در اینجا نیز با توجه به نظرات گوناگون درباره این مفهوم می‌نویسد: *أهل العلم یعنی عالمان درباره معنی این اصطلاح یعنی «سربا» هم نظر نیستند و سپس نظرات گوناگون را برمی‌شمرد: الف) راهی که ماهی پیش گرفت درست پس از رفتنش «تبدیل به سنگ» شد؛ ب) به عکس، آب پس از عبور ماهی «یخ زد»؛ پ) هر آنچه ماهی در آب با آن تماس یافت «به صخره» تبدیل گردید؛ ت) ماهی راه خود را به سوی آب نه از طریق دریا بلکه از طریق «خشکی» یافت. طبری همه این برداشت‌ها را مجاز می‌شمارد. ولی منطقی‌ترین را آن تعبیری می‌داند که منتسب به پیامبر است. طبق این برداشت، آب در برابر ماهی مانند یک «گذرگاه» از هم باز شد.<sup>(۱۹۳)</sup>*

پارت نه توضیح اخیر طبری را می‌پذیرد و نه ترجمه فریدلندر (Friedländer) را که بنا بر روایات می‌گوید که ماهی «راهش را از طریق یک گذرگاه زیرزمینی به دریا در پیش گرفته است». به نظر پارت این اصطلاح یک مصدر قیدی از واژه *sariba* یعنی «جاری / روان شدن» است که در نهایت می‌توان گفت: (شنا کرد) و رفت [دور شد]. به همین دلیل به بل حق می‌دهد که آن را چنین ترجمه کرده است: *and it took its way in the sea freely*؛ در حالی که بلاشر – احتمالاً تحت تأثیر واژه عربی «سراب» (*sarāb*) – آن را «*en frétilant*» «*وول زدن، دست‌وپا زدن*» ترجمه کرده است.<sup>(۱۹۴)</sup>

۱۹۳. طبری، جلد ۱۵، ص ۲۷۳ به بعد.

۱۹۴. رودی پارت، تفسیر، ص ۳۱۸.

با واژه «freely» (آزادانه) در حقیقت فقط بل بوده که توانسته به طور احساسی معنی این اصطلاح را درست حدس بزند، البته بدون آن که بتواند آن را از نظر زبان شناختی توضیح بدهد. زیرا این اصطلاح ربطی به sariba عربی ندارد، وگرنه مفسران عرب به همین شیوه می توانستند به این نتیجه برسند. این که مفسران عرب نمی توانستند با دانش عربی خود این اصطلاح را توضیح بدهند این گمان را تقویت می کند که ریشه این واژه را نباید در زبان عربی جستجو کرد. قطعاً علت این برداشت، قافیه پیشین و پسین آن بوده که خوانندگان عرب در اینجا آن را سربا "saraba" خواندند، به ویژه این که در عربی برای این واژه یک ریشه وجود دارد. البته مفسران عرب حق داشتند که نتوانند یک معنی عقلانی از آن استخراج نمایند.

در خصوص معنی درست «آزادانه» freely باید گفت که این فقط یکی از معانی این صفت مفعولی سریانی-آرامی از اصطلاح مورد بحث بالا یعنی ܣܪܝܐ (šaryā) می باشد که البته در اینجا نمی تواند به معنی «مشروع» باشد. فرهنگ منا (همانجا) زیر شماره ۵ آورده است: غیرمقید. مطلق. حر. (آزاد، بی کران، ناپسته)؛ و فرهنگ تساروس (جلد دوم، ۴۳۰۷) زیرریشه šrā آورده است: (d) solvit vincula, liberavit, dimisit افزون بر این، بروکلیمان، در واژه نامه سریانی (Lexicon Syriacum)، ۸۰۳ ب (زیر ܣܪܝܐ) ۲. liber (آزاد) را آورده است. و تازه در اینجا است که خوانش سریانی-آرامی «سربا = شریا = šaryā» به این اصطلاح از سوره ۱۸:۶۱ معنی واقعی اش را می دهد: «ناگهان او (ماهی) راهش را آزادانه به سوی دریا پیش گرفت.» به عربی امروزی گفته شود: فاتخذ سبيله فی البحر حراً.

## سوره ۷۸:۲۰

همچنین در سوره ۷۸:۲۰ با یک املائی هم‌آوا و کژخوانده شده دیگر روبرو می شویم. در آنجا آمده است: وسیرت الجبال فکانت سرابا. برداشت مترجمان از این جمله تاکنون چنین بوده است:

(پارت، ۴۹۷): «و کوه‌ها (از جای خود) به حرکت در می آیند و (در آخر فقط) یک سراب می ماند.»

(Blachère, 633): „[où] les montagnes, mises en marche, seront un mirage.“



(Bell, II, 630): „The mountains will have been moved and become a mirage.“

مکارم شیرازی: و کوه‌ها به حرکت در می‌آید و بصورت سرابی می‌شود!

گفتنی است که در این ترجمه‌های آورده شده هیچکدام از مترجمان به این اصطلاحات متفاوت ایرادی نگرفته است. بدین ترتیب آن‌ها نیز از طبری (جلد ۳۰، ص ۸) پیروی می‌کنند که این آیه را اینگونه توضیح می‌دهد: کوه‌ها از بنیان خود می‌ترکند و غبار می‌شوند به طوری که دیگر از شکل اصلیش، مانند یک سراب، فقط یک ظاهر [چیز سطحی] باقی می‌ماند.

آنچه چشمگیر است این است که طبری فعل «سیرت» (*suyyirat*) را نه به معنی اصلی عربی واقعی اش یعنی «به حرکت درآورده شده» بلکه به عنوان «ترکیده شدن» برداشت می‌کند. شاید در اینجا طبری این را با توجه به موارد مشابه مانند سوره ۱۰۵: ۱۹: و *تخر الجبال هدا* (و کوه‌ها ویران خواهد شد یا فرو خواهد ریخت) فهمیده است، یا مانند سوره ۲۰: ۱۰۵: *برودرگام آنها را خرد خواهد کرد / خواهد ترکاند* (طبق برداشت عربی) یا به عبارتی «به پودریا غبار تبدیل کردن»<sup>(۱۹۰)</sup> (طبق درک سریانی-آرامی). آیه زیر یک نمونه دیگر به ما می‌دهد:

### سوره ۶۹: ۱۴

#### و حملت الأرض و الجبال فدکتا دکه واحده

مترجمان ما این آیه را چنین فهمیده‌اند:

(پارت، ۴۸۰): «و [زمانی که] زمین و کوه‌ها از جا برداشته می‌شوند [Anm.

W.: aufgeladen] و یکباره (خرد و) به غبار تبدیل می‌گردند.»

(Blachère, 612): „[*quand*] la terre et les monts, emportés, seront pulvérisés d'un seul coup.“

۱۹۰. برای معنی آخر، واژه سریانی-آرامی *ܢܫܦܐ* (*nšāp*) بیانگر و گواهی‌دهنده آن است. این واژه در *تساروس* با معادل *ܢܫܐ* (*nšā*) (غریبال کردن) یکی دانسته شده است و به همین دلیل نیز به معنی «به پودریا آرد تبدیل کردن» است. به نظر می‌رسد که طبق توضیحات *لسان* (جلد ۹، ۳۲۸ ب) و استفاده آن در سریانی-آرامی، واژه عربی «نسف» (*nasafa*) نیز از آن برگرفته شده است: *غریله: نسف الشيء* (*garbalahu nasafa š-šay'a*) (چیزی را غریبال کردن): به همین ترتیب نیز آرد غریبال شده: *نسافه* (*nusāfa*) (> سریانی-آرامی *ܢܫܦܐ*).

(Bell, II, 601): „And the earth and the mountains shall be moved, and shattered at a single blow.“

مکارم شیرازی: و زمین و کوه‌ها از جا برداشته شوند و یکباره در هم کوبیده و متلاشی گردند.

احتمالاً طبری با توجه به سوره‌های ۹۹:۱ و ۵۶:۴، ۵ در این آیه «لرزش زمین و کوه‌ها» را باید دیده باشد. طبق توضیحی دیگر که به/بن زید برمی‌گردد زمین و کوه‌ها به «گرد/غبار» تبدیل می‌شوند.<sup>(۱۹۶)</sup> پارت که این برداشت را متقاعدکننده نمی‌بیند ترجیح می‌دهد به واژه «hochheben» (یا به عبارتی aufladen) متوسل شود که به معنی اصلی واژه عربی «حَمَلٌ» (hamala) (حمل کردن / جابجا کردن) بسیار نزدیک است. این در حالی است که بلاشربا واژه «emporter» و بل با «to move» به مضمون آیه نزدیک‌تر می‌شوند، هر چند بدون توضیحات زبان‌شناختی.

البته در واقع این معنی را فقط از طریق واژه سریانی-آرامی **ܥܡܠܐ** (šqal) (معنی پایه‌ای: حمل یا جابجا کردن) می‌توان به دست آورد. به عبارتی، معانی دیگر که بروکلیمان (واژه‌نامه سریانی، ۷۹۸ ب ف) زیر شماره‌های ۷ و ۸ آورده یعنی *abolevit* و *removit* به این متن می‌خورند. این دو واژه به معنی «از بین بردن، نابود کردن» نیز هستند؛ تساروس شواهد دیگری با همین معانی را می‌آورد: «*abstulit*» و «*sustulit*»؛<sup>(۱۹۷)</sup> سرانجام فرهنگ منا (۸۱۲ ب) زیر (۲) معادل‌های عربی این واژه را می‌آورد: نَسَفَ. حَمَلٌ. رَفَعَ. *rafāʿa ḥamala. nasafa* (برداشتن، بردن، به پودر تبدیل کردن / از بین بردن).

با بکارگیری معنی «به جای دیگر بردن، از بین بردن، نابود کردن» برای واژه عربی «حَمَلٌ» (*hamala*) که به این متن می‌خورد و ما آن را از طریق معادل سریانی-آرامی **ܥܡܠܐ** (*šqal*) بدست آورده‌ایم می‌توانیم یک نمونه دیگر برای مورد ف (نگاه کنید به فصل ۳، برگ ۲۶ به بعد) داشته باشیم.

۱۹۶. طبری، جلد ۲۵، ص ۵۶.

۱۹۷. تساروس، جلد ۲، ۴۲۸۶، e) *abstulit*؛ طبق کتاب خروج ۱۹:۱۰، یهوه باد باختری شدیدی جاری ساخت که ملخ‌ها را فزوری داد و نابود کرد: **וַיִּבְרַח הַיָּם מִפְּנֵי הַיָּדָיִם** (wa-šqalteh l-qamašā)؛ افزون بر این: **ܥܡܠܐ ܢܦֶשֶׁܗ ܒܫܡܡܐ** (*šqal naṣṣeh b-sammā*) (معنی تحت‌اللفظی: «/ و روح خود را با زهربرد = / او خود را نابود ساخت، او خود را با زهرکشت»).

در خصوص واژه عربی «دک» (*dakka*) معنی‌یی که لسان (جلد ۱۰، ۴۲۴ ب) می‌دهد کافی است: «ویران کردن، خراب کردن». یک مورد مشابه را سوره ۱۹:۹۰ به ما می‌دهد؛ در آنجا آمده است: «وتخر الجبال» (*wa-tahirru l-gibālu hadda*) (تقریباً / گویی که زمین از هم شکافته می‌شود) «وکوهها متلاشی شده فرو می‌ریزند». اگرچه بل هم این اصطلاح عربی را مطابق لسان درست برداشت کرده، ولی آنچه پارت با (ریز شده و) به غبار / خاک تبدیل کرد و بلاشربا «پودر کردن» ترجمه کرده‌اند را هم می‌توان مورد توجه قرار داد.

تساروس همچنین واژه عربی «دک» (*dakka*) را به عنوان معادل نام‌آوایی (*onomatopoeic*) برای واژه سریانی-آرامی *ܕܩܐ* (*daq*) (*contudit, contrivit*) (*comminuit*: خرد کردن، زنده کردن، ویران کردن)، ارایه می‌دهد و آن را هم معنی واژه سریانی-آرامی *ܕܗܗܝܗܐ* (*dahhīhā*) (به عنوان مجهول: ریز کردن، خرد کردن؛ به عنوان اسم: غبار، پودر) می‌داند.<sup>(۱۹۸)</sup> آخرین معنی می‌تواند سرانجام منطقاً به معنی «از میان برداشتن، نابود کردن یعنی حل یا تبدیل آن به غبار یا پودر» باشد.

پس از این روشن‌سازی و به واسطه یافتن معنی واژه عربی «حمل» (*hamala*) (حمل کردن = از جایی به جای دیگر بردن، از میان برداشتن) از طریق معناشناسی معادل آن در فرهنگ نام‌های سریانی-آرامی حال می‌توان آیه مورد بحث (۶۹:۱۴) را چنین فهمید:

«و [زمانی] که زمین و کوه‌ها نابود (محو) می‌شود و همزمان (به غبار) تبدیل می‌گردد».

۱۹۸. تساروس، جلد ۱، ۹۳۶ به بعد، واژه سریانی-آرامی *ܕܩܐ* (*daq*) (با استناد به K.) را در ارتباط با *ܕܩܬܐ* (*m-dāktā*) (هاون) به عنوان معادلی برای *ܕܩܩܩܐ* (*m-dāqqā*) می‌آورد. این مورد تا اینجا یک ساخته ثانوی از ریشه سریانی-آرامی *ܕܩܐ* (*maddeq / mdaq*) (آمیختن) از *ܕܩܐ* (*daq*) (به معنی له / پودر کردن < *daḳ*) را تداعی می‌کند. البته واژه عربی «دمک» (*damaka*) (لسان، جلد ۱۰، ۴۲۸ ب) به معنی «آسیاب کردن» می‌تواند به عنوان قلب از واژه سریانی-آرامی *ܕܩܐ* (*mḏa*) گرفته شده باشد: طحنه: دمک الشيء (-) *damaka ṣayʿa* (ṭaḥanahu) که در اینجا «سنگ آسیاب له‌کننده» *ܕܩܐ* (*raha<sup>n</sup> damūk*) آشکارا به عنوان یک [وام] برگرفته از سریانی-آرامی *ܕܩܐ* (*raḥyā māḏokā*) اشاره دارد. در حالی که لسان اسم فاعل سریانی-آرامی *ܕܩܐ* (*māḏokā*) (< عربی قلب شده «دموک» *damūk*) را مضموناً به عنوان سریع الطحن (*sarīʿa<sup>tu</sup> ṭ-ṭaḥn*) سنگ آسیابی که «تند آسیاب» می‌کند (در واقع سنگ آسیابی که «اساسی» آسیاب می‌کند) برداشت می‌کند.



البته شماره آخر تا آنجا که کوه‌ها به دلیل ویرانی «محو، رفع یا نابود» شده‌اند، معنی منطقی‌تری را بیان می‌کند. اگر ما بر همین مبنا نیز واژه کژفهمیده عربی «سرابا» (*sarāba*<sup>m</sup>) را نه به عنوان اسم (سراب) بلکه به عنوان صفت مفعولی مذکر جمع سریانی-آرامی (*šrayyā*) (کوه‌های [محو و نابود شده] بخوانیم آنگاه خوانش زیر از سوره ۷۸:۲۰ به دست می‌آید:

ܣܪܝܝܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ  
(*w-me-stattrīn fūrē w-hāwēn šrayyā*)

مطابق این می‌باید این آیه چنین خوانده شود:

و سترت الجبال فکانت شرايا  
(*wa-suttirat<sup>i</sup> l-ğibāl<sup>u</sup> fā-kānat šarāyā*)

به عبارت دیگر، بیان قرآنی-عربی آن با اتکا به سوره ۱۹:۹۰ و ۵۶:۶ چنین می‌شود:

و هدت الجبال فکانت هباء (= تلاشت)

آیه زیر که تاکنون بر پایه خوانش نادرست عربی اشتباه فهمیده شده:  
«و کوه‌ها (از جای خود) به حرکت در می‌آید و (فقط در پایان) یک سراب می‌ماند» (پارت)

حالا طبق خوانش سریانی-آرامی چنین فهمیده می‌شود:  
«[و سپس] کوه‌ها فرو می‌ریزد و محو می‌گردد».

بدین ترتیب از یک سو ما در اینجا سه واژه را که نادرست خوانده شدند تشخیص داده‌ایم که در قرآن از نظر نگارشی اساساً هم‌آوا هستند ولی در عربی توسط نقطه‌گذاری (و اعراب‌گذاری) تغییرات نادرست به خود دیدند:

الف) سریا (*sariya*<sup>m</sup>) (سوره مریم ۱۹:۲۴) (نهر/جویبار) به عنوان سریانی-آرامی (*šaryā*) به معنی «مشروع» (در رابطه با «متولد شدن»):

ب) سریا (*saraba*<sup>m</sup>) (سوره ۱۸:۶۱) (درباره ماهی گفته شده، طبری: «از طریق یک کانال فرار کرده»؛ پارت: «در رفتن / غیب شدن»؛ بلاشر: «وول زدن»؛ بل-از متن حدس زده: «آزاد/آزادانه» به عنوان سریانی-آرامی (*šaryā*) به معنی «آزادانه / آزاد» (در دریا شنا کرد):

پ) سرابا (*sarāba*) (سوره ۷۸:۲۰) («سراب») به عنوان جمع سریانی-آرامی *ܣܪܒܐ* (*šrayyā*) (در رابطه با کوه‌ها) به معنی «محوشدن، پودرشدن».  
 از سوی دیگر همچنین تشخیص دادیم که در همین رابطه نیز واژه سیرت (*suyyirat*) در عربی نادرست خوانده شده ولی قرآن پژوهان تاکنونی معنی آن را مورد شک قرار ندادند و آن را به معنی «به حرکت درآوردن، جابجا شدن» فهمیده‌اند. حال می‌دانیم که این واژه با ریشه سریانی-آرامی *ܣܘܝܪܐ* (*star*) (ویران کردن، خراب کردن) در حالت مجهول *ܣܘܝܪܐܘܬܐ* (*estattar*) یکسان است که در عربی «سترت» (*suttirat*) (ویران یا خراب شدن) می‌باشد.

### سوره ۳۱:۱۳

ریشه فعلی اخیر از *suttirat* به نوبه خود راه را برای تشخیص نگارش‌های هم‌اوا که نادرست خوانده شده‌اند باز می‌کند؛ واژه یاب قرآن سه بار دیگر این واژه را در اختیار ما می‌گذارد: سوره ۱۳:۳۱؛ ۱۸:۴۷ و ۸۱:۳. در سوره ۳۱:۱۳ آمده است:

ولو أن قرانا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض

(پارت، ۲۰۴): «و زمانی که توسط یک متن (وحیانی) چنین شود که کوه‌ها (از جای خود) به حرکت درآیند یا زمین قطعه قطعه شود (یادداشت: یا شکافته شود) ...»

(Blachère, 276): „Si une incantation par laquelle les montagnes seraient mises en marche, ou par laquelle la terre serait mise en pièces...“

(Bell, I, 232, 30): „Though / If only by a qurʿān the mountains had been moved, or the earth been cleft,...“

مکارم شیرازی: «اگر بوسیله قرآن، کوه‌ها به حرکت درآید یا زمینها قطعه قطعه شود ...».

در اینجا نیز این واژه نه «سیرت» (*suyyirat*) بلکه، با اتکا به شکل سریانی-آرامی بالا، باید «سترت» (*suttirat*) (ویران کردن، نابود کردن) خوانده شود. فعل دیگر عربی، «قطعت» (*quṭṭiʿat*) (معنی: قطعه قطعه کردن) است که پارت در یادداشت خود آن را «شکافتن»، بل به درستی، ولی بدون ارایه دلیل، آن را «*had been cleft*» معنی کرده و

به عنوان معادلی برای «شَقْ» (*šaqqa*) بکار می‌گیرد، یعنی اصطلاحی که در همین بافت در قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد مانند سوره‌های ۱۹:۹۰ و ۸۰:۲۶. تا اینجا این واژه مطابق است با واژه سریانی-آرامی *ܣܩܩܐ* (*šrā*) که هر دو معنی را می‌دهد. (۲۰۲)

بدین ترتیب ما یک نمونه دیگر برای مورد (ح) (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد) در اختیار داریم که قرآن از یک اصطلاح عربی ناب استفاده می‌کند ولی فقط یکی از معانی اصطلاح سریانی-آرامی را منعکس می‌کند، البته با این تصور که گویا معادل عربی می‌باید از همان مضمون معناشناختی برخوردار باشد. از این رو در موارد پیشماری لازم است معنی واقعی و دقیق یک اصطلاح عربی را که با بافت قرآن کاملاً همخوانی ندارد از طریق معناشناسی یک اصطلاح سریانی-آرامی معادل جستجو شود. یک نمونه دیگر آیه زیر به ما می‌دهد:

### سوره ۴۷:۱۸

وَيَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالُ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرَنَّهُمْ فِلم نغادر منهم أحدا

(پارت، ۲۴۲): «و در روز (قیامت) ما کوه‌ها را (از جای خود) به حرکت در می‌آوریم و تو می‌بینی که زمین (در زیر؟) بیرون می‌آید و ما آنها را (یعنی انسان‌ها را) (سرانجام همه به سوی ما) گرد هم می‌آوریم و هیچکدام از آنها را ترک نخواهیم کرد».

(Blachère, 323): „au jour où Nous mettrons les montagnes en marche, où tu verras la terre [*rasée*] comme une plaine, où Nous rassemblerons les [les Humains] sans laisser personne parmi eux.”

(Bell, I, 278, 45): “On the day when We shall cause the mountains to move, and one will see the earth stepping forward, And We shall round them up and leave of them not one;”

۲۰۲. نک: برای نمونه به فرهنگ منا (۶۴۷ ب): *ܣܩܩܐ* (*šrā*): (۱ قطع *qaṭa'a*) (بریدن، جدا کردن)، شَقْ (*šaqqa*) (از هم دریدن / پاره کردن).

مکارم شیرازی: و روزی را به خاطر بیاور که کوه‌ها را به حرکت درآوریم؛ و زمین را آشکار (و مسطح) می‌بینی؛ و همه آنان [= انسانها] را برمی‌انگیزیم، واحدی از ایشان را فروگذار نخواهیم کرد!

پس از توضیحات واژه‌نامه‌یی و معناشناختی گفته شده، این آیه باید این چنین خوانده شود:

«در روزی که کوه‌ها فرو می‌ریزند و زمین آشکارا می‌شکافتد ما آنها را (انسانها را) گرد هم خواهیم آورد و هیچ کس را نادیده نخواهیم گرفت.»

نخست این که در این جا نه «نسیر» (nusayyir<sup>u</sup>) (ما از جایش به حرکت در می‌آوریم) بلکه «نستر الجبال» (nusattir<sup>u</sup> l-ğibāl<sup>a</sup>) (و آنگاه که) ما کوه‌ها را فرو خواهیم ریخت) یعنی حالت مجهول «تستر الجبال» (tusattar<sup>u</sup> l-ğibāl<sup>a</sup>) (و آنگاه که) کوه‌ها فروریخته خواهد شد) بکار آمده است. مورد مشاجره آمیز زیر مربوط به صفت مفعولی «بارزه» (bāriza) دن: «وتری الأرض بارزه» (wa-tarā l-ard<sup>a</sup> bāriza<sup>tan</sup>) است که مترجمان ما آن را متفاوت درک می‌کنند:

(پارت): «و تو می‌بینی که زمین (در پایین؟) بیرون می‌آید»

(Blachère): „la terre [rasée] comme une plaine“ (die Erde wie eine Ebene [abrsiert]);

(Bell): „the earth stepping forward“ (die Erde hervortretend).

مکارم شیرازی: و زمین را آشکار (و مسطح) می‌بینی.

بلاش تقریباً به توضیحات طبری تکیه می‌کند و می‌نویسد: در آن روز که ما کوه‌ها را به حرکت در می‌آوریم و از زمین دور می‌کنیم، آنگاه این برای مشاهده‌گر کاملاً خالی به نظر خواهد رسید.<sup>(۲۰۳)</sup> پارت و بل به نوبه خود تلاش می‌کنند که ریشه عربی «برز» (baraza) (نمایان شدن) را نقل به معنی تفسیر نمایند؛ یکی به معنی «بیرون آمدن» (herauskommen) و دیگری به معنی «ظاهر شدن». متفاوت بودن چنین تفاسیری قابل درک است. زیرا ما واقعاً در اینجا در نگارش واژه «بارزه» (bāriza) (با «ا») که بعدها گنجانده شد) که از لحاظ عربی نادرست خوانده شده، نه با واژه عربی «برز» (baraza)

۲۰۳. طبری، جلد ۱۵، ۲۵۷.



بلکه با واژه سریانی-آرامی ܐܘܪܐܝܐ (= ترز) (*traz*) سروکار داریم که فرهنگ منا (۸۴۹ الف) معنی آن را در عربی معادل «انشق» (*inšaqqa*) (پاره کردن، شکافتن) بیان می‌کند. (۲۰۴)

این بخش سریانی-آرامی چنین می‌شود: ܐܘܪܐܝܐ ܐܘܪܐܝܐ ܐܘܪܐܝܐ (*w-tēṭṭz ar'ā*) *trā*): «(زمانی که) زمین شکافته ظاهر می‌گردد؛ و برگردان آن به عربی: وتري الأرض منشقه (*wa-tarā l-arḏ<sup>m</sup> munšaqqa*) یا مجهول: (*wa-turā l-arḏ<sup>m</sup> munšaqqa*). که بدین ترتیب ما یک نمونه برای مورد ث (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد) داریم.

سرانجام اصطلاح ناب عربی «نغادر» (*nugādir*) نشان می‌دهد که معنی واقعی آن (ترک کردن) برخلاف انتظار توسط مترجمان ما با «فرودآوردن»، «*laisser*» و «*leave*» حدس زده شده و با متن همخوانی ندارد. حال اگر فعل معادل واژه‌نامه‌ای سریانی-آرامی یعنی ܫܒܩ (*šbaq*) را مورد بررسی قرار بدهیم، تشخیص خواهیم داد که فرهنگ منا (۷۶۵ الف) برای آن هشت معنی برمی‌شمرد: (۱) غادر. ترک (گذاشتن، ترک کردن)؛ (۲) اغفل. اهمل (غافل شدن، کوتاهی کردن، نادیده گرفتن).

از معنی آخر روشن می‌شود که اصطلاح قرآنی همین معنی را داراست و درست همین معنی به متن قرآن دقت و ظرافت می‌بخشد. همین نیز برای سوره ۱۸:۴۹ صدق می‌کند که در آن همین اصطلاح یک بار دیگر ظاهر می‌گردد:

### سوره ۱۸:۴۹

مال هذا الكتب لا يغادر كبيره ولا صغيره الا احصاها

«این چه کتابی است که هیچ (عمل) کوچک و بزرگی را نادیده نمی‌گذارد بدون آن که آنها را بشمارد» (نقل به معنی: «این چه کتابی است که از هیچ فرودآورد نیست، حتا کوچکترین را هم بشمار می‌آورد!»).

بدین ترتیب یک نمونه دیگر برای مورد (ج) در دست داریم: (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد). به زبان قرآنی-عربی این آیه مورد بحث از سوره ۱۸:۴۷ این چنین خوانده می‌شود:

۲۰۴. نک. همچنین به تساروس، جلد ۲، ۴۴۹۸، ܐܘܪܐܝܐ (*traz / tarrez*): dirupit (پاره کردن، دریدن): ܐܘܪܐܝܐ ܐܘܪܐܝܐ (*ettrez / ettarraz*)، ܐܘܪܐܝܐ ܐܘܪܐܝܐ (*ettatraz*): diruptus، scissus fuit (پاره شدن، از هم شکافته شدن).

و یوم نه‌د الجبال وتری الأَرْض منشقه

و حشرنهم فلم نغفل منهم احدا

«در روزی که ما کوه‌ها را فرو خواهیم ریخت و توزمین شکافته را می‌بینی و ما آنها را (انسانها را) گرد هم خواهیم آورد، بدون آن که حتی یکی از آنها را نادیده بگیریم...».

این جمله البته چندان گوش نواز نیست. حالا اگر بخش نخست آیه را در حالت مجهول بخوانیم: «در روزی که کوه‌ها ویران می‌گردند و زمین شکافته نمایان می‌شود (تحت‌الفظی: قابل دیدن می‌شود)، خوانش آن یک معنی منطقی تر خواهد داشت. ولی مسئله اصلی نوع جمله‌شناختی است که در بخش دوم آیه آمده و به عنوان جمله پیرو (وابسته) با حرف ربط «و» با جمله نخست، با تغییر توأمان زمان و نهاد، که در اینجا به عنوان خدا در اول شخص جمع ظاهر می‌شود گره خورده است. مترجمان ما متوجه شدند که جمله وابسته زمانی آغازین با قید «یوم» (در روزی که) فاقد جمله وابسته قابل انتظار است. بدین خاطر هر کدام از مترجمان تلاش کرده تا به گونه‌ای مسئله را حل کند.

در اینجا پارت از آن یک جمله ندایی درست می‌کند که منجر به از میان رفتن جمله پیرو می‌شود و بلاشیر آن را به آیه پیشین وصل می‌کند و در آن یک سلسله اظهارات منفرد پی در پی [نامرتبط] می‌بیند. و این در حالی است که بل جمله قرآن را وفادارانه برمی‌گرداند ولی متوجه می‌شود که جمله «پا در هوا» مانده و به همین دلیل گمان می‌کند که چیزی باید جا افتاده باشد که او در ترجمه‌اش با کنار گذاشتن بخش دوم آیه و خالی گذاشتن جلوی سطور، آن را نشان می‌دهد.

درباره ساختار چنین جمله‌هایی، پیشیتا *Psittā* یعنی ترجمه سریانی - آرامی انجیل، چند نمونه بارز به ما می‌دهد. برای نمونه، قطعه زیر از داستان یوسف (کتاب آفرینش، ۳۹: ۱۰-۱۱) است:

و یوم نه‌د الجبال وتری الأَرْض منشقه : لم یغفل منهم احدا  
و حشرنهم فلم نغفل منهم احدا ...

(w-ka2 ämrä (h)wäl leh kullyōm : w-lä 4ämaC (h)wä läh : l-me2-mak l-wäläh wa-l-mehwē Cammäh : wa-hwä h-3a2 men yamälä...):

«با این که او هرروزه یوسف را مورد خطاب قرار می داد ولی او گوش نمی کرد که با او بخوابد یا نزد وی بماند، [و] روزی اتفاق افتاد که ...»<sup>(۲۰۵)</sup>.

در این جمله زمانی که با *kaq* (زمانی که، از آنجا که) آغاز شده، جمله پیرو (وابسته) با حرف ربط «*o* / *o*» شروع می شود: «از آنجا که او ...، و این طور شد ...». ولی این «*o*» در جمله زمانی سریانی-آرامی جدیدتر مانند عربی برای آغاز جمله پیرو - مانند ساختار جمله آلمانی - نه فقط زائد بلکه اساساً گیج کننده است. به نظر می آید این مورد قسماً بمتابه یک واژه عبری از طریق ترجمه انجیل وارد سریانی-آرامی کلاسیک شده است، البته به احتمال زیاد بقایایی از آرامی کهن را حفظ کرده باشد. این نوع جمله ها در انجیل پشیتا در اکثر موارد حذف شده اند. همین نیز برای قرآن صادق است. حالا در اینجا آن بررسی ای که پیش تر تئودور نولدکه در پیش نویس نامبرده اش، «زبان های سامی» (ص ۲۶ اف) درباره عبری کهن انجام داده اهمیت پیدا می کند:

«ویژگی عبری کهن در فقرات اساسی اش، به ویژه در ساختار جمله، بسیار کهن است. هماهنگی جمله ها بیش از هر زبان نوشتاری سامی که می شناسیم نسبت به جمله های پیرو (وابسته) تفوق دارد. یعنی خیلی راحت جمله ها فقط با «*o*» به هم می چسبند. حتا جمله های پیرو و تعیینات قیدی، به ویژه نوع زمانی، خیلی ساده با یک «*o* آن بود»، «*o* آن خواهد بود» به هم وصل می شوند و یک کل را می سازند، سپس جمله اصلی را با یک «*o*» آزاد به آن وصل می کند.<sup>(۲۰۶)</sup> طبعاً همواره این تردید برای

---

۲۰۵. انجیل اورشلیم (چاپ ۱۵، فرایبورگ ۱۹۷۹) از جمله پیرو در پشیتا (آیه ۱۱) یک جمله جدید می سازد.

۲۰۶. «دادداشت ۱» "برای نمونه «و این زمانی بود که از عرضه ارمغان قربانی فارغ آمد و مردم را روانه نمود» کتاب داوران ۳:۱۸ (= «*o*، زمانی ... فارغ آمد، مردم را روانه نمود»). «و این زمانی بود که اسحاق پیر شده بود، و چشمانش برای دیدن ضعیف گردیده بود، و او پسر بزرگش، عیسو، را طلبید» کتاب پیدایش، ۲۷:۱. «و این زمانی بود که [دختر] نزد او آمد و او را ترغیب کرد» کتاب داوران ۱:۱۴. «و این در غروب بود، و دخترش لثا را برداشت» کتاب پیدایش ۲۳:۲۹. «و این [چنین] خواهد شد زمانی که گناهکار سزاوار تازیانه می شود، و داور آن را بخواباند و بزند» کتاب تشنیه ۲:۲۵. «و در روز قیامت [چنین] خواهد شد، و من خواهم شکست ...» کتاب هوشع ۱:۵. موارد بی شمار دیگری از این همانندی ها وجود دارد.»

در تمام موارد بالا «*o*» پیش از جمله پیرو در پشیتا حذف شده است. در حالی که بخش ←

ما باقی می ماند که سرانجام جمله پیرو کجا شروع می شود. (۲۰۷) در اینجا، نبود نشانه‌ها (Partikel) که پیوندهای ظریف افکار را می توانند به روشنی بیان کنند بسیار چشمگیر است. تا حد زیادی تخیل در بکارگیری زمان های فعل تعیین کننده است، زیرا در این راستا گاهی ناکامل به عنوان کامل شده و گاهی کامل شده به عنوان هنوز رخ نداده ظاهر می گردد».

این مشاهدات نولدکه درباره جمله شناسی عبری کهن که مشابه آن در آرامی کهن (۲۰۸) نیز پیدا می شود دقیقاً به جمله مورد بحث ما از سوره ۴۷: ۱۸ برمی گردد؛ زیرا: الف) جمله پیرویی که در «وحشرنهم» (*wa-ḥašarnāhum*) آغاز می شود به دلیل «و» زائد توسط مترجمان ما شناخته نشد، اگرچه تغییر زمان توأمان (زمان حال کامل در مقابل گذشته ساده در جمله پیشین) این را بسیار برجسته می کند و هر دو بخش جمله را به روشنی از هم جدا می سازد؛

ب) در ضمن، یادداشت نولدکه درباره جمله پیرو «وحشرنهم فلم نغادر منهم أحدا» (تحت الفظی: «و ما آنها را گرد هم آورده ایم و هیچ یک از آنها را نادیده نخواهیم گرفت» به جای: «و ما آنها را گرد هم خواهیم آورد و هیچ یک از آنها را نادیده

---

→ واگوشده از کتاب داوران ۱۴: ۱ طبق نسخه پشیتا این چنین است:  
w-kad 'ālāṭ ctraḡrāṭ l-mešal (ܘܟܕ ܐܠܐܬ ܥܬܪܐܒܪܐܬ ܠܡܫܐܠ) (men aḥūh ḥaql «و زمانی که او (به شوهرش) رسید (یعنی: زمانی که در اختیار شوهرش گذاشته شد) تحریک شد تا از پدرش یک زمین کشاورزی طلب کند».

۲۰۷. در واقع یادداشت نولدکه در «جستارهای نوین درباره زبان شناسی سامی» اش، در بخش «ویژگی های سبکی و نحوی زبان قرآن»، ص ۱۸ شاهدهی بر آن است: «بارها در قرآن پیش آمده که جمله نخستین فاقد یک جمله پیرو یا جمله اصلی است.» در اینجا ظاهراً نولدکه متوجه نشده که مشاهداتش در خصوص عبری کهن قسماً به زبان قرآن نیز قابل تعمیم هستند».

۲۰۸. در این میان استانیسلاو سرگت (Stanislav Segert) همین پدیده را در آرامی کهن نشان داده است. در کتابش «دستور عبری کهن» در زیر شماره ۶،۵،۳،۲،۱ (ص ۳۵۶ به بعد) آورده است: «در برخی موارد / w / آنجایی نیز بکار برده می شود که معنی آن طبق احساس زبانی مان حتا بدون درج آن به اندازه کافی روشن است ... (نک: ۶،۵،۲،۱،۳). همچنین جمله های شرطی (Apodosis) در جمله های فرضی، / ʔ / (و) بکار برده می شود؛ نک: ۷،۵،۴،۱،۳ (جمله بعدی اغلب با یک حرف ربط شروع می شود که فقط برای نشان دادن ادامه کنش است). در این موارد «ʔ» تقریباً کارکردی برجسته دارد که با معنی نادایی از میان رفته قابل توضیح است».

نخواهیم گرفت») که بیانگر حال کامل است درست می‌باشد؛ دقیقاً در اینجا هم آینده (کامل نشده / رخ نداده) به عنوان یک چیز رخ داده بیان می‌گردد، در حالی جمله پیشین در گذشته ساده (یا آینده) قرار دارد. بنابراین درک امروزی ما، درست رابطه عکس آن درست می‌باشد: «در روزی که = زمانی که کوه‌ها فروریخته شده‌اند و زمین شکافته شده، ما آنها [انسانها] را گرد هم خواهیم آورد و هیچ یک از آنها را نادیده نخواهیم گرفت.» تا اینجا ملاحظه پیشین نولدکه درباره عبری کهن برای ساختار نامعمول جمله درست است: «تا حد زیادی تخیل در بکارگیری زمان‌های فعل تعیین کننده است، زیرا در این راستا گاهی ناکامل به عنوان کامل شده و گاهی کامل شده به عنوان هنوز رخ نداده ظاهر می‌گردد.»<sup>(۲۰۹)</sup>

جمله مربوط به سوره ۱۸:۴۷ که هم از نظر واژه‌نامه‌ای و هم از نظر جمله‌شناختی نادرست ترجمه شده، این است:

«و در آن روز (روز قیامت) که ما کوه‌ها را (از جای خود) به حرکت در می‌آوریم و تو بیرون آمدن زمین (در پایین؟) را می‌بینی و ما آنها را (یعنی انسانها را) (سرانجام همه را نزد خودمان) گرد هم می‌آوریم و هیچ کدام از آنها را فرو نمی‌گذاریم!» (پارت)

که البته مبتنی بر خوانش سریانی-آرامی که از لحاظ واژه‌نامه‌ای منطقی تراست، ولی از نظر جمله‌شناختی به دلیل ساخت جمله که قسماً در ترجمه سریانی-آرامی انجیل آمده و نیز قسماً تحت تأثیر انجیل عبری بوده باید این گونه فهمیده شود:

«در آن روز که کوه‌ها فرو می‌ریزند و به نظر می‌رسد که زمین از هم شکافته شده آنها را [انسانها را] گرد هم خواهیم آورد و هیچ یک از آنها را نادیده نخواهیم گرفت.»

---

۲۰۹. همین پدیده را استانیسلاو سرگت در ساختار آرامی مشاهده کرده است. او در این باره همانجا در فصل ۷، ۵، ۴ (ص ۴۳۲ به بعد) مربوط به جمله‌های شرطی می‌نویسد: «شکل عجیب و غریب در حال کامل جمله پیرو نمایان می‌شود که پس از یک مضارع جمله پیشین می‌آید و به شکل ثابت در جمله ظاهر می‌شود... اگر می‌خواهی ارتقا بیابی، ... شما انکار کرده‌اید... این ساختار جمله را می‌توان به جمله پیرو زمانی قرآن نیز تعمیم داد. در اینجا مضارع در مرجع [جمله پیشین] به شکل آینده، قابل فهم است در حالی که زمان نقلی، قطعیت پیامدی که در جمله پیرو اعلام شده را به عنوان چیزی که رخ داده می‌خواهد تأکید نماید.

## سوره ۷۹-۷۸: ۳۷

از آنجا که قرآن برای واژه عربی «غادر» (*gādara*) (فروگذاشتن، ترک کردن)، «تَرَک» (*taraka*) را به عنوان معادل بکار می‌گیرد، لازم است که برای مورد اخیر به چهار جا که «تَرَکنا» (*tarak-nā*) (ما فروگذاشته‌ایم، باقی گذاشته‌ایم) به جای «برکنا» (= بارکنا > *barre* / سیرانی غربی: *bārek* < عربی: *bārak-nā*) (ما دعای خیر کرده‌ایم) بکار گرفته شده به عنوان املاهای کژخوانده اشاره شود. اینها آیه‌های بندبرگردانی هستند که در سوره ۳۷ به حافظه پیامبرانی چون نوح، ابراهیم، موسا، هارون و الیاس اشاره دارند و در آیه‌های ۷۸، ۱۰۸، ۱۱۹ و ۱۲۹ بازتاب می‌یابند. در آیه‌های ۷۸، ۱۰۸ و ۱۲۹ به ترتیب چنین آمده است: «وتَرَکنا علیه فی الاخرین (*wa-taraknā 'alayhi fī l-āḥirīn*): آیه ۱۱۹ به موسا و هارون برمی‌گردد و در حالت مثنای چنین است: «وتَرَکنا علیهما فی الاخرین (*wa-taraknā 'alayhimā fī l-āḥirīn*). مترجمان ما این آیه بندبرگردان (۷۸) را این گونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۳۷۱): «و ما (آرزوی خیر) را در میان بعدی‌ها (نسل‌های بعدی)

(به عنوان یک وصیت) باقی گذاشتیم برای او...»

(Blachère, 477): „et Nous le perpétuâmes parmi les Modernes.“

(Bell, II, 445): 76. „We have left upon him among those of later times (the saying):...“

مکارم شیرازی: و نام نیک او را در میان امتهای بعد باقی نهادیم ...

بدینگونه مترجمان ما از طبری (جلد ۲۳) پیروی می‌کنند که آیه‌های ۷۸ (ص ۶۸) و ۱۰۸ (ص ۸۸) را اساساً این چنین تعبیر کرده است: ما برای او (نوح و ابراهیم) در میان نسل پس از او تا روز قیامت یک خاطره خوب نگه داشته‌ایم. تا این جا دعای خیر برای او قطعی است: «زنده باد نوح و ابراهیم!»

شگفت‌انگیز این که همین نگارش در آیه ۱۱۳ یعنی «و برکنا علیه و علی اسحق» (*wa-bāraknā 'alayhi wa-ālā Ishāq*) «و ما دعای خیر برای او و اسحاق کردیم»، برخلاف آن چهار جایی که نادرست خوانده شد، درست خوانده می‌شود. چون این واژه درست به دلیل وجود حرف اضافه «علی» (*ālā*) اجازه نمی‌دهد که «بَرَک» (*bāraka*) (آرزوی خیر کردن) طور دیگری خوانده شود. پارت معنی ترک (*taraka*) را «ماترک یا

چیزی یا وصیتی باقی گذاشتن» می‌فهمد که این البته در حالت مثبت، حرف اضافه «ل» / «li- (برای / به نفع) و نه «علی» (alā) می‌گیرد، چیزی که در حالت منفی «به ضرر کسی (چیزی را) باقی گذاشتن» معنی می‌دهد، که البته در این بافت، مفعول که ضرورتاً باید آورده شود وجود ندارد. شگفت‌انگیز است که مترجمان ما تصحیحات پیشنهادی جی. بارت در «مطالعاتی درباره نقد و تفسیر قرآن» (ص ۱۲۴ اف) که درباره این چهار جای قرآن آمده را مورد توجه قرار نداده‌اند.

علت این خوانش نادرست قطعاً در تفسیر نادرست اصطلاح «الآخرین فی» (-I fī *āhīrīn*) قرار دارد که می‌تواند دو معنی داشته باشد، بستگی به این دارد که به چه اسمی ارجاع داده می‌شود: الف) «بعدی‌ها (نسل‌های بعدی)، یعنی آنگونه که طبری تفسیر کرده؛ یا ب) «بعدی‌ها (زمان‌ها) = جهان آینده، آنجهان. معنی «آخر» در عربی در شکل مفرد و مؤنث (الآخره *al-āhira* / الأخری *al-ūhūrā* > سریانی-آرامی ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ *(a) ḥraytā*)<sup>(۲۱۰)</sup> رایج است. شکل جمع که در قرآن آمده «الآخرین» (*al-āhīrīn*) یا به واژه سریانی-آرامی ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ (*zabn*) (زمان‌ها)<sup>(۲۱۱)</sup> یا ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ (*ālm*) (جهان‌ها)<sup>(۲۱۲)</sup> برمی‌گردد. آیه ۷۹ که پس از آیه ۷۸ می‌آید درست به معنی اخیر اشاره دارد: سلم علی نوح فی العلمین که مترجمان آن را اینچنین نادرست فهمیده‌اند:

(پارت، ۳۷۱): «سلام برنوح در میان مردم همه جهان باد (*al-*  
*ālamūn*)!»<sup>(۲۱۳)</sup>

۲۱۰. نک: لسان، جلد ۴، ۱۴ ب: دار البقاء والأخری والآخره *al-ūhūrā und al-āhira*: خانه / مسکن همیشگی، آخرت / آنجهان). درباره وامگیری آن از سریانی-آرامی ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ (*a) ḥraytā* برای نمونه نگاه کنید به فرهنگ منا (۱۴ الف): (۲) آخره (*āhira*)، نهاییه (*nihāya*) (پایان = آخرت، آنجهان).

۲۱۱. نک: برای نمونه به تساروس، جلد ۱، ۱۲۷: ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ (*b-zabnē(a) ḥray*) «novissimis temporibus».

۲۱۲. نک: تساروس، جلد ۲، ۳۰۰۹: ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ (*ālm d-qāymīn w-dā-īdīn*) *saecula praesentia et futura* «جهان‌های کنونی و آینده»: افزون بر این ۲۸۹۹ در زیر ۲): *haec vita (hānā ālmā)* (این زندگی [زمینی]، اینجهان)، به وارونه آن: *ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ (ālmā dā-īd)* (جهان آینده): به همین دلیل «مردو جهان»: ܐܪܡܝܐ ܗܪܝܬܐ (*trēn ālmē*) (Ephr. II. 338A, ...).

۲۱۳. از این رو، شکل جمع (*al-ālamūn*) که پارت در پراپترت قرار داده و به عربی در حالت فاعلی (*Status re'tus*) ترجمه کرده را باید به عنوان یک چیز فرضی در نظر گرفت.

(Blachère, 477): „Salut sur Noé dans l'Univers!“

(Bell, II, 445,77): „Peace be upon Noah in (all) the worlds.“

مکارم شیرازی: سلام بر نوح در میان جهانیان باد!

در این بافت، «العلمین» (*al-‘ālamīn*) را باید به عنوان نویسه گردانی واژه سریانی-آرامی **ܠܗܠܥܠܡܝܢ** (*ālmīn*) یعنی «هر دو جهان» فهمید: *اینجهان* و *آنجهان*. با پسوند جمع سریانی-آرامی **ܐܝܢ** (*-īn*) در اینجا پسوند مثنای عربی منظور می‌باشد (که در آرامی با پسوند جمع یکی می‌شود).

به عبارتی از بافت قرآن این برداشت حاصل می‌شود که وقتی خدا الف (نوح و پیروانش را از طوفان نجات می‌دهد (آیه ۷۶) و اخلافش را زنده نگه می‌دارد (آیه ۷۷) و ب) افزون بر این خدا آنها را در آنجهان برکت داده است (آیه ۷۸)؛ که حاصل آن پ) (آیه ۷۹) است: «سلام بر نوح در هر دو جهان!». یعنی این که برکت خدا برای نوح در *این- و آنجهان* است. نتیجه گیری کوتاه در آیه ۸۰ مطابق با این معنی است: «ما درستکاران را پاداش می‌دهیم!» از این رو، آیه‌های ۷۸ و ۷۹ را باید این چنین فهمید:

«و ما او را (افزون بر این) در *اینجهان* برکت داده‌ایم: سلام بر نوح در هر دو جهان!»

مبتنی بر همین نیز باید آیه‌های بندبرگردان ۱۰۸، ۱۱۹ و ۱۲۹ را بفهمیم. افزون بر این در سوره ۸۴:۲۶ در زیر اصطلاح «*الآخرین*» (*al-‘āhirīn*) منظور نه «(نسل‌های) بعدی» (پارت) (چیزی که جی بارت، از جمله، ۱۷۵، را به عنوان «نسل‌های بعدی» نادرست فهمیده بود)، بلکه (زمان‌های) «آخر» = «آنجهان» است.

### سوره ۹۱-۹۰: ۲۶

برای بازگشت به واژه «*بَرَزَا*» (*baraza*) لازم است یک بار دیگر آیه‌های ۹۰-۹۱ از سوره ۲۶ را بازگو کنیم:

و ازلقت الجنة للمتقين و برزت الجحیم للغاوين

مترجمان قرآن ما به پیروی از تفسیر کوتاه طبری (جلد ۱۹، ۸۷) اصطلاحات تأکید شده را مانند پایین بازگو می‌کنند:

(پارت، ۳۰۴): (۹۰) «و بهشت (در آن روز) به سوی خدا ترسان نزدیک آورده



می‌شود. (۹۱): و آتش جهنم در برابر چشمان کسانی که گمراه شده‌اند آشکار می‌گردد).

(Blachère, 397): 90 „[au jour où] le Jardin sera avancé pour les Pieux 91 et la Fournaise sortie pour les Errants...“

(Bell, II, 357): 90. „The Garden shall be brought nigh to those who show piety, 91. And the Hot Place advanced to those who are beguiled...“

مکارم شیرازی: (در آن روز، بهشت برای پرهیزکاران نزدیک می‌شود، (۹۰) و دوزخ برای گمراهان آشکار می‌گردد، (۹۱)

کسی نمی‌داند که آیا ریشه «زلف» (*zalafa*) در عربی واقعاً «دنا» (*danā*) > سریانی-آرامی *ܕܢܐ* (*dnā*) یا قرب *ܩܪܒܐ* (*qaruba*) > *ܩܪܒܐ* (نزدیک بودن، نزدیک شدن) معنی می‌دهد، آنگونه که لسان (جلد ۹، ۱۳۸ الف به بعد) با تکیه بر دوآیه عربی پرسش برانگیز باگمانه‌زنی توضیح می‌دهد. اما اگر ما ریشه سریانی-آرامی *ܐܘܠܦܐ* (*zlaḥ*) را مبنای قرار بدهیم، مقدمتاً از آن معانی مجازی «درخشیدن، برق زدن، آراستن» بدست می‌آید که البته اکثر این معانی به لباس [پوشاک] برمی‌گردد. (۲۱۴)

از این رو این احتمال وجود دارد که این واژه، نه «ازلفت» *uzlifāt* بلکه «ازلفت» *azlaqat* یا *uzliqat* باشد. واقعاً فقط ریشه سریانی-آرامی *ܐܘܠܦܐ* (*zlaq*) معنی اصلی «درخشیدن، برق زدن» را به دست می‌دهد که تساروس (جلد یک، ۱۱۳۱) در کنار معنی معمول تر *ܐܘܠܦܐ* (*zla*) قرار می‌دهد. این واژه به نوبه خود بیشتر در شکل *ܐܘܠܦܐ* در این معنی بکار گرفته می‌شود. (۲۱۵) مطابق این، بهشت نه «به سوی خداترسان نزدیک آورده شد» (پارت) بلکه به طور منطقی «برای خداترسان به درخشش درمی‌آید».

این خوانش توسط یک سلسله تعابیری که لسان (جلد ۱۰، ۱۴۴ ب) در زیر ریشه

---

۲۱۴. تساروس، جلد ۱، ۱۱۳۰ اینگونه تأیید می‌کند: *ܐܘܠܦܐ* (*zūlāpā*) ، *politio* ، *ornatio* ، *ܐܘܠܦܐ* (*zūlāpā q-mānē*) ، *elegantia* ، *gestium* (عربی): *صقل الثياب و بروقها* (تزیین و شکوه لباس)؛ همچنین ۱۱۳۱ در زیر *ܐܘܠܦܐ* (*m-zalpā*) نیز به «سخن ماهرانه و باشکوه» قابل تعمیم است.

۲۱۵. نک: تساروس، جلد ۱، ۱۱۲۶، در زیر *ܐܘܠܦܐ* (*azlēg*) ، *splenduit* ، *effulsit* ، *affulsit* و در زیر اشاره به فرهنگ نویسان سوری: *سطع*، *اشرق انار لمع*، *اضاء*.

«زلق» (*zaliqa*) می آورد تأیید می شود. البته لسان در اینجا نیز میان معنی اصلی عربی «غزیدن» و ریشه سریانی-آرامی مشترک الفظ آن که معنی اصلیش «درخشیدن» است نمی تواند تفاوت قایل شود. در اینجا البته معنی «خودآراستن» که لسان (با استناد به ابوتراب) ریشه فعل انعکاسی «تزلق» (*tazallaqa*) را توضیح می دهد مشکل گشااست:

تزلق فلان و تزریق اذا تزین (وقتی کسی *tazallaqa* و *tazayyaqa* می کند یعنی او خودش را تمیز می کند). همچنین حدیث بعدی نیز این معنی را تأیید می کند که طبق آن علی دو مرد را که «متزلقین» (*mutazalliqayn*) یعنی «تروتمیز» از حمام بیرون می آیند به عنوان «من المفخرین» (*min<sup>a</sup> l-mufāḥirīn*) «از دسته فخر فروشان» قلمداد می کند. همچنین این توضیح تکمیلی روشنگر می باشد: تزلق الرجل إذا تنعم حتى يكون للونه بريق و بصيص (وقتی کسی *tazallaqa* می کند یعنی او آنقدر به خودش رسیده که رنگش [رنگ پوستش] برق می زند و می درخشد).

به عکس لسان (جلد نهم، ۱۳۸ الف به بعد) در زیر ریشه «زلف» (*zalafa*) برخی معانی را می آورد که احتمالاً به «زلق» (*zaliqa*) تعلق دارند، برای نمونه لسان «آینه» را «الزلقه» (*az-zalafa<sup>tu</sup>*) (۱۳۹ ب) می نامد، در حالی که این واژه بیشتر به واژه سریانی-آرامی ܐܠܐܩܘܘܩ (*zlaq*) (درخشیدن، برق زدن) اشاره دارد.

اگر حالاً لسان خوانش سریانی-آرامی را نیز تأیید کند، آنگاه بخش نخست آیه پیش گفته ۹۰ را باید این گونه فهمید:

«(در آن روز... و بهشت برای خداترسان به درخشش خواهد آمد (یا خود را آراسته خواهد کرد)...)».

به همین روش املاهایی که در سوره های ۵۰:۳۱ و ۸۱:۱۳ (ازلفت *uzlifāt*) نادرست خوانده شده اند، در واقع املاهای هم‌آوا (ازلفت *uzliqat / azlaqat*) هستند که باید تصحیح شوند.

برای املاء «برزت» (*burrizat*) در بخش دوم آیه همان چیزی که در بالا درباره ریشه سریانی-آرامی ܐܘܪܝܘܬܐ (*traz*) (شکافتن، از هم باز شدن) در سوره ۱۸:۴۷ گفته شده صدق می کند یعنی در اینجا جهنم دهان باز خواهد کرد (به این معنی که ناگهان از هم باز می شود) تا ملعونان را «بیلعد».<sup>(۲۱۶)</sup>

۲۱۶. در مقابل، طبق پنداشت مسیحیت، Scheol (قبر) درست پس از به صلیب کشیدن مسیح «شکافته می شود» تا ارواحی را که تا آن زمان در خود حبس کرده بود به عنوان پیامد این عمل ←

به عبارتی این دو آیه از سوره ۹۱-۹۰: ۲۶ را می‌توان اینگونه جمع‌بندی کرد:  
 «(در آن روز...) (۹۰) بهشت برای خدا ترسان به درخشش در خواهد آمد  
 (آراسته خواهد شد) (۹۱) و جهنم برای گمراهان<sup>(۲۱۷)</sup> دهان باز خواهد کرد  
 [شکافته می‌شود]...»

### سوره ۵۱: ۶۸

در ارتباط با ریشه «زلق» (zalaqa / zaliqa < zlaq) لازم است به یک فقره دیگر که در سوره ۵۱: ۶۸ درست خوانده شده ولی نادرست معنی شده اشاره شود:

وان یکاد الذین کفرو لیزلقونک بآبصرهم  
 لما سمعوا الذکر و یقولون انه لمجنون

مترجمان ما اصطلاح تأکید شده بالا را اینگونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۴۷۹): ۵۱: «آنان که کافر هستند هنگامی که هشدار [یعنی قرآن] را می‌شنوند تو را با نگاه‌های (بد) خود به نااستواری (سرنگونی) سوق می‌دهند. و آنها می‌گویند: او (براستی) دیوانه است.»

(Blachère, 611): 51 „En vérité, ceux qui sont incroyables, ayant entendu cette Édification, te perceront<sup>(218)</sup> certes de leurs regards et diront: « Certes, il est possédé! »“

→ رهایی بخش آزاد سازد: تساروس همین را با واگویه زیر از یعقوب سروچی (Jakob von Sarug (مرگ ۵۲۱ میلادی) تأیید می‌کند: *ettarzaṭ šyōl wa-nṣāq sedrē da-ḥbīšīn bāh*) (قبر/شنول/از هم شکافته می‌شود و انسان‌هایی که در آن گرفتار بودند بیرون می‌آیند).

۲۱۷. در واقع مفهوم عربی «غاوین» (gāwīn) از لحاظ واژگانی از سریانی-آرامی *ܓܘܝܢ* (gāwīn) برگرفته شده است. فرهنگ *منا* (۲۸۹ ب) عربی آن را اینچنین ترجمه کرده است: (۱) «غوی» (gawīya) (اشتباها کردن، به گمراهی رفتن)، (۴) هلاک. باد (badaṭ halaka) (گم شدن، نفرین شدن). از معنی آخر هم عربی «هلاک» (halāk) «لعنت/نفرین ابدی» (نک: هانس ورا به عنوان یک فوازه دینی شکل گرفته است. مانند اکثر وقت‌ها، قرآن در این جا نیز نخستین معنی واژه‌نامه‌ای اصطلاح سریانی-آرامی را با این فرض که از آن طبعاً معانی دیگری استخراج شود بکار می‌برد.

۲۱۸. در همین رابطه بلاشریادداشت زیر را می‌آورد:

„yuzliqūna-ka «te perceront». Text.: te feront glisser. Le sens paraît être: Le Prophète étant considéré comme un possédé, on tente de l'exorciser et l'on recourt à l'hypnotisme.“

(Bell, II, 599): 51. „Lo, those who have disbelieved almost cause thee to stumble with their looks, when they hear the Reminder, and they say: “Surely, he is mad.”“

مکارم شیرازی: نزدیک است کافران هنگامی که آیات قرآن را می شنوند با چشم زخم خود تور از بین ببرند، و می گویند: «او دیوانه است»!

بدین ترتیب مترجمان قسماً آن تعابیری را دنبال می کنند که طبری برای اصطلاح «لیزلقونک» (*la-yuzliqūnaka*) برمی شمرد. در اینجا آنها معانی ای را که به سریانی - آرامی نزدیک ترین هستند مورد توجه قرار نمی دهند، یعنی: لیصر عونک (*la-yašra'ūnaka*) «آنها تور را با نگاه هایش تقریباً [به زمین] می اندازند». در این جا طبری به یک ضرب المثل عربی استناد می کند: کاد فلان بصرعی بشده نظره ألی (فلائی با نگاه نافذش تقریباً من را سرنگون کرد / نابود کرد).

لسان (جلد ۱۰، ۱۴۴ ب) البته بدون آن که بتواند فعل «ازلق» (*azlaqa*) را به درستی معنی کند، اصطلاح زلقه، ازلقه بیصره (*azlaqahu bi-bašarihi / zalaqahu*) را می آورد و با گمانه زنی این توضیح را می دهد: «کسی را از جاییش یا جایگاهش پس راندن»؛ لسان همچنین برای تأیید ضرب المثل پیشین که معنی «به زمین انداختن، به زمین پرت کردن» را دارد این عبارت را اضافه می کند: نظر فلان ألی نظرا کاد یا کلنی و کاد یصر عنی «(فلائی چنان نگاهی به من انداخت که انگاری داشت من را می بلعید یا سرنگونم می کرد)».

ولی واقعاً ریشه «زلق» (*zalaqa / zaliqa*) تا آنجا با واژه سریانی - آرامی **ܐܠܗܐ** (*zlaq*) اشتراک دارد که این واژه نه فقط «روشن شدن، درخشیدن، تابیدن» بلکه همچنین - در زیر شکل **ܐܠܗܐ ܐܦܥܐܝܠ** (*azlaq*) - «برق زدن، سبب برق زدن»<sup>(۲۱۹)</sup> نیز معنی می دهد. پس بر این اساس، می تواند چنین معنی بدهد: «توسط برق کشتن، فروگرفتن».<sup>(۲۲۰)</sup> اگر اینگونه درک کنیم، آنگاه آیه مورد بحث از سوره ۵۱: ۶۸ چنین معنی می دهد: «حقا گویی کافران که با نگاه های (مانند برق) خود تور را به زمین افکنند،

۲۱۹. نک: بروکلیمان، فرهنگ سریانی، ۱۹۸ ب: **ܐܠܗܐ** (zaliqā) : ۱ Fulgor, (برق) / صاعقه، / اشعه)؛ Af. Fulgere fecit. (برق زدن).

۲۲۰. نک: تساروس، جلد ۱، ۱۱۳۱: **ܐܠܗܐ** fulgur (zalqā) ، **ܐܠܗܐ** q-māhē) (zalqā) «صاعقه وارد آمده = اصابت برق یا صاعقه» (κεραυνός).

آنگاه که هشدار را شنیدند و (همان وقت) گفتند: «او واقعاً یک دیوانه است!» (۲۲۱)

## جمله‌های پیرو دیگر در قرآن که با «و» آغاز می‌شوند

سوره ۱۰۴-۱۰۳: ۳۷

این اشاره نولدکه مبنی بر اینکه در قرآن برخی از جمله‌های اصلی شرطی فاقد جمله پیرو هستند کاملاً درست نیست؛ زیرا برخی از جمله‌های پیرو در اینجا استثنائاً با حرف ربط

۲۲۱. از ترجمه‌های متفاوت زمانهای فعلی که مترجمان ما انجام دادند می‌توان فهمید که آنها برای غلبه بر انسجام نحوی این جمله با مشکلات فراوانی روبرو بودند. زمان تعیین‌کننده در اینجا زمان جمله اصلی است که شکل گذشته دارد «لما سمعوا» (lammā sami'ū) «زمانی که آنها شنیدند». جمله پیرویی که در مضارع قرار دارد «ویقولون» (wa-yaqūlūn) (تحت الفظی): «آنطور که حرف می‌زنند» نشانگر کنشی است که در گذشته رخ داده و به این علت نقلی است و باید آن را «آنطور که حرف می‌زدند» ترجمه شود. همین نیز برای افعال اصلی و کمکی که در آغاز وابسته به جمله اصلی بوده و در حالت مضارع قرار دارند صدق می‌کند. یکاد لیزلقونک ... (yakād<sup>۱۱</sup> la-yuzliqūnaka ...) که به همین دلیل گفته شده باید در شکل نقلی «آنها می‌خواستند تورا به گونه‌ای نابود کنند / به زمین بیفکنند» یا به شکل التزامی «آنها تقریباً داشتند تورا به گونه‌ای نابود می‌کردند» ترجمه شوند. نک: در این باره به بروکلیمان، دستور عربی، پاراگراف ۹۲ الف):

«مضارع (وجه اخباری) روند یا وضعیتی را توصیف می‌کند که گویی در برابر چشمان سخنگو در حال رخ دادن است؛ از این رو می‌تواند به همه سه مرحله زمانی تعمیم داده شود». از این رو، مورد آخر نه فقط حالت نقلی، بلکه برداشت التزامی «یکاد ... لیزلقونک» (yakād<sup>۱۱</sup> la-yuzliqūnaka) را توجیه می‌کند که البته در اینجا به گذشته برمی‌گردد و نه به زمان حال یا آینده که مترجمان ما ترجمه کرده‌اند. دلیل این راهم می‌توان نزد بروکلیمان در پاراگراف ۹۲ یافت): «توسط مضارعی که تابع زمان نقلی است کنشی بیان می‌گردد که با کنشی دیگری با عبارتت کنشی در گذشته همراهی می‌شود...»

در حالت اضطراری شاید بتوان در این مضارع هم یک مورد طبق پاراگراف ۹۲ ب مشاهده کرد: «به عنوان زمان حال تاریخی می‌توان گذشته را به گونه‌ای زنده و ملموس توصیف کرد». بر این اساس، رابطه نحوی این جمله در هم تنیده نسبتاً می‌تواند روشن شود. پارت البته این هماهنگی جمله را از هم می‌پاشاند، بدین گونه که او از متمم قیدی «ویقولون» (که در واقع «وهم یقولون» wa-hum yaqūlūn «در حالی که گفتند» منظور است) یک جمله مستقل در زمان حال («و آنها می‌گویند») می‌سازد. همانگونه که می‌بینیم گناه قرآن نیست وقتی کسانی آن را درست آنجایی که نسبتاً «عربی مبین» (mubīn) یعنی «روشن» است اینچنین نادرست درک کرده‌اند.

«و» آغاز می‌شوند. برای نمونه، ما با یک چنین جمله زمانی در سوره ۱۰۴-۱۰۳: ۳۷ روبرو می‌شویم:

فلما أسلما و ته للجبين / و ندینه ان یابراهیم

در اینجا مترجمان ما جمله پیرو را، مانند نولدکه،<sup>(۲۲۲)</sup> علی‌رغم وجود «و» از بافت جمله به درستی تشخیص داده‌اند.<sup>(۲۲۳)</sup> به دلیل دیگر خوانش‌های نادرست، برگردان آنها به شکل زیر صورت گرفته است:

(پارت، ۳۷۲): «زمانی که آن دو (به اراده خدا) تسلیم شدند و ابراهیم پسرش را روی پیشانی بر خاک انداخت (تا سر او را ببرد)، (۱۰۴) او را ندا دادیم: «ابراهیم! ...»

(Blachère, 479): „Or quand ils eurent prononcé le salâm et qu'il eut placé l'enfant front contre terre, (104) Nous lui criâmes: „Abraham!...“

(Bell, II, 446): „When they had resigned themselves, and he had laid him down upon his face (Lit. „to the forehead“), (104) We called to him: „O Abraham!...“

مکارم شیرازی: هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد (۱۰۳) او را ندا دادیم که: «ای ابراهیم» (۱۰۴)

طبق توضیح زبان‌شناختی تطبیقی، خوانش آرامی-سریانی این دو آیه وابسته به هم چنین می‌شود:

(۱۳۰) «هنگامی که آن دو (با آماده‌سازی محراب قربانی سوختی) کارشان

---

۲۲۲. تئودور نولدکه، همانجا، ص ۱۸ (بند یکی مانده به آخر).

۲۲۳. با این وجود پارت در «تفسیر» خود (ص ۴۱۷) در این باره یادآوری می‌کند: «ظاهراً جمله پیرو وجود ندارد. به همین دلیل در پایان آیه ۱۰۳ (بنا بر زمخشری و بیضاوی، طبق «قد صدقت الرویا» در آیه ۱۰۵) باید یک افزوده متناسب قرار داد. یا شاید باید بپذیریم که جمله پیرو استثناً با «و» آغاز می‌گردد (نظر طبری در باره این فخره قرآن: ...)».

و واقعاً طبری (جلد ۲۳، ص ۸۰) مدعی می‌شود که «عرب‌ها» گاهی «واو» (و) را پیش از جمله پیرو [بعدی] که با «فلما، وحتی، و إذا» (fa-lammāt ḥattāt idā) (زمانی که، تا، وقتی) آغاز می‌شود قرار می‌دهند. این که کاربرد این مورد فقط به قرآن محدود می‌شود، فقط از طریق سریانی-آرامی وارد شده است. دقیق‌تر گفته شود، این یک مورد عبری است که ظاهراً کسی متوجه آن نشده است.

تمام شده بود و او (ابراهیم)، او را (پسرش را) دست بسته روی هیزم گذاشت، (۱۰۴) او را ندا دادیم: ابراهیم! ...»

در خصوص فعل «اسلم» (*aslama*) (> سریانی-آرامی *ܐܫܠܡܐ aslem*) ابتدا باید گفت که این فعل طبق معنی سریانی-آرامی اش در اینجا یک کاربرد متعدی دارد و نباید آن را به عنوان فعل انعکاسی فهمید، کاری که پارت و بل قسماً طبق درک طبری<sup>(۲۲۴)</sup> کرده‌اند. پارت در تفسیر خود به هلمر رینگرن (*Helmer Ringgren*)، *Islam, 'aslama and muslim* / او پسالا ۱۹۴۹، ص ۲۶ به بعد اشاره کرده است. ترجمه کونستلینگر (*Künstlinger*) که در آنجا ذکر شده: «زمانی که کار آنها تمام شد» (ص ۲۷) را به این دلیل نمی‌توان باطل کرد چون *aslama* با این معنی در عربی مستند نشده است و کونستلینگر این را از زبان عبری برداشته است.

دقیق تر گفته شود کونستلینگر این را از سریانی-آرامی برگرفته است. هردو معنی الف (خود را) تسلیم کردن / شدن، ب) (چیزی را) به پایان بردن طبق واژه سریانی-آرامی *ܐܫܠܡܐ (aslēm)* قابل دفاع است، بسته به این که ما چه مفعولی را مد نظر داشته باشیم.<sup>(۲۲۵)</sup> برای درک بافت متن قرآن لازم است به کتاب آفرینش ۲۲:۹ بازگردیم:

«و آنها به مکانی آمدند که خدا برای او نامیده بود؛ در آنجا ابراهیم یک محراب برپا کرد و روی آن هیزم آماده کرد؛ سپس پسرش اسحاق را بست و او را در محراب روی هیزم‌ها قرار داد.»<sup>(۲۲۶)</sup>

تفاوت گزارش قرآن با کتاب پیدایش این است که قرآن از این جزئیات یعنی آماده‌سازی محراب و هیزم می‌پرد و آن را با «فلما اسلما» (*fā-lammā aslamā*) حذف می‌کند و خود را روی نتیجه آن متمرکز می‌کند: «زمانی که آنها دیگر (با آماده‌سازی محراب سوختی) کارشان تمام شده بود». بلاشر (ص ۴۷۹، یادداشت ۱۰۳) این تعبیر را

---

۲۲۴. طبری (جلد ۲۳، ۷۹) در اینجا سه نوع تعبیر می‌آورد: الف) به توافق رسیدن، همان نظراً / دستن (هر دو، ابراهیم و پسرش به توافق رسیدند...؛ ب) [در برابر اراده خدا] تمکین کردن / تسلیم شدن؛ پ) پسر خود را به خدا تسلیم کرد، در حالی که ابراهیم پسرش را در اختیار گذاشت. هر سه این تعابیر منطبق هستند با سریانی-آرامی *ܐܫܠܡܐ (aslem)* (تساروس، جلد ۲، ۴۱۸۶ به بعد) *tradidit : se dedigit : concordavit*.

۲۲۵. نک: تساروس، جلد ۲، ۴۱۸۶: *ܐܫܠܡܐ (aslem)* ۱) *omplegīt*، *perfe'it* (به پایان بردن، کامل کردن)؛ (۴۱۸۷): *ܢܦܫܐ (napšā)* (تمکین کردن، تسلیم شدن).

۲۲۶. ترجمه از انجیل سریانی (63DC)، (لندن) ۱۹۷۹، ص ۱۵ ب.

که منطبق با خوانش ابن مسعود و ابن عباس و مجاهد است مبنای ترجمه خود قرار می‌دهد: *fa-lammā sallamā* (بلاش‌رآن را این چنین نادرست درک کرده است): «*Quand il seurent prononcé le salām*» (زمانی که آنها *salām* را بیان کردند یا به یکدیگر سلام کردند). اتفاقاً درست همین شکل که در ترانویسی «سلما» *salimā* و نه *sallamā* خوانده می‌شود با سریانی-آرامی **ܣܠܡܗ** (*šlem (ū)*) مطابقت دارد: «(زمانی که آنها) کارشان تمام شده بود».<sup>(۲۲۷)</sup>

علیه نظر رینگر، طبیعی‌ترین توضیح در اینجا این است که ابراهیم و پسرش خودشان را به اراده خدا تسلیم کردند که می‌توان این تسلیم را در آیه ۱۰۲ دید. ابراهیم در رؤیایش می‌بیند که خدا از او تقاضای قربانی پسرش را می‌کند؛ ابراهیم به این خواست خدا پاسخ مثبت می‌دهد و توضیح می‌دهد که او بار [سنگین] فرمان خدا را با آغوش باز پذیرا است.<sup>(۲۲۸)</sup> این که بعداً هر دوی آنها دنبال کار خود می‌روند و دیگر جزئیات آمده در کتاب آفرینش ۹-۳-۲۲ در قرآن بیان نمی‌شوند، به این علت است که قرآن از این پیش فرض حرکت می‌کند که همگان آنها را می‌شناسند.

از این رو، «فلما اسلما» (*fa-lammā aslamā*) «(زمانی که دیگر کارشان تمام شده بود)» را باید به عنوان پایان آماده‌سازی روند قربانی درک کرد. همچنین «وتله للجبین» (طبق خوانش تاکنونی) (*wa-tallahu li-l-ğabīn*) (طبق برداشت تاکنونی): (پس از آن که آنها کارشان تمام شده بود، و او را) «روی پیشانی بر خاک نهاد» (پارت). بررسی زیر به این جزء آخر می‌پردازد.

به نظر می‌آید که هیچکدام از قرآن پژوهان مورد بحث نسبت به جزء مذکور دچار شک و تردید نشدند، اگرچه نه در گزارش انجیلی، نه در تباهی نامه‌ها (آپوکریفاها) و یا

۲۲۷. نک: تساروس، جلد ۲، ۴۱۸۳: **ܣܠܡܗ** (*šlem*). عربی: سلم (*salima*)، *completus*، *finitus*، *absolutus est*؛ و با اشاره به فرهنگ نویسان سریانی (۴۱۸۴): **ܣܠܡܢܢܐ** (*šlemnan*): فرغنا (*farignā / faragnā*): «(ما) [کارمان را] تمام کردیم».

بر همین مبنا، عبارت اصطلاحی که *لسان* (جلد ۱۲، ۲۹۱ الف) آورده «سلم من الأمر» (*salima min al-amr*) نه آنگونه که توسط *لسان* عربی تعبیر شده و به عنوان «نجا» (*nağā*) (از چیزی یا موردی رها شدن، جان بدر بردن) عرضه گردیده بلکه باید آن را به معنی سریانی-آرامی به عنوان «فرغ منه» (*fariga minhu / faraga*) (چیزی را تمام کردن) درک کرد.

۲۲۸. ممکن است این اشاره به هگدا (*Haggada* / روایت) که از سوی هاینریش اشپایر مطرح شد به تسلیم ابراهیم و پسرش مربوط باشد (*داستان‌های انجیلی در قرآن*، ص ۱۶۵).



نوشته‌ای دیگر به این مورد اشاره‌ای شده است که ابراهیم پسرش را «روی پیشانی انداخت» (پارت) یا «نهاد/قرار داد» (اشپایر).<sup>(۲۲۹)</sup> احتمالاً قرآن پژوهان غربی در آن یک شکل قرآنی دیده‌اند.

اگرچه توضیحات گمانه‌آمیز مفسران عربی قرآن اصلاً متقاعد کننده نمی‌باشد، با این حال هیچ قرآن پژوهی از نظر زبانی به آن اعتراضی نکرده است. طبری (جلد ۲۳، ۸۰) در خصوص این فقره، تعابیر زیر را مطرح می‌کند: الف) اورا بر (شقیقه؟) به زمین انداخت (که طبری واژه مثنا «الجبینان» (*al-ğabīnān*) را به عنوان چیزی توضیح می‌دهد که در طرف راست و چپ پیشانی قرار دارند؛ و افزون بر این: صورت، دو (شقیقه؟) جبینان (*ğabīnān*) دارد، میان آنها پیشانی قرار دارد؛ ب) اورا با صورت روی زمین قرار داد؛ پ) او را با دهان روی زمین انداخت؛ ت) اورا روی پیشانی انداخت؛ ث) پیشانی او را گرفت تا سراورا ببرد.

آرتور جفری (ص ۱۰۱) به سادگی و بدون توضیحات دقیق تعابیر طبری را می‌پذیرد؛ در زیرالف) می‌آورد: «The temple, or side of forehead» (شقیقه، یا بغل/کنار پیشانی). ولی او به دنبال این معادل گذاری این توضیح پرسش برانگیز را می‌دهد: «مفسران معنی درست آن را در دست دارند ولی با این وجود آنها و فرهنگ‌نامه‌ها درباره ریشه «جبن» توضیحات رضایت‌بخشی ارائه نمی‌دهند».

البته او با استناد به بارت (Barth) احتمال می‌دهد که این واژه پیشترها از واژه آرامی ܓܒܝܢܐ (*gbīnā*) (پیشانی یا ابرو) یا به عبارتی از سریانی-آرامی ܓܒܝܢܐ (*gbīnā*) (ابرو) به وام گرفته شده باشد. ولی در اینجا هیچ گونه نشانه‌ای از بکارگیری واژه «جبین» (*ğbīn*) (پیشانی) در عربی نوشتاری مدرن<sup>(۲۳۰)</sup> و همچنین گویش‌های عربی امروزی در خاور نزدیک وجود ندارد.

البته توضیحات طبری در بالا در خصوص این واژه، ما را به معنی سریانی-آرامی ܓܒܝܢܐ (*gbīnē*) (ابرو) می‌کشاند. زمانی که طبری می‌گوید در طرف چپ و راست

۲۲۹. نک: هاینریش اشپایر، همانجا، ص ۱۶۴.

۲۳۰. نک: برای نمونه به هانس ور، واژه‌نامه عربی برای زبان نوشتاری کنونی، ویسبادن، ۱۹۸۵؛ ۵؛ در اینجا به موازات معنی «پیشانی»، معنی «کنار پیشانی» را نیز آورده که البته مبتنی بر تعبیر نادرست طبری صورت گرفته است.

پیشانی «جبینان» (*ġabīnān*) قرار دارند، قطعاً منظورش واژه سریانی-آرامی **ܕܗܘܢܐ** (*gbīn*)، یعنی هر دو «ابرو» می‌باشد و نه هر دو «طرف پیشانی»، یعنی آنگونه که فرهنگ نویسان عرب به اشتباه فهمیده‌اند. <sup>(۲۳۱)</sup> حال اگر پیشانی «میان هر دو ابرو» قرار گرفته باشد، آنگاه این کاملاً با اصطلاح سریانی-آرامی **ܘܚܘܢܐ** (*bēt gbīn*) همخوانی دارد، یعنی با آن چیزی که «میان دو ابرو» (یا در قسمت ابرها) قرار دارد، یعنی دقیقاً: «پیشانی». <sup>(۲۳۲)</sup> با حذف واژه سریانی-آرامی **ܘܚܘܢܐ** (*bēt*) (میان) و برداشتن شکل وقفی مفرد **ܘܚܘܢܐ** (*gbīnā*)، معنی «جبین» (*ġabīn*) عربی «پیشانی» است و از لحاظ ریشه شناختی از سریانی-آرامی استخراج شده است.

ولی مسئله واقعی ما در اینجا توضیح درست ریشه شناختی این اصطلاح نیست بلکه خوانش نادرست آن است. در این جا البته جزئیات مشخص در گزارش انجیل (کتاب آفرینش ۹: ۲۲) آمده که به گونه‌ای معنی واقعی این فقره را در اختیار ما قرار

---

۲۳۱. لسان (جلد ۱۳، ۸۵ الف) اینگونه توضیح می‌دهد: والجبین: فوق الصدغ، وهما جبینان عن یمین الجبهة وشمالها *al-ġabīn* بخش بالایی شقیقه را تشکیل می‌دهد؛ که از دو *ġabīnān* تشکیل شده است: راست و چپ پیشانی؛ و طبق نظر «ابن سیده» (Ibn Sayyidih): والجبینان حرفان مکتفا الجبهة من جانبها فیما بین الحاجبین مصعدا الی قصاص الشعر (دو حاشیه/کناره‌ای هستند که از هر دو طرف، پیشانی را در برمی‌گیرند یعنی در ناحیه بالایی هر دو ابرو تا آغاز موهای سر)؛ وقیل: هما ما بین القصاص الی الحجاجین (برخی بر این نظرند: آنها [جبینان] هر کدام میان آغاز موی سر و حاشیه گودی چشمان هستند)؛ وقیل: حروف الجبهة ما بین الصدغین متصلا عدا الناصیه، کل ذلك جبین واحد (کسانی دیگر هم معتقدند: حاشیه‌های پیشانی در ناحیه بین هر دو شقیقه تا آغاز موی سر در پیشانی، همه اینها یک *gbīn* = پیشانی است)؛ وبعض یقول هما جبینان (ولی برخی برای این نظرند که «دو *ġabīnān* [جبینان] وجود دارد - که البته احتمالاً سریانی-آرامی **ܘܚܘܢܐ** (*gbīn*) «ابروها» می‌تواند مورد نظر باشد) قال الأزهري: وعلى هذا كلام العرب . والجبهتان: الجبینان *al-ġabīnān* al-*ġabīnān* = «هر دو پیشانی»؛ و «هر دو ابرو» (؟). همانگونه که جفری در بالا خاطر نشان کرد، چنین تلاش‌ها برای چنین تعبیرها عملاً کمکی به ما نمی‌کنند. البته این هم یک نمونه بارز از فرهنگ نویسان عرب به هنگام توضیح ریشه یک اصطلاح بوام گرفته است. آنچه بویژه برجسته است استناد پیوسته به استفاده زبانی «عرب‌ها» است حتی اگر در آنجا مسئله بر سر اصطلاحات آرامی باشد، موردی که نادر هم نیست.

۲۳۲. نک: تساروس، جلد ۱، ۶۴۳: **ܘܚܘܢܐ** (*bēt gbīnē*) **ܘܚܘܢܐ**، جبهه (*ġabha*)؛ فرهنگ منا (۸۹ الف): جبین (*ġabīn*)، جبهه (*ġabha*) (پیشانی).

می‌دهد. در آنجا آمده که ابراهیم پسرش را «بسته و روی محراب برهیزم‌ها قرار» داد. اگر با دقت بنگریم آشکار می‌شود که این فقره در قرآن کاملاً مناسب و درست بیان شده است.

چیزی که نه مفسران عرب قرآن و نه قرآن‌پژوهان غربی به دقت مورد بررسی قرار داده‌اند، معنی ریشه فعلی «تل» (*talla*) است که آن را به معنی «صرع» (*šara`a*) (به زمین انداختن) پذیرفته‌اند. باید گفت که این معنی در زبان عربی جا نیفتاده است (هانس و H. Wehr. حتا آن را ذکر هم نکرد). حتا اگر لسان (جلد ۱۱، ۷۷ ب) هم «تله» (*tallahu*) را با «صرعه» (*šara`ahu*) توضیح دهد، باز هم استناد او به تفسیر نادرست مفسران قرآن است. این که لسان افزون بر این به عنوان تأییدیه مثلاً یک بیت از الکمیت *al-Kumayt* (al-Asadī) شاعر (۶۸۰-۷۴۴ م.) می‌آورد، درست آن روش ناشیانه فرهنگ‌نویسان عرب را ترسیم می‌کند که برای توضیح اصطلاحات مبهم قرآن، از گواهی‌های نادرستی استفاده می‌کنند که در ادبیات بعدی عرب به عنوان گواه‌های نادرست بکار برده می‌شوند.

ریشه املای قرآنی «تله» (*t-l-h*) به واژه سریانی-آرامی *ܬܠܗ* (*tla*) برمی‌گردد که فرهنگ سریانی (جلد دوم، ۴۴۴۰) از نظر ریشه‌شناسختی در کنار واژه عربی «تلا» (*talā*) (دنبال کردن) قرار می‌دهد ولی معنی واژگانی آن را با «علق» عربی (*allaqa*) (آویزان کردن، آویختن) معرفی می‌کند.<sup>(۲۳۳)</sup> این که واژه سریانی-آرامی *ܬܠܗ* (*tla*) می‌تواند به

---

۲۳۳. بروکلیمان، فرهنگ سریانی، ۸۲۴ ب، به عکس واژه عربی «تل» (*demisit funem (talla)* (طنابی به پایین انداختن) را ذکر می‌کند که او را از فرهنگ لسان (جلد ۱۱، ۷۹ ب) برگرفته است. آیه‌ای که لسان به عنوان گواه برای این تعبیر (به هنگام آب کشیدن طنابی را در چاه انداختن) ارائه می‌دهد البته نسبتاً ناروشن است و به هر رو پذیرش آن جایز نیست. در اینجا، با اتکا به ریشه سریانی-آرامی، معنی «آویزان کردن یا محکم بستن» بیشتر به آن می‌خورد، یعنی به حلقه یا قرقره‌ای وصل کردن یا از آن آویزان کردن (نک: در همین رابطه به فرهنگ منا (۱۴۹ ب) برای اصطلاح سریانی-آرامی *ܕܘܠܝܗܐ* (*dūliḥā*) این توضیح عربی را می‌دهد: دعامتان تنصبان علی البیر وعلیهما عجلة لاستقاء الماء «دو حامل [تیرقائم] که روی یک چاه استوار شده و به آنها یک چرخ برای بالا کشیدن آب بسته شده است). برای معنی «آویزان کردن، بستن، محکم کردن»، فرهنگ منا (۸۳۸ ب) برای واژه سریانی-آرامی *ܬܠܗ* (*tla*) معانی عربی را در زیر (۳) اینگونه ارائه می‌دهد: علق (*allaqa*)، أناط (*anāṭa*)، ربط (*rabāṭa*). شبیه به همین نیز واژه «فتلها» (*fa-tallahā*) (لسان، جلد ۱۱، ۷۸ الف) (آن را به شتر ماده مربوط می‌سازد که در یک ←



نوع نگارش «للحبین» در قرآن، ابتدا ریشه ثلاثی مجرد سریانی-آرامی *ḥban* را تداعی می‌کند. ولی معنی اصلی آن، یعنی «تنبیل، لخت»، پس از بررسی آن توسط فرهنگ سریانی و واژه‌نامه سریانی بروکلیمان، مناسب نخواهد بود. ریشه بعدی که قابل توجه است فعل مضاعف *ḥab* می‌باشد که معنی اصلی آن «سوختن»<sup>(۲۳۵)</sup> است که به نظر می‌آید این معنی مناسب باشد. پسوند «ین»-*īn* با پسوند جمع مذکر سریانی-آرامی *īn-* نیز سازگار است.

ترانویسی واژه سریانی-آرامی *ḥābbīn* (۲۳۶) یک جمع مذکر وجه وصفی معلوم است که با اصل واژه تطابق دارد و در قرآن به شکل تلویحی آمده ولی در کتاب آفرینش عهد عتیق ۲۲:۹ مستقیماً به صورت *qays* (هیزم) آورده شده است. فعل اصلی در شکل وجه وصفی معلوم (سوزاننده/شعله‌ور) که به اسم تلویحی (هیزم) برمی‌گردد، جانشین اسم می‌شود. طبق همین، «حبین» (*ḥābbīn*) = *ḥābbīn* را، مانند جمع قرآنی «وقود» (*waqūd*) (سوره‌های ۲:۲۴؛ ۳:۱۰؛ ۶:۶؛ ۵:۸۵)، باید به مثابه (سوزاننده/شعله‌ور) (یعنی مواد / چوب‌های سوزاننده) = «چوب‌های سوختنی» (یا به عنوان اسم جمع: هیزم) فهمید.<sup>(۲۳۷)</sup>

۲۳۵. تساروس، جلد ۱، ۱۱۶۸: *ḥab* (س)، *accensus est*، *exarsit*، فرهنگ منا (۲۱۳ ب): *ittaqada* (ittaqada)، *iltahaba* (iltahaba)، *اضطرم* (*iṭṭarama*). در اینجا فقط می‌تواند در بهترین حالت به معنی مجازی «دوست داشتن» از ریشه رایج عربی «حب» (*ḥabba*) که اصلاً به معنی «در عشق سوختن» است برگردد.

۲۳۶. برای افعال مضاعف (*Verba mediae geminatae*) نک: نولدکه «دستور سریانی»، پاراگراف ۱۷۸ ب.

۲۳۷. برای کاربرد وصفی (اسنادی) اسم فاعل نک: نولدکه، دستور سریانی، پاراگراف ۲۸۲، بند ۲: *nūrā yāqetta* («یک آتش شعله‌ور»، در کتاب ۳ دنایال چند بار آمده؛ برای بکارگیری معمولی وجه وصفی: پاراگراف ۲۸۱، ۲۸۲؛ تساروس (جلد ۱، ۱۶۲۱) یک نمونه دیگر را نیز از رای می‌دهد: *al-yāqda* (۱) *fomes*، *ligna quibus ignis accenditur*، *الحطب* (*al-ḥaṭab*) (هیزم)، که فرهنگ منا برای آن اصطلاح قرآنی «وقود» (*wuqūd*) (هیزم، ماده سوختنی) را عرضه می‌کند. تساروس، «س» (*ḥab*) را به شکل فعلی مستند کرده است (جلد ۱، ۱۱۶۸): *carbones succensi sunt ab eo (gumrē ḥābbēn mench)* (زغال‌ها از آن شعله‌ور شدند)، کتاب ۲ ساموئل، ۲۲:۹، مزامیر، ۱۳:۹؛ افزون بر این به شکل اسم (۱۱۷۰): *quidcunque facile accenditur, quisquiliae, sarmentum (ḥābbūḥā)* (شاخه‌های خشک / کاه که آسان آتش‌گیرند)، به همراه گواه‌های دیگر.

آنچه در پیوند با اصطلاح «للحبین» (*li-l-hābbīn*) باید روشن شود، کارکرد حرف اضافه پیشوندی ل / *li* است. بنا بر شاهدهی که از فرهنگ سریانی آوردیم، انتظار می رود که عربی «علی» (*alā*) مطابق سریانی-آرامی *al* (بر / روی) باشد. این که حرف اضافه ل / *li* در این معنی نیز بکار برده می شود تاکنون در عربی دیده نشده است.<sup>(۲۳۸)</sup> حتا در فرهنگ سریانی هم چنین کاربردی در سریانی-آرامی ثبت نشده است. در عوض فرهنگ *mena* در زیر بیست و پنجمین معنی (از جمعا ۳۱ معنی ای که برای ل / *li* بر شمرده) برای «علی» (*alā*) (روی / بر) تأییدیه زیر (ص. ۳۶۴ الف) را ارایه می دهد:

ܠܗܘܢ ܕܡܢܗ ܘܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ ܕܡܢܗ

(*lā īt l-hōn dumsē b-arā w-šēteštā sīmā l-šōā*)

«آنها هیچ بنایی (محکم شده) بر زمین و یا روی صخره ای که شالوده ای استوار داشته باشد ندارند»

استفاده دیگری از ل / *li* به جای «علی» (*alā*)

سوره ۷:۱۴۳

همین کارکرد ل / *li* به معنی «علی» (*alā*) (بر / روی) در سوره ۷:۱۴۳ نیز دیده می شود: فلما تجلی ربه للجبل (*fa-lammā tağallā rabbu-hu li-l-ğabal*). مترجمان ما حرف اضافه ل / *li* را در اینجا نادرست به عنوان [مفعول] برای فهمیده اند:

(پارت، ۱۹۱): «هنگامی که خدایش بر کوه ظاهر گردید، ...»

(Blachère, 191): „[Mais] quand son Seigneur se manifesta à la montagne, ...“

(Bell, I, 150, 139): „but when his Lord unveiled His glory to the mountain, ...“

۲۳۸. آنچه بروکلیمان یک «*la* ی [لا] رهنمون دهنده» می نامد (کارل بروکلیمان، میانجی دستور زبان تطبیقی زبان های سامی، جلد ۲، برلین ۱۹۱۳، چاپ هیلدسهایم ۱۹۶۱، ص ۳۷۷، پاراگراف ۲۴۲). البته پس از بررسی دقیق تر معلوم می شود که از سریانی شرقی و به عنوان تقلیلی سه گانه از «علی» (*alā*) < «إلی» (*ilā*) < ل (*la*)، برگرفته شده است. این نکته توسط نمونه ای که توسط بروکلیمان آورده شده روشن می شود: *inkabba liuağhihi* (او) «روی صورت افتاد...».

مکارم شیرازی: ... اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، ...

البته در اینجا منظور این است که خدا «روی» کوه ظاهر شد، درست مانند آنچه در کتاب خروج ۱۶: ۲۴ آمده است. این کارکرد حرف اضافه ل / li که توسط فرهنگ نویسان سریانی شرقی نیز تأیید شده به آن دسته از فقرات سریانی شرقی در قرآن تعلق دارد که تاکنون شناخته نشده‌اند. از این رو، دو آیه ۱۰۳ و ۱۰۴ از سوره ۳۷ طبق خوانش سریانی - آرامی باید این چنین فهمیده شود:

«هنگامی که آن دو (با آماده‌سازی محراب هیزم) کارشان تمام شده بود و او (ابراهیم) پسرش را روی تل هیزم بسته بود، ما او را ندا دادیم: ابراهیم! ...»

البته خوانش دیگری از نوع نگارش «للحبین» (*li-l-ḥabbīn*) امکان پذیر است، زیرا فرهنگ منا (۲۱۶ الف) ریشه فعلی سریانی - آرامی **ܣܗܒ** (*ḥban*) را برخلاف تساروس و فرهنگ سریانی بروکلیمان در کنار واژه‌های **ܣܗܒ** (*ḥāb*) به معنی «اضطرم» (*iṭṭarama*)، «اشتعل» (*išta'ala*)، «تاجج» (*ta'aggaḡa*) (سوختن، شعله‌ور شدن، گرگرفتن) می‌آورد و علاوه بر اینها بن‌های فعلی **ܣܗܒܢ** (*ḥabben*)، **ܣܗܒܢܐ** (*eṭṭhabban*)، **ܣܗܒܢܐ** (*aḥben*)، **ܣܗܒܢܐ** (*ettaḥban*) را نیز ذکر می‌کند. نبود این ریشه با این معنی در دیگر واژه‌نامه‌ها باعث این تردید می‌شود که این واژه‌ها می‌تواند یک ساخت ثانوی از **ܣܗܒ** (*ḥab*) باشد.<sup>(۲۳۹)</sup> ولی اگر این انواع نگارش واقعاً در سریانی شرقی مورد استفاده قرار می‌گرفتند آنگاه در اینجا دو امکان وجود دارد:

الف) به عنوان وجه وصفی مفرد مجهول **ܣܗܒܢܐ** (*ḥbīnā*) (در شکل وقف عربی «حبین» *ḥabīn*) می‌تواند از لحاظ اسمی به عنوان معادل **ܣܗܒܢܐ** (*yāqdā*) (هیزم) قرار بگیرد، چیزی که تغییری در معنی پیشنهاد شده نمی‌دهد؛

ب) اگر ما آن را به عنوان «قربانی سوختنی»، با توجه به اسحاق، بفهمیم، آنگاه مجاز خواهد بود که حرف اضافه ل / li را نه به معنی «علی» (*alā*) (روی، بر) بلکه باید به عنوان حرف تعریف معین به معنی «هنگامی / تا» (چیزی انجام دادن یا چیزی شدن) درک کرد. حتی اگر نولدکه این کارکرد در سریانی - آرامی را به عنوان

۲۳۹. این احتمالاً اشتباه از پسوند ناشناخته سوم شخص مؤنث جمع نقلی **ܣܗܒܢܐ** (*ḥabēn*) یا سوم شخص جمع مذکر اسم فاعل **ܣܗܒܢܐ** (*ḥabbīn*) یا جمع مؤنث **ܣܗܒܢܐ** (*ḥābbān*) مشتق شده است.

یک پدیده عبرانی بدانند که از ترجمه انجیل وارد شده (دستور سریانی، بند ۲۴۷، برای نمونه کتاب آفرینش ۲،۷)، ولی فرهنگ منا (۳۶۳ الف) آن را در زیر «عاشر» (*āšira*) (دهمین) للسیوره (*li-ṣ-ṣayrūra*) آورده (برای بیان «شدن») و این نمونه را برایش ذکر می‌کند: لحمه لحمه (*chwe l-ḥm l-ḥbā*) أكون لكم أبا (*akūnu la-kum aba*) (برای شما پدر می‌شوم). در این معنی آیه فلما اسلما (سلما) وتله للحبین (*fā-lammā aslamā / salimā wa-*) تالها (*tallahu / talāhu li-lḥabbīn*) (سریانی-آرامی: تالها) وا-تلاها (*wa-tlāy(hī) la-lḥbīnā*) را باید این چنین درک کرد:

«پس از آنکه آن دو دیگر (با آماده‌سازی محراب قربانی سوختنی (تل هیزم)) کارشان تمام شده بود و او (ابراهیم) پسرش را برای (به عنوان) قربانی سوختنی بسته بود، (به او ندا دادیم: ابراهیم!)»

ولی هر چند هم این خوانش ممکن است معقول به نظر برسد، با این وجود، در برابر دو استدلال مخالف قرار می‌گیرد: الف) جزئیات گزارش انجیل (کتاب آفرینش ۹:۲۲) که طبق آن ابراهیم پسرش اسحاق را بسته و روی تل هیزم گذاشته است؛ ب) این نکته که ریشه سریانی-آرامی سے (*ḥban*)، بجز در فرهنگ منا، تاکنون ظاهراً در هیچ جای دیگر در ادبیات سریانی-آرامی تأیید نشده است. با در نظر گرفتن این وضعیت خوانش نخستین از ارجحیت برخوردار است.

در پایان لازم است به جزء دیگری در آیه آخر نیز اشاره شود: حرف تعریف «أن» (*ʾan*) که اغلب در قرآن برای آغاز نقل قول مستقیم (أن یابرهیم / *ʾan yā Ibrāhīm*) استفاده می‌شود چیزی به جز بیان معادلی برای حرف اشاره یا معین د نمی‌باشد که از جمله این کارکرد را نیز دارا می‌باشد.<sup>(۲۴۰)</sup> به عنوان یک واژه سریانی این نوع کاربرد از حرف «أن» *ʾan / an* بجز برای قرآن هرگز نتوانست خود را در زبان عربی جا بیندازد اگرچه در تقلید از قرآن در ادبیات کلاسیک عربی متأخر نیز بکار گرفته شد، ولی از آنجا که نامعمول بوده صرفاً کلاسیک تلقی می‌شود.<sup>(۲۴۱)</sup>

۲۴۰. نک: نولدکه، دستور سریانی، پاراگراف ۳۶۷، ۳۷۲.

۲۴۱. نک: بروکلیمان، دستور عربی، پاراگراف ۱۴۷، یادداشت ۲ (ص ۱۸۴). البته بروکلیمان کارکرد «أن» / *ʾan* را برای آغاز نقل قول مستقیم در عربی کلاسیک وابسته به سریانی-آرامی نمی‌داند.



## سوره ۱۲:۱۵

یک جمله پیرو دیگر که با حرف ربط «و» آغاز می‌شود در یک جمله پیرو زمانی در سوره ۱۲:۱۵ آمده است:

فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه فى غيبه العجب  
واوحينا اليه لتنبئهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون

مترجمان ما که به دلیل «و» یک بار دیگر سرگردان شدند نمی‌توانند ارتباط نحوی این جمله پیرو زمانی را که از یک جمله پیشین و پسین ساخته شده تشخیص بدهند و هر کدام تلاش می‌کنند راه‌حل‌های متفاوتی ارائه دهند:

پارت (۱۹۱) یک جمله پیرو پسین اختراع می‌کند و آن را در پراتنز قرار می‌دهد:

«هنگامی که آنها او را با خود برده بودند و با هم به توافق رسیده بودند که او را ته آب انبار قرار دهند (پیرامون او اتفاق افتاده بود). و ما به او الهام دادیم<sup>(۲۴۲)</sup>: تو (بعدها) به آنها درباره آنچه انجام دادند (درباره این کارشان) آگاهی خواهی داد بدون آنکه آنها (آنها) متوجه شوند (که تو خودت با آنها سخن می‌گویی)».

بلاشر (۲۶۰) جمله پیرو را در آیه ۱۶ قرار می‌دهد و ابتدا سه جمله پیشین را می‌خواند:

„Quand ils eurent emmené Joseph et furent tombés d'accord pour le jeter dans les profondeurs d'un certain puits, [*quand*] Nous eûmes révélé [à Joseph pour le consoler]: “Tu leur rediras, sans qu'ils le pressentent, leur actuel méfait!”  
16 [*quand*] ils furent revenus le soir à leur père, en pleurant, ils s'écrièrent:...”

بل (جلد ۱، ۲۱۹) جمله پسین را نادیده می‌گیرد و احتمال می‌دهد که متن یک کمبود دارد:

„So when they had taken him away, and agreed to place him

---

۲۴۲. البته پارت در یادداشت ۱۱ الف درست گمان کرده است: «یا: در ته چاه قرار دانش را به او الهام دادیم.»

in the bottom of the cistern ..... and We suggested to him the thought: „Thou wilt certainly tell them of this affair of theirs, when they are not aware.“

مکارم شیرازی: هنگامی که او را با خود بردند، و تصمیم گرفتند وی را در مخفی گاه چاه قرار دهند، (سرانجام مقصد خود را عملی ساختند؛) و به او وحی فرستادیم که آنها را در آینده از این کارشان با خبر خواهی ساخت؛ در حالی که آنها نمی دانند (۱۵)

در اینجا ظاهراً مترجمان ماطبری را نادیده گرفته اند، زیرا او تشخیص داده بود که در این جمله پیرو زمانی با یک «و» جمله بعدی را آغاز می کند، اگرچه جمله بعدی زودتر آغاز می گردد. به نظر او این جمله را باید اینگونه خواند:

«هنگامی که آنها او را با خود بردند، به توافق رسیدند که او را در ته آب انبار فرو گذارند. و ما به او الهام دادیم: حقا که تو آنها را از این کارشان آگاه خواهی کرد بدون آن که متوجه شوند». (۲۴۳)

می توان این خوانش را کلاً قبول کرد البته به شرطی که آیه بیهوده به دو جمله تقسیم نمی شد. البته وحدت جمله نگه داشته می شد اگر جمله بعدی در آخرین بخش خود مانند زیر آغاز می شد (چیزی که نولدکه<sup>(۲۴۴)</sup> هم متوجه نشد):

«هنگامی که آنها او را با خود بردند و مشترکاً تصمیم گرفتند او را به اعماق (به عبارتی ظلمت) آب انبار (چاه) فرو گذارند، ما به او الهام دادیم: توبه آنها این توطئه شان را اعلام خواهی کرد بدون آنکه آنها متوجه بشوند».

اصطلاح عربی «اجمع» (*agmā'a*) به معنی «به توافق رسیدن، بر سر چیزی هم رأی شدن» است. این معنی چنان در عربی عادی شده که هیچ کس به فکرش نمی رسد اصل عربی آن را مورد پرسش قرار بدهد. اگر ما معادل سریانی-آرامی *ܟܢܢܫ* (*kannēš*) (گردآوری کردن) آن را در برابر شکل انعکاسی اش *ܟܢܢܫܐ* (*etkannaš*) قرار بدهیم، طبق تساروس (جلد اول، ۱۱۷۱) این معانی بدست می آیند: (۱) *convenit* (گرد آمدن، به

۲۴۳. نک: طبری، جلد ۱۲، ۱۶۰.

۲۴۴. تفودور نولدکه، جستارهای نوین، ۱۸ (بند پیش از آخر). شگفت انگیز این که نولدکه هیچ رابطه ای با یادداشت بالای خود درباره کارکرد حرف ربط «و» برای آغاز جمله پیرو در عبری کهن ندیده است.

توافق رسیدن، مشترکاً تصمیم گرفتن)؛ و ۲) *conclusus est* (به نتیجه رسیدن، تصمیم گرفته شدن).<sup>(۲۴۵)</sup> اینها روشن می‌کنند که اصطلاح عربی «اجمع» (*ağma'a*) در این معنی ویژه‌اش یک شکل عاریتی از اصطلاح واژگانی سریانی-آرامی مربوطه است. همین می‌تواند یک نمونه دیگر برای این مورد باشد (نک: فصل ۳، ص ۲۷ به بعد).

طبری (جلد ۱۲، ۱۶۰) درباره اصطلاح «غیبت» (*gayāba*) چیزی نگفته است. معنی «ته» (ته چاه یا آب‌انبار) که پارت و بل پذیرفته‌اند مطابق با آن معنی‌یی است که *لسان‌العرب* (جلد اول، ۶۵۵ ب) بدون توضیح دقیق‌تری می‌دهد. معنی «*profondeurs*» (اعماق) که بلاشربعضاً به درستی حدس زده (البته بدون استدلال زبان‌شناختی تطبیقی) مطابق است با واژه سریانی-آرامی *ܘܒܒܐ* (*ubbā*) که در *تساروس* (جلد دو، ۲۸۲۳)، زیر شماره ۲ این گواها را می‌توان دید: *ܘܒܒܐ ܕܗܘܐ ܕܥܡܩܝܢܐ* (*ubbē d-ḥaḥṭay d-arā*) (اعماق پایین زمین)؛ *ܘܒܒܐ ܕܥܡܩܝܢܐ* (*ubbē amīq*) (معاک ژرف)؛ *ܘܒܒܐ ܕܥܡܩܝܢܐ* (*ubbāh da-šyōl*) (اعماق بی‌کران جهنم).

خوانش قرآنی و آنچه *لسان‌العرب* (جلد یک، ۶۵۵ ب، ult) از خوانش ابی بن کعب «فی غیبه الجب» (*fi gayba<sup>ti</sup> l-ğubb<sup>a</sup>*) ارایه می‌دهد می‌تواند با توجه به نگارش ناقص قرآن طبق واژه سریانی-آرامی *ܘܝܘܒܐ* | *ūyābā* (*uyyābā*) (تساروس، جلد دو، ۲۸۲۴)؛ *obscuratio* (تاریکی، تاریک / ظلمت) شکل گرفته باشد که در این صورت تلفظ و نوع نگارش «عیبه» (*uyāba*) نیز قابل توجه است. همچنین شکل اسمی دیگر آن *ܘܝܒܐ* (*ayba*)<sup>(۲۴۶)</sup> به این معنی نزدیک است که تساروس درباره آن در زیر ۲ این

۲۴۵. همانند آن نزد بروکلان، فرهنگ سریانی، ۳۳۶ الف (زیر ۷): *conclusum est*.

۲۴۶. از همین واژه عربی «عیبه» (*ayba*) که تساروس (جلد ۲، ۲۸۲۴) برای آن آورده در معنی «سبد بزرگ، جعبه، گنج» برگرفته شده است. نک: در همین رابطه به *لسان*، جلد ۱، ۶۳۴ الف «والعیبه: وعاء من آدم، یکون فیہ المتاع» *ayba*: ظرف چرمی که در آن ابزار و وسایل شخصی نگهداری می‌شود؛ والعیبه ایضاً: زبیل من آدم ینقل فیہ الزرع المحصود (*ayba*): همچنین به معنی سبد چرمی - زبیل *zabbīl* > سریانی-آرامی *ܘܘܒܒܐ* *zabbīlā* < فارسی زبیل *zambīl* / *zambīl* [نک: فرانکل، واژه‌های بیگانه آرامی، ۱۷۸]، که با آن غلات [جو، گندم، ...] درو شده را حمل می‌شوند؛ والعیبه: ما یجعل فیہ الثیاب (*ayba*): در ضمن چیزی است که در آن پیرشاک رانگه‌داری می‌کنند). جالب حدیثی است به مناسبت صلح با مکیان در حدیبه ←

→ که لسان در همین رابطه نقل می‌کند: لا إغلال ولا إسلال، و بیننا و بینهم عیبه مکفوفه؛ طبق الازهری گویا ابو عبید «الإغلال و الإسالا» (al-iglāl wa-l-islāl) را توضیح داده است ولی از توضیح «عیبه مکفوفه» (ayba makfūfa) سرباز زد. بر همین روال، لسان اصطلاح «عیبه» (ayba) را با استناد به «عرب‌ها» توضیح می‌دهد و می‌گوید که عرب‌ها هر آنچه در قلب پنهان بماند با «عیاب» (iyāb) یعنی سریانی-آرامی حمصه ܝܝܒܐ / ܝܘܝܒܐ: مبهم، نهان) بیان می‌کنند، درست مثل آنکه کسی لباس‌های خود را در یک «عیبه» (ayba) گنجه) (> سریانی-آرامی حمصه aybā =) نگه دارد. ولی توضیح ناستواری که در لسان (جلد ۱۱، ۵۰۰ به بعد) میان «دزدی، غنیمت» و «خیانت» با «إغلال» (iglāl) صورت می‌گیرد، بیشتر ما را به یک گونه برگرفته از سریانی-آرامی حمصه ma-altā (ma-āltā) (فرهنگ منا، ۵۴۲ الف / ب، زیر ۴): غزوه (gazwa)، زحفه (zahfa) غنیمت، لشکرکشی) می‌رساند. به عنوان یک اصطلاح مشابه، «إسلال» (islāl) گونه‌ای دیگر از سریانی-آرامی حمصه ܣܠܠܐ (šlālā) است (فرهنگ منا، ۷۹۰ ب: نهیبه nahība، غنیمه الحرب l-ḥarb ܓܢܝܡܐ: غنیمت جنگی؛ ۲) اشتباک القتال ištibāk al-qitāl: هنگامه نبرد). همچنین لسان (جلد ۱۱، ۳۴۲ الف) در همین رابطه احتمالات نزدیک زیر را می‌آورد: الف) السرقة الخفیه (as-sariqa l-ḥaffya) (سرقت/دزدی مخفیانه)؛ ب) الغاره الظاهره (al-ḡāra z-zāhira) (حملة/تهاجم باز). برای درماندگی لسان در توضیح اصطلاح «عیبه مکفوفه» (ayba makfūfa) شاید سریانی-آرامی بتواند کمکی کند. زیرا «عیبه» (ayba) به عنوان واژه برگرفته از سریانی-آرامی حمصه ܝܝܒܐ (aybā) از نظر ریشه‌شناسی با حمصه ܘܒܒܐ (ubbā) (همچنین به معنی «ععر/ته») خویشاوند است. درباره صفت مفعولی مکفوفه (makfūfa) لازم به یادآوری است که حرف ک / k عربی می‌تواند منطبق با سریانی-آرامی ܟ / ܟ باشد (نک: فرانکل، واژه‌های بیگانه آرامی، ص ۱۹: «فقط به طور پراکنده برای یک «گ» سخت / مؤکد یک «ک» پیدا می‌شود...»). بر مبنای همین، ریشه فعلی عربی «کف» (kaffa) از لحاظ ریشه‌شناسی معادل حمصه ܟܦܦܐ (ḡpāp) (حتا اگر تساروس گونه‌های حمصه ܟܦܦܐ (ḡpāp) و حمصه ܟܦܦܐ (kḡpāp) در معنی همسان gibbus، gibbosus را گواهی دهد). ولی جالب در اینجا معادل عربی‌یی است که تساروس (جلد ۲، ۷۶۵، paenult) برای حمصه ܟܦܦܐ (ḡpāp) ارایه می‌دهد: «عربی «کف» (kaffa) clausit (بستن)، مقایسه کنید با «مکفوف» (makfūf)» (لسان جلد ۹، ۳۰۳ ب، مشخصه یک کور که چشمانش بسته هستند). سرانجام فرهنگ منا (۹۹ الف) در زیر گونه حمصه ܟܦܦܐ (ḡpāp) این معادل عربی را ارایه می‌دهد (۲): اوصد. اغلق. سکرالباب (در بستن)، و بروکلیمان در فرهنگ سریانی، ۱۱۰ الف در زیر حمصه ܟܦܦܐ (ḡpāp) clausus est (بسته شدن) معادل عربی آن ذکر می‌کند: أجاج (aḡāfa) (بستن) که ریشه این اصطلاح عربی برگرفته از سریانی-آرامی را که دیگر امروزه استفاده نمی‌شود مستند کرده است (نک: لسان، جلد ۹، ۳۵ ب، طبق حدیث حج: أجاج الباب (aḡāfa l-bāb) «> حمصه ܐܓܝܦܐ (agīp) «او در را بست»؛ أجیفوا أبوابکم (aḡīfū abwābakum) «درهائتان را ببندید»). از این نتیجه می‌شود که «کف» (kaffa) و «جاف» (ḡāfa) در این معنی خود، در اصل گونه‌های مشروط به گویش هستند که از همان ریشه سریانی-آرامی گرفته شده‌اند که البته در اینجا حرف سریانی-آرامی ←

گواه را از بار بهلول می‌آورد: غیم غلیظ اسود حصص (aybā: /برسیاه فشرده). اگر مانیز این گواه تساروس را بپذیریم و همچنین با توجه به نوع نگارش قرآن و هم‌آوایی این دو واژه، به نظر می‌رسد که معنی «ظلمت/ تاریکی» (آب‌انبار/ چاه) نزدیک‌ترین معنی به این فقره قرآن باشد.

درباره نوع نگارش «غیبت» تا این حد می‌توان گفت که پایانه «ت / t» این نوع نگارش بیشتر به عنوان حالت اضافه (Status constructus) مؤنث مفرد قابل توجیه است تا پایانه شکل جمع واژه سریانی-آرامی حقتص (ubb) (اعماق یا به عبارتی تاریکی‌ها/ ظلمات). از این رو، تلفظ امروز قرآن ترازمند (رسمی) که «غیبت» (gayābat) (مفرد) است می‌باید به gayābāt (جمع) تغییر یابد. اهمیت این نکته در اینجاست چون این واژه توسط لسان‌العرب نادرست تعبیر شده و در این بافت جمله فقط در حالت مفرد و به معنی احتمالی «قعر» (qar) (ته) آمده در اینجا از رده خارج می‌شود. بر همین اساس به نظر می‌آید که بتوان «فی غیبت الجب» (- gayābāt gubb) همانگونه که در بالا پیشنهاد شده، با جمع تشدیدکننده «به/اعماق» (به ته...) یا به عبارتی «به تاریکی‌ها» ی (به ظلمت) آب‌انبار [چاه] ترجمه کرد.

در ارتباط با همین لازم است که در خصوص ریشه سریانی-آرامی حد (āb) (در بن صیغه اول مسخره بودن؛ از میان رفتن، محوشدن دیگر بکار برده نمی‌شوند) به معادل‌های عربی نیز اشاره شود که فرهنگ منا (۵۳۱ ب) در زیر حد (ayyab) (بعضاً در زیر محمد aīb) این چنین ارایه می‌دهد: (۱) «عیب» (ayyaba)، «سخر» (sahira) (مسخره کردن، کسی را مضحکه قرار دادن)؛ (۲) «غیب» (gayyaba)، «واری» (wārā)، «عتم» (attama) (نامرئی کردن، محو کردن، تاریک کردن)؛ (۳) غیم (gay-yama) (با ابر پوشاندن، ابری شدن).

بعدها از این ریشه سریانی-آرامی در عربی دو گونه اصلی وابسته به گویش‌های معین شکل گرفت که هر کدام از آنها یکی از معانی اصلی این اصطلاح سریانی-آرامی را به خود اختصاص داد: الف) یکی گونه نزدیک به اصل در قالب «عاب» (āba) /

→ g در عربی به یک ک / k تبدیل شده است و سرچشمه این دو واژه را در عربی توضیح می‌دهد. بر همین مبنا حدیث در پیش نامبرده یعنی: لا إغلال ولا إسلال، و بیننا و بینهم عیبة مکفوفة با کمک سریانی-آرامی معنی زیر را دارد: «(دیگر) هیچ راهزنی و نبردنی [نیست]، (حالا دیگر) میان ما و آنها [هیچ] شکافی / اختلافی وجود ندارد».

عیب (ayyaba) به معنی «عیب / کمبود داشتن؛ یا بخاطر یک نقص شرم‌ننده بودن»؛  
 ب) دومین شکل عربی شده «غاب» (gāba) / «غیب» (gāyya-ba) به معنی  
 ۱- «از بین رفتن، محو شدن، ناپیدا بودن»؛ ۲- محو کردن، نامرئی کردن، که از همین  
 معنی یک گونه ثانوی عربی نیز ساخته شد: «عیهب» (āyhab) و غیهب (gāyhab)  
 (که لسان‌العرب (جلد اول، ۶۳۲ ب به بعد / ۶۵۳ ب) به عنوان ریشه خاص «عهب»  
 یا «غهب» ارایه می‌دهد). این که مورد آخر یک گونه ثانوی است، لسان‌العرب آن را به  
 شکل اسمی اش یعنی «غیهب» (gāyhab) با معنی «تاریکی شب، ظلمت» گواهی  
 می‌دهد که شکل جمع آن «غیاهب» (gāyāhib) (تاریکی‌ها / ظلمات) درست با  
 اصطلاح قرآنی «غیبت الجب» (gāyābat<sup>1</sup> l-gubb) (ظلمات آب‌انبار / چاه)  
 مطابقت دارد.

لسان‌العرب (جلد یک، ۶۳۳ به بعد، ۶۵۴ الف به بعد) به همین شیوه در زیرگونه  
 اصلی عباراتی را می‌آورد که به ریشه سریانی-آرامی آن اشاره دارد. به دلیل تفکیک  
 تلفظی این دو [مشتقات] که در اصل به یک ریشه واحد تعلق داشت، در فرهنگ‌نگاری  
 عربی بعدی معنی آنها بعضاً درهم و قاطی گردید.

### سوره ۷۹: ۱۸

یک نمونه خاص برای این کژفهمی به یک اصطلاح از رمان اسکندر مربوط می‌شود که  
 قرآن (سوره ۱۸ آیه‌های ۶۰ تا ۸۲)<sup>(۲۴۷)</sup> آن را بازخوانی کرده است. در این داستان موسا،  
 به جای اسکندر نشانده می‌شود. در آیه ۷۱ آمده است که موسا و همراهش سوار یک  
 قایق می‌شوند. موسا ناگهان و بدون مشورت با دیگران یک سوراخ [در] (عربی «خرق»  
 < سریانی-آرامی *hraq* هراق) در قایق ایجاد می‌کند. همراهش با عصبانیت به او  
 می‌گوید که مگر می‌خواهی سرنشینان قایق را غرق کنی، این واقعه‌اً دیگر  
 «باور نکردنی»!<sup>(۲۴۸)</sup> است. موسا بعداً در سوره ۷۹: ۱۸ علت واقعی کارش را که در نگاه

۲۴۷. نک: پارت، تفسیر، ص ۳۱۶.

۲۴۸. پارت درباره اصطلاح «امرا» (imra<sup>n</sup>) (در ارتباط با: لقد جئت شیئا امرا «ببین که تو کار  
 وحشتناکی مرتکب شده‌ای، پارت، ۲۴۴) در تفسیر خود (ص ۳۱۸) اشاره می‌کند که برداشت  
 او مطمئن نیست. ولی از بافت متن چنین برمی‌آید که این واژه از ریشه سریانی-آرامی *amra*  
 (معنی اصلی) «تلخ بودن»، (برای افراد) «احساس درد کردن»، (غیرشخصی) «درد داشتن» ←

→ گرفته شده است (نک: بروکلیمان، فرهنگ سریانی، ۴۰۰ ب: ۱) acerbus fuit؛ ۲. ܐܰܥܰܪܰܒܰܘܢܰܐ (mā) ܰܕܰ  
 [dolui [li (lah) merat]. طبق شکل، واژه «امرا» یک اسم تفضیل (شکل افزایشی یا تشدید  
 صفت) ناشناخته عربی است و بنا براین باید «amar<sup>m</sup>» (ونه imra<sup>n</sup>) به معنی «ممر»  
 (mumirra<sup>n</sup>) (بی/ناز/تلخ = شد/بید/براشفته، خشمگین) خوانده شود. یک اسم تفضیل  
 هم‌آوا، «امر» (amar<sup>m</sup>) در سوره ۴۶: ۵۴ آمده که روز قیامت به عنوان [چیزی] «بسیار درآورد»  
 نامیده می‌شود (فقط توسط بلاشر، ۵۶۶، متناسب با «très amère» ترجمه شده است).  
 تساروس (جلد ۲، ۲۲۰۰) در زیر ܐܰܡܰܪܰܐ Aph. (amar) و ܐܰܡܰܪܰܐ Palp. (marmar) یک سلسله  
 معادل‌های عربی مجازی را می‌آورد: أسخط، أعضاظ، كدر، ألم، مرمر و غیره. در عبارت  
 اصطلاحی «ما أمر فلان وما أحلی»، لسان (جلد ۵، ۱۶۷ ب) «أمر» (amarra) را از لحاظ فعلی  
 توضیح می‌دهد (آنچه او گفت نه تلخ بود و نه شیرین). در ضمن لسان در اینجا نیز نتوانسته  
 ریشه «مر» (marra) («تلخ بودن» به عبارتی «احساس درد کردن») را که از سریانی-آرامی برگرفته  
 شده از ریشه عربی «مر» (marra) (از/کنار/چیزی گذشتن / عبور کردن) که با آن دارای  
 اشتراکی لفظی است تشخیص بدهد. مرتبط با همین قرآن در سوره ۷: ۱۸۹ یک نمونه با  
 اصطلاح «مرت» (marrat) درباره آغاز آبستنی یک زن ارایه می‌دهد: «فلما تغشاها حملت  
 حملاً خفیفاً فمرت به» (پارت، ۱۴۰ به بعد) «هنگامی که با آن زن همبستر شد، او بسادگی  
 آبستن شد. این وضعیت برای او/زن مدت طول کشید» بلاشر (۱۹۹) ترجمه کرده: «... lle porta  
 [d'abord] un fardeau léger et alla sans peine» و بل (جلد ۱، ۱۵۶ به بعد): «... she bore  
 a light burden and passed on with it»؛ بدین ترتیب مترجمان ما طبق لسان و به پیروی از  
 طبری (جلد ۵، ۱۶۵ ب) معنی اصطلاح «مرت» (marrat) را اینگونه ترجمه کرده‌اند: «زن/ او را  
 /مرد را [در این وضعیت سبکی] برای مدتی حمل کرد بدون این که او/مرد/ برزن سنگینی  
 کند». در اینجا کافی است که (مجهول) murrat را در راستای معنی «تمررت» (tamarmarat)  
 بخوانیم تا به معنی ܐܰܥܰܪܰܒܰܘܢܰܐ (mā) beh ma (mā) merat = مرت به (murrat bihi) یعنی «او  
 [زن] بخاطر او/مرد/ فشارهایی داشت» برسیم. به عبارتی در اینجا درست عکس آن منظور  
 است، یعنی دردها/فشارها در آغاز آبستنی. برای نوع نگارش «امرا» خوانش نادرست و پنداشتی  
 (imra<sup>n</sup>) علت نادرستی معنی آن است که در اینجا می‌تواند اصطلاح هم‌آوا در سوره ۴۶: ۵۴ به  
 خواش amar<sup>m</sup> را تداعی کند. توضیح محتمل برای آن می‌تواند این باشد که خوانندگان عرب  
 بخاطر پایانه «الف» / ā سردرگم شده و نتوانستند بفهمند که واژه «امرا» اسم تفضیل صفت  
 آشنای «مر» (murr) است، زیرا طبق قواعد دستور عربی متأخر اسم تفضیل به عنوان  
 غیرمنصرف (diptotisch) اعتبار دارد و به همین دلیل هم در حالت مفعولی در پایان، «الف» / ā  
 نمی‌گیرد. آنها ظاهراً به این فکر نرسیدند که این آخری به دلیل قافیه قابل توجیه است. به همین  
 دلیل احتمالاً این نکته آنها را به اینجا کشاند که بهتر است یک اصطلاح در عربی با این  
 واژه‌گذاری که وجود نداشت بسازند تا این که بگویند این یک خطای دستوری در قرآن است.  
 این که طبری (جلد ۱۵، ۲۸۴) در اینجا به کاربرد زبانی «عربها» تکیه می‌کند و به یک بیت از  
 راجز (al-Rāğiz) استناد می‌کند به این معنی نیست که اصطلاح «امرا» (imra) نه فقط در آنجا ←

→ نادرست خوانده و در همین شکل، خوانش نادرست هم مورد استفاده قرار گرفته شده است. این توضیح که «الإمر» (al-imr) یک شکل اسمی از «أمر» (ummirū) است که طبق «بعض أهل العلم بكلام العرب» (برخی اشخاص کاردان در کاربرد زبان عربی) درباره انسان‌ها می‌گویند، إذا كثروا واشتد أمرهم «وقتی آنها چیره و قوی شوند» دقیقاً نشان می‌دهد (از برداشت مبهم که بگذریم) که این اصلاً رابطه‌ای با متن قرآنی ما ندارد. مابقی توضیحات، مانند «لقد جئت شيئاً عظيماً، وفعلت فعلاً منكراً» (تو خطایی بس هولناک مرتکب شده‌ای و یک عمل زشت انجام داده‌ای) و همچنین «نکرا» (nukra<sup>n</sup>) (سوره ۷۴: ۱۸ جئت شیا نکرا <sup>n</sup>gi'ta šay'a) به <sup>n</sup>nukrā > سریانی-آرامی <sup>n</sup>nukrāyā «تو کاری ننگین/نکوهیده مرتکب شده‌ای» (به معنی پنداشته شده نزدیک تراست. با این وجود، شگفت‌انگیز اینجاست که مفسران عرب تاکنون هنوز به کیفیت رسماً متداول اسم تفضیل واژه «أمر» (amarr) مثلاً در عبارت «ذاق الأمر» (dāqa l-amarr) (او چیزی بس سخت/تلخ را تجربه کرده است) که اکثراً در شکل افزایشی مثلاً «الأمرین» (al-amarrayn) (سختی مضاعف، نک: برای نمونه در زیر «أمر» amarr) آمده‌اند بی‌نبرده‌اند. بدین ترتیب اصطلاح «أمر» (amarrā) با اسم تفضیل عربی و مضمون معنایی سریانی-آرامی (خشمگین، برآشفته) یک نمونه بارز برای ترکیب مضمونی و نوع نگارش دو جزء زبانی می‌دهد. در حاشیه لازم به یادآوری است که استفاده قرآن از «جئت شيئاً» (<sup>n</sup>gi'ta šay'a) (مانند «أنتی» / هیم با و بدون ب / ج، برای نمونه در سوره ۱۵: ۴ و ۲۵: ۱۲؛ ۶۰: ۱) در معنی «مرتکب شدن» آشکارا به سریانی-آرامی <sup>n</sup>ḥrā 1) (etā) برمی‌گردد (نک: فرهنگ منا، ۴۵: ۴۵ <sup>n</sup>ḥrā la-ḥtāhā) (تحت اللفظی: به گناه رسیدن): ارتکب خطیه (irtakaba ḥafīya<sup>tan</sup>) «گناهی مرتکب شدن». همچنین در سوره مریم ۲۷: ۱۹: لقد جئت شیا فریا (la-qad gi'ti šay'a<sup>n</sup> farīyā) (تو واقعاً کار زننده‌ای مرتکب شده‌ای) (به نظر پارت، تفسیر، ۳۲۴، معنی - چیزی باور نکردنی) دارد، ترجمه، ۲۴۹ - قابل بحث است). نوع نگارش عربی «فریا» (farīyā) از این رو منطبق است با سریانی-آرامی <sup>n</sup>ḥrā یا paryā) (pāryā) بسته به این دارد که آیا در اینجا یک وجه مفعولی یا وجه معلوم از ریشه <sup>n</sup>ḥrā یا (prī) (prā) خوانده شود (حتماً اگر شکل افزایشی [شدت بخشی] parrāyā قابل حذف نباشد). با توجه به معنی‌ای که فرهنگ منا، ۶۰۵ الف، در زیر <sup>n</sup>ḥrā (prā) می‌دهد و در اینجا نزدیک‌ترین معنی عربی است (۲): بعج (ba'agā)، شق (šaqqa) (دریدن، پاره کردن) به نظر می‌آید که خوانش <sup>n</sup>ḥrā در معنی مجازی خود «(دل) خراش» منطقی‌ترین معنی باشد. با اتکا به این معنی به نظر می‌آید فعل مضاعف <sup>n</sup>ḥrā (par) - که فرهنگ منا، ۶۰۴ ب، در زیر <sup>n</sup>ḥrā Palpel (parpar) یک سری معانی می‌آورد (۶): سلب قلبه من شدة الوجد (suliba qalbuhu min (6) (mazzaqa) (آزاد دادن، پاره کردن) - شکلی متنوع از ریشه <sup>n</sup>ḥrā (prī) (prā) را بیان می‌کند. به عنوان گونه چهارم می‌توان واج‌های انسدادی <sup>n</sup>ḥrā / a (pār) را نام برد که فرهنگ منا (۵۸۰) معانی آنها را این چنین آورده است: (۱) غلا. فار (fāraṭ ḡalā) (پختن، بیش از حد پختن/سرفرفتن)؛ (۲) اغتاظ. غضب (iḡtāza ḡaḏībat) (برآشفتن، خشمگین شدن)؛ ←





vaisseau, comme pris». این که این افزوده پرسش برانگیز در واقع برای خوانش کژفهمیده «اعیبا» (*a'ibahā*) بوجود آمده است، در پایین نشان داده می‌شود.

توضیحی که طبری برای عبارت فآردت آن اعیبا (می‌خواستم آن را) آسیب رسانم) ارایه می‌دهد این چنین است: فآبان بذلک أنه إنما عابها (بدین ترتیب روشن کرد که او آن را نیز «عیب‌دار» کرده است). این نشانگر استفاده متعدی از بن «عاب» (*āba*) است که در عربی اصلاً معمول نیست. این که فرهنگ‌نامه‌های عربی به دلیل تفسیر نادرست این فقره قرآن در کنار کاربرد معمولی فعل لازم به غلط نیز شکل متعدی (عیب‌دار کردن) آن را عرضه کرده باشند،<sup>(۲۴۹)</sup> تعیین‌کننده نیست. این هم یکی از آن اصطلاحات قرآنی است که به دلیل بدفهمی و تحریف معنا وارد فرهنگ‌نگاری عربی شده است.

ولی این کژفهمی واقعاً از اینجا ناشی می‌شود که خوانش قرآنی «اعیبا» (*a'ibahā*) در کارکرد یک فعل متعدی از ریشه «عاب» (*āba*)، از منظر زبان عربی، هیچ شکی باقی نمی‌گذارد. ولی اگر بن‌های سببی سریانی-آرامی *ܐܝܝܒܐ* (*ayyeb*) و *ܐܝܒܐ* (*a'ib*) را در نظر بگیریم، آنگاه مشخص می‌شود که منظور از خوانش «اعیبا» (*a'ibahā*) چیزی بجز واژه سریانی-آرامی *ܐܝܒܐܢܐܐܝܒܐܗܐ* (*a'ibāh*) نیست (*ܐܝܒܐܢܐܐܝܒܐܗܐ* *sbī d-* / *ܐܝܒܐܢܐܐܝܒܐܗܐ*). فرهنگ منا (۵۳۱ ب) در زیر هر دو بن سببی تعدادی معادل‌های عربی می‌آورد، از جمله: واری. غیب (*ġayyabā wārā*) (محو کردن، نامرئی کردن). به عبارتی در این جا فقط یک نقطه روی «ع» نیاز داشت تا خوانش درست عربی در باب دوم سببی یعنی «اغیبا» (*uġayyibahā*) بدست آید. اگر آن را این چنین بخوانیم: فآردت ان اغیبا (*fa-arattu an uġayyibahā*) تازه آنگاه این بخش آیه معنی واقعی خود را بدست می‌آورد: «... این طور می‌خواستم آن را (قایق را) نامرئی کنم = استتار کنم». از این رو، این تعبیر که موسی خواست قایق را «عیب‌دار کند یا آسیب برساند» نه تنها از لحاظ زبانی و دستوری بلکه از لحاظ مضمونی نیز نادرست است.

۲۴۹. نک: برای نمونه به هانس ور، واژه‌نامه عربی، در زیر (عیب) عاب (*āba*). اطلاعات روشن‌گرانه درباره کاربرد متعدی فقط از بن دوم «عیب» (*ayyaba*) (ایراد گرفتن، به دلیل نقص ایراد گرفتن و غیره) را در گویش‌های عربی امروز، به ویژه در خاور نزدیک، می‌توان یافت.

البته در اینجا این انتقاد و سرزنش ایراد می‌شود که موسا چگونه یا تا چه اندازه می‌خواست قایق را نامرئی یا استتار کند زیرا این عملش می‌توانست به غرق شدن سرنشینان آن منجر گردد. این که موسا می‌خواست قایق را استتار کند معلوم است، چون می‌خواست آن را از دید کشتی‌های گشتی شاه پنهان نگه دارد. زیرا درباره این شاه گفته می‌شد که او «هر» کشتی را به غنیمت می‌گرفت. ولی اگر به غنیمت گرفته می‌شد، دیگر کار از کار گذشته بود و دیگر نمی‌شد به قایق «آسیب وارد کرد». از عصبانیت همراهش می‌توان نتیجه گرفت که موسا می‌خواست فقط قسماً قایق را غرق کند تا کشتی‌های گشتی شاه از دور آن را تشخیص ندهند. در ضمن، این که قایق تماماً غرق نشده بود از فرجام آن آشکار می‌شود؛ زیرا موسا این توضیح را تازه زمانی به همراهش می‌دهد که توانست از معرکه جان سالم بدر ببرد.

در اینجا لازم است به نکته دیگری در این آیه اشاره کرد. در این آیه عطف به شاه از اصطلاح «غصبا» (*ḡaṣḡaba*) (بزور) استفاده شده است و آمده که او [شاه] بر هر کشتی «بزور چیره می‌شد». آشکارا ریشه عربی «غصب» (*ḡaṣaba*) (مجبور کردن) و خوانش معادل آن در قرآن فقط در این جا آمده است. مبنای همه نگارش‌های دیگر آن (با پسوند شخصی) ریشه‌های «غضب» (*ḡadiba*) (خشمگین کردن) و «عصی» (*aṣā*) (سرپانی-آرامی حمص *ṣā*) (سرکش یا متمرد بودن) است. اگر ما به معانی دیگر فعل سرپانی-آرامی حمص *ṣā* نگاه کنیم، در کنار آن معانی افعال متعدی «مجبور کردن، شکست دادن» نیز بدست می‌آید، آنگونه که فرهنگ منا (۵۵۷ ب) در زیر (۲) معانی عربی آن را برمی‌شمرد: غلب، قهر، قسر، اجبر، الزم ( *alzama, aḡbara, qasara* ) نیز اصطلاحات معادل و عربی دیگری را از فرهنگ‌نگاران سرپانی شرقی نقل می‌کند، البته به جز «غصب» (*ḡaṣaba*). این، ما را به این نتیجه می‌رساند که نوع نگارش «غصبا» نه *ḡaṣba* بلکه - مطابق اصطلاح سرپانی-آرامی - عصیا / *aṣya* باید خواند؛ اگرچه این هم در نهایت چیزی در معنی آیه تغییر نمی‌دهد. در مقابل، فنوازه‌های عربی که فرهنگ‌نویسان سرپانی شرقی گواهی می‌کنند این را تداعی می‌کند که خوانش *ḡaṣba* یک شکل جدیدتر و در عربی مدرن معمول‌تر است، ولی از لحاظ ریشه‌شناسی از ریشه «عصب» (*aṣaba*) سرپانی-آرامی حمص *ṣab*) (بیچاندن، بستن، دورچیزی بستن) پدید آمده است. افزون بر این، ریشه «عصا» (*aṣā*) در مورد زیر نیز نادرست خوانده شده است:

## سوره ۲۱:۸۷

یک نوع نگارش دیگر که بر مبنای ریشه سریانی-آرامی حمع (ḥā) قرار دارد و به همان اندازه نادرست خوانده شده در سوره ۲۱:۸۷ آمده است: *وذا النون اذ ذهب مغضبا (wa- nūn id dahaba muḡādiba)*. مترجمان ما اصطلاح تأکید شده بالا را این گونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۲۶۸): «او با ماهی [یعنی یونس]، (آنزمان) هنگامی که  
خشمگینانه رفت ...»

(Blachère, 354): „Et [fais mention de] l’Homme au Poisson quand il s’en fut *courroucé*...“.

(Bell, I, 311): „And him of the fish – when he went off *at cross purposes*...“.

مکارم شیرازی: «وذا النون [= یونس] را (به یاد آور) در آن هنگام که  
خشمگین (از میان قوم خود) رفت ...»

این که یونس نه «خشمگین» بلکه در «سرکشی» علیه فرمان یهوه از معرکه دور شد، تشخیص درست بل است. ولی بل این تشخیص را با توجه به انجیل (یونس ۱:۳) و نه با اتکا به خوانش نادرست از واژه عربی مغضبا (*muḡādiba*) (خشمگین) بدست آورده است. به نظر می‌آید که بل همان اندازه با موضوع ناآشناست که طبری (جلد هفده، از ۷۶ به بعد) و تعبیری که از آن داده است. طبق تعبیر طبری، یونس نه از خدا بلکه از مردم خودش خشمگین بود، چون در خور یک پیامبر نیست که از سرور خود عصبانی شود. البته بل می‌توانست تردید بجای خود را از طریق خوانش سریانی-آرامی مناسب حمع (m-‘aṣyā) اثبات کند که عربی آن «معاصیا» (*mu‘āsiya*) است و «سرکشی، مخالفت، نافرمانی» معنی می‌دهد.

همین نمونه نسبتاً ساده بخوبی موانع درونی قرآن پژوهان غربی را نشان می‌دهد که قادر نیستند خوانش قرآن ترازمند (رسمی) را مورد تردید قرار بدهند چه برسد به این که آن را تصحیح کنند. حتا اگر آنها گهگاهی بنا بر سنجش‌های واقعی مجبور شوند یک اصطلاح قرآنی را طوری تعبیر کنند که با معنی عربی واقعی آن متفاوت است بیشتر جنبه استثنایی دارد.

برای ظرافت معنایی یک اصطلاح در کاربرد عمومی زیبایی لازم است نمونه زیر  
یادآوری شود:

## سوره ۱۵:۱۲

### واجمعوا ان يجعلوه فی غیبت الجب

در ارتباط با اصطلاح عربی «جعل» (*ġa'ala*) (در اینجا: انجام دادن، گذاشتن) به اصطلاح «آب/انبار/چاه» که یوسف توسط برادرانش در ته آن «گذاشته» (پارت) شد باز می‌گردیم. با اتکا به همین واژه به جستجوی ظریف پیرامون آن می‌پردازیم. این اصطلاح را باید همچنین از طریق فرهنگ نامه سریانی-آرامی مورد کاوش قرار داد. فرض کنیم که یکی از امکانات معادلی این اصطلاح، از جمله، واژه سریانی-آرامی *sām* باشد که فرهنگ *منا* (۴۸۳ ب) برای آن معانی عربی اصلی زیر را ارائه می‌دهد: جعل (*ġa'ala*) (انجام دادن، گذاشتن)، وضع (*wada'a*) (قرار دادن، در چیزی گذاشتن)، و در زیر (۱۱): قبر (*qabara*)، دفن (*dafana*) (قبر کردن، به خاک سپردن)، که در واقع یعنی «در قبر گذاشتن، قرار دادن» منظور است. (۲۵۰)

با توجه به گزارش انجیل که برادران یوسف متفق القول بودند یوسف را بکشند به نظر منطقی‌تر می‌رسد که این معنی را برای آب/انبار/چاهی که یوسف را (مانند یک قبر) (۲۵۱) در آن گذاشتند یا «قرار دادند» تعمیم بدهیم.

سراخر می‌باید از اصطلاح «أمرهم» (*amrihim*) (طبق درک عربی «کار/مورد» شان) در این بافت یک معنی ژرف‌تر و پرمحتواتر از آنچه که پارت بیان داشته انتظار برود. بلاشهر با واژه «*méfait*» (جنایت / نابکاری) البته خیلی به معنی اصلی نزدیک می‌شود که البته بدون استدلال دقیق‌تر باقی می‌ماند. اگرچه در حال حاضر بن اصلی «أمر» (*amara*) در زبان عربی امروزی به معنی «فرمان دادن» محدود می‌شود، ولی شکل اسمی آن یعنی «أمر» (*amr*) هم به معنی «فرمان» و مشتق‌های مربوطه است و هم به

۲۵۰. همچنین تساروس، جلد ۲، در زیر ۱): *terrae mandavit cadaver, sepelivit*.

۲۵۱. اگر دیگر معانی *حصبه* (*gubba*) را در نظر بگیریم متوجه می‌شویم که این مقایسه پا در هوا نیست. فرهنگ *منا* (۸۷ الف) معادل عربی آن اینگونه ارائه می‌دهد: (۲) قبر (*qabr*) (مزار)، (۳) سجن تحت الأرض (*siġn taħt al-arđ*) (سیاهچال، دخمه). گواه‌های معادل را تساروس، جلد ۱، ۶۷۰ می‌آورد.

معنی «کار، مورد» می‌تواند باشد. در همین راستا، بن‌های فعلی دیگر مانند «تأمر» (ta'āmarā) [صیغه ششم] در معنی «با هم / دسیسه‌گرانه / توافق کردن» یادآور ریشه آرامی واژه ܐܡܪܐ یا سریانی-آرامی ܐܡܪܐ (amar) «گفتن، حرف زدن» است.

این که قرآن با حالت اسمی «أمر» (amr) نه فقط «فرمان» و «کار، مورد» بلکه همچنین «دسیسه، توطئه» را می‌خواهد برساند یعنی به آن معنی که ما امروزه در شکل اسمی «مؤامره» (mu'āmarā) در عربی امروز می‌بینیم، توسط جمله زیر از آیه ۱۰۲ [سوره یوسف] مورد تأیید قرار می‌گیرد: وما كنت لديهم اذا جمعوا امرهم و هم يمكرون. پارت (ص ۱۹۹) قسماً معنی آن را درست حدس زده است: «و تونزد آنها (یعنی برادران یوسف) نبودی هنگامی که آنها توافق و دسیسه کردند» ولی معنی دقیق آن این چنین می‌شود: «زیرا تودر آنجا (تحت‌اللفظی: نزد آنها) نبودی زمانی که آنها روی دسیسه‌شان به اجماع رسیدند (اجمعوا امرهم) و موزیانه رفتار می‌کردند (و هم يمكرون)». تا اینجا «أمر» (amr) در معنی «مؤامره» (mu'āmarā) (توطئه، دسیسه) عمل می‌کند و معادل واژه سریانی-آرامی ܡܠܠܐ (mellā) است که تساروس (جلد دو، ۲۱۱) از جمله با معنی «conspiratio»، «هم‌دستی، توطئه» آن را تأیید می‌کند.

برای درک درست معانی مفاهیم قرآن مانند «أمر» (amr) (عربی: فرمان، مورد/کار)، «کلمه» (kalima) (واژه) و حتا «قول» (qawī) (سخن گفتن یا محتوای آن: سخن) لازم است که مضمون معناشناختی گوناگون معادل‌های سریانی-آرامی ܡܥܡܪܐ (memrā) (مصدر و حالت اسمی از ریشه فعلی ܐܡܪܐ emar، «گفتن، حرف زدن»)، ܡܠܠܐ (mellā) (معنی اصلی: واژه، اسم ریشه ܡܠܠܐ mallel «حرف زدن») و ܩܠܐ (qālā) (صدا، سخن) نیز مورد توجه قرار گیرند.

شگفت‌انگیز است که هر سه مترجم ارتباط مستقیم این آیه را با آیه ۱۵ متوجه نشدند، اگرچه آیه ۱۰۲ با «اجمعوا امرهم» (agmā'ū amrahum) (آنها مشترکاً تصمیم گرفتند، آنها بر سر توطئه خود به توافق رسیدند) دقیقاً از همان اصطلاحاتی بهره‌مند می‌شود که در آیه ۱۵ مورد استفاده قرار گرفته است. از این رو، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اصطلاح «لتبئنه‌م بامرهم هذا» را اینگونه باید ترجمه کرد: «تو این توطئه‌شان را به آنها اعلام خواهی کرد».

## جمله پیرویی که با «و» آغاز می شود

### سوره ۲۵۹:۲

به استثنای این ویژگی نحوی [جمله شناختی]، این بخش از آیه یک سلسله اصطلاحات جالب و ازگانی عرضه می کند که طبری و مترجمان ما بدون نقد و ایراد از کنار آنها می گذرند. لازم است که در اینجا آنها از نو مورد کندوکاو قرار گیرند. مضمون آیه به انسانی برمی گردد که به رستاخیز باور ندارد. برای اثبات وجود رستاخیز، خدا مرگش را فراهم می کند. پس از گذشت سد سال، خدا دوباره او را از مرگ بیدار می کند و از او می پرسد که فکر می کند چه مدت او مرده بوده.

آن شخص پاسخ می دهد: «یک روز یا شاید خیلی کمتر از یک روز». خدا به او پاسخ می دهد: «سد سال تمام تو مرده بودی» و ادامه می دهد:

فانظر الی طعامک و شرابک لم یتسنه و انظر الی حمارک

و لنجعلک ایه للناس و انظر الی العظام کیف ننشزها ثم نکسوها لحمًا

این بخش از آیه را مترجمان ما اینگونه ترجمه کرده اند:

(پارت، ۳۸): «به خوراک و نوشیدنی ات نگاه کن (که تو پیش از مرگ نزد خود داشتی)! آنها (علیرغم گذشت سد سال) فاسد نشدند [ملاحظه: کهنه (و خراب) نشده اند]. و به درازگوشت بنگر! (آن هم تغییری نکرده است). همچنین (ما از این معجزه برخورداریم) (به همین دلیل) تو را به نشانه ای برای انسانها تبدیل می کنیم. بنگر به استخوانها (استخوانهای این شهر متروک؟) که چگونه ما آنها را فراهمشان می کنیم و روی آنها را با گوشت می پوشانیم!»

(Blachère, 70): „Regarde ta nourriture et ta boisson! Elles ne sont point gâtées. Regarde ton âne! Nous allons faire certes de toi un signe pour les hommes. Regarde ces ossements comment Nous les ressuscitons et les revêtons de chair!“

(Bell, I, 38, 261): „look at thy food and drink; it has not become stale; and look at thy ass – in order that We may make thee a sign to the people – and look at the bones how we shall make them stand up and clothe them with flesh.“

مکارم شیرازی: یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن، به روی سقفها فرو ریخته بود، (واجساد و استخوانهای اهل آن، در هر سو پراکنده بود؛ او با خود) گفت: «چگونه خدا اینها را پس از مرگ، زنده می کند؟!» (در این هنگام)، خدا او را یکصد سال میراند؛ سپس زنده کرد؛ و به او گفت: «چه قدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز.» فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سالها) هیچ گونه تغییریافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت، حفظ کرده، بر همه چیز قادر است!) ولی به الاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده شدن تو پس از مرگ، هم برای اطمینان خاطر توست، و هم) برای اینکه تورا نشانه ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوانهای مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می دهیم، و گوشت بر آن می پوشانیم!» هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می دانم خدا بر هر کاری توانا است.»

این بخش آیه را، که هم از لحاظ واژگانی و هم جمله شناختی نادرست فهمیده شده، در زیر دقیق تر مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. واژه عربی «طعام» (*ṭa'ām*) (غذا، خوراکی) از لحاظ ریشه شناختی با واژه سریانی-آرامی **ܬܥܡܐ** (*ṭā'ām* | *ṭā'mā*) یکسان است. معنی اصلی ریشه فعلی معادل آن **ܬܥܡ** (*ṭ'em*) (خوردن، چشیدن) در عربی امروز (در بن فعلی اول) دیگر مورد استفاده نیست، ولی در قرآن در معنی نخستش (خوردن) چهار بار (۵:۹۳، ۶:۱۳۸، ۶:۱۴۵، ۳۳:۵۳) و در معنی آخرش (چشیدن [از آب]) یک بار (۲:۲۴۹) ثبت شده است.

این که خدا توجه آن انسانی را که در روز رستاخیر دوباره زنده کرده ابتدا به «غذا» و «نوشیدنی» فاسد نشده اش معطوف می کند، اصلاً هیچ منطقی ندارد حتا اگر بلاشر برای تأیید آن به یک داستان مشابه متشبث شده باشد. باید توجه کرد که یک فرق اساسی میان عبدالملک در افسانه ذکر شده توسط بلاشر و داستان قرآن وجود دارد. زیرا در این داستان، عبدالملک از خواب بیدار می شود ولی انسان ذکر شده در قرآن دوباره پس از صد سال زنده می شود.



ظاهراً همین وضعیت ویژه باعث شده که درک ارتباط «غذا» و «نوشیدنی» و همچنین «درازگوش» دشوار شود. حالا در اینجا مفاهیم پایه‌ای مانند غذا، نوشیدنی و درازگوش از نظر زبان عربی آنچنان مشخص هستند که راهی برای تعابیر دیگر نمی‌گذارند و درست همین باعث شده که مترجمان ما اصلاً هیچ شکی نسبت به آن نکنند. با این وجود لازم است که خوانش سریانی-آرامی آن نیز انجام شود تا به یک معنی منطقی رسید.

در واقع واژه سریانی-آرامی **ܐܪܡܐ** (*ta'mā*) طبق تساروس (جلد یک، ۱۴۹۷) به معنی **ܡܘܨܪܐ** (فهم)<sup>(۲۵۲)</sup> نیز است. ولی شکل **ܐܪܡܐ** (*tāmā*) در اینجا نزدیک‌تر است که تساروس (جلد یک، ۱۴۹۷) برای آن معنی ۳ (*qualitas* (کیفیت))، و فرهنگ *منا معانی* (۲۹۱ الف) (۷) حال. امر. شأن، خاصه (کیفیت، مورد، وضعیت، ویژگی) را ارائه می‌دهد.

۲. معنی آخر به عنوان معادل، با اصطلاح بعدی یعنی «شرابک» (*šarābika*) جور درمی‌آید که سریانی-آرامی آن **ܫܪܒܐ** (*šarbā*) بدون «الف» ثانوی درج شده است و طبق تساروس (جلد دوم، ۴۳۲۲) معانی زیر را دارد: (۱) *res, negotium, causa, quod attinet ad* (وضع، شرایط، رابطه، مربوط به کسی). فرهنگ *منا* (۸۱۹ الف) برای **ܫܪܒܐ** (*šarbā*) در زیر شماره ۳ معادل‌های عربی همانندی مانند بالا می‌دهد: امر. شأن. (مورد، کیفیت [مرتبط با کسی]).

۳. این که در ارتباط با این دو معادل قضیه بررسی مفهوم معین است، فعل بعدی «لم یتسنه» (*lam yatasanna*) که در حالت مفرد قرار دارد آن را تأیید می‌کند. این که این فعل به واژه سریانی-آرامی **ܫܢܐ** (*šnā*)، **ܐܫܬܢܐ** (*eštñā*) (دگرگون شدن، تغییر کردن)<sup>(۲۵۳)</sup> برمی‌گردد، توضیح‌دهنده سردرگمی مفسران عرب در تعبیر آن است. طبری (جلد سوم، ۳۷) آورده است که به هنگام ویراستاری قرآن، زید ابن ثابت از عثمان می‌پرسد آیا باید فعل «لم یتسنن»

۲۵۲. همین در نزد و. گزنیوس، *واژه‌نامه فشرده عبری و آرامی*، برلین، گوتینگن، هایدلبرگ، ۱۹۵۹، ۷، ۲۷۸ الف: «ܫܢܐ» (*šnā*) - ۲. احساس و سپس هوشمندی، فهم. به عنوان واژه‌ای که مبنای سریانی-آرامی دارد امروز در گویش‌های عربی خاور نزدیک این عبارت اصطلاحی «حکمی بلا طعمه» (*ḥakī balā ṭa'me*) (حرف‌های بی معنی) رایج است.

۲۵۳. نک: تساروس، جلد ۲، ۴۲۳۳، ۴۲۳۶: *mutatus est*. فرهنگ *منا* (۸۰۲ ب): تبدیل. تغییر.

(*lam yatasannan*) یا «لم یتسنه» (*lam yatasannah*) یعنی با پایانه «ه» را بنویسد. توضیح ریشه شناختی زبان عامیانه می‌گوید که این یک اشتقاق از «سنه» (*sana*) (سال) (< آسنه *asnaha*) و کلاً به معنی «طی سال‌ها تغییر کردن» است. در واقع این نگارش به سنت نگارشی آرامی برمی‌گردد. (۲۵۴) با نوع نگارش نخست، این فعل با «لم ینتن» (*lam yuntin*) (فاسد/پوسیده نشده است) توضیح داده می‌شود.

به جای «بنگر به خوراکی و درازگوش! (علیرغم گذشت سد سال) فاسد نشده‌اند (کهنه و خراب) نشده‌اند» (پارت)، خوانش سریانی-آرامی قرآن این برداشت را ارایه می‌دهد:

«بنگر به چگونگی خودت (یعنی: چگونه ساخته شده‌ای) و (کل) وضعیت خودت: [که] تغییری نکرده است!»

۴. درباره نوع نگارش «جمارک» (*ḥimārīka*) مقدماً باید گفت که خوانندگان عرب این واژه را فقط به عنوان «الغ/درازگوش» می‌شناسند. زیرا هیچ ریشه فعلی دیگر در عربی (به جز یک اشتقاق از اسم تفضیل «احمر» / *aḥmar* «سرخ») برای آن وجود ندارد. به عکس در سریانی-آرامی ریشه *ḥamar* (با معنی اصلی «کامل بودن» به علاوه اشتقاق‌های مربوطه وجود دارد. از این واژه در عربی فقط اسم «جمره»، «جمر» (*ḡamr ḡamra*) به معنی «اخگر/آتش»، به عاریه گرفته شده که تقریباً «زغال کاملاً گداخته» معنی می‌دهد.

ولی در متن قرآن خوانش «جمارک» (*ḡamār<sup>i</sup>-k<sup>a</sup>*) به عنوان نویسه‌گردانی واژه سریانی-آرامی *ḥamar* («کمال تو») مرتبط با انسان دوباره زنده شده) وجود دارد، در حالی که در اینجا برای واژه «درازگوش» که ناگهان ظاهر می‌شود هیچ توضیحی وجود ندارد. شگفت‌انگیز است که هیچکس در قرآن پژوهی تاکنونی درباره این «درازگوش» تردیدی به خود راه نداده است.

۲۵۴. نک: به استانیسلاو سرگت، دستور آرامی کهن، چاپ چهارم، لایپزیک ۱۹۹۰، ص ۶۳، ۲/۳، ۲/۴: «از زمان تدوین انجیل آرامی، ה دارای معنی دوگانه است...؛ از یک سو در رقابت با «?» برای نمونه در بن سوم فعل ناقص... ولی می‌تواند در ضمن نشانگر واکه پایانی *a / ā* باشد.

طبری (جلد سوم، ۴۰) در همین رابطه توضیح می‌دهد که خدا به آن انسان گفت: به درازگوش مرده‌ات بنگر که استخوانهایش پوسیده بود و نگاه کن که چگونه ما آنها را دوباره برپا کردیم و سپس با گوشت پوشاندیم، سپس استخوانهای درازگوش را که توسط پرندگان و جانوران درنده برده و پخش شده بودند توسط بادی که خدا برافراشته دوباره بهم آوردیم. آنگاه آن انسان دید که چگونه استخوانها یک به یک به هم وصل می‌شد و به یک اسکلت درازگوش تبدیل گردید. سپس خدا این اسکلت را با گوشت و خون پوشاند به طوری که یک درازگوش پیکر مند با گوشت و خون شکل گرفت، البته بدون جان. سپس یک فرشته از آنجا گذشت و در سوراخ‌های بینی درازگوش دمید. و یکباره می‌بینیم که درازگوش شروع به عرعری می‌کند. حیرت زده آن انسان فریاد می‌زند: «حقاً، خدا توانا به [انجام] هر چیزی ست!»

پارت در تفسیر خود (۵۶) درباره این بخش می‌گوید که این اشاره ایست به حزقیال ۳۷ (۱-۱۰). بلاشربه نوبه خود (ص ۶۹ به بعد) به یک افسانه اشاره می‌کند که در شرق، بویژه در ادبیات یهودی-مسیحی گسترده بود که یادآور [موش] اشکول است. طبق نسخه اتیوپیایی کتاب باروخ، عبدالملک ۶۶ سال خوابیده بود و به هنگام بیدار شدن پس از اسارت دید که اورشلیم دوباره ساخته شده است. در ضمن او متوجه شد که از طریق یک معجزه نان و انجیرش مانند روز اول تازه مانده‌اند.

افسانه گفته شده طبری در مورد درازگوش تا حد معینی با متن قرآن در تضاد است. زیرا در قرآن آمده است: **وَلَنَجْعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَبْرًا** «و برای اینکه تورا برای دیگرانسانها سرمشقی قرار داده باشم» در اینجا به درازگوش برنمی‌گردد. نتیجه این که توصیف بعدی از رستاخیز [دوباره زنده شدن] در متن قرآن صراحتاً به آن انسان مربوط می‌شود. درستی این نظر به زمانی بیشتر می‌شود وقتی که می‌بینیم در انجیل اصلاً سخنی از دوباره زنده شدن حیوانات نیست. برای یافتن یک برداشت دیگر از این آیه شاید تحلیل زیر کمک کند. عبارت بعدی «**وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ**» بدین معنی نیست که «و بنگر به درازگوش» (پارت)، بلکه منطقی‌تر این معنی را می‌دهد:

«و بنگر به تمامیت خودت (یعنی: بنگر که چقدر تو کامل هستی!)»

خدا برای آگاهی مابقی انسانهایی که زمانی دوباره زنده خواهد کرد، با نمونه خود انسان به گونه‌ای تصویری توصیف می‌کند که او بهنگام بازسازی انسانها چگونه عمل می‌کند. به همین دلیل این سخنان به درازگوشی که ناگهان ظاهر می‌شود برنمی‌گردد، موردی که در

اینجا اصلاً بی معنی است. در اینجا جمله بعدی از لحاظ نحوی (جمله شناختی) از یک جمله پیشین و یک جمله پسین که با یک «و» (زائد) شروع می شود:

«و بدین ترتیب ما تو را سرمشقی برای انسان ها نمودیم، [و] بنگر چگونه ما استخوانها را بازسازی می کنیم و آنها را از نو با گوشت می پوشانیم.»

۵. در خوانش «نتشز» (*nansūzu*) نقطه بالای «ز» نادرست گذاشته شده است. این بیشتر باعث شگفتی می شود وقتی فعل «نشر» (*našara*) در ارتباط با دوباره زنده شدن در قرآن چندین بار مستند شده است (برای نمونه در سوره های ۲۱:۲۱، ۲۵:۳، ۴۰:۳۹، ۴۴:۳۵، ۶۷:۱۵، ۸۰:۲۲). علت این برداشت نادرست این است که فعل به طور مشخص به استخوانها برمی گردد. از این رو، این کوفه می بوجود آمده و آن را «باعث بالا بردن / بلند کردن»<sup>(۲۵۵)</sup> ترجمه کردند. این وضعیت نشانگر این است که این واژه یک وامواژه از سریانی-آرامی *ܦܫܐܪ* (*ps̄ar*) است که معنی اصلی آن طبق فرهنگ *منا* (۶۱۸ الف) به عربی: نشر، فرش، بسط (*basata farasa našara*) (شکوفای شدن، دراز کردن، گستراندن)، و معانی مجازی آن در زیر شماره ۴ اینچنین است: اصلح. قوم. عدل. سوی (*sawwā* *addala qawwama aslaha*) (راست وریس کردن، درست کردن، منظم / متعادل کردن، بازسازی کردن). از متن قرآن چنین برمی آید که آخرین معنی مورد نظر است.

جالب در اینجا معادل های «سوی» (*sawwā*) است که قرآن در کنار «خلق» (*halaqa*) (آفریدن) به عبارتی در معنی «ساختن» چندین بار بکار برده است، و «عدل» (*addala*) (متعادل / منظم کردن) که در سوره ۸۲:۷ آمده است (الذی خلقک فسواک فعدلک) (کسی که تو را آفرید، سامان داد و منظم / متعادل کرد). از این ترجمه وام گرفته حالا به روشنی مشخص می شود که منظور از اصطلاح قرآنی «نشر» (*našara*) نه «زنده کردن» بلکه با اتکا به واژه سریانی-آرامی *ܦܫܐܪ* (*ps̄ar*) «بازسازی کردن» است. ایده آفرینش دوباره انسان در روز رستاخیز همچنین با دستور عمل قرآن که به شکل های

۲۵۵. این تعبیر نادرست راه خود را در فرهنگ نگاری عربی یافت. برای نمونه هانس ور (همانجا) «آنشز» (*anšaza*) مانند «آنشر» (*anšara*) با همان معنی «دوباره به زندگی برگرداندن» یا «از مردگان زنده کردن».

گوناگون تکرار شده، مانند سوره ۴: ۱۰ مطابقت دارد: انه يبيدوا الخلق ثم يعيده (او آغازگر آفرینش است و سپس آن آفرینش را از نو تکرار می کند).

از این نمونه در خصوص مورد الف) (نک، بخش ۳، ص ۲۷ به بعد) روشن می شود: الف) این که یک اصطلاح ناب عربی نادرست خوانده شده، زیرا زبان شناسان عرب نتوانستند به معنی آن در متن قرآن پی ببرند؛

ب) این که تصحیح آن تازه پس از تشخیص اصطلاح سریانی-آرامی ممکن می شود یعنی آن اصطلاحی که آشکارا این واژه از آن به وام گرفته شده است؛

پ) این که در همین راستا می توان معنی دقیق تر آن را با کمک معناشناسی اصطلاح سریانی-آرامی که از لحاظ واژگانی معادل می باشد تشخیص داد.

۶. در پایان، قید عربی «ثم» (tumma) را بررسی می کنیم که یک وامواژه از آرامی شرقی است و در اینجا به معنی معمول و متداول خود یعنی «پس، سپس» بکار نرفته است. با اتکا به واژه سریانی-آرامی ܛܡܡܐ (tūm) (۲۵۶) در اینجا معنی «از نو/دوباره» بیشتر

۲۵۶. نک: برای نمونه به بروکلیمان، فرهنگ سریانی (۸۱۷ ب)، ۱. Iterum (دوباره). فرهنگ منا (۸۱۳ ب). ثم، ایضا. ثانیه (سپس، همچنین، از نو/دوباره). بروکلیمان میان سریانی ܛܡܡܐ (tūm) و عربی «ثم» (tumma) هیچ پیوندی نمی بیند. در حالی که «واژه نامه مندایی»، ۴۸۳ الف، مندایی «tum I» را برای هردو قرار می دهد. نولدکه در «دستور مندایی»، ۴۹، ۱، به درستی تبدیل آوای  $m > b$  را توضیح می دهد: برای تبدیل «م» (m) به «ب» (b) شاید در תום (tūm) = ܛܡܡܐ [بتوان دید]. جالب یادداشت نهایی اوست (۵): «در فرهنگ اصطلاحات مندایی نوین حرف پایانی «ب» (b) نیز به תם (tam / tem)، יאָטעם (yattēm) = לַתִּיבָּ? יאָטִיב (yattēb) (قرار دادن) به m تبدیل می شود. این به نوبه خود ریشه شناسی سریانی ܛܡܡܐ (yatmā، یتیم) و عربی «یتیم» (yatīm) (۲۳ بار در قرآن) از سریانی-آرامی ܛܡܡܐ (yatēb) (نشستن) را روشن می سازد. نتیجتاً بنا بر معنی اصلی و پایه ای آن، یک «یتیم» (yatīm)، از لحاظ واژه شناسی یک اسم مفعول آرامی است و معنی آن [تنها]گدا/نشته شده است. این برداشت امروزه توسط گویش های سوری-عربی (به ویژه در حلب) تأیید می شود، جایی که فعل «تم» (tamm) از جمله به معنی «ماندن، باقی ماندن، نشستن» نیز است. در این باره نک: به واژه نامه مندایی، ۴۸۸ الف: TMA II = TMM (عربی تم / tamm، نک: بسامد عامیانه ای (tčmmč، tamčm) بودن (شدن)، ایستادن، باقی ماندن، که اغلب در زبان عامیانه و در انجامه ها [پانویشت ها] دیده می شود. اگرچه نولدکه، دستور مندایی، ۴ و ۲۰۴، به درستی گمان برده که واژه مندایی תום (tūm) = سریانی-آرامی ܛܡܡܐ (tūm) (دوباره، افزون بر این، سپس) (تلمودی תום / tū) است ولی با این وجود متوجه نشده که عربی «ثم» (ظاهراً tumma) به احتمال بسیار قوی یک نگارش ناقص از مندایی תום (tūm) می باشد و از آرامی شرقی برگرفته شده است.

با متن سازگار است. با اتکا به این توضیحات زبانشناختی این بخش از سوره ۲:۲۵۹ طبق خوانش سریانی-آرامی این برداشت نحوی و واژگانی را بدست می‌دهد:

«پس بنگر به حال [هستان] (یعنی: چگونه ساخته شده‌ای) و (تمامی) وضعیت خودت که تغییری نکرد. بنگر به تمامیت خود (یعنی نگاه کن، که چقدر کامل هستی!) و برای این که تو را برای انسانها سرمشقی<sup>(۲۵۷)</sup> سازیم، [و] بنگر که چگونه ما استخوانها را بازسازی می‌کنیم و آنها را از نوبا گوشت می‌پوشانیم!»

طبق فهم امروزی زبان عربی این بخش آیه این گونه خواهد بود:

فانظر الی حالک و شأنک لم یتغیر و انظر الی کمالک و لنجعلک عبرة للناس (و) انظر الی العظام کیف نصلحها ثم نکسوها لحما

## ساخت تناوب زمانی

### سوره ۱۱۷-۱۱۶: ۱۱

(۱۱۶) فلولا کان من القرون من قبلکم اولو بقیه ینهون عن الفساد فی الارض الا قلیلا ممن انجینا منهم و اتبع الذین ظلموا ما اترفوا فیه و کانوا مجرمین (۱۱۷) و ما کان ربک لیهلک القرى بظلم و اهلها مصلحون.

این که مترجمان ما ساختار نحوی این دو آیه بهم مرتبط، یعنی ۱۱۶ و ۱۱۷ از سوره ۱۱، را کاملاً تحریف کرده و ترجمه‌های بی‌معنی زیر را ارایه دادند، تنها در تشخیص نادرست کارکرد واقعی حرف ربط «و» که از لحاظ ظاهری «زائد» جلوه می‌کند نبود بلکه جمله پیرو بعدی را هم نادیده گرفتند. حال به ترجمه‌های سه گانه پردازیم:

(پارت، ۱۸۹): ۱۱۶: «چرا در نسل‌های پیش از شما انسان‌های (مستعد/ دانشمند) با قدرت (؟) (اخلاقی) نبودند [ملاحظه: یا: با یک شخصیت مناسب (*ulū baqīyatin?*)] که از بدی‌های روی زمین

۲۵۷. به عنوان یک وامواژه از سریانی-آرامی *āta* ܐܬܐ، برای واژه قرآنی «آیه» (*āya*) معنی سریانی-آرامی آن بنا به متن باید به طور سامانمند مورد توجه قرار گیرد. در مورد پیش رو، فرهنگ منا (۴۶ الف) در این باره در زیر (۸) عربی آن را ارایه می‌دهد: عبره (*ibra*) (نمونه، الگو، سرمشق).

جلوگیری کنند، - صرف نظراز (تعداد) اندکی از آنها که ما آنها را نجاتشان دادیم [توضیح: یا: صرف نظراز (تعداد) کمی، (آدم‌هایی) که ما پیش از آنها (یعنی معاصران گناهکارشان) نجات دادیم (؟)]؟ آن کسانی که بدکاری کردند (- و آنها اکثریت بودند-) به دنبال آن کامجویی رفتند که نصیب‌شان شده بود (*mā utrifū fīhi*) و گناهکار بودند. ۱۱۷: و پروردگار تو اصلاً نمی‌توانست به ناحق آن شهرهایی را نابود کند که مردمانش درستکار بودند.»

(Blachère, 257): 118/116 „Parmi les générations qui furent avant vous, pourquoi les gens de piété qui interdirent le scandale sur la terre et que Nous sauvâmes, ne furent-ils que peu nombreux, alors que les Injustes suivirent le luxe où ils vivaient et furent coupables?

119/117 Ton Seigneur n'était pas capable de faire injustement périr ces cités alors que leurs habitants pratiquaient la sainteté.“

(Bell, I, 216b): 118. „If only there had been of the generations before you men of perseverance restraining from corruption in the land – except a few of those whom We rescued from amongst them –; but those who have done wrong have followed that in which they luxuriated, and have become sinners.

119. Thy Lord was not one to destroy the towns wrongously, their peoples being upright livers.“

مکارم شیرازی: چرا در قرون (واقوام) قبل از شما، دانشمندان صاحب قدرتی نبودند که از فساد در زمین جلوگیری کنند؟! مگر اندکی از آنها، که نجاتشان دادیم! و آنان که ستم می‌کردند، از تنعم و کامجویی پیروی کردند؛ و گناهکار بودند (و نابود شدند)! ۱۱۶ و چنین نبود که پروردگارت آبادیها را بظلم و ستم نابود کند در حالی که اهلش در صدد اصلاح بوده باشند ۱۱۷.

توضیح پایین نشان خواهد داد که در این دو آیه بالا، «و» تاکنون نادرست تشخیص داده شده است. در اینجا، موضوع بر سربیک جمله شرطی فرضی است که بخش نخست آن

(آیه ۱۱۶) جمله نخست و بخش دوم آن (آیه ۱۱۷) جمله پیرو را می‌سازد. اساساً در اینجا دو عامل منجر بدان شد که مترجمان ما وحدت نحوی این جمله را از میان ببرند و آن را یا به دو جمله (بلاشر) و یا به سه جمله (پارت و بل) تبدیل کنند:

الف) تعیین‌کننده در اینجا تعبیر نادرست از نشانه (حرف) «لولا» (*law-lā*) است. پارت و بلاشر آن را به عنوان یک نشانه [ادات] پرسشی ولی بل آن را یک نشانه آرزویی فهمیده است. البته بل طبق نظر طبری (جلد ۱۲، ۱۳۸) پیش رفته است. طبری «لولا» (*law-lā*) را در حقیقت با «هلا» (*hallā*) (آخ، اگر فقط) توضیح می‌دهد. این فرض گمراه‌کننده در همان آغاز باعث گمراهی شد و سبب حذف جمله پیرو گردید، به عبارتی باعث گردید که مترجمان نتوانند در این دو آیه یک جمله پیرو ببینند. در مورد اول شگفت‌آور این است که «لولا» (*law-lā*) را اساساً به عنوان یک نشانه پرسش قلمداد کرده‌اند. این که برگ استرسر<sup>(۲۵۸)</sup> (Bergsträsser) در این باره گفته که اگر «لولا» در اینجا معنی «اگر نه» را نداشته باشد، آنگاه با «چرا نه» آلمانی در حوزه بلاغی منطبق است، به این دلیل گمراه‌کننده است چون توگویی با «لولا» فقط می‌توان یا جمله آرزویی را آغاز کرد (برای نمونه «لولا جاء / *law-lā ġā'a* «ای کاش می‌آمد!») و یا پرسش بلاغی را فرموله کرد (خب حالا چرا نیامد!). البته در اینجا نه نشانه آرزویی «لولا» (*law-lā*) بلکه فقط نشانه پرسشی «لما» (*li-mā*) یا «لماذا» (*li-mā*) لازم است. این که «لولا» (*law-lā*) را، طبق ابن هشام، می‌توان به عنوان یک نشانه پرسشی واقعی برداشت کرد احتمالاً بخاطر تفسیر نادرست استفاده قرآن از این نشانه [ادات] است. در ضمن برگ استرسر در همین رابطه اشاره کرده که یک چنین کاربردی برای زبان [عربی] غیرقرآنی بیگانه است به همین دلیل در تفسیر قرآن به جای آن «هلا» (*hallā*) را جایگزین کردند. با این نشانه ندا می‌باید معنی «لولا» به عنوان نشانه آرزویی و نه به عنوان نشانه پرسشی روشن شده باشد. از این جا روشن می‌شود که باید در همه فقره‌های قرآن که «لولا» آمده و بعضاً به عنوان نشانه پرسشی<sup>(۲۵۹)</sup> معنی آن تحریف شده بازنگری کرد.

۲۵۸. گوتهلف برگ استرسر، نشانه‌های نفی و پرسشی و عناصر وابسته در قرآن. جستاری درباره

دستور تاریخی عربی، لایپزیک ۱۹۱۴، ص ۸۱، فصل ۱۲، پاراگراف ۵۹.

۲۵۹. برای پارت، این ۳۸ فقره قرآن مبنای نخستین بررسی است: ۱۱۸؛ ۷۷؛ ۴؛ ۶۳؛ ۵؛ ۴۰ ←



→ ۴۳، ۳۷، ۸؛ ۶؛ ۲۰۳؛ ۷؛ ۱۲۲؛ ۹؛ ۲۰، ۹۸؛ ۱۰؛ ۱۲، ۱۱۶؛ ۱۱؛ ۷، ۲۷؛ ۱۳؛ ۱۵، ۳۹؛ ۱۸؛ ۱۳۳، ۱۳۴؛ ۲۰؛ ۱۲، ۱۶؛ ۲۴؛ ۷، ۲۱؛ ۲۵؛ ۴۶؛ ۲۷؛ ۴۸؛ ۲۸؛ ۴۷، ۵۰؛ ۲۹؛ ۴۴؛ ۴۱؛ ۵۳؛ ۴۳؛ ۲۸؛ ۴۶؛ ۲۰؛ ۴۷؛ ۲۸؛ ۸۳؛ ۸۶؛ ۶۲؛ ۷۰؛ ۵۶؛ ۵۷؛ ۶۸؛ ۲۸؛ به این، یک بار «لوما» (law-mā) (۷:۱۵) «لولا» [law-lā] ثبت گردیده است) نیز اضافه می‌گردد. همچنین نولدکه تقریباً در نوشتار خود «جستارهای نوین درباره زبان‌شناسی سامی» دست‌کم کاربرد «لو» (law) را شناخت (ص ۱۸، آخرین بند):

«حذف جمله پیرو به هنگام استفاده از «لو» (law) گاهی قطعی یا واقعاً مجاز است. «لو» گاهی نیز چیزی به معنی «لیت» (layta) به خود می‌گیرد، یا آغازگر یک پرسش متواضعانه (احتمالاً طنزآمیز متواضعانه) است که در برخی موارد جمله اصلی مورد انتظار نیست.»  
 برداشت نولدکه از نشانه «لو» (law) برای نبود جمله پیرو در معنی «لیت» (layta) (فقط اگر کاش اگر) درست است. البته معنی آن به عنوان پرسش صرفاً مضمونی و به صورت جایگزینی قابل درک است؛ «لو» در خود اصلاً نمی‌تواند نشانه پرسشی باشد. ولی برداشت نولدکه از نشانه «لولا» (law-lā) که با اتکا به زبان‌شناسان عرب و همچنین برگ‌استرسره دست آورده و آن را به عنوان نشانه پرسشی منفی فهمیده است نادرست است (همانجا، ص ۲۱):

"در قرآن لولا (law-lā) «آیا نه؟»، «نمی‌بایست؟» برای ما «چرا نه؟» بسیار مورد استفاده قرار گرفته شده است؛ در حالی که «هلا» (hallā) معمول است. من این کاربرد از «لولا» (law-lā) را از شعر (بیت شعر) جریر (Garīr) می‌شناسم:

تعدون عقرا لیب أفضل مجدکم بنی ضوطری لولا الکمی المقنعا

«شما کشتن شترهای پیر را به عنوان باشکوه‌ترین چیز برای خودتان به شمار

می‌آورید، ای انسان‌های رذل؛ چرا جنگجویان زره‌پوش نه؟»

نولدکه این «لولا» (law-lā) را که کاربرد نامعمولی در این بیت دارد با گمانه‌زنی آن را به زبان قرآن یا به عبارتی به زبان مکه و مدینه نسبت می‌دهد. ولی در واقع این «لولا» (law-lā) از پیش توسط ویراستاران دیوان مربوطه در معنی نشانه ندا «هلا» (hallā) (نک: به واژه هم‌آوای عبری آن הללה) کزفهمی شده و به عنوان نشانه پرسشی تفسیر گردید. در واقع این «لولا» جدا از هم نوشته می‌شود «لولا» (law lā) از یک «لا» فرضی (law) و یک نشانه نفی (lā) در معنی «اگر نه» (در حالت اسمی) یا «اگر نباشد» (در حالت فعلی). تا این حد در این بیت ما با یک جمله شرطی فرضی سروکار داریم که جای جمله‌های پیشین و پسین آن عوض شده که البته جمله پیرو برای تأکید در جلو قرار گرفته است، همانگونه که خود نولدکه در دستور سربانی، پاراگراف ۳۷۹ توضیح داده است:

«برای تأکید هر چه بیشتر، جمله مقید (governed) خیلی جلوتر از جمله عامل (governing) قرار می‌گیرد.»

براین مبنا، فعل آغازگر «تعدون» (ta'uddūna) را دیگر نباید به عنوان [وجه] اخباری بلکه [وجه] التزامی درک کرد: «شما کشتن شترهای پیر را به عنوان باشکوه‌ترین چیز برای خودتان به ←

ب) برخلاف برگ استرسر، بل «لولا» را «اگر فقط / کاش / کاشکی» (*law-lā*) برداشت می‌کند یعنی مقدم‌تاً به عنوان یک نشانه آرزویی می‌فهمد. در این جا، این کاربرد قرآنی از «لولا» (*law-lā*) منطبق است با گویش‌های عربی خاور نزدیک که چسباندن نشانه «لا» (*lā*) که بدون تأکید تلفظ می‌شود به عنوان یک نشانه ناب پیکننده و بدون هرگونه معنی مشخص است. بنابراین یک جمله آرزویی که با نشانه «لولا» (در حقیقت *lāw-la*) آغاز می‌شود، عملاً وجود یک جمله پیرو را زاید می‌سازد. بل هم طبق همین درک، آیه ۱۱۶ را ترجمه کرده است.

ولی نشانه استثنا «الا» (*illā*) («بجز») و در حالت منفی «فقط» که به دنبال آن می‌آید و بدان مرتبط است در اینجا تداعی‌کننده یک کاربرد منفی از «لولا» است، حال در این رابطه هرچه برگ استرسر (از جمله در یادداشت ۲) گفته باشد؛ به نظر او گویا این بخاطر «الا» (*illā*) اختراع شده و یا اساساً بریک «بدفهمی» استوار بوده و به همین دلیل به جمله معنی منفی داده است. زیرا زبان‌شناسان عرب که برگ استرسر در اینجا بدانها استناد کرده است قطعاً کاربرد معادل سریانی-آرامی آن را که *ellū lā* («اگر نه») است در نظر نداشتند. اگرما این برداشت سریانی-آرامی را مبنا قرار بدهیم آنگاه «لولا»ی عربی از هم تفکیک می‌گردد: یعنی باید «لولا» (*law lā*) خوانده شود و به عنوان نشانه شرطی فرضی با بار منفی فهمیده شود. در همین راستا باید «لولا کان» (*law lā kāna*) را به معنی «لولم یکن» (*law lam yakun*) (اگر نمی‌بود) (۲۶۰)

→ شمار می‌آوردید، ای انسانها زدل، اگر جنگجویان زره‌پوش وجود نمی‌داشتند. این نکته توضیح خود را در «دستور سریانی» نولدکه، پاراگراف ۳۷۵ (ص ۳۰۰، بند ۲) نشان می‌دهد: «گاهی اصلاً هیچ نشانی از حالت شرطی برای *ellū* = عربی «لو» (*law*) که در خود روشن است، دیده نمی‌شود و به دنبال آن یک جمله در حالت مضارع، وجه وصفی یا جمله اسمی می‌آید...».

همانگونه که می‌بینیم نولدکه در تعبیر [نادرست] این بیت مورد بحث تحت تأثیر زبان‌شناسان عرب بوده است.

۲۶۰. نک. تساروس، جلد ۱، ۱۹۸: واژه *ellū lā* (با هم نیز نوشته می‌شود) *nisi, si non* استناد به فرهنگ نویسان سریانی، با عربی «لولا» (*law-lā*) یا به عبارتی «لولا آن» (*law-lā an*) مقایسه می‌شود. در رابطه با ترکیب «*ellū*» از سریانی *ellū* و کلدانی / عبری «*lā*» (*lū*) = عربی «لو» (*law*)، تساروس متوجه نشده که نشانه آخر به نوبه خود از یک نشانه نادبی، بواسطه کاهش واکه‌ای نشانه آرزویی *ellū* (*lā*) ناقص نوشته شده، و واژه‌بست فعل اسنادی *hū* ساخته شده است یعنی عناصر ترکیبی آن عبارتند از: *ellū* (وقتی) + *lā* (ای کاش)، ←

→ کاشکی) hū + (بودن) < به ellū، سریانی غربی (ēlū) تبدیل شده‌اند. برایین مبنا، ریشه عربی «لو» (law) در آرامی «لا» (lā) «ای کاش، کاشکی» + «hū» (بودن) قرار دارد که سرانجام در «لو» (law) خلاصه گردید. تکرار تأکیدکننده نشانه آرزویی «لا» (lā) در کامل نویسی، نشانه عربی تراکمی «لولا» (law-lā)، معنی معادل آن را در ناقص نویسی «لو» (law) + lā واژه بست hū = /ای کاش، کاشکی) روشن می‌گرداند. معنی تمنایی این پیش بست «لا» (lā) در اصطلاح مشابه «لیت» (layt<sup>a</sup>) که آن را جزو عربی کلاسیک می‌دانند و منشاء آرامی آن نادیده گرفته شده ظاهر می‌شود. زیرا در واقع «لیت» (layt) از دو جزء سریانی-آرامی تشکیل شده است: الف) از «la > lā» ناقص، ب) از اصطلاح «بودن» (lā = «بودن»). البته «hū» (layt) هنگامی که سرهم نوشته شود در سریانی-آرامی معنی منفی دارد و «نبودن» معنی می‌دهد، در حالی که پیش بست «لا» (lā) در «لیت» (layt<sup>a</sup>) عربی وجه تمنایی را بیان می‌کند و «ای کاش می‌بود!» معنی می‌دهد. با این وجود، منشاء سریانی-آرامی آن بویژه در تلفظ سخت «ت» پس از یک واکه مرکب (layt) آشکار می‌شود در حالی که تلفظ همین در سریانی-آرامی نرم می‌شود (tī). به عکس در آرامی دیوانسالاری هخامنشی پس از یک واکه مرکب، تلفظ نرم می‌شود چیزی که توسط اصطلاح مشابه عربی «لیس» (lays<sup>a</sup>) (> «lā īs / īš / ʾl ʾw») نه‌است [نیست]) که از آرامی هخامنشی به وام گرفته شده به خوبی روشن می‌شود. همخوان صفیری «س» / «s» در لیس (lays<sup>a</sup>) عربی، نرم شدن تلفظ را برای «t» آرامی اصلی تأیید می‌کند که در آرامی هخامنشی (همچنین در عبری) به دلیل نبود یک آوای مشابه در الفبای عربی، بعضاً از طریق همخوان صفیری «s» (یا به عبارتی s = š) ترجمه و برگردانده شد. در اینجا لازم است که یک اشاره تکمیلی به کامل نویسی «لا» (lā) که ۸ بار در قرآن در کارکرد تشدید پیش از فعل «أقسم» (= uqsimu = سوگند می‌خورم) آمده بکنیم، این سوره‌ها عبارت هستند از: ۵۶:۷۵؛ ۶۹:۳۸؛ ۷۰:۴۰؛ ۷۱:۲؛ ۷۵:۱۵؛ ۸۱:۱۵؛ ۸۴:۱۶؛ ۹۰:۱. در نوع نگارش کلاسیک عربی ناقص نویسی پیش بست «ل» (la-) در این کارکرد آنچه‌ان خود را جا انداخت که کامل نویسی «لا» (lā) در قرآن فقط و فقط به عنوان نشانه نفی درک می‌شود. درباره فقره‌های نقل شده از قرآن، طبری استیصال زبان شناسان عرب را به سه دسته تقسیم بندی می‌کند: الف) طبق بافت متن باید «سوگند می‌خورم» (و نه «سوگند نمی‌خورم») باشد؛ ب) نشانه نفی «لا» (lā) به آنچه در پیش است برمی‌گردد، به همین دلیل در این جا باید «سوگند می‌خورم» معنی بدهد؛ پ) برخی در آن یک نفی آشکار می‌بینند که جای بحث هم برای آن نمی‌گذارند و آن را «سوگند نمی‌خورم» می‌فهمند. متناسب با همین هم مترجمان مرجع ما این فقره قرآنی را چنین ترجمه می‌کنند: الف) (پارت): «خیر! سوگند می‌خورم...»؛ ب) (بالشر): «Non! j'en jure...»؛ پ) (بل): «I swear not...». در حالی که این مشکل به ظاهر غیرقابل حل می‌توانست به آسانی حل شود اگر این دانش پایه‌ای را می‌داشتیم و می‌دانستیم که بواسطه کاهش واکه‌ای، کوتاه نویسی مشروط پیش بست «ل» (la-) با شکل کامل اصلی و ندایی «لا» (lā) همسان است. در ضمن، «الف» در کامل نویسی «لا» لروما «آ» (ā) کشیده نیست؛ این می‌تواند، همانگونه که دیدیم، هم «آ» کوتاه و هم بلند باشد. به همین دلیل می‌توان نگارش متغیر، یعنی با و بدون «الف» برای «آ» ←

فهمید. از اینجا روشن می‌شود که توسط آن عملاً یک جمله شرطی فرضی آغاز می‌شود که طبیعتاً یک جمله پیرو را به دنبال خواهد داشت.

پ) شاید بیهوده نبود که این جمله پیرو در آیه ۱۱۷ با نشانه [ادات] «و» آغاز نشده است. این را باید به عبارتی از «و» زاید پیش از جمله پیرو زمانی متفاوت دانست، چیزی که فرهنگ منا (۱۸۲ ب) به عنوان هشتمین کارکرد حرف ربط معادل سریانی-آرامی  $w / \text{و}$ ، لتقویه المعنی (*li-taqwiyat al-mānā*) «برای تأکید معنی» ارایه می‌دهد. تا اینجا، این نشانه با نشانه تأکیدی عربی ل / *la* (که در واقع توسط کاهش حرف صدادار نگارش مشروط نشانه ندایی ل / *lā* می‌باشد) منطبق است که همچنین برای آغاز جمله پیرو یک جمله شرطی فرضی بکار گرفته می‌شود. بدین ترتیب «و ما کان» (*wa-mā kāna*) در آیه ۱۱۷ که جمله پیرو با آن آغاز می‌شود را باید به عربی به معنی «لما کان» (*la-mā kāna*) (اینطور نه نمی‌شد!) فهمید.

اگر ما معنی سریانی-آرامی هر دو نشانه آغازکننده یعنی «لولا» (= *law lā*)، مطابق سریانی-آرامی  $\text{ܠܐ} / \text{ellū} / \text{lā}$  در جمله نخست و «وما» (*wa-mā*) به معنی «لما» (*la-mā*) را در جمله پیرو مشاهده کنیم، آنگاه این دو آیه نقل شده به عنوان جمله شرطی فرضی این چنین فهمیده می‌شود:

۱۱۶: «اگر در میان نسل‌های پیش از شما [انسان‌های] بافضلیت - که ما تعدادی از آنها را نجات دادیم - نه فقط کم نمی‌بودند [به اندازه کافی می‌بودند / م] تا علیه فساد روی زمین اقدام کنند، به طوری که<sup>(۲۶۱)</sup> آنها بی

→ کوتاه و بلند، را در قرآن اثبات کرد.

در پایان برای بیان «شرط ناممکن تعریف شده» از طریق  $\text{ܠܐ} / \text{ellū}$  یا  $\text{ܠܐ} / \text{ellū}$  به تولد که، دستور سریانی، پاراگراف ۳۷۵، نگاه کنید (در اصل قضیه بر سر یک آرزوی برآورده نشده است).

۲۶۱. معنی بعدی حرف ربط  $w / \text{و}$  («و») سریانی-آرامی در معنای «بطوریکه» رافرنگ منا (۱۸۲ ب) در زیر سادسا ("sādīsa) این چنین ارایه داده است:

$\text{ܠܐ} / \text{ellū} / \text{lā}$  (al) «هكذا اشتد الغلاء حتى ان الناس تجرأوا فدخلوا (گرازی آنچه‌ان شد که مردم به خود جرأت دادند و داخل شدند).

که پلید رفتار می‌کردند در *زیاده‌روی هاشان* ادامه دادند<sup>(۲۶۲)</sup> و گناهکار باقی ماندند،<sup>(۲۶۳)</sup> ۱۱۷: *انگاہ*<sup>(۲۶۴)</sup> پروردگار تو دست به نابودی شهرها نمی‌زد، (اگر مردمانش [ساکنانش] درستکار (می‌بودند).»<sup>(۲۶۵)</sup>

از طریق توضیح نحوی این دو آیه، مشخص می‌شود که این اشاره‌ای به گزارش انجیل است که در آن از گفتگوی میان یهوه و ابراهیم خواهان طلب بخشش متوجه می‌شویم که در سدوم حتا دیگرده مرد درستکار وجود نداشتند (کتاب پیدایش ۳۲-۲۳: ۱۸)، به همین دلیل یهوه بر روی سدوم و گمورا گوگرد و آتش می‌باراند و این شهرها را

۲۶۲. تحت الفظی: «آنچیزی را ادامه دادند که در آن زیاده‌روی [اسراف] می‌کردند».  
۲۶۳. بافت متن این را برای عربی «کان» (kāna) / استن) به عنوان یک معادل واژگانی از سریانی - آرامی *ܟܢܢܗܘܐ* (hwa) تداعی می‌کند. نک. در این باره به بروکلمان، فرهنگ سریانی، ۱۷۳ الف: ۱. *fruit* / استن)؛ ۲. *duravit* (با معانی معادل: چشم/انتظار بودن، منتظر ماندن، ماندن).  
۲۶۴. برای کارکرد سریانی - آرامی *w / a* («و») پیش از یک جمله پیرو، نولدکه در «دستور سریانی» خود، پاراگراف ۳۳۹، اینگونه توضیح می‌دهد:

«حرف ربط *w* برای این نیست که جمله پیرو را آغاز کند (مانند واژه آلمانی «so» / *اینطور* / به این ترتیب] و غیره). هر جا که این حرف در انجیل عهد عتیق ظاهر شود، ترجمه ایست از «و» عبری؛ در جاهای دیگر به دلیل خطاهای متنی (ویراستاری) آمده است. ولی حالا دیگر *w* تقریباً همه معانی واژه یونانی «καί» را به خود گرفته و اغلب به معنی «همچنین» است که گاهی جای *ܘܐܘܪܘܢ* جای *ܘܐܘܪܘܢ* را می‌گیرد؛ یک چنین *w* «همچنین» می‌تواند در متفاوت ترین جاهای جمله، حتا شاید در آغاز جمله پیرو قرار گیرد».

افزون بر این، استفاده قرآن از «و» / *wa* برای آغاز یک جمله پیرو درست در ارتباط با نشانه نفی «ما» *mā* (وما کان ربک / *wa-mā kāna rabbuka*) به عنوان نشانه تقویت کننده توضیح داده می‌شود. این البته نباید تنها معنی باشد، یعنی آنگونه که نولدکه در مواردی مانند *w-ܘܐܘܪܘܢ* (*lā ḥaḍ*) (< عربی: *ولأحد* / *wa-lā aḥad*) «همچنین نه کسی»، *w-ܘܐܘܪܘܢ* (*wa-lā šayʿ*) «/ *اصلاً* / هیچ» در پایان توضیح می‌دهد، حتا اگر این نمونه‌ها کارکرد تقویت کننده «واو» (*Waw*) را به ویژه روشن نمایند.

۲۶۵. به عنوان یک جمله وصفی این جمله پایانی وابسته از لحاظ زمانی دقیق تر مشخص نشده است؛ معنی تحت الفظی آن: «(و در حالی) ساکنانش درستکار [اند]» پارت و بلاشیران را غیر منطقی در وجه اخباری ترجمه می‌کنند زیرا آنها ارتباط فرضی تمامی ساختار جمله را متوجه نشدند. تا این حد باید این جمله را منطقی التزامی فهمید. اینجا نیز آنچه نولدکه، همانجا، پاراگراف ۳۷۵ (ص ۳۰۰، بند دوم)، درباره *ܘܐܘܪܘܢ* (*ellū*) گفته است صدق می‌کند: «گاهی در کنار *ܘܐܘܪܘܢ* (*ellū*)، که در خود روشن است، نشانه‌ای که حاکی از ماضی شرطی (غیر محقق) باشد رخ نمی‌دهد و به دنبال آن یک جمله مضارع، وجه وصفی یا جمله اسمی می‌آید».

نابود می‌کند (کتاب آفرینش ۲۴-۲۵: ۱۹) ولی به لوت و خانواده‌اش آسیبی وارد نمی‌کند (کتاب آفرینش ۲۵-۲۴: ۱۹).

با این جمله شرطی فرضی که قرآن پژوهی غرب تاکنون متوجه آن نشده و آن را تحریف شده ترجمه کرده است، خود قرآن در عین حال به ما یک نمونه الگووار از یک جمله درهم‌تنیده نحوی گرانمایه می‌دهد که نولدکه در «دستور زبان سریانی» اش در فصل «ساخت تناوب زمانی» درهم‌تنیدگی جمله و بی‌قاعدگی‌های دیگر» در بند ۳۷۸ رئوس آن را بازگو می‌کند:

«گرایش سوری‌ها برای ساخت تناوب‌های زمانی بزرگتر که در ساختار زبان‌شان نهفته است، به میزان قابل توجهی تحت تأثیر الگوی سبک یونانی بوده است. چنین تناوب‌های زمانی توسط جملات اصلی و پیرو در جمله‌های مورد بحث یا جمله‌های شبیه آنها پدید می‌آید. در اینجا امکانات فراوانی هست تا عناصر [زبانی] آشنا را به هم گره بزنند. (بند ۳۷۹) باز بودن دست برای جای دادن واژه در جمله قسماً روی چگونگی و ترتیب جمله‌ها که به عنوان حلقه‌های تناوب زمانی عمل می‌کنند انتقال داده می‌شود. برای تأکید بیشتر گاهی جمله تابع [پیرو] دور از جمله حاکم [اصلی] قرار دارد و به همین دلیل باعث پدید آمدن درهم‌تنیدگی جمله‌ای تمام عیار می‌شود.»

با این آغاز، حالا لازم است که به طور مفصل به آن مفاهیم با زیرخط تأکید شده پردازیم که در این دو آیه آمده‌اند.

### درباره معنی «بقیه» (baqīya)

درباره اصطلاح قرآنی «اولوا بقیه» (*ālū baqīya*) ([انسان] بافضلیت) در قرآن پژوهی حدس و گمان‌های فراوانی زده شد. طبری (جلد سوم، ۱۳۸) بر مبنای معنی عربی «بقیه» (*baqīya*) (بقیه، آنچه مانده است) استدلال می‌کند و این اصطلاح را به طور کوتاه با «ذو بقیه من الفهم والعقل» «آنهایی که برایشان (ایتقدِر) فهم و عقل باقی مانده است» توضیح می‌دهد و می‌گوید منظور این است که آنها تشخیص می‌دهند که ایمان به خدا چه مزایایی دارد و نایمانی چه زیان‌هایی. پارت در تفسیر خود از این قسمت به یادداشت سوره ۲: ۲۴۸ و آنجا به «بقیه» در سوره ۱۱: ۸۶ و ۱۱۶ (ص ۵۳) اشاره می‌کند:

«در هر دو مورد ظاهراً منظور از بقیه یک کیفیت یا نیرو است که به گونه‌ای علیه پلیدی / فساد عمل می‌کند».

او پس از پرداختن به سوره ۲:۲۴۸ که در آنجا از صندوق عهد سخن می‌رود و با «*Sakīna*» و «*Baqīya*» مجهز شده است (پارت، ترجمه، ۳۶، ترجمه نشده) ادامه می‌دهد:

«مطابق همین می‌توان این اصطلاح را همچنین در آیه پیش رونوعی از کیفیت یا نیرو تعبیر کرد که به همراه *sakīna* در صندوق عهد نهفته است. آنگاه دنباله آن یعنی *mimmā taraka* («از چیززی که به جای گذاشته‌اند») دیگر نه به طور خاص به *Baqīya* بلکه کلاً به صندوق و محتوای آن برمی‌گردد. نک: پارت، معنی واژه «بقیه» در قرآن (مطالعات عهد عتیق، فریدریش نوچر برای ۶۰مین سال تولد، بن ۱۹۵۰، ص. ۱۷۱-۱۶۸): آ. اشپیتالر، «بقیه» در قرآن به چه معناست؟ (رساله‌های غرب-شرق، رودولف چودی برای ۶۰مین سال تولد، ویسبادن ۱۹۵۴، ص ۱۴۶-۱۳۷). اشپیتالر "بقیه" را در سوره ۲:۲۴۸ بسته به برداشت آن فقره یا "عنایت"، "خوبی" یا خیلی ساده "بقیه" یا به عبارتی "بقایا [ی جسد]" ترجمه می‌کند.»

خوانش سریانی-آرامی می‌تواند به این گمانه‌زنی‌ها برای توضیح این اصطلاح یاری کند. طبق شیوه آزمون شده فقط لازم است که ببینیم که معادل واژگانی سریانی-آرامی این اصطلاح چیست. ما آن را در ریشه فعلی *ܐܘܩܪܐ* (*iqar*) می‌یابیم که فرهنگ *منا* (۳۲۰ ب) معنی اصلی‌اش را به عربی این گونه بازگویی کند: بقی. فضل (*faḍūla baqīya*) (باقی ماندن، به عنوان پسماند به جای ماندن). ولی هنوز هم اصطلاح عربی «بقیه» توضیح داده نشده است. برای یافتن معنی واقعی آن لازم است که ریشه فعلی سریانی-آرامی و همچنین معانی معناشناختی دیگری را جستجو کنیم.

در میان آنها، فرهنگ *منا* در شماره ۴ معنی زیر عربی را می‌دهد: کان فاضلاً. فضل (*faḍūla kāna faḍīla*) (بافضلیت، برتر/ممتاز بودن). افزون بر این، فرهنگ *منا* (۳۲۱ الف) بر پایه همین معنی عربی، شکل‌های اسمی سریانی-آرامی *ܡܢܐܢܐܘܩܪܐܝܢܐ* (*m-yatruḥā*) را در زیر شماره ۲ چنین می‌دهد: فضیله، حسنه (*faḍīla ḥasana*) (فضلیت، برتری/امتیاز). در عربی اصطلاح «فضیله»

*(faḍīla)* که از لحاظ واژگانی از سریانی-آرامی به وام گرفته شده در معنی مجازی خود یعنی «فضیلت، برتری» جا افتاده ولی این برای اصطلاح «بقیه» (*Baqīya*) که فقط در معنی مشخص خود «بقیه/مابقی»<sup>(۲۶۶)</sup> برداشت می‌شود صدق نمی‌کند. از بافت و مضمون قرآن ولی به روشنی چنین برداشت می‌شود که منظور قرآن از «بقیه» «باقی مانده» با اتکا به معناشناسی سریانی-آرامی در واقع «فضیله» (*faḍīla*) (فضیلت) است. بدین وسیله این اصطلاح قرآنی یعنی «اولو بقیه» (*baqīya ulū*)<sup>(۲۶۷)</sup> (= اولوا فضیله) به عنوان [انسان] با فضیلت = [انسان‌های] با فضیلت روشن شده است.

### درباره معنی اترفوا (*utrifū*)

مترجمان ما فعل «اترفوا» (*utrifū*) (از آیه ۱۱۶) را تقریباً درست برگرداندند. طبری (جلد ۱۲، ۱۴۰) با استناد به کاربرد زبانی «عربها» و همچنین با اتکا به یک بیت از راجز (*Rāḡiz*)، اصطلاح «مترف» (*mutraf*) را به عنوان «کسی که لذت‌اندزنگی را می‌چشد» توضیح می‌دهد. این که استناد به کاربرد زبانی «عربها» هیچ تضمینی برای ناب بودن این اصطلاح نیست، در این نکته نهفته است که زبان‌شناسان عرب نتوانستند ریشه

---

۲۶۶. البته در برخی از گویش‌های عربی در خاور نزدیک واژه «بقوة» (*baqwa*) (*ba'we*) تلفظ می‌شود) در عبارت اصطلاحی زیرهنوز مورد استفاده است: انسان بلا بقوة ( *insān ba-lā baqwe*) (انسانی بدون مابقی) = بدون اخلاق یا بدون جنبه اخلاقی) که همین به نوبه خود ترجمه عاریه‌ای آن را از اصطلاح سریانی-آرامی نیز در زبان بومی [محلی] تأیید می‌کند.

۲۶۷. تلفظ *ulū* (با *u* کوتاه)، یعنی آنگونه که در قرآن رسمی آمده است، توضیح دهنده نیست. این با نگارش قرآنی در تناقض است زیرا این «و» / *u* به عنوان مادر خوانش [mater lectionis] برای یک *u* کوتاه قاعداً برای یک هجای بسته حذف می‌شود. ما این را در ترانویسی بسیاری از وامواژه‌های سریانی-آرامی در قرآن می‌بینیم، مانند «فرقان» / *furqān* ( > *ḥḥḥḥḥḥ* / *purqān*)، «طغیان» / *ṭuḡyān* ( > *ḥḥḥḥḥḥ* / *tu'yānā*)، «سلطان» / *sulṭān* ( > *ḥḥḥḥḥḥ* / *ṣulṭānā*)، «جب» / *ḡubb* ( > *ḥḥḥḥḥḥ* / *gubbā*)، «جناح» / *ḡunāḥ* ( > *ḥḥḥḥḥḥ* / *gnāḥ*)، «نظفه» / *nuṭfa* ( > *ḥḥḥḥḥḥ* / *nutṭā*)، «قدس» / *quds* / *qudus* ( > *ḥḥḥḥḥḥ* / *quḏṣā*) و غیره. نگارش کامل «اولوا»، اگر اساساً با واکه مرکب «awlū» خوانده نمی‌شد (با اتکا به ضمیر اشاره «هولا» - در اصل اما *hawla* یا *hawle* خوانده می‌شود- که از آن یک شکل ثانوی با پایانه یک جمع تعمیم یافته در حالت نهادی باشد)، تلفظ آن عمدتاً براساس واکه ساده «ō»، حتا بیشتر «ū»، صورت می‌گیرد (بدین ترتیب «هولا» در برخی گویش‌های امروزی در خاور نزدیک «*hōlō*) تلفظ می‌شود). از این رو، تلفظ «*ulū*) (با *u* کوتاه در اول) خودسرانه به نظر می‌رسد.



فعلی سریانی-آرامی واقعی واژه **ܪܦܐ** (*rḫā*) (نرم، لخت) را تشخیص بدهند. به عکس، در اینجا شکل فعلی واژه عربی «أترف» (*utrifa*) که از ریشه فعلی سریانی-آرامی **ܪܦܐ** (*ctrappi*) (افسارگسیخته / بی‌بندوبار زندگی کردن) <sup>(۲۶۸)</sup> به‌وام گرفته شده اشتباهاً به عنوان ریشه «ترف» (*tarafa*) وارد فرهنگ‌نامه‌های عربی شده است.

در اینجا زبان‌شناسان عرب پسوند *ت* / *h* را به عنوان چنین چیزی تشخیص ندادند و آن را به عنوان نخستین جذر [بن] فهمیدند. از همین جا در عربی منطقاً مشتق‌های نادرست مانند اسم «ترف» (*taraf*) (زندگی بی‌بندوبار یا پزیرق و برگ) (که در واقع مطابق است با سریانی-آرامی **ܪܦܐܘܬܐ** / *rappuyūta*) یا صفت متناسب با آن مانند «ترف» (*tarif*) ساخته شدند که تا به امروز توانست خود را جا بیندازد. <sup>(۲۶۹)</sup>

بدین وسیله نمونه‌ای برای یک اصطلاح قرآنی به دست آوردیم که از سریانی-آرامی به‌وام گرفته شده است. اگرچه زبان‌شناسان عرب معنای آن را درست فهمیدند ولی از لحاظ ریشه‌شناسی آن را درست طبقه‌بندی نکردند.

شگفت‌انگیزترین که عربی امروز با ریشه «رفه» (*rafūha*) (که پایانه *ه* / *h* در اصل به عنوان ام‌القراءة برای پایانه «آ / ā» در نظر گرفته شده بود) و مشتقات متداول <sup>(۲۷۰)</sup> آن یک نوع خالص تراز شکل سریانی-آرامی **ܪܦܐ** (*rḫā*) را حفظ کرده است. همچنین سایر گونه‌های دیگر مانند «رفأ» (*rafāʾ*)، «رأف» (*raʾafa*)، «راف/روف» (*rawafa / rāfa*) و «رفا» (*rafā*) و بعضاً نمونه‌های مشابه که لسان ذکر می‌کند نشانگر این است که یک ریشه آرامی مشترک داشته‌اند که به نظر می‌رسد گونه‌های عربی محفوظ شده وابسته به گویش‌ها باشند.

حتا اگر لسان مرتب هم بر کاربرد زبانی عربیها تأکید کند، توضیحات بعضاً ناشیانه آن حاکی از این است که اصطلاح مربوطه برای آن بیگانه است. برای نمونه لسان هم برای «رفأ» (*rafāʾ*) (جلد یک، ۸۷ ب) و هم برای «رفا» (*rafā*) (جلد ۱۴، ۳۳۱ الف)

۲۶۸. بروکلیمان، فرهنگ سریانی، ۷۴۱ الف، Etpa. 3. luxuriatus est. تساروس، جلد ۲، ۳۹۶۰، اینگونه مستند کرده است: **ܪܦܐܘܬܐ** (*yādērḫayyā*) (آداب منحل شده).

۲۶۹. نک: برای نمونه، هانس ور، واژه‌نامه عربی، در زیر «ترف» (*tarifa*).

۲۷۰. برای نمونه در نزد هانس ور همچنین آمده است: رفاهه / *rafāha*، رفاهیه / *rafāhiya* /

*rafāhiya*: زندگی راحت، آسایش، رفاه و غیره، همچنین ترفیه / *tarfih* (اسم فعل از بن دوم):

برای خود یا کسی دیگر زندگی خوبی را خواستن.

با تبریک هنوز رایج به تازه ازدواج کرده‌ها در شکل «بالرفاء و البنین» (*bi-r-rifāʾi wa-l-banīn*) را ذکر می‌کند و اصطلاح «رفاء» (*rifāʾ*) را اشتباها با «سازگاری / مسالمت» توضیح می‌دهد. مطابق همین نیز هانس ور (Hans Wehr) (در همانجا) چنین ترجمه می‌کند: «با سازگاری زندگی کنید و پسردار شوید!» طبق حدیثی گویا پیامبر استفاده از این تبریک را ممنوع کرد.

این نکته نشان می‌دهد که پیامبر می‌باید از واژه «رفاء» (*rifāʾ*) نه «سازگاری» بلکه معنی منفی سریانی-آرامی آن یعنی *ܪܦܝܘܬܐ* (*rappūyūtā*) «(ملايم/آسانگیر) = زندگی شاد، بی‌بندوبار» را درک می‌نمود. بدین ترتیب تبریک پیش گفته قابل درک می‌شود: «[برایتان] خیلی خوشبختی و فرزندان زیادی [آرزو می‌کنم].»

همچنین معنی «به ساحل آوردن» برای «رفأ» (*rafāʾa*) (هانس ور، همانجا) پرسش برانگیز است. از همین واژه، «مرفأ» (*marfāʾ*) به معنی «بندر» نیز مشتق می‌شود. این البته برخلاف حدیث ابوهریره درباره روز قیامت است که *لسان* (جلد ۱، ۸۷ الف) آن را به عنوان گواه عرضه می‌کند: «فتكون الأرض كالسفينة المرفأة في البحر تضربها الأمواج» «آنگاه زمین مانند کشتی به لرزه درآمده‌ای بردریا خواهد بود که توسط امواج اینسو و آنسو پرتاب می‌شود». طبق معنی آن، ریشه فعل مضاعف «رف» (*raffa*) مبنای اصطلاح «المرفأ» (*al-murfāʾa*) است که البته «المرفأ» (*al-murfāʾa*) در واقع باید «المرفه» (*al-muraffa*) (سریانی-آرامی *ܕܐܡܪܦܐ* *da-m-rappā*) تلفظ شود. زیرا فقط این خوانش است که معنی قابل انتظار «به لرزه در آمدن» را می‌دهد که با «تضربها الأمواج» (*tadribuhā l-amwāğ*) توسط امواج «اینسو و آنسو پرتاب شدن» (> سریانی-آرامی *ܕܐܪܦܐ* *trāp*)<sup>(۲۷۱)</sup> مطابقت دارد. معنی فعل عربی «ضرب» (*ḍaraba*) (زدن) که

۲۷۱. درباره برگردان سریانی-آرامی *p* / *h* به عربی *b* / *ḥ*، اس. فرانکل در واژه‌های بیگانه آرامی در عربی ص ۲۲ می‌نویسد: «برای *N* آرامی گاهی *ḥ* (Φ) و *h* جایگزین می‌گردد...». در اینجا باید بدین اشاره کرد که *p* / *h* در سنت شفاهی سوری‌های شرقی همواره «پ» (*p*) سخت تلفظ می‌شود چیزی که هنوز امروز در گویش‌های سوری‌های شرقی جدید باقی مانده است. این که واژه عربی «ضرب» (*ḍaraba*) احتمالاً یک ساخت ثانوی گویشی است و بر مبنای سریانی-آرامی *ܕܐܪܦܐ* (*trāp*) (یا سریانی شرقی) ساخته شده است، مضمون معناشناختی ریشه سریانی-آرامی آن تأییدکننده این نکته است. در این باره به تساروس، جلد ۱، ۱۵۲۳ به بعد، نگاه کنید که در آنجا ترجمه آن اصطلاحات عربی را فهرست می‌کند که ←

→ فرهنگ‌نویسان سریانی شرقی آنها را ذکر کرده‌اند: یضرب (yaḏrib) (۱۵۲۴)، اضطراب (iṭṭirāb)، الضرب و ضرب (darb) (۱۵۲۵ به بعد). این که عرب‌ها زبانشان را «لغه الضاد» (luḡat ad-ḏād) می‌نامند نباید به این فکر نادرست منجر گردد که همه واژه‌ها با حرف «ض» (ḏ) مؤکد، عربی ناب هستند. البته جدول بروکلیمان برای همخوان‌های صفیری و دندانی در مقایسه با همخوان‌های سریانی، عربی و عبری (نک: دستور سریانی، پاراگراف ۱۷) از اعتبار کلی برخوردار است ولی نمی‌تواند ادعا کند که اعتبار مطلق دارد. زیرا آنها تحول و تغییر واج‌های [نه حرف‌ها] شرح داده شده را با کمک نگارش برای یک مرحله معین از تاریخ حروف [الفبا] مشخص می‌نمایند. از این رو، درست است که حرف عربی «ض» (ḏ) در یک سلسله از موارد سریانی (ا، ح، ع) و عربی «ظ» / ح سریانی / ڤ / ڤ را بیان می‌کند ولی در اینجا بروکلیمان متوجه نمی‌شد که الف (هردو واج عربی «ض» (ḏ) و «ظ» (ḏ)) در بسیاری از گویش‌های عربی امروز، به ویژه نوع زبان بدوی‌ها، از هم تفکیک داده نمی‌شوند به گونه‌ای که ترانویسی آنها بیشتر جنبه خودسرانه و دل‌بخوانه پیدا کرده است. ب) این که حرف همخوان تأکیدی / ڤ / ڤ می‌تواند توسط نرم شدن به طور ثانوی به عربی «ض» (ḏ) تبدیل شود - پدیده‌ای که تاکنون در سامی‌شناسی مورد توجه کسی قرار نگرفته است. همین پدیده، به طور مشابه، با توجه به جابجایی همخوان سریانی - آرامی / ڤ / ڤ به حرف واکه دار «د» (d) قابل تشخیص است.

در مورد «ضرب» (darba) می‌توان تحول آن را از سریانی - آرامی ܕܪܒܐ (darbā) (سریانی شرقی trap) در سه مرحله اثبات کرد: ۱) پذیرش بدون تغییر ܕܪܒܐ (darbā) = طرف (tarafa) در معنی اصلی‌اش یعنی «زدن/کوبیدن»، بویژه مرتبط با چشم، آنگونه که لسان (جلد ۹، ۲۱۵ ب) با نمونه‌های زیرگواهی می‌دهد: طرفت عینه (ʿayna-hu taraf-tu) / طرفت چشمش یا به عبارتی: أصبتها بشئ (ʿaṣab-tu-hā bi-šayʿ) «آن را با یک چیز زدم / مورد هدف قرار دادم»؛ اسم «طرفه» (tarfa) افزون بر این بدین معنی نیز هست: «کبودی چشم ناشی از کوبش / ضربه»؛ و همچنین: أصل الطرف: الضرب علی طرف العین ثم نقل إلى الضرب علی الرأس «at-tarf در اصل ad-darb می‌باشد = زدن به گوشه چشم، و سپس به زدن به سرنیز تعمیم داده شد» (در اینجا سریانی - آرامی ܕܪܒܐ (darbā) «کوبیدن/زدن» از لحاظ ریشه‌شناسی زبان عامیانه با عربی «طرف» (taraf) «گوشه چشم» - احتمالاً از بهم زدن پلک‌ها برخاسته - گره خورد).

۲) یک مرحله انتقالی از طریق جابجایی حرف همخوان ܕܪܒܐ (darbā) سریانی شرقی به یک حرف واکه دار عربی b در واژه عربی «طرب» (tarab) ( > ܕܪܒܐ (darbā) ) نشان داده می‌شود. به دلیل شکل محدود آن (نک: در این باره برای نمونه به واژه‌نامه عربی، هانس ور) که در عربی امروز معمول است و معنی مجازیش «سرخوشی» (Euphorie) ناشی از ترانه‌خوانی است و به سختی بتوان به اصل آرامی آن پی برد. ولی نه فقط «احساس» ساده بلکه هیجان روحی و روحیه‌برانگیزی نهفته در آن است که روشن می‌کند این واژه یک اشتقاق از معنی پایه‌ای سریانی - آرامی «زدن، تکان دادن، به لرزه درآوردن» است. از این رو، یک «مطرب» (mutrib) که در عربی امروز «خورنده» معنی می‌دهد، کسی است که احساسات را به هیجان در می‌آورد یا تحریک می‌کند. همچنین شکل انعکاسی عربی «اضطرب» (iṭṭaraba) بیشتر به همین ریشه [طرب] ←

در این متن انتظار می‌رود فقط از طریق معناشناسی فعل سریانی-آرامی **ܕܪܒܐ** / *trāp* -آنگونه که در بالا برگردانده شده- قابل پیگیری است. به همین دلیل این شک وجود دارد که «ضرب» (*daraba*) شکل سریانی-آرامی واژه **ܕܪܒܐ** (*trāp*) (یا سریانی شرقی *trāp*) است که از لحاظ آوایی شکل عربی به خود گرفته است.

## پیوست توضیحی: درباره ریشه‌شناسی و معناشناسی واژه عربی «ضرب» (*daraba*) (زدن)

اگر این گمان درست باشد که واژه «ضرب» (*daraba*) از سریانی-آرامی وارد عربی شده، آنگاه این شناخت می‌تواند برای ما زاویه نوینی بگشاید که برای فهم کاربردهای دیگری از

---

→ نزدیک است تا «ضرب» (*darba*) (زدن). زیرا معنی **إضطرب**، یعنی «ناآرام، هیجان زده، برانگیخته»، این را تأیید می‌کند (نک: در این باره به بروکلیمان، فرهنگ سریانی، ۲۹۰ به بعد، که برای سریانی **ܕܪܒܐ** (*trāp*) در زیر ۱) واژه عربی «طرف» (*tarafa*) و در زیر ۲) واژه عربی «طرب» (*taraba*) قرار می‌دهد).

۳) سرانجام با جابجایی حرف همخوان سخت سریانی-آرامی **ܕܪ** / **ܕ** به یک «ض» / **d** واکه دار عربی، انتقال از طریق نرم‌شدگی هر دو حرف آرامی به عربی «ضرب» (*daraba*) از سریانی-آرامی **ܕܪܒܐ** (*trāp*) به فرجام رسید. گسترش وسیع و شکل‌گیری گوناگون این ریشه در عربی که معنی آن *رأسان* (جلد ۱، ۵۴۳ ب) با اشاره کوتاه «معروف» (*ma'rūf*) = «آشنا» ارایه می‌دهد، نشان می‌دهد که این واژه در آغاز از آرامی گرفته شده است.

بنابراین تا اینجا نظر فرنکل (همانجا، ۱۹۵) که می‌گوید «ضرب» (*darb / daraba*) یک اصطلاح ناب عربی برای ضرب سکه است رد می‌شود. شاید در اینجا لازم باشد که از خود پیرسیم آیا واژه «ضرب» بیشتر با واژه سریانی-آرامی **ܕܪܒܐ** (*šrap*) (در سریانی شرقی *šrap*) خویشاوندی ندارد؟ زیرا این واژه هم به معنی «ریختن [در ریخته‌گری]، ذوب کردن، پاک کردن» (به ویژه در رابطه با فلزات) و هم به معنی «فشار دادن، کوبیدن و درد داشتن» است (نک: تساروس جلد ۲، ۳۴۴۶ به بعد؛ بروکلیمان، فرهنگ سریانی، ۶۳۸). به هر دو اصطلاحات عربی که فرنکل از آنها نام می‌برد به ریشه سریانی-آرامی برمی‌گردند که البته او خاستگاه آنها را مورد تردید قرار می‌دهد: الف) «صرف» (*širf*) «شرب ناب» (ص ۱۷۲)، ب) همین طور در «سرخ‌ناب» (ص ۱۸۵)؛ افزون بر این، «صراف» (*šarrāf*) (اصلاً به معنی «ریختگر سکه» و بعدها به معنی «دوستد با سکه») همچنین «صرف» (*šarafa*) «غزغز کردن، غرچ غرچ کردن [مانند «داندن قروچه کردن»]»، که فرنکل می‌گوید این [واژه] اصلاً جایش اینجا نیست (نک: فرهنگ منا، ۶۵۰ الف، **ܕܪܒܐ** (*šrap*))، در زیر (۴): صراستانه (*šarra asnānahu*) «دندان‌ها را بهم فشردن، دندان قروچه کردن».

این فعل در قرآن ضروری است. در اینجا لازم است که یک مقایسه با محتوای معناشناختی فعل سریانی-آرامی ܐܪܡܐ (*trap*) صورت بگیرد تا مقدمتاً بتوانیم تشخیص بدهیم تا کجا واژه عربی «ضرب» با سریانی-آرامی ܐܪܡܐ (*trap*) مشترک است. زیرا نباید از نظر دور داشت که الف) یک واژه معادل دیگر سریانی-آرامی می تواند در پس آن وجود داشته باشد و ب) این که «ضرب» احتمالاً خیلی پیش از قرآن وارد عربی شده و به تدریج از لحاظ معناشناختی استقلال پیدا کرده است. نخستین نمونه را در یک مثل عامیانه می بینیم که فرض نخست را تأیید می کند. در سوره ۳۱:۲۴ درباره رفتار زنان مقررات معینی برشمرده می شود؛ در آنجا آمده است:

### سوره ۳۱:۲۴

#### ولا یضربن بارجلهن ما یخفین من زینتهن

طبق نظرات طبری (جلد ۱۸، ۱۲۴) این بخش تاکنون اینچنین فهمیده شده است:

(پارت، ۲۸۹): «و آنها نباید پاهای خود را (روبهم) بیندازند تا توجه را به زینت آلتی که زیر لباس های خود حمل می کنند جلب نمایند [یادداشت و: تا دیگران متوجه شوند آنها چه چیزی از زینت آلتشان پنهان نگه می دارند].»

(Blachère, 379): „Que [les Croyantes] ne frappent point [le sol] de leurs pieds pour montrer les atours qu'elles cachent.“

(Bell, I, 339): „and let them not beat with their feet so as to let the ornaments which they conceal be known;“

مکارم شیرازی: ... و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانشان دانسته شود (و صدای خلخال که برپا دارند به گوش رسد)...

یعنی زنان می توانند زیورآلات به خود بیاویزند ولی مجاز نیستند که آنها را آشکار کنند و توجه دیگران را با انداختن پاهایشان روی هم یا کوبیدن پا روی زمین برانگیزند. از این برداشت گمانه زنانه و نتیجه نادرست می توان دید که مفسران عرب نمی دانستند با اصطلاح «یضربن بارجلهن» (*yadribna bi-argūlihinna*) (از زنان گفته می شود: «آنها با پاهای خود می کوبند») که برای آنها ناآشنا بود چه کنند.

البته اگر ما اصطلاح سریانی-آرامی معادل آن را به روزرسانی کنیم، معنی آن، آنگونه که تساروس (جلد ۱، ۱۵۲۴) نقل می کند روشن می شود: «*ܡܚܠܩܝܢ ܕܩܘܨܝܢܝܢ* (m-*pedibus suis tripudiantes, incessu artificiali (tarrpān b-reglayhēn* utentes، (با پاهایشان «کوبان» = جهیدن یا رقصان به این معنی که تصنعی اینور و آنور رفتن)، کتاب اشعیا، بخش ۳، ۱۶). جالب اینجاست که قرآن این بخش از انجیل [عهد عتیق] را با اصطلاح سریانی-آرامی انجیل پشتیا دقیق تریبان کرده است تا انجیل اورشلیم.<sup>(۲۷۲)</sup> ولی معنی سریانی-آرامی این اصطلاح در واقع «با پاها جهیدن = با رقص راه رفتن» است. افزون بر این، وقتی ما واژه «زینہ» (*zīna*) (زینت / زیور) را در برابر واژه سریانی-آرامی *ܫܒܬܐ* (*ṣebtā*) قرار می دهیم، می بینیم که فرهنگ نگاران سریانی نیز برای آن معنی مجازی «جمال»، «حسن»، «بهاء» (*bahā' ḥuṣṇ ḡamāl*) را نیز ارایه می دهند. از این رو، معنی آیه ۳۱ از سوره ۲۴ را می باید این چنین فهمید:

۲۷۲. در آنجا (همانجا، ۱۰۳۶ ب) این بخش از اشعیا ۱۶:۳ اینگونه بیان شده است: «و با [پاهای خویش] خلخال ها را به صدا در می آوزند / به جرینگ جرینگ در می آوزند. در اینجا اصطلاح عبری *הַלְבַּסְנָה וּבְרַנְלֵהֶם* (*u-bralēhem t'akkasā*) می تواند برخلاف توضیح گزنیوس (۵۸۵ الف) «خود را با خلخال آراستن، یا با آن صدا در آوردن تا توجه را برانگیزد» با این اشاره (یک عشوہ گری که همچنین در قرآن [سوره ۳۴:۲۴] مذموم دانسته شده؛ نک: به ذاتی Doughty جلد ۱، ۱۴۹) که کمتر «با صدای [جرینگ و جرینگ] خلخال ها» ربط دارد تا با گونه عبری *לַקָּשׁ* (*qaš*) و معادل های عبری (عقص *aqasha* / عقس *aqasa*) که گزنیوس (۶۱۴ الف) از لحاظ ریشه شناختی بدان اضافه کرده و سریانی-آرامی (*qas/حصه*) با معنی «چرخیدن، پیچ خوردن» است مربوط باشد. جالب در اینجا عبارت اصطلاحی است که *لسان* (جلد ۶، ۱۴۵ الف) برای «عکس» (*akasa*) می آورد: *تَعكس الرجل: مشي مشي الأفعى* (*mašā mašya l-af'ā : ta'akkasa r-raḡul*) (درباره کسی گفتن *ta'akkasa* یعنی: مانند مار راه رفتن = پیچا پیچ رفتن، مار پیچ رفتن)، و *وبما مشي السکران كذلك* (این را در ضمن به عنوان معادل برای فرد مست می گویند). بر این اساس، اصطلاح عبری این معنی را می دهد: (رقصان رفتن) «پاها را (مصنوعی) چرخاند، تاب دادن»، در حالی که نسخه قرآنی و سریانی-آرامی بدین معنی است: (رقصان رفتن) «با پاها (مصنوعی) [به زمین] کوبیدن». این نیت اساسا گمراه کننده در تساروس (جلد ۲، ۲۹۶۷ الف) در معنی مجازی *stimulatio, incitatio* (تحریک، وسوسه)، از جمله، در عبارت سریانی-آرامی *ܫܘܦܪܝܗܘܢ ܘܘܫܝܩܝܗܘܢ* (*šuprayhōn w-uṣqay-hōn*) (دلربایی و اغواهايش) (Ephr. ed. Lamy i. 489. 5) که با اصطلاح عبری خویشاوند است مستند شده است.

«آنها [زنان] نباید با پاهای خود به زمین بکوبند (= رقصان راه بروند) تازینت پنهان‌شان آشکار شود.» (۲۷۳)

## معنی دیگر «بقیه» (baqīya)

سوره ۸۶:۱۱

### بقیت الله خیر لکم ان کنتم مومنین

(پارت، ۱۸۶): «نیروی (?) [یادداشت: یا: نیکی (baqīya?)] خدا برایتان بهتر است اگر ایمان داشته باشید.»

(Blachère, 254): 87/86 „Ce qui reste auprès d’Allah [Anm. 87. Text.: le reste d’Allah] est un bien pour vous si vous êtes croyants.“

(Bell, I, 213): 87. „The abiding (portion) [I.e. the eternal reward] of Allah will be better for you, if ye be believers.“

مکارم شیرازی: ... آنچه خداوند برای شما باقی گذارده (از سرمایه‌های حلال)، برایتان بهتر است اگر ایمان داشته باشید! ...

در این آیه معنی اصطلاح «بقیت الله» (*baqīya tu ilah*) با معنی آن در «اولوا بقیه» (*ulū baqīya*) در سوره ۱۱۶:۱۱ فرق می‌کند. در آیه پیشین ۸۵ شعیب مردم اهل مدین را هشدار می‌دهد که از سود فریبکارانه [دزدی] که می‌توان با دستکاری ترازو و وزنه بدست آورد پرهیز کنند. اصطلاح «بقیت» (*baqīya*)<sup>۴</sup> به طور مستقیم با این ثروت‌اندوزی نامشروع گره خورده است. بلاشروبل با این که به معنی اصطلاح نزدیک می‌شوند ولی نمی‌توانند این مفهوم را به درستی توضیح بدهند.

زیرا در اینجا نیز معنی واقعی این اصطلاح از طریق معناشناسی معادل سریانی-آرامی یعنی *ܐܘܪܐܢܐ* (*yurānā*) (سود) قابل دسترسی است. فرهنگ منا (۳۲۰ الف)

۲۷۳. تحت‌اللفظی: «آنها نباید با پاها/به زمین/بکوبند» که «معلوم/آشکارا» شود چه چیز جذاب خود را پنهان دارند. "منظور این است: وقتی آنها به گونه‌ای وسوسه‌آمیز جذابیت پنهان خود را «به نمایش می‌گذارند». معنی «آشکار کردن، به نمایش گذاشتن» برای واژه عربی «اعلم» (*a'lama*) (آگاه کردن) در فرهنگ‌نامه از معادل سریانی-آرامی *ܐܘܕܥܐ* (*awda*) (تساروس، جلد ۱، ۱۵۵۷) بدست می‌آید: *indicavit, ostendit, scire fecit* (آگاه کردن، آشکار کردن، نشان دادن).

برای ریشه **تد** (*itar*) به جز معنی اصلی آن یعنی «بقی» (*baqiya*) (باقی ماندن) در زیر (۶) این معانی را نیز عرضه می‌کند: اکتساب. ربح (*rabihā iktasaba*) (به دست آوردن، سود بردن). برای شکل اسمی نامبرده (۳۱۲ ب) در زیر شماره ۲ این معانی را ارائه می‌دهد: مکسب. ربح (*ribh maksab*) (سود، کسب). تساروس به عنوان معادل برای **تد** (*tēgūrta*) (تجارت، سود) <sup>(۲۷۴)</sup> اصطلاحات زیر را قید می‌کند: «*tegurteh da-* **تد** *de mercatura spirituali*» (*h'eldbābā*) (کسب معنوی از طریق شیوه زندگی دیرنشینی): (۲) *labor, opus*، عبارتی، می‌توان معنی «کار خدا» را برای «بقیت‌الله» که در اینجا به معنی «کسب / عایدی خدا پسند» است استفاده کرد. با این توضیح معنی این اصطلاح در متن سوره ۱۱:۸۶ چنین می‌شود:

«کسب (خدا پسندانه) بیشتر به نفع شماسست وقتی که مؤمن باشید!»

### معنی سوم «بقیه» (*baqiya*)

سوره ۲:۲۴۸

ان ایه ملکه ان یاتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم

و بقیه مما ترک ال موسی وال هرون

پارت در ترجمه‌اش (۳۶) اصطلاحات «سکینه» (*Sakīna*) و «بقیه» (*Baqīya*) را به عنوان مفاهیم ویژه قرآنی بدون ترجمه می‌گذارد و این در حالی است که او در تفسیرش (۵۲) برای بقیه *baqiyatun* معنی «ما بقی / بازمانده» (= بقایای جسد؟) را پیشنهاد می‌کند. ظاهراً معنی آخر تا اندازه‌ای بهترین شکل مناسب می‌باشد. زیرا فرهنگ *منا* (۸۲۱ ب) برای معادل سریانی-آرامی **تد** (*šarkānā*) به جز معنی اصلی آن یعنی «بازمانده» در زیر (۲) معنی «ذخیره» (*dahīra*) (بقایای جسد) را نیز می‌دهد. مطابق این

۲۷۴. و اماواژه قرآن «تجاره» (*tiğāra*) در سوره ۳۵:۲۹ (یرجون تجارة لن تبور = آنها آرزوی سودی دارند که بی ارزش نباشد، یعنی یک سود با ارزش پایدار) و همچنین سوره ۶۱:۱۰، در معنی سریانی-آرامی خود است یعنی «کسب، سود». به همین ترتیب نیز «البقیت الصلحت» (*al-bāqiyāt* - *ṣ-ṣālīḥāt*) (که برای **تد** *myattrāṭā tābātā*، تساروس، جلد ۱، ۱۶۵۳) (*gesta praeclara, egregia facta*) «کارهای خوب و عالی» در سوره ۱۸:۴۶ و ۱۹:۷۶.



معنی، یک «بازمانده [از چیزی یا کسی]» در صندوق عهد قرار دارد که خاندان (آل) موسا و هارون از خود به جای گذاشته بودند.

### ۱۳. برگزیده‌ای از ساختارهای سریانی- آرامی زبان قرآن

برای این که دوباره به ساختارهای دستوری زبان قرآن که در بالا نامبرده شده بپردازیم، یک بار دیگر آیه ۲۳ نقل شده از سوره مریم را از زاویه‌ای دقیق‌تر مورد بررسی قرار می‌دهیم: یلیتینی مت قبل هذا وکنت نسیا منیسا «ای کاش پیش از این مرده بودم و بکلی فراموش می‌شدم». به معنی آن هیچ انتقادی نمی‌توان کرد. ولی آنچه که در اینجا مورد نظر ماست این بخش جمله است: وکنت نسیا منیسا (*wa-kuntu nasya<sup>n</sup> mansīyā*) «ای کاش بکلی فراموش می‌شدم».

در این اصطلاح معروف قرآن که به عنوان «واژه دوپاره» در زبان و فرهنگ‌نامه‌های عربی وارد شده،<sup>(۲۷۵)</sup> موضوع بررسی یک شکل نحوی است که در دستور زبان عربی «مفعول مطلق» (*maf'ūl muṭlaq*) نامیده می‌شود.<sup>(۲۷۶)</sup> به زبان ساده، این مفعول از یک مصدر یا از یک اسم که از یک فعل مشتق شده است و به عنوان جانشینی برای فقدان قید یا برای تقویت فعلی هم‌آوا می‌آید که مفعول آن در حالت متعدی قرار دارد.

در زبان آلمانی برای این، یک نمونه مشهور وجود دارد: Er schlieft den Schlaf des Gerechten یعنی: او مانند یک عادل خوابید [چون عذاب وجدان ندارد خوب خوابید]. ولی تعیین‌کننده این است که در زبان عربی (مانند آلمانی) این مفعول همواره پس از فعل قرار می‌گیرد و طبیعتاً به عنوان اسم بدون تغییر می‌ماند در حالی که خود فعل هر شکل دلخواهی را می‌تواند بگیرد.

در جمله قرآنی ما آشکار است که مفعول مصدری «نسیا» (*nasya<sup>n</sup>*) (فراموش کردن) پیش از فعل قرار دارد که طبق قواعد دستوری عربی جای آنها عوض شده است. در برابر این ادعا که این مورد را پیامد جبر قافیه‌ای می‌دانند باید پاسخ داد که هر دو واژه از

۲۷۵. نک: برای نمونه به هانس ور، *واژه‌نامه عربی، در زیر «نسی»* / *nasy*: أصبح نسیا منسیا *aṣḥaba nasyan mansīyan* «کاملاً فراموش شدن».

۲۷۶. نک: بروکلمان، دستور عربی، پاراگراف ۱۱۲.

حروف هم‌آوا برخوردارند. این که «منسیا» (نویسه گردانی برای واژه سریانی-آرامی *m-našyā* خواند) طبق خوانش امروزی قرآن با تکرار [مضاعف کردن] «ی» صورت می‌گیرد و به همین علت هم باید در پایان آیه [بیت] قرار گیرد به این دلیل غیرقابل دفاع است چون «إنسیا» (در آیه ۲۶) نیز، که خود هم نویسه گردانی شده واژه سریانی-آرامی *insīyā* است نه *insīyā* بلکه *nāšyā* (یک موجود/نسانی) باید خوانده شود، طبق خوانش امروزی قرآن به دلیل قافیه نیز باید با «ی» کشیده [قوی] صورت بگیرد.

حتا اگر بپذیریم که خوانش مذکور با توجه به شکل اصلی و ناب آرامی خودسرانه صورت نگرفته باشد، «نسیا» نیز طبق قواعد نحوی عربی می‌توانسته در جای درست جمله قرار بگیرد و بدون هیچ گونه آسیبی، متناسب با قافیه، به همان شکل *našyā* تلفظ شود. این استدلال ظاهری و سطحی برای توجیه زنجیره جمله که با قواعد سخت دستور زبان عربی در تعارض است قانع کننده نیست.

مفسران عرب تلاش می‌کنند این نابسامانی آشکار را به گونه‌ای دیگر تعبیر کنند. گفته می‌شود که منظور از اسم فعلی «نسیا» (*nasya*) یک «حافظه فراموش شده» یا به عبارتی یک «شیء فراموش شده» است که طبق قواعد دستور زبان عربی به عنوان گزاره فعل «کنت» (*kuntu*) به درستی در حالت مفعولی [بی واسطه] قرار دارد و به همین دلیل نیز واژه بعدی، «منسیا» (*mansīya*) منطقیاً به عنوان صفت وصفی اسنادی مذكر فهمیده می‌شود. طبق همین نیز مریم می‌گوید: «آخ، کاش که یک چیز فراموش شده می‌بودم!»<sup>(۲۷۷)</sup> یا «که خاطر ام فراموش شده می‌بود!». ولی دلیل ژرف‌تر در این واقعیت نهفته است که ما در اینجا با ساختار یک جمله نمونه وار سریانی-آرامی سروکار داریم. تئودور نولدکه رئوس این ساختار زبانی را اینگونه بیان می‌کند:

«وجه مشخصه زبان آرامی این است که نسبت به زبان های عبری و عربی امکانات بسیار بیشتری برای وصل کردن جمله‌ها به یکدیگر دارد. این زبان از حروف ربط بسیار و قیود تعدیل کننده برخوردار است. افزون بر این، زبان آرامی از آزادی و تنوع [نحوی] بیشتری برای گذاشتن واژه‌ها در جمله برخوردار است.»<sup>(۲۷۸)</sup>

۲۷۷. طبری، جلد ۱۶، ص ۶۶ به بعد.

۲۷۸. تئودور نولدکه، زبانهای سامی، لایپزیک ۱۸۹۹، ص ۴۶.

یک چنین آزادی در ترکیب کلمات در این آیه قرآن نیز وجود دارد: برخلاف قواعد دستوری زبان عربی در اینجا فعل پس از اسم قرار گرفته است. توالی واژه‌های «وکنت نسیا منسیا» (*wa-kuntu nasya<sup>n</sup> mansīya<sup>n</sup>*) دقیقاً منطبق است با عبارت سریانی - آرامی  $\text{ܐܪܡܝܐ ܡܢܫܝܐ ܡܢܫܝܐ}$  (*wa-hwīt nšāyā m-našyā*).

اگر شکل سریانی - آرامی این آیه را متوجه شویم، آنگاه متوجه جزئیات دیگر نیز می‌شویم: نه فقط توالی واژه‌ها بلکه تطابق نهاد و صفت وصفی آشکارا با قواعد دستوری عربی سازگار نیست. اگر کسی از یک عرب زبان دان و تحصیل کرده بخواهد که این ساخت جمله را توضیح بدهد احتمالاً تعجب خواهد کرد. زیرا به نظر او این جمله همیشه در همین شکل وجود داشته و به همین دلیل هیچگاه درباره آن نیندیشیده است. ولی مسئله زمانی برای او به شکل آگاهانه در می‌آید که در برابر چند پرسش اساسی قرار بگیرد:

الف) نهاد فعل «کنت» (*kuntu*) (اگر باشم) در اینجا چه کسی است؟

- پاسخ: مریم

ب) صفت وصفی در گزاره کدام است؟

پاسخ: منسیا (*mansīya<sup>n</sup>*) (فراموش کردن)

پ) آیا پایانه در اینجا مذکر است یا مؤنث؟

- پاسخ: مذکر.

ت) گزاره به چه چیز برمی‌گردد؟

- پاسخ: آشکارا به «نسیا» (*nasya<sup>n</sup>*) (یک فراموش کردن) که مذکر است.

ث) نتیجه‌گیری: پس طبق آن، نسیا منسیا (*nasya<sup>n</sup> mansīya<sup>n</sup>*) یعنی یک

«فراموشی فراموش شده». یعنی این مریم نیست که باید فراموش کند بلکه خود

«فراموش کردن» باید «فراموش» شود.

ج) طبق قواعد دستوری عربی چگونه می‌توان، عطف به مریم، عبارت را درست

نوشت؟

- پاسخ: وکنت منسیه نسیا (*wa-kuntu mansōya<sup>n</sup> nasya<sup>β</sup>*).

یعنی عملاً باید جمله درست عربی اینچنین باشد.

معمولاً چنین انحرافات از هنجارهای دستور زبان عربی به عنوان ویژگی‌های زبان

قرآن توضیح داده می‌شوند. ولی اگر کسی بخواهد نتیجه‌گیری کند که قرآن با یک

عربی ناقص نوشته شده، باید به او پاسخ داد: این عربی نادرست نیست بلکه آرامی درست است. چیزی که در وجه وصفی «منسیا» (*mansiyā*) (فراموش کردن) مانند پایانه یک مفعول مذکر عربی به نظر می آید در واقع، با توجه به نگارش سریانی-آرامی نویسه گردانی شده *ܡܢܨܝܐ* (*m-našyā*)، یک پایانه مؤنث سریانی-آرامی در بخش گزاره جمله است. طبق قواعد دستوری سریانی-آرامی، وجه وصفی گزاره ای مانند صفت در حالت اسم مطلق [تغییرنیافه] قرار دارد. برای مؤنث بدین معنی است که ت / h در پایانه مؤنث در حالت تعریف تا / ܡܗ حذف می شود به طوری که فقط یک آ / ܡ باقی می ماند. (۲۷۹)

زبان عربی این قاعده را نمی شناسد. در عربی نوشتاری میان صفت اسنادی و گزاره ای یا صفت مفعولی فرقی گذاشته نمی شود، به گونه ای که برای مؤنث پایانه t/h همواره باقی می ماند. به همین دلیل از منظر قواعد عربی ناممکن است که در شکلی مانند «منسیا» (*mansiyā*) بتوان یک پایانه مؤنث مشاهده کرد. البته مگر این که ما آن را با عینکی سریانی-آرامی بنگریم.

ما همین پایانه مؤنث سریانی-آرامی در گزاره جمله را در جاهای دیگر قرآن مشاهده می کنیم. برای نمونه، بغیا (*bagīyā*) در آیه ۲۰: ولم اک بغیا (چون من فاحشه نیستم) و همچنین در آیه ۲۸: وما کانت امک بغیا (و مادرت به هیچ وجه یک فاحشه نیست) یک ترجمه وفادارانه از واژه سریانی-آرامی *ܒܗܝܐ* (*bā'yā*) است. این که در اینجا بغیة (*bagīyā*) با پایانه مؤنث عربی ظاهر نمی شود، برخی آن را نه فقط به دلیل قافیه می خواهند توجیه کنند بلکه بویژه با این توجیه که ادعا می شود صفت های معینی وجود دارند که صرفاً به زنان برمی گردند ولی از نظر ظاهری یک پایانه مذکر می گیرند.

ولی این توضیح به این دلیل ناستوار است چون ما در قرآن با موارد مشابه دیگری نیز روبرو می شویم که با این استدلال نمی توان آنها را توجیه کرد. برای نمونه در سوره ۳۳:۶۳ آمده است: وما یدریک لعل الساعه تکون قریبا «توجه میدانی که گویا ساعت (آخر) احتمالاً نزدیک است». این که «قریبا» (*qarībā*) در اینجا به عنوان گزاره برای «الساعه» (*as-sā'ā*) (ساعت) پایانه سریانی-آرامی حالت اسم مطلق را دارا است، در دستور زبان عربی به عنوان پایانه قیدی به معنی «عن قریب» (*an qarīb*) (بزودی، بعدی) توضیح داده خواهد شد. ولی این در تضاد با سوره ۴۲:۱۷ «وما یدریک لعل الساعه قریب» (با

۲۷۹. نک: بروکلمان، دستور سریانی، پاراگراف ۹۰، ۹۱ (Paradigma).

همان معنی) است. این که «قریب» در اینجا، اگرچه گزاره «الساعة» است، نه پایانه مؤنث مورد انتظار بلکه دارای (باز هم طبق دستور زبان سریانی-آرامی) یک پایانه مذکر است، تلاش می‌شود که باز هم در اینجا با جبرقافیه توضیح داده شود.

ولی در اینجا هنوز سوره ۷:۵۶ باقی می‌ماند: *إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ* (رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است). در اینجا برای واژه گزاره‌ای «قریب» (*qarīb<sup>m</sup>*) (نزدیک) که به واژه مؤنث «رحمة» (*rahma<sup>tn</sup>*) (رحمت) برمی‌گردد و یک پایانه مذکر دارد هیچ بهانه‌ای وجود ندارد. در اینجا البته دلیل واقعی این است که معمولاً به هنگام انتقال واژه‌های آرامی مذکر به زبان عربی، آنها در حالت دستوری اسم مطلق (Status absolutus) هستند، یعنی پایانه تعریف و تعیین اولیه آن که آ / م است (به زبان دیگر: در عربی به آن شکل وقفی می‌گویند) حذف می‌شود و بعد وارد آن زبان می‌شود. نمونه‌ها: واژه سریانی-آرامی *ܩܪܝܒܐ (allāhā)* = عربی «الله» (خدا)؛ *ܩܪܝܒܐ (qarībā)* = قریب (*qarīb*) (نزدیک).

در مورد پیش رو مجبوریم معادل سریانی-آرامی «*إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ*» (ازیرا که / رحمت خدا نزدیک است) را مانند زیر در برابر خود داشته باشیم: *ܩܪܝܒܐ ܩܪܝܒܐ ܩܪܝܒܐ (rehmat allāhā qarībā)*. طبق این باید شکل عربی در اصل «قریبا» (*qarībā*) (نزدیک) تلفظ می‌شد. برای تبدیل «قریبا» به «قریب» (*qarīb*) این توضیح را می‌توان داد که رونویس برداران پایانه مؤنث *ܩܪܝܒܐ (qarībā)* که در سریانی-آرامی در گزاره و اسم مطلق بوده و از نظر ظاهری از پایانه مذکر در حالت معین وصفی غیرقابل تفکیک است را به عنوان شکل مذکر قلمداد کردند و این تغییرات لازم (*mutatis mutandis*) انجام دادند، یعنی با حذف پایانه الف (*ā*) تأکید سریانی-آرامی آن را عربی کردند، به عبارتی آن را به یک شکل وقفی عربی مذکر تغییر دادند.

تصحیح ثانوی یا بعدی اینگونه توضیح داده می‌شود که رونویس برداران بعدی در پایان «قریبا» (*qarībā*) یک مفعول عربی تشخیص داده‌اند که در اینجا در تضاد آشکار با دستور زبان عربی‌یی است که بعدها تدوین گردید. طبق قواعد این دستور زبان عربی در جمله اسمی که با «*إِنَّ* / *inna*» آغاز می‌شود باید نهاد در حالت مفعولی ولی گزاره در حالت نهادی قرار داشته باشد. ولی در اینجا «قریبا» (*qarībā*) طبق نوع نگارش عربی یک پایانه مفعولی مذکر را داراست. به جای قرار دادن یک پایانه مؤنث،

پایانه «الف» (ā) بدون جایگزینی حذف شده است. این البته یک گمانه زنی ناب است که درستی آن تازه باید از طریق تأییدیه‌های لازم از دست نوشته‌های آغازین قرآن اثبات شود.

با این وجود، توضیح نخست از طریق یک مورد در سوره ۴۰:۳ تأیید می‌شود: رب أنى يكون لى غلم وقد بلغنى الكبر و امرأتى عاقر («پروردگارا چگونه می‌توانم پسری داشته باشم در حالی که به پیری رسیده‌ام و همسر من نازا است.») در اینجا نیز «عاقر» (āqir) (نازا) گزاره‌ای برای «امرأتى» (همسر من) است و از این منظر که بنگریم یک پایانه مذکر را داراست. همانگونه که در بالا شرحش رفت این مورد ناشی از یک خطای بصری است؛ زیرا واژه مؤنث سریانی-آرامی ܐܩܪܐ (aqrā) که در حالت اسم مطلق Status absolutus است از واژه مذکر ܐܩܪܐ (aqrā) که در حالت تعریف [معین / اضافه] Status emphaticus می‌باشد از لحاظ نوع نگارش و تلفظ قابل تفکیک نیست. به همین دلیل هم تبدیل آن به شکل وقفی مذکر در عربی صورت گرفت.

دو مورد در آیه‌های ۵ و ۸ از سوره ۱۹ که مکرر آمده: وکانت امرأتى عاقرا (wa-kanat imra'atī āqira<sup>n</sup>) («و همسر من نازا است») با جبر قافیه‌ای قابل توضیح نیستند. در اینجا نوع نگارش سریانی-آرامی حالت مطلق اسم به صورت مؤنث ܐܩܪܐ (aqrā) موبه موبازگو [بازنویس] شده است.

## حذف پایانه مؤنث برای صفت در عربی کلاسیک

این قاعده زبان سریانی-آرامی که بر اساس آن مؤنث/اسم مطلق برای صفت گزاره‌ای و وجه وصفی با حذف ت / ܐ و حفظ پایانه آ / ܐ از لحاظ ظاهری با حالت معین شکل مذکر توصیفی معادلش هیچ تفاوتی ندارد ما را با یک پدیده در زبان کلاسیک عربی آشنا می‌کند که تا کنون به عنوان معما قلمداد می‌شد. کارل بروکلمان (دستور زبان عربی، بند ۶۵) این پدیده را به صورت زیر جمع‌بندی کرده است:

یادداشت ۱. «از این رو صفت‌هایی که به زندگی جنسی زنان یا موجودات ماده برمی‌گردند نیازمند پایانه مؤنث نیستند، مانند مريض (murđi<sup>um</sup>) «مکنده»؛ عاقر (āqir<sup>um</sup>) «نازا»... ۲. همچنین صفت‌هایی مانند «فعل» (fa'ūl<sup>um</sup>) در حالت معلوم و «فعلیل» (fa'il<sup>um</sup>) در حالت مجهول، مانند «کذوب» (kadūb<sup>um</sup>) «دروغگوینان»، «جریح» (ğarīḥ<sup>um</sup>) «زخمی» در حالت گزاره‌ای و توصیفی، پایانه مؤنث نمی‌گیرند.»

بروکلمان این تشابه را از یک ردیف واژه‌هایی استخراج می‌کند که در زبان‌های سامی نیز بدون پایانه مؤنث برای جنس ماده هستند. ولی او از زمینه آرامی چیزی نمی‌گوید، اگرچه در قرآن برای گروه نخست به اندازه کافی شاهد وجود دارد و صفت‌هایی که در بخش دو نامیده شدند یعنی «فَعول» (*fā'ūl*) و «فَعیل» (*fā'īl*) به روشنی به اشکال اولیه آرامی (دقیق‌تر: سریانی-آرامی) اشاره دارند.

ولی پیش از بروکلمان، تئودور نولدکه به این مسئله پرداخته است. او در پژوهش خود «درباره دستور زبان عربی کلاسیک، وین ۱۸۹۷ (چاپ بعدی دارمشتات ۱۹۶۳) این باره می‌نویسد (ص. ۲۰، بند ۱۹):

«بکارگیری یا حذف پایانه مؤنث «ة» در صفت‌ها هنوز به بررسی جامع‌تری نیاز دارد. آنچه دستورنویسان قدیم و جدید ارایه می‌دهند<sup>(۲۸۰)</sup> هنوز بررسی‌کننده تمام و کمال موضوع نیست. در «تذهل کل مرضعه عما أرضعت» سوره ۲۲، آیه ۲، خواننده واژه «مرضع» را انتظار دارد؛ شکل مؤنث خیلی مصنوعی توضیح داده شده است.»

قطعاً نولدکه می‌توانست دلیل بسیار ساده این پدیده را توضیح دهد. ولی او به این دلیل که قدمت به اصطلاح شعر عرب [عرب جاهلیت] را بیش از حد به عقب کشاند، به گونه‌ای راه شناخت خود را مسدود کرد. همانگونه که در پیش تشریح شد در مورد نقل شده از سوره ۲۲، آیه ۲ طبق دستور زبان سریانی-آرامی هیچ دلیلی وجود ندارد که از پایانه «مرضعة» (*murđi'ā'*) (مادر[شیردهنده] صرف نظر کرد. زیرا این واژه در جمله جایگاه نهادی ندارد. از این رو، این واژه در حالت معین با پایانه مؤنث درست نوشته شده است.

ولی در نمونه‌های دیگر فرق دارد: ویا جارتا بینی فانک طالقہ «آی همسایه زن (= همسر زن) از اینجا برو، تو آزاد هستی» (سطر ۸) و «وراءک عنی طالقہ» «از من دور شوی به عنوان [آدم] آزاد/اخراجی» (سطر ۹). در اینجا هر دو واژه تأکید شده بالا به عنوان گزاره در

---

۲۸۰. یادداشت ۱: «همچنین نک. به ۲، ۲۲۲ به بعد؛ ابن قتیبه، «آداب کتاب» ۱۰۴ به بعد؛ فصل ۸۳؛ جستار ۲۶۸ به بعد؛ رکندورف (Reckendorf) ۱۸. دلیل این پدیده که برای بخش بزرگی از صفت‌های مؤنث پایانه تأنث وجود ندارد، هنوز کاملاً مبهم است. برای واژه‌هایی که معنی آن مستقیم به جنسیت مؤنث برمی‌گردد شاید به این علت باشد که اسم‌های مؤنث سامی که صرفاً بیانگر طبیعت مؤنث هستند، ظاهراً در اصل بدون پایانه تأنث بوده‌اند ...»

حالت مطلق [بدون تغییر] مؤنث است و به همین علت هم دارای  $\bar{a}$  متناسب (سریانی-آرامی) است (و نه نشانه مؤنث عربی «ة»). البته تا آنجا که پایانه بدون مصوت «ه»  $h$  در طالقه به عنوان یک نوع پایانه تعیین الف  $\bar{a}$  درک شود.

بدین وسیله پدیده نبود پایانه مؤنث برای صفت‌ها و وجوه وصفی معینی در قرآن که اساساً در جایگاه گزاره‌ای و همچنین در عربی کلاسیک ظاهر می‌شوند به عنوان یک اصل زبان آرامی (یا دقیق‌تر سریانی-آرامی) توضیح داده می‌شود.

## تعبیر نادرست یا اشتباه گرفتن ریشه‌های سریانی-آرامی

برای اشتباه گرفتن یا تعبیر نادرست ریشه‌های سریانی-آرامی، سوره ۷۹:۱۶ دو نمونه به ما می‌دهد. در آنجا آمده است:

الم یروا الی الطیر مسخرت فی جو السماء ما یمسکهن الا الله

مترجمان ما این آیه را اینچنین ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۲۲۲): «مگر ندیدید که چگونه پرندگان در هوای آسمان به خدمت (خدا) درآمده‌اند؟ فقط خدا آنها را نگه می‌دارد (در بالا، به طوری که آنها پایین نیفتند).

(Blachère, 299): „N’avez-vous pas vu les oiseaux soumis [au Seig-neur] dans l’espace du ciel où nul ne les soutient hormis Allah?“

(Bell, I, 256): 81. „Have they not seen the birds, performing their service in the midst of the heaven, no one holding them but Allah?“

مکارم شیرازی: آیا آنها به پرندگانی که بر فراز آسمانها نگه داشته شده، نظر نیفکندند؟ هیچ کس جز خدا آنها را نگاه نمی‌دارد؛

۱. در اصطلاح «فی جو السماء» ( $ft\ gaww' s-samā'$ ) فقط بل با ترجمه «midst of the heaven» (در وسط / میان آسمان) معادل اصطلاح سریانی-آرامی ܥܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ( $b-gaw\ śmayyā$ ) (نک: تساروس، جلد ۱، ۶۶۵: ۶۶۶) ܥܘܡܘܢܐ ( $gaw$ ) «intra, Yíôüò, in medio» (درون، در میان) را از بافت متن به درستی



تشخیص داده است. «جوا» (*ǧawwā / ǧəwwā*) (درون) به عنوان ریشه سریانی-آرامی و متضادی برای «برا» (*barrā*) (> سریانی-آرامی **ܒܪܐ** «برون») هم به شکل قید و هم حرف اضافه (مثلاً در «جواه البیت» *ǧəwwāt əl-bēt* در *درون خانه*) در گویش های عربی امروز در خاور نزدیک متداول است ولی نه در عربی کلاسیک و نوشتاری امروزی. در اینجا لازم است که به حرف اضافه سریانی-آرامی **ܥܘܗܐ** (= *b-ǧaw*)= قرآنی-عربی «فی جو» (*fi ǧaww*) (در *درون*، در میان) در سوره ۷۹:۱۶ و تفسیر نادرستش به عنوان اسم (هو، آتمسفر) که در عربی امروز در شکل های متداولی مانند «البرید الجوی» (*al-barīd al-ǧawwī*) (پست هوایی)، «السلاح الجوی» (*as-silāh al-ǧawwī*) (نیروی هوایی/تسلیحات هوایی)، «الخطوط الجویه» (*al-ḫuṭūṭ al-ǧawwīya*) (خطوط هوایی)، «النشره الجویه» (*an-našra l-ǧawwīya*) (گزارش هو) و غیره جاری است اشاره کرد. حالا، حتا اگر «جو» (*ǧaww*) در سوره ۷۹:۱۶ درست خوانده شده باشد، ولی با این وجود نادرست فهمیده شده است. برخلاف آن، «الحوایا» (*al-ḥawāyā*) (> سریانی-آرامی **ܥܘܘܝܐ**) (دل و روده / هر آنچه درون شکم است) در سوره ۱۴۶:۶ درست فهمیده شده ولی نادرست خوانده شده است. به همین دلیل کسی تشخیص نداد که هر دو اصطلاح در واقع به یک واژه اصلی سریانی-آرامی تعلق دارد.

۲. قرآن پژوهی آشکارا تاکنون متوجه نشده که برای بررسی فعل «سخر» (*sahḥara*) در قرآن باید دو ریشه سریانی-آرامی را از یکدیگر تفکیک نمود:

الف) **ܣܚܪܐ** (*šahḥar*)، مطابق است با «سخر» (*sahḥara*) در عربی (نک: فرهنگ منا، ۷۸۴:۱) سود. فحم (سیاهه کردن، سیاه کردن)؛ این معنی با تلفظ تغییر نیافته «سحر» / *sahḥara* در عربی حفظ شده است؛ ۲) «فضح هتک» (آبروی کسی را بردن، رسوا کردن)، ۳) شغل. **ܣܚܪܐ** (بهره کشی کردن، با دزدان دستمزد به کارگماردن). معنی آخر که با تلفظ عربی شده «سخر» (*sahḥara*) وارد عربی شده مبنای اکثر مترجمان قرآن ما است.

ب) ولی در اینجا نادیده گرفته شده که قرآن با نوع نگارش «سخر» (*sahḥara*) نیز ریشه سببی سریانی-آرامی (*šafʿel*) **ܣܦܥܠܐ** را بازگویی کند. البته این به ریشه **ܥܚܪܐ** (*char*) تعلق دارد و یک گونه از ریشه سببی **ܐܦܥܠܐ** (*Afʿel*)

(*awḥar*) است که مطابق با «آخر» (*ahḥara*) عربی می‌باشد. بدین ترتیب تساروس برای این واژه، معنی عربی (لازم، متعدی و انعکاسی) را ارائه می‌دهد: «آخر» (*ahḥara*) (نگه‌داشتن، جلوی کسی را گرفتن)، «تأخر» (*ta'ahḥara*) (دیر کردن، [در جایی] متوقف شدن)؛ و مرتبط با *šawḥar*: *retardavit*, *retinuit* (جلوی کسی را گرفتن، محکم نگه داشتن). اگرچه آخرین معنی از بافت متن سوره ۱۶:۷۹، به ویژه از فعل عربی بعدی در «ما یمسکهن الا الله» (فقط خدا آن را محکم نگه می‌دارد) به روشنی قابل تشخیص است، با این وجود هیچ یک از مترجمان ما متوجه نشدند که «مسخرت» (*musahḥarāt*) در اینجا به معنی «به خدمت درآمدن» نمی‌تواند باشد. اگر *šawḥarā* (نگه داشته شده، محکم نگهداشته شده) سریانی-آرامی خوانده شود، آنگاه این آیه معنی زیر را می‌دهد:

«آیا نمی‌بینند چگونه پرنندگان در وسط آسمان [هوا] نگه داشته می‌شوند، [که] فقط خدا آنها را نگاه داشته است؟»

بسته به متن، لازم به بررسی است که منظور از «سخر» (*saxxara*) عربی در هر بخش قرآن چیست. آیا منظور الف) واژه سریانی-آرامی *šahḥar* (مطیع ساختن، به خدمت درآوردن) یا ب) *šawḥar* به معنی عربی «آخر» (*ahḥara*) (نگهداشتن، جلوی کسی را گرفتن) است.

این فکر که خدا پرنندگان را در آسمان در حالت معلق «نگه می‌دارد» و «مانع می‌شود» آنها بر زمین سقوط کنند بر مبنای شکل فعل «مواخر» (*mawāḥir*) در سوره ۱۶:۱۴ و ۳۵:۱۲ قرار گرفته است. در آنجا درباره کشتی‌ها بردیا آمده است: «تری الفلک مواخر فیه / فیه مواخر (پارت، ۲۱۶، ۳۵۹): «وتوکشتی‌ها را برآن می‌بینی که [برآب] شیار می‌کشند». بلاشر ترجمه کرده «*voguer*» و بل (یک، ۲۵۰) «*ploughing through it*».

در اینجا شکل جمع عربی «مواخر» (*mawāḥir*) از ریشه خیالی «مخر» (*maḥara*) با معنی خیالی «شخم زدن، شیار کشیدن» مشتق نشده و به غلط وارد فرهنگ‌نامه‌های عربی شده است (نک: برای نمونه به هانس ور، واژه‌نامه عربی. در آنجا «ماخر» (*māḥir*)، «آب را شکافتن، کشتی به سوی دریا» و «ماخره» (*māḥira*)، جمع «مواخر» (*mawāḥir*) حتا به معنی «کشتی» آمده است). به عکس، ما در اینجا جمع مذکر وجه وصفی معلوم سریانی-آرامی *m-awḥirīn* (از جمع مؤنث *ḥawḥat*)

*m-awḥrān*) از بن سببی **𐎠𐎡𐎹** (*awḥar*) (درنگ کردن، ماندن [قرار داشتن]، اقامت داشتن) را در برابر خود داریم. منظور این است که کشتی‌ها در دریا (روی سطح دریا)، «می‌مانند» (یعنی: خدا جلوی آنها را می‌گیرد، یا آنها را حفظ می‌کند که غرق نشوند). در اینجا دوباره روشن می‌شود که قرآن پژوهان باختر چگونه توسط زبان شناسان عرب به گمراهی کشانده شده‌اند. همین زبان شناسان بخاطر عدم تشخیص درست، پیشوند «م» (از **𐎠𐎡𐎹** *m-awḥar*) سریانی-آرامی را باز هم به عنوان یک ریشه پنداشته‌اند. همین تشخیص، آرتور جفری را بدانجا رساند که «مواخر» (*Mawākhir*) را در زیر فهرستی قرار بدهد که با حرف «م» شروع می‌شود. او این اصطلاح را اینگونه توضیح می‌دهد (ص. ۲۷۴):

«جمع ماخرة (*māhira*<sup>tu</sup>) یعنی امواج را شخم زدن و تولید صداهای ناشی از برخورد، یعنی یک کشتی. سیمرن (*Zimmern*)، واژه‌های بیگانه اکدی، پیشنهاد می‌کند که این از واژه اکدی *elippu māhirtu* مشتق شده است، یعنی یک کشتی راه خود را در توفان باز می‌کند. اگر چنین باشد آنگاه این نخستین وامگیری مستقیم از میانرودان است.»

شاید خاستگاه بلاواسطه این واژه از میانرودان باشد ولی نه از واژه اکدی «*māhirtu*» بلکه از «*Afel*» (در *Pal* نامعمول است) یعنی از ریشه سریانی-آرامی **𐎠𐎡𐎹** (*char*)، به عبارتی **𐎠𐎡𐎹** (*awḥar*) که وجه وصفی مفرد مذکر **𐎠𐎡𐎹** (*m-awḥar*) و جمع **𐎠𐎡𐎹** (*m-awḥrān*) (مؤنث **𐎠𐎡𐎹**) از آن استخراج می‌گردد [نک. تساروس، جلد یک، ۱۲۵ به بعد: وجه معلوم **𐎠𐎡𐎹** (*m-awḥar*) (اودزنگ می‌کند، می‌ماند، می‌ایستد، قرار می‌گیرد)]. قرآن آخرین شکل را با جمع عربی «مواخر» (طبق خوانش امروزی: *ma-wāḥir*) بازگو می‌کند که البته «الف» / *ā* میانی احتمالاً می‌تواند ثانوی باشد. ولی از آنجا که عربی این شکل را نمی‌شناسد در آن می‌باید یک ترانویسی وجه وصفی سریانی-آرامی مشاهده کرد که خود را با جمع عربی تطبیق داده است. به نظر کارل فولرز (زبان عامیانه و زبان نوشتاری، ۹۰) بسیار دشوار است که بگوییم «مواخر» (*mawāḥir*) انشعابی از «آخر» (*ahara*) است. دیگر اظهارات او درباره ریشه «مخر» (*maḥara*) (۱۸۹ به بعد) و اشارات مربوطه (به ویژه درباره استفاده بعدی از «ماخر» *māḥir* در شعر عرب به معنی «کشتی، کشتی بادبانی») در اینجا به درد ما نمی‌خورند.

این تصور که خدا کشتی‌ها را بر سطح آب ننگه می‌دارد (می‌گذارد بمانند / نمی‌گذارد غرق شوند) بر اساس فعل «سخر» (*sahhara*) (> *šawḥar* **𐎱𐎠𐎼𐎿**) در سوره ۱۴:۳۲ و همچنین معادل آن یعنی «یرجی» (*yurġi* <sup>u</sup>) (= *yusahhira* <sup>u</sup>) (اونگه می‌دارد / او می‌گذارد بمانند) در سوره ۱۷:۶۶ که البته نادرست «یزجی» (*yuzġi*) (ظاهراً به معنی «کسی / چیزی را به جایی راندن») خوانده شده شکل گرفته است. همین نیز برای خورشید، ماه و ستارگان که به فرمان خدا در آسمان (مسخرات / *musahhārāt* = **𐎱𐎠𐎼𐎿** / *m-šawḥrān*) (می‌مانند / بسر می‌برند) (سوره‌های ۷:۵۴؛ ۱۶:۱۲) درست مانند ابرهایی (السحاب / *as-sahāb*) که میان آسمان و زمین (مسخر / *musahhār* = **𐎱𐎠𐎼𐎿** / *m-šawḥar*) «نگه داشته» می‌شوند (و نه آنگونه که پارت برای سوره ۲:۱۶۴ به معنی «به خدمت در آوردن») صدق می‌کند.

گئورگ هوفمان درباره این پدیده که چرا گاهی «و» / *w* در واژه مرکب *aw* محو می‌شود و به جای آن، مانند برخی از گویش‌های آرامی شرقی، مصوت پیشین «آ» / *a* همزمان کشیده می‌شود طی سنجش دو پایان‌نامه دکتر در «اعلانات کتابشناسی» (ZDMG, ۳۲, ۱۸۷۸) اشاره کرده است. او به نقل از فرهنگ‌نگار سوری شرقی *بار بهلول* گزارش می‌دهد که اهل حران و تریخان (Ṭrīḥān)، منطقه‌ای از هترا در کنار دجله تا تکریت و سامره، در آنجا برای *mauše*، عربی *māš*، *mauš* گفته می‌شود (اشاره به *بار علی* ۵۵۸۸). به عبارتی در اینجا *a* از *au* از طریق <sup>u</sup> *ā* نستوریانی (یعنی سریانی شرقی) شکل گرفته است.

احتمالاً به همین دلیل است که **𐎱𐎠𐎼𐎿** *rāreb* (به جای *rawreb* <sup>(۲۸۱)</sup>) خوانده می‌شود (همانجا، ۷۵۶).

این تشخیص که این پدیده در منطقه سوریه شرقی و میانرودان وجود داشته شاید بتواند به ما یک سرنخ جالب در خصوص نوع نگارش برخی از واژه‌ها در قرآن بدهد. تا حدی یک چنین پدیده مشابه‌ای را می‌توان در نگارش قرآنی «سخر» (*sahhara*) برای واژه سریانی-آرامی **𐎱𐎠𐎼𐎿** (*šawḥar*) یافت، اگرچه در اینجا، در هر صورت طبق خوانش سنتی، به جای کشش جانشینی مصوت پیشین *a*، صامت بعدی دو برابر [مضعف] می‌شود.

۲۸۱. این می‌تواند شکل‌گیری نشانه پرسشی «<sup>ʔ</sup>a / <sup>ʔ</sup>ā» از سریانی-آرامی *aw / āw* را توضیح بدهد.

در اینجا البته باید در نظر گرفته شود که این بن فعلی سریانی-آرامی *Saf'el* برای زبان عربی بیگانه است و به همین دلیل میان «سخر» (*sahhara*) برای *šaxx* (*šahhar*) و *šawhar* نمی‌توانست تفکیک صورت گیرد؛ و این دلیلی است که چرا در مورد آخریک تشابه برای بن فعلی قابل پذیرش است که راه خود را به عنوان «سخر» (*sahhara*) به عربی پیدا کرد. این نمونه دقیقاً آن دشواری را ترسیم می‌کند که در پس نگارش ناقص قرآن نه فقط طبقات فعلی متفاوت بلکه ریشه‌های فعلی‌یی قابل تشخیص هستند که باید از یکدیگر تفکیک داده شوند.

#### ۱۴. اصطلاحات عربی کژخوانده شده

##### سوره ۶۴: ۱۷

یک نمونه دیگر از اصطلاحات کژخوانده و کژفهمیده، نه فقط سریانی-آرامی بلکه عربی، را در سوره ۶۴: ۱۷ می‌بینیم. در آنجا آمده که خدا شیطان را به دلیل خودداری از سرفرو آوردن در برابر آدم از بهشت بیرون راند. شیطان از خدا اجازه می‌خواهد که تا روز رستاخیز در میان انسان‌ها بسر ببرد تا در میان آنها سردرگمی<sup>(۲۸۲)</sup> ایجاد کند. خدا به او اجازه می‌دهد و می‌افزاید:

واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك  
وشاركهم في الاموال والاولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا

بنا بر فهم و دریافت زبان عربی این آیه اینچنین برگردانده شده است:

(پارت، ۲۳۳): «و با صدایت هر کس (هر که می‌خواهد باشد) از آنها را می‌توانی ناآرام کن (*wa-stafziz*)، زیر فشار قرار بده (*wa-ağlib 'alaihim*)»

۲۸۲. فعل قرآنی «لاحتبکن» (*la-ahtanikanna*) (آیه ۶۲) نادرست خوانده شده است؛ پارت (۲۳۳) آن را این‌گونه ترجمه می‌کند: (من فرزندانش را به جز چند استثنا) «بر باد خواهیم داد» (؟) [یادداشت: یا: ... تحت کنترل خود می‌آورم (؟)] وقتی نقطه بالای «ن» را به نقطه زیر تغییر دهیم «ب» می‌شود و آنگاه خوانش درست به دست می‌آید: لاحتبکن (*la-ahtabikanna*) < سریانی-آرامی *šaxx* (*šahhar*)، فرهنگ *šaxx* (۲۱۵ الف): (۳) شوش. بلبلس (*balbala*, *šawwaša*) (سردرگم کردن، آشفته کردن).

با تمامی سپاهت [یادداشت: با لشکر سواره و پیاده‌ات] در دارایی و فرزندانشان شریک شو (به عنوان شریک) و به آنها نویدها بده! - شیطان به آنها فقط وعده‌های فریبنده می‌دهد» (بلاشرو بل نیز همین‌گونه ترجمه کرده‌اند).

مکارم شیرازی: هر کدام از آنها را می‌توانی با صدایت تحریک کن! و لشکر سواره و پیاده‌ات را بر آنها گسیل دار! و در ثروت و فرزندانشان شرکت جوی! و آنان را با وعده‌ها سرگرم کن! - ولی شیطان، جز فریب و دروغ، وعده‌ای به آنها نمی‌دهد.

درباره واژه‌های با زیرخط:

الف) این که قرار است شیطان انسان‌ها را با صدای خود «تأرام» کند، با اظهارات دیگر قرآن در تضاد است؛ زیرا در قرآن آمده (سوره ۵: ۱۱۴) که شیطان «در سینه انسان‌ها وسوسه ایجاد می‌کند». برای درست خوانی «استفزز» (*istafziz*) لسان (جلد ۵، ۳۹۱ ب) برای این فقره این معنی را ارایه می‌دهد: واستفزه: ختله حتی ألقاه في مهلكة (*istafazza-hu*): کسی را با فریب به فساد کشاندن).

ب) واجلب علیهم < آنها را زیر فشار قرار بده» (بلاشر: *Fonds sur eux*؛ بل: *assemble against them*)؛ توضیح لسان (جلد ۱، ۲۶۹) مبنی بر «با فریاد به کسی حمله ور شدن» در اینجا چندان متقاعد کننده نیست. در مقابل، معنی «خلب» (*halaba*) که در لسان (جلد ۱، ۳۶۳ ب) آمده مناسب می‌باشد: خلبه: خدعه (*halaba-hu*): کسی را فریفتن). به عبارتی در اینجا نقطه پایین یعنی ج / *ğ* می‌باید بالا باشد (خ / *h*) و «واخلب علیهم» (*wa-hlub 'alay-*) (*him*) که نتیجتاً در معنی امروزی این می‌شود: وانصب علیهم (*wa-nṣub 'alayhim*) (و آنها را بفریب).

پ) بخیلک ورجلک (*bi-ḥaylika wa-raḡilika*) ظاهراً «با سپاه سواره و پیاده‌ات» (بلاشر: «avec ta *cavalerie* et ton *infanterie*»؛ بل: «*assemble against them thy horse and thy foot*»); این که سواره نظام و پیاده‌نظام چندان برای فریب دادن کسی مناسب نیستند، به خودی خود آشکار است. از این رو، لازم است به خوانشی دیگر بیندیشیم. برای «بخیلک» (*bi-ḥaylika*) دو

گزینه [عربی] داریم<sup>(۲۸۳)</sup> یا «بجیلک» (*bi-ḥiyalika*) (باحیله‌هایت) و یا «بجبلک» (*bi-ḥablīka* یا *ḥibālīka*) (بانیرنگ ات) (لسان، جلد ۱۱، ۱۳۶ ب، والحبالة: التي يصاد بها، به عنوان یک وامواژه سریانی-آرامی نباید به عنوان مؤنث (*ḥibāla*) فهمیده شود بلکه به عنوان ترانویسی سریانی-آرامی مذکر *ḥablā*) (*ḥablā*)، فرهنگ منا (۲۱۶ الف) (۴): شرک. مصیدة. احبولة (دام، نیزنگ)، (۵): مکر. مکیده (حیله، فریب). با تکیه بر واژه سریانی-آرامی هم (دام، نیزنگ) و هم «حیله، فریب» می‌تواند معنی بدهد.

ت) برای «ورجیلک» (*wa-raḡilika*) (پیاده‌نظام ات) احتمال می‌رود که به جای «را» می‌باید «د» قرار گیرد. تازه با جایگزین کردن «د» است که خوانش «ودجیلک» (*wa-daḡalika*) (> سریانی-آرامی *duggālā* / دجلا) یک معنی بخردانه بدست می‌دهد: «دروغ، نیزنگ و فریب» (فرهنگ منا، ۱۳۷ الف، دجلا / *daggel*: کذب (دروغ گفتن)، (۳): مکر. خدع (فریب دادن، گول زدن).

ث) سرانجام «وشارکهم» (*wa-šārikhum*) (وشریک آنها شو) باقی می‌ماند که باید منطقی توضیح داده شود. همه مفسران تحت تأثیر طبری (جلد ۱۴، ص ۱۱۹ به بعد) به این نتیجه می‌رسند که معنی آن «شرکت کردن یا شریک شدن» است. در برابر این پرسش که شیطان چگونه می‌باید در دارایی انسان‌ها شریک [سهیم] شود، توضیح داده می‌شود: کسب غیرقانونی دارایی دیگران؛ و در رابطه با فرزندان (الف) از طریق زنا، ب) یا گذاشتن نام خدایان دیگر [خدایان کفار] بر فرزندان (برای نمونه: عبد شمس «خادم خورشید = خورشید پرستان». نزدیک‌ترین گزینه البته معنی مجازی فعل سریانی-آرامی *sarre / sraḡ*) است که فرهنگ منا (۵۱۵ ب) این معادل‌های عربی را برایش ارایه می‌دهد: أولع. أغری (*awlā'a*،

۲۸۳. اصطلاح قرآنی «لا يستطيعون حيلة» (پارت، ۷۷: «کسانی که هیچ امکانشی (ḥīla) ندارند»)<sup>۲۸۳</sup> با واژه هم‌آوای عربی «حیلة» هیچ ربطی ندارد. به عنوان وامواژه از اصطلاح سریانی-آرامی *ḥaylā* (فرهنگ منا، ۴۱۲ ب: قدر استطاع) (تحت الفظی: «نیروی توان داشتن»، یک همانگویی است برای «توانستن، قادر بودن» که هنوز هم در عربی یک اصطلاح سریانی رایج است. پایانه «حیلة» در نگارش قرآنی، که در عربی امروز به عنوان پایانه مؤنث درک شده است، را باید به عنوان پایانه سریانی-آرامی معین از واژه *ḥaylā* نگریم. از این رو، قطعاً خوانش اصلی قرآنی نه *ḥīla<sup>tan</sup>* بلکه *lā yastaṭīʿūna ḥaylā* بوده است. در ضمن، قرآن برای «فریب دادن» از «مکر» (*makar<sup>a</sup>*) استفاده می‌کند.

(agrā) (وسوسه کردن، گمراه کردن). در عربی از این ریشه فعلی فقط شکل اسمی آن «شُرک» (šarak) به معنی «دام، نیرنگ» باقی مانده است (لسان، جلد ۱۰، ۴۵۰ ب): والشرك: حبال الصائد (aš-šarak: کمند شکارچی)؛ همچنین حدیث واگوشده: أعود بك من شر الشيطان وشركه «به تو پناه می برم از پلیدی شیطان و نیرنگ ها / یا وسوسه هایش». در اینجا «شُرکه» به معنی نیرنگ یا وسوسه است. بنا بر همین در این فقره قرآن منظور بن سوم فعل «شَارَك» (šāraka) (با کسی شریک شدن) نیست بلکه بن دوم فعلی سریانی-آرامی ܣܪܟܐ (sarre) (وسوسه کردن) است. به جای «شَارَكِهَم» (šārik-hum)<sup>(۲۸۴)</sup> (با آنها شریک شو) باید در اینجا «شُرکِهَم» (šarrik-hum) (آنها را به هوس بینداز) خوانده شود.

پس از این توضیح باید آیه واگوشده از سوره ۶۴:۱۷ را به عربی و سریانی-آرامی این چنین فهمید:

«هر کس از آنها را که می توانی اینطور با صدای خود گمراه کن، با نیرنگ و حيله خود فریب ده، آنها را با ثروت و فرزند وسوسه کن و به آنها وعده ها بده - ولی شیطان هیچ چیز بجز وعده های وسوسه انگیز نمی تواند به آنها بدهد!»

### سوره ۵۳:۳۳

نمونه دیگر برای کژفهمی واژه های ناب عربی را در سوره ۳۳:۵۳ مرتبط با واژه «إناه» (ināhu) می بینیم که به عنوان «آرام پختن» (مربوط به غذا) به جای «انته» (ināṭahu) «همسران» اش (مربوط با پیامبر) نادرست فهمیده شده است، آنها در یک متن مربوط به سوره های مدنی! قرآن در این فقره از مؤمنان درخواست می کند وارد خانه های پیامبر نشوند، مگر این که آنها برای غذا دعوت شده باشند؛ البته بلافاصله آمده است که آنها می توانند وارد خانه شوند: غیرنظرین إناه (gayra nāzīrīna)

۲۸۴. در اینجا یک نمونه برای الف / ā که احتمالاً بعداً گنجانده شده داریم که باعث تغییر معنی می شود، مگر این که این «الف» در اصل برای نشان دادن «الف» کوتاه در نظر گرفته شده باشد، موردی که در قرآن چندین بار آمده است. معنی «شُرکت کردن» که در عربی ثبت شده همچنین نشان می دهد که به معنی اصلی سریانی-آرامی یعنی «چسبیدن» برمی گردد.



*(ināhu)* (۲۸۵) (در قرآن امروزی چنین آمده است): «بدون این که منتظر [آماده شدن] غذا بشوید» و این در حالی است که باید نوشته می شد: غیر نظرین انشه ( *gayra nāzirīna* ) *(inātaḥu)* «بدون این که به همسرانش نگاه کنید». در اینجا مفسران عرب حتا فعل عربی و مشخص «نظر» (*naẓara*) (نگاه کردن) را خودسرانه به «انتظر» (*intaẓara*) (انتظار کشیدن) تبدیل کردند تا کژخوانی «پختن غذا» به جای «همسرانش» را توجیه کنند. در این نمونه ما فقط با یک تحریف بی خطر روبرو هستیم که مترجمان قرآن متوجه آن نشدند. (۲۸۶).

### ۱۵. کژخوانی و کژفهمی درون مایه ها

تحلیل های پیشین از نمونه های جداگانه زبان قرآن نشان می دهد که متن قرآن توسط زبان شناسان و مفسران عرب حتا در زبان عمومی عربی قسماً بسیار کژفهمیده و برداشت شده است. بنابراین شگفت انگیز نیست که بر مبنای چنین کژفهمی ها از متن قرآن در سنت اسلامی چنین پنداشت هایی عمیقاً جا افتاده باشد و حتا به درون مایه اعتقادی تبدیل شده باشد. یکی از این پنداشت های مبتنی بر کژفهمی، «حوری» ها یا «دوشیزگان بهشت» است.

۲۸۵. در این باره باید گفت که در عربی «أنثی» (*unṭā*) قاعداً برای نشان دادن جنس (زن یا ماده) است. برخلاف عربی، در سریانی-آرامی معادل ریشه شناختی آن *ܐܢܬܐ* (*(a(n)ttā*) هم برای «زن» و هم برای «همسرزن» استفاده می شود. خوانندگان بعدی عرب البته دیگر هیچ آگاهی از این نداشتند. همین نوع نگارش به عنوان جمع، حتا بدون پسوند شخصی (انثا / *ināṭa*)، البته در شش فقره دیگر قرآن (۴:۱۱۷؛ ۱۷:۴۰؛ ۳۷:۱۵۰؛ ۴۲:۴۹؛ ۴۲:۵۰؛ ۴۳:۱۹) درست خوانده شده است.

۲۸۶. پارت (۳۴۹) آن را این گونه ترجمه یا بازنویسی می کند: «ای مؤمنان! به خانه ها / حجره های پیامبر وارد نشوید پیش از آن که به شما اجازه ورود برای خوردن غذا داده شده باشد و بی آنکه (پیش از زمان لازم) منتظر بمانید تا وقتی زمانش برسد که بتوان غذا خورد ( *gaira nāzirīna* ) *(ināhu)*! بلاشتر (۴۵۲) به همان اندازه سردرگم است: «! [sans attendre le moment [ce repas] de [N'entrez point alors] de (جلد ۲، ۴۱۷) یادداشتی بر ترجمه ای می نویسد: «without observing when he is ready»:

“As it stands in the text, this is usually taken as referring to the meal, but the grammatical construction of the phrase is difficult...”

## حوری‌ها یا دوشیزگان بهشت

برای پرداختن به توصیف قرآن از بهشت که تاکنون به عنوان نگاهی ویژه از پنداشت درباره «حوری»‌ها یا «دوشیزگان بهشت» جا افتاده، ابتدا لازم است بخشی از یک مقاله درباره «حور» را که در *دانشنامه اسلام* (لادین، لایپیگ ۱۹۲۷، جلد ۲، برگ ۳۵۸ به بعد)<sup>(۲۸۷)</sup> آمده بازگو کنیم:

«HÜR، جمع *hawra*، از واژه مؤنث *ahwar*، در واقع «سفیدها» یعنی دوشیزگان در بهشت که چشمان سیاه‌شان به دلیل زمینه سفید و روشن، بسیار چشمگیر و توجه‌برانگیزند. این اسم یکتا (*nomen unitatis*) به فارسی حوری (یا «حوری بهشتی») و به عربی حوریا (*hūriya*) است. توضیحی که در آثار عربی درباره این واژه آمده است، «حوریان کسانی هستند که بیننده از دیدنشان شگفت زده (*hār*) می‌شود»، طبعاً نادرست است و حتا زبان‌شناسان عرب نیز چنین تعریفی را باطل می‌دانند. در جاهای گوناگون قرآن این دوشیزگان بهشتی توصیف شده‌اند. آنها در سوره‌های ۲۵:۲؛ ۱۵:۳؛ ۵۷:۴ «همسران پاک» نامیده شده‌اند. یعنی طبق تفاسیر، این حوری‌ها هم از لحاظ جسمانی پاک هستند و هم از لحاظ شخصیتی کامل هستند. در سوره ۵۶:۵۵ گفته می‌شود که آنها به اطراف خود نگاه‌های کوتاه می‌اندازند، یعنی آنها فقط به همسران خود نگاه می‌کنند. «نه انسان و نه جن، [تاکنون] آنها را لمس نکرده است». همچنین توضیح داده می‌شود که آنها به دو دسته تقسیم می‌شوند، انسان‌گونه و جن‌گونه. آنها در چادرها [خیمه‌ها] بسر می‌برند (۵۵:۷۲). آنها با یاقوت و مرجان مقایسه می‌شوند (۵۵:۵۸).

البته ادبیات بعدی گزارش‌های فراوانی درباره زیبایی جسمانی آنها نوشته است: آنها از زعفران، مشک، عنبر و کافور آفریده شده‌اند و چهاررنگ دارند: سفید، سبز، زرد و سرخ. آنها آنچنان شفاف هستند که مغز استخوان پاهایشان حتا در پس هفتاد تن پوش ابریشمی نیز قابل دیدن است. وقتی آنها تف می‌کنند، تف آنها به مشک تبدیل می‌گردد. برسینه آنها دو نام نوشته شده است: یکی از نام‌ها «الله» است و دیگری نام همسرش. آنها در

۲۸۷. نک: همچنین به «The Encyclopaedia of Islam» جلد ۳، لایدن، لندن ۱۹۷۱.

دستان و پاهای خود زیورافزارها و سنگ‌های گرانبها و... دارند. آنها در کاخ‌های پرشکوه، در میان خادمان و تجملات گوناگون زندگی می‌کنند. هرگاه مؤمنی وارد بهشت شود مورد استقبال یک چنین حوری‌هایی قرار می‌گیرد؛ تعداد زیادی از این حوری‌ها در اختیار این تازه وارد قرار می‌گیرند؛ او [مؤمن] به تعداد روزهایی که روزه گرفته و کارهای خیری که انجام داده می‌تواند با این حوری‌ها بسربرد. ولی آنها همیشه باکره باقی خواهند ماند (نگاه کنید سوره ۵۶:۳۶). آنها همسن همسران خود هستند (همانجا آیه ۳۷)، یعنی ۳۳ سال (بیضاوی).

همه این‌ها پنداشت‌های شهوانی هستند. ولی گونه‌های توصیفی دیگر هم وجود دارد. در بحث پیرامون نامگذاری این حوری‌ها به عنوان «همسر»، بیضاوی می‌پرسد هدف از آمیزش جنسی در بهشت چیست؟ چون هدف آن نمی‌تواند از کیفیت زمینی یعنی حفظ نسل بشری برخوردار باشد. حل این پرسش را باید در اینجا جستجو کرد که غذاهای بهشتی، زنان بهشتی و غیره با معادل‌های زمینی‌شان البته از نام‌های مشترک برخوردارند ولی فقط «در حوزه اشارات استعاره‌ای و مقایسه‌ای بدون این که ماهیت آنها یکسان باشد». درباره فقره دیگر از قرآن (سوره ۴۴:۵۴) بیضاوی همچنین یادآوری می‌کند که اختلاف نظر وجود دارد که آیا اساساً این حوری‌ها زنان زمینی‌اند یا نه.

به نظر جورج سیل (George Sale) (قرآن، لندن ۱۸۲۱، *Preliminary Discourse*، برگ ۱۳۴) پیامبر پنداشت دوشیزگان بهشتی را مدیون جهان بینی ایرانی است. البته دوزی (Dozy) (*Het Islamisme*، هارلم ۱۸۸۰، برگ ۱۰۱، یادداشت) این نظر را با این اشاره رد کرده که منبع پارسی سیل بسیار جدیدتر از قرآن است و نه برعکس. در مقاله جن (DJANNA) گمان برده می‌شود که محمد تصاویر مسیحی از بهشت را نادرست فهمیده و فرشتگانی که در آنجا پدیدار می‌شوند به عنوان الگویی برای پسران و دوشیزگان قرآن به کار گرفته شده‌اند. [در پایان فهرست منابع] (A. J. Wensinck).

این که پنداشت حوری‌ها یا دوشیزگان بهشتی در سنت اسلامی تحت تأثیر فرهنگ دینی ایرانیان بوده یا نه، در آغاز مقاله واگوشده از *دانشنامه اسلام* مورد اشاره قرار گرفته

است. البته در وظیفه این پژوهش نیست که به شرایط تاریخی پیدایش این اسطوره پردازد. بررسی این موضوع را به مورخان دین و فرهنگ واگذار می‌کنیم. تحلیلی که در اینجا می‌آید اساساً محدود به تعبیر و تأویل زبان شناختی فقرات بااهمیت قرآن در خصوص حوری یا دوشیزگان بهشتی است. در اینجا نشان داده خواهد شد که در میان مفسران اسلامی، بیضاوی به حق پرسش‌هایی درباره معنی واقعی این موجودات زن بهشتی طرح کرده است. همچنین این پژوهش نشان خواهد داد که این احتمال مورد اشاره مقاله مذکور مبنی بر این که پیامبر تصاویر مسیحی از بهشت را نادرست فهمیده، درست نمی‌باشد بلکه این مفسران اسلامی بعدی بوده‌اند که احتمالاً تحت تأثیر پنداشت‌های ایرانی از دوشیزگان بهشتی اسطوره‌ای، توصیف‌های قرآنی از سروده‌های مسیحی-سوری درباره بهشت را نادرست تعبیر کرده‌اند. این تحلیل بر مبنای متدولوژیی است که در بالا شرح رفت و آن را با اتکا به نمونه‌های گوناگون توضیح می‌دهد.

آغازگاه قرآن از این نقطه است که کتاب مقدس (انجیل عتیق و جدید) پیش از آن [از سوی خدا] آشکار [وحی] شده است. از آنجا که قرآن خود را جزئی از این کتاب مقدس می‌داند، پس خود را وحیانی نیز به شمار می‌آورد. به همین دلیل قرآن در جاهای گوناگون، کتاب مقدس را «تأیید» می‌کند (مصدق *muşaddiq*) (برای نمونه آیه‌های ۴۱، ۸۹ و ۹۱ از سوره ۲، آیه ۳ از سوره ۳، ۴:۴۷، ۵:۴۶، ۶:۹۲؛ و غیره). به همین دلیل، قرآن کتاب مقدس را معیار خود می‌داند؛ برای نمونه وقتی برای اثبات اصیل بودن خود در سوره ۴:۸۲ چنین استدلالی ارائه می‌دهد:

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

«اگر قرآن از سوی خدا نمی‌بود، آنها در آن (در مقایسه با کتاب مقدس)

اختلافات (ناهمخوانی‌های) فراوانی می‌یافتند.»

حال اگر حوری‌های نسبت داده شده به قرآن که مشخصه اساسی پنداشت‌های فرجام‌شناختی است در کتاب مقدس هم‌طراز آن یعنی عهدین وجود نداشته باشد پس آنگاه می‌توان از چنین ناهمخوانی‌هایی میان قرآن و کتاب مقدس سخن گفت. به عبارتی آنگاه قرآن برخلاف ادعای خود مدرکی ارائه داده که نشان می‌دهد از سوی خدا نیامده است.

توضیحات بعدی در نهایت به قرآن حق خواهد داد. زیرا این تقصیر قرآن نیست وقتی انسان‌ها به دلیل نادانی و ندانستن آن را اینچنین اشتباه خوانده‌اند و آرزوهای ذهنی و شدیداً زمینی خود را در آن برون افکنی کرده‌اند. حال از منظر زبان شناختی به تک تک آیه‌هایی که در آنجا حوری‌ها و دوشیزگان بهشتی آمده‌اند دقیق ترمی پردازیم.

## سوره ۴۴:۵۴ و ۵۲:۲۰

### وزوجنهم بحور عین

آغازگاه این کژفهمی احتمالاً در این دو آیه (۴۴:۵۴ و ۵۲:۲۰) نهفته است که در آنجا آمده است: (طبق خوانش تاکنونی): «*wa-zawwaġnāhum bi-ḥūr<sup>in</sup> ʾīn<sup>in</sup>*». مترجمان ما نیز مطابق همین، بدون شک و ایراد، آن را چنین ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۴۱۵، ۴۳۹): و حوری‌های درشت‌چشم را به همسری آنها در می‌آوریم...»

(Blachère, 528): „Nous les aurons mariés à des Houris aux grands yeux.“ (558): „Nous leur aurons donné comme épouses, des Houris aux grands yeux.“

(Bell, 501,536): „and We have paired them with dark-, wide-eyed (maidens).“

مکارم شیرازی: ... و «حورالعین» را به همسری آنها درمی‌آوریم! ...

با توضیحات زبان شناختی بعدی، این آیه در خوانش سریانی-آرامی باید چنین فهمیده شود:

«ما آنجا را برای شما در زیر (درختان انگور) سفید [و] بلورین دلپذیر می‌کنیم.»

مشخصه قرآن پژوهی باخترزمین این است که هیچگاه به نقطه‌گذاری متن قرآن که بعدها رخ داده با شک و تردید نگاه نکرده است. در حالی که این حروف نقطه‌گذاری شده هستند که معنی واژه‌ها را تعیین می‌کنند و همین باعث می‌شود که واژه‌ها نیازمند تعبیر و تفسیر شوند. این که این نقطه‌ها اصیل نیستند، دستنوشته‌های آغازین که امروز در دسترس ما هستند گواهی می‌دهد. با این وجود همه بر این باور بودند و هستند که

نقطه‌گذاری بعدی قرآن حتماً بر پایه سنت شفاهی صورت گرفته است. این که این نگاه یک خطای تاریخی است، تحلیل زبان‌شناختی کنونی نشان خواهد داد.

### درباره فعل «زوجنهم» (zawwaġ-nā-hum)

در آیه واگوشده پیشین مقدمتاً باید مشخص کرد که در فعل «زوجنهم» (*zawwaġ-nā-* *hum*) دو نقطه اشتباه قرار داده شده‌اند (یک بار روی «ر» [= ز] و یک بار هم در زیر «ح» [= ج]) که منجر به کژخوانی «ازدواج کردن» شده است. ابتدا نوع نگارش اصلی بدون نقطه را در نظر بگیریم. از آن واژه «روحنهم» (*-rawwah nā-hum*) (طبق بافت متن) بدست می‌آید: «ما می‌گذاریم که آنها استراحت کنند» خدا درباره مردگان در بهشت می‌گوید).

این خوانش صحت و دلیل خود را در ریشه مشترک فعلی سریانی-آرامی و عربی *روح* (*rawḥ*) / *روح* (*rawḥ<sup>a</sup>*) می‌یابد که بن سببی آن در فرهنگ *منا* (۷۲۸ الف) در زیر شماره (۲) معنی عربی و هم‌آوای آن چنین آمده است: «اراح» (*arāḥ<sup>a</sup>*) (آسایش دادن). ولی در عربی نیز این بن سببی با همین معنی رایج<sup>(۲۸۸)</sup> است، جای بسی شگفت است که چگونه خوانندگان عرب آن را نادرست خوانده و فهمیده‌اند. احتمالاً دلیلش این است که آنها نمی‌دانستند با حرف اضافه «ب/ bi» (در، با) که در عربی با این فعل نمی‌آید چه‌کار کنند، در حالی که همین حرف اضافه در معنی «با» بدون مشکل با فعل «زوج» (*zawwaġ<sup>a</sup>*) (ازدواج کردن) جور می‌شود. از این رو، تنها امکانی که در این بافت برای فهم عرب‌ها باقی ماند خوانش «ازدواج کردن با» بود.

### درباره معنی حرف اضافه ب/ bi

قطعاً زبان‌شناسان عرب در اینجا به معنی حرف اضافه «ب/ bi» در سریانی-آرامی

---

۲۸۸. نک: برای نمونه به «واژه‌نامه عربی» از هانس ور، ۳۳۰ الف، در زیر «روح»، ۲: «به نشاط آوردن، سرحال آوردن؛ آرام کردن، آساییدن، آرامش و تسلی بخشیدن». البته در عربی کنونی بیشتر «ریح» (*rayyāḥ<sup>a</sup>*) به این معنی رایج است، گرچه که شکل قرآنی (یعنی سریانی-آرامی) «روح» (*rawwāḥ<sup>a</sup>*) در اصطلاحاتی مانند آنچه هانس ور ذکر کرده مثل «روح عن نفسه» (*rawwāḥ<sup>a</sup> an nafsih<sup>a</sup>*) (استراحت کردن، سرحال آمدن، به نشاط آمدن) در زبان عامیانه عربی خاور نزدیک متداول است.

اصلاً فکر نکردند. فرهنگ منا (۴۸ الف) در میان ۲۲ کارکرد گوناگون این حرف اضافه، در شماره (۲۰) معنی زیر را ارایه می‌دهد: بین (*bayn*<sup>۲۸۹</sup>) «میان، در». واقعیت این است که همین معنی (در، میان) است که به خوانش «روحنهم» (*rawwah-nā-* *hum*) معنا می‌بخشد: «ما آنها را در (میان) (به اصطلاح «حور عین») آسایش می‌دهیم» (در معنای کلی: «ما به آنها میان این حور عین (*hūr īn*) رضایتمندی، راحتی، آسایش می‌دهیم»).

### درباره اصطلاح دوپاره «حور عین» (*hūr īn*)

از آنجا که از پسوند ضمیر مفعولی (*zawwaġ-nā-hum*) چنین برمی‌آید که این‌ها، مردان هستند که قرار است ازدواج داده شوند، به همین دلیل برای مفسران عرب کاملاً منطقی بود که بیندارند این اصطلاح دوپاره «حور عین» (*hūr īn*) حتماً باید موجودات زن باشند که مردان بتوانند با آنها زدواج کنند. ریشه این خوانش اجباری در همین نکته نهفته است. البته زبان‌شناسان عرب واژه سریانی-آرامی *ḥwar* («سفید بودن») (*ḥewwārā* «سفید») و صفت برگرفته عربی «حور» (*hūr*) (به عنوان شکل جمع واژه مؤنث «حوراء» *ḥawrā*) را درست تشخیص دادند. ولی آنها واژه بعدی یعنی «عین» (*īn*) را که در تلفظ و شکل کاملاً روشن نبود به «دوشیزگان» نسبت دادند، و در کنار آن به عنوان توصیفی برای «چشمان» فهمیدند. بدین ترتیب از اصطلاح دوپاره «حور عین» (*hūr īn*) یک تفسیر و معنی نادرست بیرون کشیده شد یعنی «بزرگ چشمان سفید». این تفسیر بدان منجر شد که از همین «بزرگ چشمان سفید» یک اصطلاح ساخته شود به نام «حوری» که در قرآن وجود ندارد و سرانجام از آن «دوشیزگان بهشتی» رؤیایی استخراج گردید. در این جا نوع نگارش «عین» (*īn*) به عنوان شکل جمع صفت مؤنث «عیناء» (*aynā*) به معنی «بزرگ چشم»<sup>(۲۸۹)</sup> تفسیر گردید. بنابراین، دو حالت وجود دارد یا این برداشت درست است یا نادرست. از طریق اثبات درستی یا نادرستی برداشت تاکنونی از این اصطلاح دوپاره قرآنی، پنداشت افسانه‌ای درباره اصطلاح حوری‌ها یا دوشیزگان بهشتی یا برقرار می‌ماند یا باطل می‌شود.

۲۸۹. نک: فرهنگ لسان، جلد ۱۳، ۳۰۲ ب: والعین: جمع عیناء، وهي الواسعة العين (*al-īn*): جمع *aynā*، یک چشم بزرگ).

## درباره اصطلاح «حور» (ḥūr)

درباره واژه «حور» (ḥūr) گفته شد که زبان شناسان عرب آن را به درستی به عنوان شکل جمع عربی شده از صفت مؤنث «حوراء» (ḥawrāʾ) به معنی «سفید» درک کرده‌اند. ولی از آنجا که در قرآن هیچ ارجاعی برای آن یافت نمی‌شود، پس چنین معنی‌ای برای ساختن شد. این که این اصطلاح حتماً باید به زنان یا دوشیزگان برگردد، در قرآن هیچ اشاره‌ای نشده است. البته در دو جای قرآن سخن از همسران زمینی شده است که مردان عادل با آنها [همسرانشان] به بهشت آورده می‌شوند. آیه‌ها مربوطه:

الف) سوره ۷۰: ۴۳

### ادخلوا الجنة انتم وازواجکم تحبرون

«به بهشت وارد شوید، در آنجا با همسرانتان آورده می‌شوید.» (۲۹۰)

ب) قرآن به آنچه قول می‌دهد وفادار باقی می‌ماند و به همین نحو مؤمنان را مشترکاً با همسرانشان در سوره ۵۶: ۳۶ توصیف می‌کند:

### هم وازوجهم فی ظلل علی الارائك متکون

«آنها و همسرانشان در سایه برتخت‌ها تکیه زده قرار دارند [می‌نشینند].»

صرف نظر از این که قرآن با برداشت کنونی حوریان در تضاد با کتاب مقدس [انجیل عتیق و جدی] قرار می‌گیرد، در نهایت حتی با آخرین اظهار خود در سوره ۵۶: ۳۶ نیز در تضاد می‌افتد. ولی قرآن با درون مایه روشن این دو آیه در واقع وجود هر گونه «هو» را از میان برمی‌دارد. حال بیابید وضعیت زنان زمینی را تصور کنیم که چگونه باید در خوشبختی بهشتی تا ابد با درماندگی مطلق شاهد باشند که چگونه شوهرانشان با به اصطلاح دوشیزگان بهشتی کیف و حال می‌کنند. جوزف هوروویتس درباره این تناقض

---

۲۹۰. میثائیل ب. شوب در گفتاری درگاهنامه زبان شناسی عربی (ZAL)، ۲۹، ویسبادن ۱۹۹۵، برگ ۷۷ به بعد، خاستگاه فعل قرآنی <sup>a</sup>tuḥbarūn را از ریشه عبری آرامی ḥbar به معنی congregated together «گرد هم آمدن» به درستی تشخیص داد. پارت (۴۱۱) طبق تفاسیر عرب‌ها این گونه ترجمه کرده است: «(در آنجا) کیف کنید / لذت ببرید»؛ بلاشر (۵۲۳): «vous...serez fêtés»؛ بل (جلد ۲، ۴۹۶): «in gala attire» [یادداشت]: یا «made happy». بسیار محتمل است که اصطلاح قرآنی بلاواسطه از واژه هم معنی سریانی آرامی <sup>b</sup>ḥabar / eḥḥabar (گرد آوردن، جمع شدن) برگرفته شده باشد.



که تصورش سخت است در مقاله‌اش «بهشت قرآنی»<sup>(۲۹۱)</sup> اشاره کرده است. او در ارتباط با آیه بازگو شده بالا می‌نویسد:

«البته در اینجا باید به سوره ۴۳: ۷۰-۷۳ توجه خاصی داشت. زیرا در اینجا نیز به زنان مؤمنان ورود به بهشت وعده داده شده است. «شما و همسرانتان در نهایت شادمانی<sup>(۲۹۲)</sup> وارد بهشت شوید! (این در حالی است که) ظرفها (ی غذا) و جامهای طلائی (شراب طهور) را گرداگرد آنها می‌گردانند؛ و در آن (بهشت) آنچه دلها می‌خواهد و چشمها از آن لذت می‌برد موجود است؛ و شما همیشه در آن خواهید ماند!» [ترجمه از مکارم شیرازی] همچنین در سوره ۳۶: ۵۶ از همسران زن سخن می‌رود؛ حال اگر ما طبق سوره ۴۴: ۵۴ به جای همسران، حوری‌ها را تصور کنیم که در بهشت به عنوان همسر به مردان داده می‌شوند آنگاه این فقره از قرآن با توجه به سوره ۴۳: ۷۰ قابل دفاع نیست. این درخواست که به همراه شوهرانشان وارد بهشت شوند فقط می‌تواند معطوف به زنان زمینی آنها باشد.»<sup>(۲۹۳)</sup>

علیرغم این اظهار نظر، با اینکه هورویتس معنای تحریف شده سوره ۴۴: ۵۴ را زیر علامت پرسش می‌برد، ولی فقط تا همین جا پیش می‌رود بدون آن که گام‌های بعدی را برای روشن سازی این تناقض برطرف کند. در اینجا کافی می‌بود که فقرات مربوطه را دقیق‌تر از منظر زبان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌داد. امیدواریم که این رویکرد پژوهشی ما رهیافتی برای این راز ارایه دهد.

درباره اصطلاح «حور» (*hūr*) لازم است مقدمتاً بر سر تشخیص این نکته که واژه مذکور از لحاظ شکلی یک صفت عربی جمع مؤنث است بمانیم و این که این صفت به یک اسم از همان جنس برمی‌گردد، موردی که البته قرآن در اینجا نامی از آن نمی‌برد ولی بر مبنای توصیفات قرآن از بهشت می‌توان آن را به دست آورد.

### درباره اصطلاح «عین» (*ʿĪn*)

در تفاسیر عربی قرآن این واژه که شکل مفرد آن در تلفظ (*ʿayn*) است (چشم، چشمه،

۲۹۱. دن: Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. اورشلیم ۱۹۲۳.

از رودی پارت (ناشر)، قرآن، برگ‌های ۵۳ تا ۷۳، دارمشتات ۱۹۷۵.

۲۹۲. نک: به یادداشت بالا در باره این اصطلاح.

۲۹۳. همانجا، برگ ۵۷.

غیره) با واژه سریانی-آرامی و آرامی مشترک و شکل جمع دارد. در همین رابطه در عربی برای آن دو شکل جمع وجود دارد: عیون (*uyūn*) و أعین (*ayūn*) (صرف نظراً از عیون برای چشمان و چشمه و أعیان / *ayān* برای بزرگان / اشرف). سپس به یک شکل دیگر از جمع می‌رسیم که فقط مخصوص قرآن است و آن «عین» (*ʾīn*) است که احتمالاً بازنویسی گرافیکی شکل جمع سریانی-آرامی حننه (*aynē*) است، البته در شکل وقفی عربی شده (یعنی با حذف پایانه معین سریانی-آرامی که برای عربی بیگانه است).

طبق این برداشت سرانجام به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر تلفظ عین (*ʾīn*) برای تفاوت گذاشتن با مفرد *ayn* به دست آمد. ولی این بدان معنی نیست که *ʾīn* یک جمع عربی برای اسم «عین» (*ayn*) (چشم) است. همین باعث شد که این پنداشت خود را جا بیندازد که گویا در اینجا موضوع بر سر شکل جمع صفت مؤنث «عیناء» (*aynā*) به معنی «بزرگ چشم» (برای زنان) است، یعنی آنگونه که لسان<sup>(۲۹۴)</sup> توضیح داده است. در تلفظ جمع (*ʾīn*) این واژه سریانی-آرامی را باید به عنوان اسم مطلق مفرد (معین آن حمه / *aynā* است)<sup>(۲۹۵)</sup> درک کرد. این که «عین» یک واژه جمع است، می‌توان از روی واژه پیشین آن یعنی جمع عربی «حور» (*hūr*) متوجه شد، و درست به همین دلیل واژه «عین» (*ʾīn*) به عنوان یک صفت اسنادی جمع مؤنث «سفیدان / بزرگ چشمان» = حوری‌ها) برداشت شد.

توضیح عرب‌ها مبنی بر این که منظور از اصطلاح دوپاره «حور عین / *hūr ʾīn*»، درخشش ویژه سفیدی چشمان به عنوان یک مشخصه زیبایی برای دوشیزگان بهشتی است در تضاد شدید با کاربرد چنین مقایسه‌ای در عربی است. زیرا زمانی که کسی زیبایی چشمان را توصیف می‌کند قاعداً، نه فقط در فرهنگ عرب، معمولاً از «چشمان

۲۹۴. شاید واقعاً درست باشد که واژه عربی «عین» (*ʾīn*) تا این‌جا جمع صفت مؤنث *aynā* باشد، آنگونه که لسان، جلد ۱۳، ۳۰۲ ب، توضیح می‌دهد. درست همین معنی به نادرست به نوع نگارش قرآن که ظاهراً شبیه به هم هستند نیز تعمیم داده شده است. گفتاوردهایی مانند حدیث «إن فی الجنة لمجتمعاً للهور العین» (معنی احتمالی: در بهشت گردهمایی / ملاقاتی با حور عین [خواهد بود]) از همان آغاز فقط یک چنین کژفهمی‌یی را بیان می‌کنند. به عکس، از توضیحات داده شده نتیجه می‌شود که در بافت قرآن حتماً باید شکل جمع سریانی-آرامی از اسم «عین» (*ayn*) مدنظر بوده باشد.

۲۹۵. نک: فرهنگ تساروس، جلد ۲، ۲۸۶۷.

زیبا، قهوه‌ای یا آبی» سخن می‌گوید ولی هرگز کسی از اصطلاح «چشمان سفید زیبا» حرف نمی‌زند، مگر این که طرف کور باشد. همین طور هم در قرآن درباره یعقوب آمده که چشمانش به دلیل گریه‌های بسیار بخاطر پسرش یوسف «سفید» شدند (وایضت عیناه) (سوره ۸۴: ۱۲) یعنی کور شدند.

توضیح دیگر مفسران عرب مبنی بر این که این «سفیدی» زیبایی چشمان سیاه را به گونه‌ای ویژه برجسته می‌کند فقط یک توضیح از سر درماندگی است که البته بل هم آن را جدی گرفته و در ترجمه‌اش بازتاب می‌یابد: «*dark, wide-eyed (maidens)*» (در حالی که پارت و بلاشرا اصطلاح تعیین‌کننده «سفید» را به سادگی مسکوت می‌گذارند). پس اگر طبق این توضیحات زبان‌شناختی، حور به معنی «چشمان» یا دقیق‌تر گفته شود «چشمان زنان» نتواند باشد، آنگاه ساختمان خیالی حوریان یا دوشیزگان بهشتی که وجه مشخصه‌شان همین «چشمان» بودند نیز در خود فرو می‌ریزد. بدین ترتیب نیز تناقضات مربوط به این فقره قرآن حل شده و انسجام اظهارات قرآن تا آنجایی که به اظهارات کتاب مقدس مربوط می‌شوند بازسازی و تأیید می‌شود زیرا طبق آن [کتاب مقدس] در بهشت نه کسی ازدواج می‌کند و نه کسی را به ازدواج کسی در می‌آورند (متا ۲۲: ۳۰؛ مرقس ۱۲: ۲۵؛ لوقا ۲۰: ۳۵).

حال اگر استدلالات تاکنونی نشان داده باشد که منظور از اصطلاح دوپاره «حور عین» (*hūr ʿīn*) برخلاف درک سنتی مفسران عرب آن نیست که پنداشته‌اند آنگاه این پرسش باقی می‌ماند پس واقعاً معنی این اصطلاح چیست. در این میان البته درباره معنی «سفید» (به عنوان جمع مؤنث) برای «حور» (*hūr*) همه توافق دارند. از این رو حالا باید بتوانیم رابطه اصطلاح «عین» (*ʿīn*) را که در حالت بدیل است شناسایی کنیم و معنی آن را تشخیص بدهیم. در همین رابطه لازم است که مقدمتاً به جستجوی مقایسه سوم (*Tertium comparationis*) بپردازیم.

### مقایسه سوم

این [مقایسه] را می‌توان در میوه‌های بهشتی که در قرآن آمده یافت. مهم‌ترین میوه‌های بهشتی، خرما و انار (سوره ۵۵: ۶۸) و همچنین انگور (۷۸: ۳۲) است. مورد آخر یعنی انگور به گونه‌ای آشکار و سراسر فقط در ارتباط با بهشت آورده شده است. در حالی که نام میوه‌های دیگر در باغ‌های زمینی بیش از ده بار در قرآن آمده

است (۲:۲۶۶؛ ۶:۹۹؛ ۴:۱۳؛ ۱۱:۱۶، ۶۷:۱۶؛ ۹۱:۱۷؛ ۳۲:۱۸؛ ۳۴:۳۶؛ ۲۸:۸۰). این یک تشخیص اساسی برای تعیین هویت این اصطلاح استعاره‌ای یعنی حور عین (*hūr 'īn*) است.

اگر انگور یک جزء اساسی از باغ زمینی باشد که قرآن برای آن واژه همسان جنه (*ganna*)، برگرفته از سریانی-آرامی *ܓܢܢܐ* (*ganna*)،<sup>(۲۹۷)</sup> را برگزیده و آن را برای نامیدن بهشت آسمانی نیز بکار می‌برد، پس می‌توان نتیجه گرفت که انگور به عنوان ممتازترین میوه بهشتی قلمداد می‌شود. البته این باعث شگفتی است که انگور در باغ‌های زمینی در قرآن همیشه وجود دارد، ولی درست فقط یک بار در باغ آسمانی با تأکید و برجسته نام برده می‌شود.

### اهمیت افرایم سوری

یک سرنخ مهم برای توضیح این راز را می‌توان از سروده‌های [دینی] سریانی-آرامی افرایم سوری (حدود ۳۰۶-۳۷۳) «درباره بهشت»<sup>(۲۹۸)</sup> به دست آورد که در سده چهارم نگارش شده و به ما رسیده است. نویسنده در خلال ایباتی سرشار از تخیل، انگورهای بهشت را توصیف می‌کند. کتاب او توسط الهیات‌شناس و اسلام‌شناس سوئدی تور آندرا (Tor Andrae) (محمد، زندگی و باورهایش، گوتینگن ۱۹۳۲) مورد بررسی قرار گرفت که آغازگر بحث‌هایی پیرامون این موضوع شد. آندرا قصد داشت با این تشابه اثبات کند که سوری‌های مسیحی از توصیفات قرآن درباره بهشت الهام گرفته‌اند؛ البته او در اینجا این نظریه را نمایندگی می‌کند که در نزد افرایم نیز اشاراتی به دوشیزگان بهشتی قرآن شده است. در همین رابطه ادmond بک (Edmund Beck)، سوری‌شناس، الهیات‌شناس و قرآن‌پژوه در نوشتاری<sup>(۲۹۹)</sup> واکنش نشان داد که به گزیده زیراز دیباچه آن (برگ ۳۹۸) می‌توان بسنده کرد:

۲۹۶. نک: برای نمونه به سی. بروکلمان، فرهنگنامه سریانی، ۱۲۲ الف به بعد.

۲۹۷. نک: اس. فرانکل، واژه‌های بیگانه آرامی، برگ ۱۴۸.

۲۹۸. سروده‌های افرایم قدیس سوری *contra Julianum et de Paradiso*، ناشر ادmond بک، در: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*، جلد ۱۷۴/۱۷۵، لویان ۱۹۵۷.

۲۹۹. «یک مورد مشابه مسیحی درباره دوشیزگان بهشتی در قرآن؟»، در: *Orientalia Christiana Periodica*، جلد ۱۴، رم ۱۹۴۸، ۳۹۸-۴۰۵.

«بررسی گسترده اثر افرایم قدیس این فرصت را به من می‌دهد تا در برابر این گمانه‌زنی شگفت‌انگیز که تور آندرا به آخرین گفتاوردهش [برگ ۷۱ و ۷۲] گره می‌زند موضع‌گیری کنم: شراب... در بهشت مسیحی غایب نیست، و همچنین می‌توان یک اشاره پنهانی به دوشیزگان بهشتی در کلام افرایم تشخیص داد: «کسی که در اینجهان از شراب پرهیز کرده، انگورهای بهشتی [در آنجهان] مشتاقانه در انتظار اویند. هر تاک در بهشت به او انگورهایی که از شاخه‌ها آویزان شده‌اند ارزانی می‌کند. و کسی که در پاکدامنی زندگی کرده، آنها [مؤنث] او را در دامان پاک خود می‌پذیرند، زیرا او به عنوان راهب خود را به دامان و رختخواب عشق زمینی نسپرده است».

با توجه به ترجمه لاتینی فقرات سریانی-آرامی مربوطه که پس از آن پیوست شده ادموند بک به این تشخیص بسنده می‌کند که برای افرایم فقط توصیف ظاهری انگورهای بهشتی اهمیت داشته ولی اصلاً موضوعش دوشیزگان بهشتی نبوده است. البته گام بعدی این می‌بود که بک به تور آندرا ثابت کند که رابطه کاملاً برعکس است، یعنی قضیه به اصطلاح حوریان در قرآن - در تطابق با توصیف سریانی-آرامی بهشت افرایم - نیز فقط به/انگورها برمی‌گردد، کاری که بک انجام نداد.

ولی در نهایت معیارهای درونی قرآن ما را متقاعد خواهد کرد که قرآن با این اصطلاح دوپاره، حور عین، می‌خواهد بترین میوه بهشتی را با این استعاره به گونه‌ای بس و ویژه شرح و توصیف کند و آن را در میان مابقی میوه‌های بهشتی برجسته و تأکید نماید، و این که قرآن در نهایت همان منظوری را داشت که افرایم سوری نیز بدان اشاره کرده بود: انگور.

اگر از اصطلاح **حور عین** (*gūpñā*) (تاک/مو) که افرایم سوری در سروده<sup>(۳۰۰)</sup> خود بکار می‌گیرد شروع کنیم ابتدا باید بگوییم که این واژه مؤنث است. درست به همین علت تور آندرا به این نتیجه رسید که منظور دوشیزگان بهشتی است. همین «مؤنث» بودن نیز موجب شد تا مفسران عرب قرآن به پذیرش این فرض فاجعه‌بار در قرآن [حوریان بهشتی] به کژراه بروند.

۳۰۰. نک: ادموند بک، همانجا، برگ ۴۰۰. درباره **حور عین** (*gūpñā*) و **حور عین** (*gḥpētā*) برای نمونه نگاه کنید به بروکلیمان، *فرونگنامه سریانی*، ۱۲۸ ب.

حال با این اصطلاح که در ادبیات سوری-مسیحی سده چهارم در یک پیوند مشابه مستند شده است به آن مقایسه سوم یا به کلید واژه‌ای می‌رسیم که صفت مؤنث حور (*hūr*) از آن ساخته می‌شود. البته جمع عربی به خود خوشه/انگور برمی‌گردد، وگرنه قرآن از اسم جمع «عنب» (*inab*) (دو بار) و یا در شکل جمع «اعناب» (*a nāb*) (نه بار) (مفرد مؤنث سریانی-آرامی *ܥܢܒܐ / enbā* می‌شود)<sup>(۳۰۱)</sup> استفاده می‌کند. این به ویژه توسط استعاره‌های دیگر قرآن که انگور را با «مرورید» (سوره ۵۲: ۲۴؛ ۵۶: ۲۳؛ ۷۶: ۱۹) مقایسه می‌کند روشن‌تر می‌گردد. چون این‌ها با انگورهای سفید این اشتراک را دارند که هر دوی آنها «گرد و سفید» هستند، صفتی که طبعاً در مورد چشم [زیبا] نمی‌توان گفت. جالب این است که لسان (جلد ۷، ۱۲۵ ب) به ما یک قرینه عربی برای صفت برگرفته «حور» (*hūr*) به معنی «(انگورهای) سفید» می‌دهد: البیضة: عنب بالطائف أبيض عظیم الحب. یعنی «البيضة» (*al-bayḍa*) یک (نوع) تاک سفید با انگورهای درشت در طائف است. صفت اسمی شده عربی «البيضة» (*al-bayḍa*) (در واقع البیضاء / *al-bayḍā* = «سفیدها») در اینجا به روشنی (مانند نمونه قرآن) یک دریافت معین از اسم «انگور» می‌باشد.

این به نوبه خود به طور منطقی در پیوند با اصطلاح سریانی-آرامی مشابه است که تساروس (جلد ۱، ۱۲۳۰) در زیر معانی ویژه صفت *ܥܘܨܐ (hewwārā)* (*hewwārā*) (سفیدها): *vitis species* (یک نوع تاک / درخت انگور).<sup>(۳۰۲)</sup>

### رهیافت شماره یک: درباره حور (*hūr*)

با توجه به این گواه‌ها برای صفت اسمی شده «حور» (*hūr*) «سفیدها» می‌توان حالا آن دوشیزگان بهشتی خیالی را که در هیچ جای قرآن سخن از آنها نیست به کنار گذاشت. مفهوم «اعناب» (*a nāb*) «انگورها» که در قرآن نیز بارها در پیوند با باغ‌ها آمده است، این

۳۰۱. نک: همانجا، ۵۳۴ ب. در اینجا ادعای سفت و سخت فرانکل در «واژه‌های بیگانه آرامی»، برگ ۱۵۶، قابل تردید است: «در این اثنا زبان عربی یک مجموعه کامل از واژه‌های ناب دارد که به شراب و تولید شراب مربوط می‌شود که از دوران نخستین زبان‌های سامی گرفته است. برای نمونه «کرم» و «جفن» در زبان عربی که هیچ‌گونه شک برای ناب نبودن‌شان وجود ندارد، همچنین «عنب» ... زبان قرآن ولی این اظهارات را باطل می‌کند.

۳۰۲. مشابه‌اش در فرهنگ منا، ۲۲۹ الف، در شماره ۵: ضرب من الکرم (یک نوع تاک).

نتیجه‌گیری منطقی را مجاز می‌کند که همین انگورها هستند که برای آنها مفهوم حور (hūr) = «سفیدها» (انگورها) به عنوان یک صفت اسمی شده در نظر گرفته شد. برای ارایه یک رهیافت بدون نقص از این راز، هنوز باید پاره دوم اصطلاح یعنی «عین» (ʿIn) روشن شود. پیشتر تشخیص داده شد که اگر این واژه احتمالاً در حالت جمع قرار داشته باشد، آنگاه نمی‌تواند به عنوان صفت در معنای «چشم‌درشت» فهمیده شود، زیرا فرض پیشین مبنی بر دوشیزگان بهشتی از میان رفته است. حالا اگر صفت سفید در بافت قرآن رنگ و ظاهر انگور را بیان کند، آنگاه باید برای اسم بعدی یعنی عین (ʿIn) در سریانی-آرامی به جستجوی معنی‌ای پیردازیم که معادلی مناسب برای آن باشد. به نظر می‌آید منطقی‌ترین توضیح راتساروس (جلد ۲، ۲۸۶۷) در زیر حرف (ʿIn) می‌دهد:

color (رنگ)، valet etiam aspectus (نما)، *ܘܢܘܪܐ ܕܥܝܢܐ*  
 «چشم» = درخشش، رنگ، درخشش مروراید / بلور /  
 سنگ قیمتی، Num. XI, 7, Ephr. I, 256 C... *ܘܢܘܪܐ ܕܥܝܢܐ*  
 «چشم» شراب = «برق / جلالی» آن، <Prov.  
 XXIII, 31, Ephr. Opp. Gr. II. 408 D... (2870, Ap. lexx.)<sup>(۳۰۳)</sup>  
*ܘܢܘܪܐ ܕܥܝܢܐ* «چشم» = برق، درخشش‌های مروراید یا  
 بلور (اینگونه نامیده شده): *ܘܢܘܪܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ* (به  
 دلیل نما/ظاهر زیبایش). (افزون بر این در فرهنگ منا، ۵۴۰ الف)، (۲):  
 لون. منظر.وجه (رنگ، نگرش، نما).

جالب اینجاست که لسان (جلد ۱۳، ۳۰۲ ب) نیز بقایایی از این معنی سریانی - آرامی را در اصطلاح زیر حفظ کرده است: منظره: وعین الرجل (*wa-ʿayn u r-raǧul*): *ܘܢܘܪܐ ܕܥܝܢܐ* «چشم» یک مرد = «نمای» او = «وجه» [آنگونه که مردم کسی را می‌نگرند / ارزیابی می‌کنند]؛ به همین دلیل در عربی الأعیان / *wa- al-a-yān* انسان‌های با وجهه = «بزرگان»، موردی که لسان تشخیص نداد. همچنین (۳۰۶ الف): النفیس منه: عین الشیء «چشم» یک چیز = والایی، گرانبهایی آن) که در عربی

۳۰۳. معنی همسان در عبری، نگاه کنید به و. گزنیوس، فرهنگ فشرده عبری و آرامی، ۵۸۲ ب، h (ترجمه: الف) چشم شراب، یعنی درخشش آن در لیوان (Pr. 23 31)، (۷) نما یعنی ظاهر، ریخت (Nu 11 7). Ez 1 4 ff. 10 9. Dn 10 6. Lv 13 5. 55.

امروز «عینه» (*ayyina*) = الگویا نمونه، در واقع یک چیز بزرگزیده = «قطعه الگویی برای نمایش» از آن برگرفته شده است.

بدین گونه معنی «عین» (*ʾīn*) روشن می شود. این واژه به عنوان یک بدیل اسمی برای جمع حور (*ḥūr*) «سفیدها» (انگورها) از یک کارکرد توصیفی برخوردار است. و به عنوان یک بدیل می تواند هم در حالت مفرد («یک نما/ظاهر باشکوه، درخشان») و هم در حالت جمع قرار گیرد (به عنوان چیزهای گرانبها). از این رو، نوع نگارش «عین» در حالت مفرد *ʾayn* ولی در حالت جمع نه *ʾīn* بلکه (طبق الگوی سفن، سفینه *saftna*، *sufun* و با اتکا به شکل جمع رایج عیون *ʾuyūn*) درست تر *ʾuyūn* (همانگونه که در *لسان*، جلد ۱۳، ۳۰۷ الف، به عنوان جمع پیشنهاد شده با گواه‌هایی دیگر در فرهنگ منجد) است. ولی قرآن از هر دو شکل جمع عیون (*ʾuyūn*) (برای چشمه و چاه) و اعین (*aʾyun*) (برای چشمان) استفاده می کند. پیش شرط این، شکل مفرد عینه (*ʾayna*) است که به سریانی-آرامی *ʾayntā* (مفرد) و *ʾaynātā* (جمع) برمی گردد. حتاتساروس (جلد ۲، ۲۸۷۰) از فرهنگ نویسان سوری شرقی نقل می کند که میان *حمنه* (*ʾaynā*)، *حننه* (*ʾayn*) برای موجودات زنده و اشیاء تفاوت قایل می شوند. برای شکل *وقعی* عربی جمع احتمالی سریانی-آرامی *حننه* (*ʾayn*) در این میان نسخه متن قرآن ابی (Ubayy) که نولدکه (برگ استرسر-پرتسل) (تاریخ قرآن، جلد ۳، ۹۰) آن را «سیار توجه برانگیز» نامیده است مرتبط با سوره ۲۲: ۵۶ مورد استفاده قرار داده می شود: و حورا عینا (عربی: *wa-ḥūr<sup>an</sup> ʾīn<sup>an</sup>* = سریانی-آرامی: *ܘܚܘܪܐܝܢܐ / w-ḥewwārāʾ / ܘܚܘܪܐܝܢܐ*) البته در واقع: *حننه*: *ܚܢܢܐ* / *ʾaynē, w-ḥewwārāʾ* (انگورهای سفید و شفاف بلورگونه)).

## رهیافت دوم: عین (ʾīn)

تا آنجا که قرآن «سفیدها» (انگورها) را به روشنی با «مرورید» مقایسه می کند، معنای واقعی «عین» (*ʾīn*) یا (*ʾuyun*) «چشمان» نیز روشن می شود. با توجه به «برق، درخشش» و همچنین «ظاهر/نمای درخشنده»ی سنگ‌های گرانبها [جواهر]، اصطلاح سریانی-آرامی *حمنه* (*ʾīn*)، آنگونه که در تساروس گواهی شده،<sup>(۳۰۴)</sup> به سنگ‌های گرانبها نسبت

۳۰۴. تساروس، جلد ۲، ۲۸۶۷: *حمنه* (*ʾīn ʿeḡlā*) *gemma* quaedam, oculus vituli (۱) Ap. lexx. اشاره به فرهنگ نویسان سوری شرقی). *gemma* (سنگ قیمتی).



داده می‌شود. ولی از آنجا که قرآن انگور را با «مرورید» مقایسه می‌کند ولی آن‌ها در واقعیت سنگ گرانها نیستند، پس می‌توانیم معنی آلترناتیو که تساروس رایبه داده یعنی «بلور» (به دلیل شفافیت و درخشش آن) یا به عبارتی «جوهر» را برای بیان «نفیس» بودن که لسان آن را تأیید می‌کند (النفیس منه: عین الشیء) برای این بافت قرآن بپذیریم. حال که «حور» (hūr) به عنوان نامی برای (انگورهای) «سفید» در جمع آمده، پس واژه اسمی و بدیل «عین» منطقاً باید در حالت جمع خوانده شود، موردی که خوانش سنتی قرآن آن را نیز تأیید می‌کند. بر همین پایه اصطلاح دوپاره حور: عین (uyun : hūr<sup>um</sup>) را می‌توان این گونه معنا کرد:

(انگورهای) سفید: جواهرها (یا «بلورها») (= مانند جواهرها یا بلور...)

بدین ترتیب رابطه نحوی «چشمان» با (انگورهای) «سفید» نیز روشن می‌گردد. بدین وسیله در تاریخ متون قرآنی، این اصطلاح پراهمیت که برای ادبیات عامیانه یک منبع بی‌پایان اسطوره‌ای در موضوع حوریان بوده سرانجام با کمک سریانی-آرامی در بعد تاریخی-واقعی خود قرار داده شد. این تشخیص کمکی است برای نشان دادن همخوانی و انسجام درونی بنیادین قرآن. این که پنداشت‌های بهشتی مسیحی-شرقی افرایم سوری بازتاب خود را در قرآن می‌یابد، شگفت‌انگیز نیست؛ به ویژه زمانی که بدانیم سروده‌های سریانی-آرامی مسیحی افرایم در سده چهارم و پس از آن در سراسر مناطق آرامی‌نشین سوریه و میانرودان گسترش یافته بود و حتا در زمان خود افرایم به زبان‌های بیگانه‌ای مانند یونانی و ارمنی ترجمه شده بود.<sup>(۳۰۵)</sup>

---

۳۰۵. برای این مورد نک: به آ. بام اشتارک، تاریخ ادبیات سوری، بن ۱۹۲۲، برگ ۳۲ به بعد: «زندگینامه پیامبر سوری»، لقبی که مردم سپاسگزار براو نهادند، خیلی زود با افسانه‌های مؤمنانه شاخ و برگ داده شد. اهمیت آثار او نیازمند تأکیدات افسانه‌ای نیست. گستره کارهایی که او بجای گذاشته سترگ است چه در شکل زبان اصلی یعنی سریانی و چه به زبان‌های بیگانه. تازه این‌ها همگی کارها و آثار او را در بر نمی‌گیرند.» درباره ترجمه‌های آثارش، از برگ ۳۵ به بعد: «زمانی که افرایم زنده بود شاهد ترجمه آثارش به یونانی بود.» افزون بر این در برگ ۳۶: «به هر رو، این نهایت درجه اهمیت یک متن سریانی است که به زبان یونانی ترجمه شود.»... «در ضمن باید همواره به این نکته توجه کرد که ترجمه‌های قدیمی که همواره به عنوان کتاب‌های عملی-آموزشی مورد استفاده قرار می‌گرفتند در روند استفاده چهارصد ساله نمی‌توانست از انواع و اقسام تصحیحات و پردازش‌های گوناگون در امان باشد.» (یک چنین ویراستاری برای مقاصد دینی در خصوص موضوع بهشت در قرآن در پیش روی ←

## دیگر فقرات مربوطه

اگر بپذیریم که قرآن با اصطلاح استعاره‌ای «حور عین» (*ḥūr ʿīn*) (یا دقیق‌تر *uyun*) که واژه حوری نادرست از آن مشتق گردیده، منظورش «انگورهای سفید و شفاف» بهشت بوده، آنگاه منطقاً باید همه فقرات دیگر قرآن که به گونه‌ای به دوشیزگان بهشتی برمی‌گردد طبق همین درک و نگاه فهمیده شوند؛ به عبارتی، همانگونه که بررسی‌های زبان‌شناختی این آیه‌ها نشان خواهد داد، این اصطلاحات در واقع توصیفات دیگری از همین انگورهای بهشتی است: ۳۷:۴۸؛ ۳۷:۴۹؛ ۳۷:۵۲؛ ۵۶؛ ۵۸، ۷۲، ۷۴؛ ۵۵؛ ۲۲-۲۳؛ ۵۶ و ۳۴-۳۷؛ ۵۶. اصطلاح تکراری «ازوج مطهرة» (*azwāğ muṭahhara*) در ۲:۲۵؛ ۳:۱۵ و ۴:۵۷ عملاً به آنها تعلق ندارد. ولی چون این آیه نادرست تفسیر شده است، ابتدا به آن می‌پردازیم:

### سوره ۲:۲۵ (۳:۱۵ و ۴:۵۷)

#### ولهم فیها ازوج مطهرة

(پارت، ۹) «و در آن [یادداشت: یعنی در بهشت] آنها (در انتظار) همسران پاک هستند.»

(Blachère, 32): „Dans ces [jardins], ils auront des épouses puri-fiées...”

(Bell, I, 5): 23. „therein also are pure spouses for them,...”

مکارم شیرازی: ... و برای آنان همسرانی پاک و پاکیزه است، ...

قرآن اصطلاح «زوج» (*zawğ*) را نه فقط برای انسان‌ها به معنای «همسر» بلکه برای حیوانات و گیاهان به معنای «نوع، سرده» نیز به کار می‌برد. این معنی از بافت برخی از آیه‌ها به روشنی بیرون می‌آید، برای نمونه در سوره ۱۲:۴۳ آمده است: والذی خلق الأزوج کلها که پارت (۴۰۷) آن را به درستی تشخیص داد: و (اوست که) همه جفت‌ها (ممکن) [یادداشت: یعنی انواع (موجودات زنده)] را آفریده است ...

→ ماست). ترجمه ارمنی آثار افرایم به سده پنج تخمین زده می‌شود. بعدها از طریق زبان یونانی ترجمه‌هایی به زبان قبطی و اسلاوی کلیسایی نیز رخ داد. ترجمه عربی حدود ۵۰ قطعه از کارهای افرایم که عمدتاً درونمایه اخلاقی-ریاضتی دارند نیز از طریق زبان یونانی صورت گرفته که تازه در سال ۹۸۰ میلادی پایان یافت (برگ ۳۷).

آنجایی هم که به طور ویژه به گیاهان روی زمین مربوط می‌شود (سوره ۱۰: ۳۱): وانبئنا فیها من کل زوج کریم توسط پارت (۳۳۹) نیز درست تشخیص داده شده است: «و ما... بر آن (زمین) همه انواع بی نظیر (از گیاهان و میوه‌ها) رویانندیم». نمونه‌های دیگر را می‌توان در سوره‌های ۵۳: ۲۰؛ ۵۲: ۵؛ ۲۶: ۷؛ ۳۶: ۳۶؛ ۵۰: ۷ دید.

ولی از آنجا که بهشت قرآنی از درختان، گیاهان و میوه‌ها تشکیل شده، بنابراین روشن است که منظور از «ازوج مطهرة» (*azwāğ mutahhara*) نه «همسران (زن) پاک / ناب» بلکه منظور «انواع (میوه‌های) پاک»<sup>(۳۰۶)</sup> است.

این که چرا میوه‌های بهشتی «پاک» هستند با بررسی فقرات بعدی نشان داده خواهد شد.

### سوره ۴۸-۴۹: ۳۷

و عندهم قصرات الطرف عین کانهن بیض مکنون

(پارت، ۳۷۰): ۴۸: «و آنها در نزد خود (حوریان) بزرگ چشم دارند که چشمان را (محبوب) به پایین انداخته، ۴۹: (لمس نشده) [یادداشت: یا: (بی‌عیب)] توگویی که آنها تخم مرغ‌های پنهان شده‌اند.»

(Blachère, 476): 47/48 „Près d’eux seront des [vierges] aux regards modestes, aux [yeux] grands et beaux, 47/49 et qui seront comme perles cachées.“

(Bell, II, 444): 47. „With them are (damsels) restrained in glance, wide-eyed, As they were eggs [Or “pearls” ], well-guarded.“

مکارم شیرازی: و نزد آنها همسرانی زیبا چشم است که جزبه شوهران خود عشق نمی‌ورزند؛ ۴۹: (گویی از (لطافت و سفیدی) همچون تخم مرغ‌هایی هستند که (در زیر بال و پرم‌رغ) پنهان مانده (و دست انسانی هرگز آن را لمس نکرده است)!

۳۰۶. قرآن احتمالاً با واژه «پاک» یکی از معانی سریانی-آرامی *ܚܘܒܐ* (*gabvā*) (برگزیده، برتر) را بازگویی کند که فرهنگ *منا* (۸۷ ب) برای آن اصطلاحات زیر را می‌دهد: (۳) طاهر. فاضل. جید. صفی (پاک، برتر). (۴) فاخر. ثمین. کریم. خالص. (ناب، برگزیده، گرانبها، ممتاز). در ضمن سوره‌های ۵۵: ۵۶؛ ۵۵: ۷۴ معنی واقعی «پاک» را نیز تأیید می‌کنند؛ در آنجا آمده که هیچ موجودی پیش از پرهیزگاران این انگورها را «ناپاک، لکه‌دار» نکرده است.

طبق خوانش سریانی-آرامی این آیه این گونه باید فهمیده شود:  
 «برای آنها (در اختیارشان است) (برای چیدن) میوه‌های آویزان (انگورها)،  
 (مانند) جواهر، توگویی آنها مروریدهای (هنوز در صدف) قرار گرفته  
 هستند.»

## درباره اصطلاح

### قصرات الطرف (qāṣirāt<sup>u</sup> ṭ-ṭarf<sup>1</sup>)

برای این که بتوانیم یک معنی مناسب برای واژه نخست یعنی قصرات (qāṣirāt) تعیین کنیم، ابتدا لازم است که «طرف» (ṭarf) را توضیح بدهیم. حال که معلوم شد که بحث بر سر «حوریان» نیست پس نابخردانه است اگر بخواهیم درباره «چشمان» (که محجوب به پایین می‌نگزند) حرف بزنیم، یعنی آنگونه که تاکنون از منظر زبان عربی درک می‌شد. در اینجا باید در صدد یافتن معنی یی باشیم که با «تاک» یا «انگور» همخوانی داشته باشد.

در اینجا معادل سریانی-آرامی ܩܫܪܐܬܐ (ṭarfā) (معنی پایه‌ای: «برگ») می‌تواند به یاری ما بیاید. تسارویس (جلد ۱، ۱۵۲۵) اصطلاح ܩܫܪܐܬܐ (ṭarfā) یعنی *folia decerp-* *racemavit* (برگ‌های تاک یا انگورها را چیدن)، را با این گواه ارایه می‌دهد: ܩܫܪܐܬܐ ܕܩܪܘܢܐ ܕܩܪܘܢܐ ܕܩܪܘܢܐ ܕܩܪܘܢܐ (بايد انگور يا برگ تاک بچینیم). افزون بر این در فرهنگ منا (۲۹۷) در زیر ۴ آمده: جنی الورد و الثمر. قطع. قطف (شاخ‌ویگ یا میوه چیدن). در سریانی شرقی نوین واژه ܩܫܪܐܬܐ (ṭarfā) هنوز به معنی: الف (برگ، شاخ‌ویگ و ب) شاخه، بکار می‌رود. (۳۰۷)

این مقدمه معنی شاخه‌های تاک [درخت مو] با برگ و انگور آویزان را روشن می‌کند. ولی از آنجا که این واژه مشتق شده از ܩܫܪܐܬܐ (ṭarfā) به معنی «چیدن» نیز است، قرآن به ما دو فقره ارایه می‌دهد (سوره‌های ۶۹:۲۳ و ۷۶:۱۴) که در آنها (میوه‌های) چیدنی (قطفها *quṭūfuhā* > *qṭāp*) بر شاخه‌هایی که تا نزدیک زمین آویزان است معنی می‌دهد. همین معنی را می‌توان برای طرف (ṭarf) نیز پذیرفت.

۳۰۷. نک: به آرتور جان مک‌لین، A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac، آکسفورد ۱۹۰۱، برگ ۱۱۴ ب: ܩܫܪܐܬܐ / ṭarfā: ۱) یک برگ، ب) یک شاخه.

حالا نوبت قصرات (*qāṣirāt*) است که از آن می‌باید یک معنی مناسب بیرون آید. درباره فعل سریانی-آرامی ص ۶۱ (*qṣar*) فرهنگ منا (۶۹۶ ب) در زیر ۲ این معانی را می‌آورد: خفض. قصر (*qaṣṣara ḥafaḍa*) (کوتاه کردن، پایین آوردن). این معنی با معنی بی که مترجمان ما پذیرفته‌اند همپوشانی دارد، البته نه در ارتباط با «نگاه‌های رو به پایین» بلکه با شاخه‌هایی که «پایین آمده» یعنی «تا زمین آویزان شده» است (به طوری که می‌توان [میوه] آنها را به آسانی چید).

یک عبارت مشابه در سوره ۶۹:۲۳ نیز یافت می‌شود: قطفها دانیه (*qaṣṣara ḥafaḍa*) (میوه‌های چیدنی نزدیک هستند، یعنی قابل دسترسی اند) (۳۰۸) سریانی-آرامی *dnā* در ضمن، یک چنین فکری در این عبارت هم وجود دارد: وذللت قطفها تذلیلا (*wa-dullilat quṭūfuhā taḍlīlā*) (و میوه‌های آنها را می‌توان خیلی ساده چید). (۳۰۹)

از این رو، فقرات مشابه از سوره‌های ۶۹:۲۳ و ۷۶:۱۴ درک زیر برای اصطلاحات و عندهم قصرت الطرف را محتمل می‌کنند:

«برای آنها [مؤمنان در بهشت / م] شاخه‌های (میوه‌دار) آویزان (خواهد بود).»

واژه بعدی عین (*ʿIn*) در اینجا می‌تواند برای جمع سریانی-آرامی حنص (*ʿayn*) قرار گرفته باشد. حذف پایانه معین طی ترانویسی عربی رخ داده است. به جز معنی «برق، درخشش»، به ویژه مرتبط با سنگ‌های گرانبها، قبلاً توضیح داده شد که این مفهوم می‌تواند برای نامیدن «سنگ گرانبها» یا «جوهر» نیز درست باشد. (۳۱۰) بر اساس این گفته‌ها اصطلاح دواره از سوره ۴۸-۴۹:۳۷ باید اینگونه فهمید شود:

«برای آنها میوه‌های (انگورهای) آویزان شده خواهد بود»، (مانند جوهر، گویی که آنها مرواریدهای نهفته (در صدف) هستند.»

۳۰۸. نک: فرهنگ منا، ۱۵۳ ب، *dnā*: قرب. دنا (*qaruba* , *danā*).

۳۰۹. نک: فرهنگ منا (۱۴۸ ب) *dallal* (۲): سهل. هون (*sahhala* , *hawwana*) (سبک کردن، آسان ساختن).

۳۱۰. تساروس، جلد ۲، ۲۸۶۷، *Ap. lexx.* (۱) *gemma* (سنگ قیمتی، مروارید)؛ همچنین *Ap. lexx.* ۲۸۷۰، با استناد به بار بهلول و بار علی برای حنص / العین (*al-ʿayn* / *aynā*) از جمله واژه عربی «المها» (*al-mahā*) («مرواریدها» و همین طور «بلور») را ارایه می‌دهد.

پارت طبق درک زبان عربی، آخرین اصطلاح، بیض (*bayd<sup>um</sup>*)، را «تخم‌ها» ترجمه کرده در حالی که بلاشرو بل (بجز «eggs») به درستی «مروریدها» گمان کرده‌اند که البته خارج از معنای واقعی عربی‌اش قرار دارد. طبری (جلد ۲۳، برگ ۵۷ به بعد) می‌گوید که اکثریت مفسران این اصطلاح را واقعاً به معنی «مانند یک تخم پوست ناکنده» فهمیده‌اند ولی تعبیر آن به عنوان «مرورید» یک بار آمده است. ولی خود طبری معنی نخست را درست می‌داند.

در ضمن، فقره مشابه از سوره ۵۲:۲۴ *كانهم لؤلؤ مكنون* «گویی آنها مروریدهای نهفته [در صدف] هستند» همین معنی را القا می‌کنند. مانند لؤلؤ (*u'lu*) (مروریدها)، بیض (*bayd*) هم یک اسم جمع است که شکل مفرد فعل نشانگر آن است. از منظر زبان عربی، بیض (*bayd*) فقط می‌تواند «تخم‌ها» معنی بدهد. البته لسان شکل مؤنث بیضه (*baida*) را به معنی «سفید» به عنوان نامی برای یک «نوع انگور سفید» گواهی می‌کند ولی نه برای نامیدن «مروریدها». برای رسیدن به این معنی ما دوباره فقط راه سریانی-آرامی را پیش می‌گیریم؛ تساروس (جلد ۱، ۶۰۶) هم برای *ܒܝܝܘܬܐ* (*berūlā*) و هم برای *ܒܝܝܘܬܐ ܒܝܝܘܬܐ* (*margarita (berulhā)*) (مرورید یا بلور) با استناد به فرهنگ نویسان سوری شرقی معنی «سفید» را ارائه می‌دهد: *Albo limpidoque colore est*، *ܒܝܝܘܬܐ ܒܝܝܘܬܐ (hewwār wa-šlūl)* (سفید و روشن)؛ بدین ترتیب سوری‌ها *ܒܝܝܘܬܐ ܒܝܝܘܬܐ (berulhē)* را به عنوان *ܒܝܝܘܬܐ ܒܝܝܘܬܐ (marganyātā hewwārātā)* (مروریدهای سفید) توضیح می‌دهند. درست مانند اسم جمع مؤنث حور / *hūr* برای انگور سفید، قرآن باز هم با اتکا به معادل سریانی-آرامی، اسم جمع عربی بیض (*bayd*) را به عنوان «سفیدها» یعنی «مروریدها» بکار می‌گیرد.

## سوریه ۳۸:۵۲

### وعندهم قصرت الطرف اتراب

(پارت، ۳۷۸): «در حالی که آنها نزد خود (حوریان) همسن و سال دارند که چشمان خود را (محبوب) به پایین انداخته‌اند».

(Blachère, 486): „tandis qu’après d’eux seront des [vierges] aux regards modestes, d’égale jeunesse.”

(Bell, II, 454): „With them are (females) restrained in glance, of equal age.”

مکارم شیرازی: و نزد آنان همسرانی است که تنها چشم به شوهرانشان  
دوخته‌اند، و همسن و سالند!

برخلاف دو آیه پیش گفته (سوره ۳۷، آیه‌های ۴۸ و ۴۹) در این آیه فقط اصطلاح «اتراب» (*atrāb*) به آن افزوده شده است. با این اصطلاح مفسران می‌خواستند به هر نحوی که شده پنداشت خیالی خود از حوریان را با کیفیات متناسب دیگر پروبال بدهند. از آنجا که همه این مفسران با برداشت «حوریان بزرگ چشم» مجهز شده بودند، پس طبعاً این حوریان باید «زیبا» هم باشند. حالا فقط یک مشخصه دیگر را کم دارد: *جوان بودن*. حالا، این حوریان باید جوان هم باشند. به همین دلیل به این کژراه در غلتیدند که این اصطلاح گنگ نافهمیده باید چیزی مانند «همسنی» معنی بدهد که بعدها از آن معنی «همیشه جوان» بیرون آمد. مفسران بعدی هم این سن «همیشه جوان»<sup>(۳۱۱)</sup> را با عدد نمادین سی و سه مشخص کردند. تا اینجا درباره تاریخ رشد و تکوین اصطلاح «اتراب» (*atrāb*).

در این میان روشن شده که همه مفسران آنچه‌ان سفت و سخت به پنداشت حوریان بهشتی باور داشتند که هیچ چیز دیگری نمی‌توانست توجه آنها را برانگیزد. البته شگفت‌انگیز این است که آنها به متون قرآنی بسیار بی‌توجه بودند. دو آیه بعدتر (آیه ۵۴) در اشاره به آن حوریان فرضی می‌گوید: *ان هذا الرزقنا ما له من نفاد* «این رزق (بهشتی) ماست که هرگز پایان نمی‌یابد». این گواه قرآن بسیار روشن است و امکان هرگونه پنداشت خیالی از حوریان بهشتی را نفی می‌کند. چیزی بیشتر از خوردن و نوشیدن در بهشت وجود ندارد. چون قرآن با اصطلاح «اتراب» (*atrāb*) هیچ چیز بجز همین میوه‌ها را شرح نمی‌دهد، آنگونه که فرهنگ‌نامه سریانی-آرامی به ما می‌آموزد.

تساروس (۴۴۹۵) در زیر واژه *ܬܪܒܐ* (*tarbā*) به وامواژه عربی ثرب (*tarb*) (که امروزه دیگر مورد استفاده نیست) اشاره می‌کند، ابتدا با معنی *adeps* (چربی)، و پایین‌تر: *pulpa pomorum* (لب میوه)؛ افزون بر این به شکل صفتی: *ܬܪܒܐܢܝܐ* (*tarbānāyā*) *pinguis, adiposus* (در اینجا: گوشتی/لب‌دار، آبدار). همین را نیز نزد فرهنگ *mena* (۸۴۸ ب) مشاهده می‌کنیم: *ܬܪܒܐ* (*tarbā*) (عربی): اثرب (*atrāb*).

۳۱۱. طبری، جلد ۲۳، برگ ۱۷۴ به بعد، تعابیر را نیز برمی‌شمرد: آنها همسان هستند، همسان در سن، هم سن، با هم نمی‌ستیزند، به هم تنگ نظر نیستند، به هم رشک نمی‌کنند.

بدین ترتیب حوریان «همسن» (یا همیشه جوان) به «میوه‌های» (لب‌دار/گوشتی یا آبدار) تبدیل می‌شوند. بنابراین آیه پیش‌گفته از سوره ۳۸:۵۲ از منظر سریانی-آرامی را باید چنین فهمید:

«در نزد آنها میوه‌های آبدار آویزان (خواهد بود).»

بر مبنای معنی واقعی صفت «اثراب» (atrāb) (لب‌دار، آبدار) از بافت این آیه به روشنی این نتیجه بدست می‌آید که منظور از «طرف» (tarf)، طبق معنی سریانی-آرامی اش، در واقع «میوه‌های رسیده» است. (۳۱۲)

## سوره ۵۵:۵۶

### فیهن قصرت الطرف لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان

(پارت، ۴۴۸): «در آنجا [یادداشت: یعنی در باغ‌ها] (نیز) موجودات زن هستند که (محبوبانه) نگاه‌شان به پایین است که پیش از آنها [یادداشت: «آنها» یعنی مردانی که به بهشت راه یافتند و حالا این زنها به عنوان همسر به آنها داده شده] نه انسان و نه جن با آنها همبستر شده است / ازاله بکارت کرده باشد»

۳۱۲. وقتی در اینجا قرآن واژه «طرف» (tarf) را به عنوان اسم جمع استفاده می‌کند، به همان نحو هم جمع «اطراف» (aṭrāf) را در دو جای دیگر بکار می‌برد؛ در سوره ۱۳:۴۱ آمده است: اولم یروا انا ناتی الارض نقصها من اطرافها (پارت، ۲۰۵، ترجمه):

«آیا آنها ندیده‌اند که ما از طریق زمین می‌آیم در حالی که آن را کوتاه می‌کنیم (Nanquṣuhā)?»

(min aṭrāfiḥā) (و بدین ترتیب حوزه قدرت‌شان را محدود می‌کنیم؟)»

منظور از «اطراف» در اینجا «ته/انها» نیست بلکه «میوه‌های» زمین است که خدا برای کیفی دادن آن را «کم می‌کند». قرآن با استفاده از واژه «نقصها» (nanquṣuhā) ترجمه واژه‌های سریانی-آرامی ܢܩܨܐ (ḥassar) یا ܢܩܨܐ (aḥsar) را به ما می‌دهد، که فرهنگ منا (۲۵۴ ب) (۲) این معادل‌های عربی را برایشان می‌دهد: قلیل - نقص (naqqaṣa, qallala) (کاهش دادن، کم کردن). همین برای سوره ۲۱:۴۴ نیز صدق می‌کند. همچنین اصطلاح «ناتی الارض» (naṭī ʿarḍ) به عربی به معنی «ما/از طریق زمین / یا بسراغ زمین» نیست بلکه به سریانی-آرامی یعنی «ما زمین را ثمربخش می‌کنیم / بارور می‌کنیم». نک: همچنین به فرهنگ منا، ۴۵ ب: ܐܘܬܪܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܐܪܥܐ (aglat al-ʿarṣ) اثمرت الارض. (زمین را بارور یا ثمربخش کردن). بنابراین این آیه چنین معنی می‌دهد: «آیا نمی‌بینید که ما زمین را بارور می‌کنیم و (می‌توانیم) میوه‌هایش [محصولاتش] را کم کنیم؟»



(Blachère, 570 f.): „Dans ces jardins seront des [vierges] aux regards modestes que ni Homme ni Démon n'aura touchées, avant eux,“.

(Bell, II, 551): „In them are (damsels) of restrained glance, whom deflowered before them has neither man nor jinn,“.

مکارم شیرازی: در آن باغهای بهشتی زنانی هستند که جز به همسران خود عشق نمی‌ورزند؛ و هیچ انس و جن پیش از اینها با آنان تماس نگرفته است.

بنا بر توضیحات بعدی، این آیه با خوانش سریانی-آرامی را باید این چنین فهمید:  
«در آنجا میوه‌های (رسیده) آویزان شده (وجود دارد) که پیش از آنها  
[ساکنان بهشت] هیچ انسان یا جنی آنها [میوه‌ها] را آلوده نکرده است».

حالا به اصطلاحات توضیح داده شده این آیه فعل (نفی شده) لم یطمثهن (*lam yatmithunna*) اضافه می‌شود. مترجمان ما برای «زاله بکارت کردن» (یا «لمس کردن») همان معانی بی‌را استفاده می‌کنند که طبری (جلد ۲۷، از برگ ۱۵۰ به بعد) پیشنهاد کرده است. در اینجا طبری تعبیر مفسران را تکرار می‌کند. بر مبنای این تعبیرات، حوریان نگاه‌های خود را فقط به همسرانشان محدود می‌کنند / اختصاص می‌دهند، یعنی هیچ کس [مرد] دیگری را بجز همسرانشان نمی‌خواهند.

از تمام اصطلاحاتی که به حوریان خیالی مربوط می‌شود، می‌توان گفت که با چنین برداشتی یعنی «زاله بکارت کردن» به اوج هجومی رسیم. کسی که قرآن را با اندکی عقل و درایت می‌خواند با دیدن این برداشت حتماً با دو دست بر سر خود می‌کوبد. تنها ندانستن در این جا مقصر نیست؛ لازمه چنین برداشتی داشتن جسارت و پرویی نیز هست! مگر ممکن است که در یک کتاب مقدس - در این مورد قرآن - اصلاً بتوان یک چنین چیزی را تصور کرد و تازه آن را با قاطعیت به قرآن منسوب کرد.

علت اصلی یک چنین خطایی در مرتبه نخست نداشتن آگاهی از ریشه‌شناسی بن فعلی «طمث» (*tamīṭ*) در عربی است. در ارتباط با واژه «اترفوا» (*utrifū*) (سوره ۱۱۶:۱۱) بیشتر دیده‌ایم که زبان‌شناسان عرب پسوند فعلی سریانی-آرامی «ات» *at / dir* را یک بن پنداشته بودند که بر مبنای همان بعداً در عربی ریشه «ترف» (*tarif*) (در کنار واژه هم‌معنای «رفه» *rafūh*) شکل گرفت. حالا در ارتباط با واژه «طمث» (*tamīṭ*)

مورد دیگری را داریم که در آن پسوند مؤنث سریانی-آرامی «ط» (*tā / ṣā*) از صفت *ܬܡܝܬܐ / ܬܡܝܬܐ* (*ammāṭā / ṭmāṭā*) (ناپاک‌ها) نیز یک بن پنداشته شده و سرانجام از فعل عربی «طمث» (*tamiṭ*)، یک واژه اشتقاقی (Denominativum) استخراج شد. (۳۱۳)

این نتیجه‌گیری نه فقط از واژه «طامث» (*tamiṭ*) (در ارتباط با زنان گفته می‌شود، زمانی که یک زن عادت ماهانه دارد) که وجه مفعولی حال مؤنث است و *لسان* (جلد ۲، ۱۶۵ ب) آن را گواهی می‌دهد بلکه از معانی ذکر شده‌ای حاصل می‌شود که با معانی فعل سریانی-آرامی *ܬܡܝܬܐ / ܬܡܝܬܐ* (*tamma*) (تساروس، جلد ۱، ۱۴۸۴)، علیرغم برخی ناهمخوانی‌ها، همپوشانی دارد. یکی از بن‌های ثلاثی مجرد مشابه عربی یعنی «طمیء» (*tamiʿa*) که هم *تساروس* و هم *بروکلمان* از لحاظ ریشه‌شناختی آورده‌اند، توسط *لسان* گواهی نمی‌شود. این بدین معناست که این می‌تواند از ریشه آرامی برگرفته شده باشد.

در حالی که این بن سریانی-آرامی در واقع به معنی «ناپاک بودن» است، واژه اشتقاقی عربی به «عادت ماهانه» نسبت داده شد و سرانجام با پنداشت خون [خون ناپاک عادت ماهانه] گره زده شد. برای نمونه اگر یک زن عرب زبان بگوید «من طامث هستم» (یعنی عادت ماهانه دارم)، یک عرب آن را اینگونه می‌فهمد: «من خونی هستم»؛ در حالی که در سریانی-آرامی «من ناپاک هستم» معنی می‌دهد. همین درک و تصور در زبان عربی پیگیرانه تا فعل متعدی مربوطه هم گسترش یافت. به طوری که سرانجام واژه فعلی «زاله بکارت کردن» [نادوشیزه شدن توأم با خون / م] از آن بیرون آمد. مقایسه میان *لسان* و *تساروس* نشان می‌دهد که در زبان عربی «زاله بکارت کردن» به طور مشخص «خون» را تداعی می‌کند، در حالی که در سریانی-آرامی در معانی مجازی اش «ناپاک کردن، لکه‌دار کردن، هتک ناموس کردن» است.

و بدین ترتیب یک برداشت نادرست با پیامدهای سنگین در رابطه با قرآن رخ داد، یعنی فعل «لم یطمثهن» (*Jam yaṭmiṭhunna*) به شکل متعدی به کار بسته شد.

---

۳۱۳. این را آر. دوزی (R. Dozy)، پیشتر در *Die Israeliten zu Mekka* [اسرائیلیان مکه]، لایپزیک-هارلم ۱۸۶۴، ۱۸۲، شناسایی کرد. همانجا در یادداشت ۷ آمده است: «در باره امرأة طامث باید گفته شود که طامث واژه عربی نیست که از ریشه طمٹ گرفته شده باشد؛ این واژه عبری ܬܡܝܬܐ است که از منظر لوی‌ها اصطلاح رایجی برای بیان «ناپاک» است؛ آخرین حرف، یک پایانه مؤنث است».

از این رو، از منظر زبان عربی دو بار با عطف به حوریان خیالی و اختراعی فقط توانستند «زاله بکارت کردن» را از آن بفهمند، در حالی که در سریانی-آرامی «ناپاک کردن، لکه دار کردن» معنی می دهد. همین نکته باعث شد که مفسران عرب در پنداشت خود از واژه حوری / حوریان که حتماً باید زن باشند تقویت شوند، بویژه این که ما در اینجا با ضمیر شخصی جمع مؤنث «هن» [یطمثهن] روبرو هستیم که در زبان عربی فقط به جنس زن برمی گردد در حالی که قرآن طبق قواعد سریانی-آرامی این تفاوت را برای مؤنث همواره به کار نمی بندد. (۳۱۴)

در پایان در دفاع از مفسران عرب گفتنی است که طبری (همانجا) «طمث» (tamit) به معنی «لمس کردن» را نیز توضیح داده است، چیزی که بلاشرازان پیروی کرده است؛ اگر ما آن را به «انگورهای سفید» تعمیم بدهیم می تواند این برداشت درست باشد. در حالی که در ارتباط با حوریان فرضی این اصطلاح فقط یک به گویی (حسن تعبیر) است. از این رو، آیه پیش گفته طبق خوانش سریانی-آرامی آنگونه باید باشد که در آغاز پیشنهاد شد (ص ۲۶۱).

آیه وابسته بدان یعنی ۵۸، همان طور که پارت (۴۴۹) آن را به درستی ترجمه کرده [آنها چنان زیبا هستند انگار که از سنبل و مرجان اند] نه به حوریان [دوشیزگان بهشتی] بلکه به انگورها و دیگر میوه های بهشتی برمی گردد.

## آیه های ۷۰، ۷۲ و ۷۴ از سوره ۵۵

فیهن خیرات حسان / حور مقصورات فی الخیام

لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان

(پارت، ۴۴۹): ۷۰: «در آنجا موجودات زن خوب و زیبایی هست. ۷۲:

حوریانی که در چادرها نگه داشته می شوند (تا از نگاه بیگانگان در امان

---

۳۱۴. همین، همزمان به شکل های فعلی، ضمائر شخصی و صفت ها برمی گردد. برای نمونه در سوره ۴۳: ۱۲ از هفت گاو فربه سخن است که توسط هفت گاو لاغر خورده می شوند: یأکلهن سبع عجاف (ya'kulu-hunna sab'un 'iğāfūn) (به جای عربی کلاسیک: یأکلها سبع عجفاء / ya'kulu-hā sab'un 'ağfā'u؛ همچنین نک: به لسان، جلد ۹، ۲۳۴ الف)؛ همین در مورد هفت خوشه خشک نیز آمده است: «یابست» (yābisāt) (به جای کلاسیک عربی: یابسة / yābisa). در بسیاری از فقرات دیگر قرآن نیز آمده است.

باشند). ۷۴: اینها (موجودات زن) توسط هیچ انسان و جنی ازاله بکارت نشده‌اند.»

(Blachère, 570 f.): 70 „Dans ces jardins seront des [vierges] bonnes, belles, 72 des Houris, cloîtrées dans des pavillons, 74 que ni homme, ni Démon n’aura touchées, avant eux.“

(Bell, II, 552): 70. „In them are (damsels) good and beautiful,

72. Wide-eyed, restrained in the tents, 74. Whom deflowered before them has neither man nor jinn.“

مکارم شیرازی: و در آن باغهای بهشتی زنانی نیکوخلق و زیبایی‌اند! / حوریانی که در خیمه‌های بهشتی مستورند / هیچ انس و جن پیش از ایشان با آنها تماس نگرفته (و دوشیزه‌اند)!

ابتدا بپردازیم به تک تک واژه‌ها:

آیه ۷۰: در اینجا صفت «خوب / نیک و زیبا» به موجودات زن که قرآن اصلاً نامی از آنها نمی‌برد برنمی‌گردد. پارت این برداشت نادرست را از پایانه مؤنث صفت پیشین (طبق دستور زبان عربی به موجودات زنده معقول محدود می‌باشد) استخراج می‌کند.

الف) صف عربی «خیرات» (بیشتر باید آن را *hayyirāt* خواند تا *hayrāt*) برابر نهادی است برای سریانی - آرامی *ܡܫܝܚܐ* (*gabvyāṭā*) که تساروس (جلد ۱، برگ ۶۳۶ به بعد) برای آن معنی (برگزیدن) را پیشنهاد می‌کند. در اینجا معانی عربی می‌توانند گره‌گشا باشند، فرهنگ منا (۸۷ ب) این معانی را ارایه می‌دهد: (۳) جید. فاضل. طاهر (خوب، ممتاز، پاک)؛ (۴) کریم، ثمین، فاخر (گرانبها، پرارزش، ترازول)، (۵) خیار الشیء (برگزیده) آخرین معنی در اینجا به (میوه‌های بهشتی) برگزیده برمی‌گردد. جالب در این جا معنی «طاهر» (پاک) است که در زیر شماره (۳) آورده شده که معنای واقعی «همسران (زن) پاک» (سوره‌های ۲:۲۵؛ ۳:۱۵؛ ۴:۵۷) را بهتر روشن می‌سازد که در حقیقت منظور «همه نوع میوه‌های برگزیده» است (مقایسه کنید با سوره ۴۷:۱۵ که جزو سوره‌های طبقه بندی شده، جایی که به پرهیزگاران در بهشت «همه نوع میوه» نوید داده می‌شود: ولهم فیها من کل الثمرات. همچنین این برداشت، معنی آمده در زیر شماره (۴) یعنی کریم (گرانبها) را تأیید می‌کند که قرآن آن را در این ترکیب (برای نمونه سوره‌های ۸:۴؛ ۷:۲۶؛ ۳۱:۱۰) به عنوان معادل به کار می‌گیرد.

در ضمن اصطلاح سریانی-آرامی به ما کمک می‌کند یک واژه دیگر قرآن را که «گنگ / مبهم» دانسته شده بشناسیم. در سوره مریم آیه ۲۵ آمده است: «واین تنه نخل را تکان بده تا رطباً جنیبا [خرمای تازه] برتو فروریزد». پارت (۲۴۹) این دو واژه «رطباً جنیبا» (*rutaba<sup>n</sup> ḡaniya<sup>n</sup>*) را با «خرماهای تازه» ترجمه کرده است. او در «تفسیر» (۳۲۴) خود در یادداشتی درباره همین آیه (۱۹:۲۵) می‌نویسد: «اصطلاح جنیبا در واقع به معنی "تازه" چیده شده" است که البته اینجا مناسب نیست.» در واقع ولی سریانی-آرامی *ܪܬܒܬܐ ܕܗܝܘܬܐ* / *(ratbā) ܪܬܒܬܐ* به معنی «تازه، نارسیده» است (نگاه کنید به تساروس، جلد ۲، برگ ۳۸۹۳ به بعد؛ فرهنگ منا، ۷۳۷ الف: رطب. اخضر. نضر). بنابراین در اینجا نه «خرما» بلکه «میوه‌های تازه» منظور است. در خصوص صفتی که بعد می‌آید یعنی «جنیبا»، نقطه بالایی «ن» نادرست گذاشته شده است. اگر ما نقطه را پایین بگذاریم خوانش «جیبیا» (*ḡabiya*) (منطبق با قافیه است ولی درست آن در واقع *ḡabayā* است). «جیبیا» به عنوان ترانویسی واژه سریانی-آرامی *ܕܗܝܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ* (*gbayyā*) در واقع به معنی «برگزیده» است. و بدین ترتیب این دو صفت نه «خرماهای تازه» بلکه به معنی «میوه‌های تازه، برگزیده» است.

صفت دوم عربی، «حسان» (*hisān*) است که به عنوان معادلی برای صفت پیشین آمده است. به عنوان معادل واژگانی واژه سریانی-آرامی *ܗܝܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ* (*ḡabiya*) دقیقاً همان معنی بی را به دست می‌دهد که فرهنگ منا (۲۷۷ ب) در زیر *ܗܝܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ* با اصطلاحات عربی زیر ترجمه می‌کند: خیر، ثمین، فاخر، کریم، فاضل، حسن، جید. در اینجا این اصطلاح سریانی-آرامی، معادل‌های عربی‌های آمده در قرآن یعنی «خیرات» (*ḡayyirāt*)، حسان (*hisān*) و همچنین «کریم» (*karīm*) را در معنای «ممتاز، برگزیده» تأیید می‌کند. این که این صفت‌ها به میوه‌های مورد اشاره مربوط می‌شوند از بافت قرآن به روشنی بیرون می‌آید (طبق دستور زبان کلاسیک عربی می‌باید جمع‌های «خیرات» (*ḡayyirāt*) و «حسان» (*hisān*) که به موجودات مؤنث معقول برنمی‌گردد در اصل «خیره» (*ḡayyira*) و «حسنة» (*ḡasana*) باشند).

از این رو، در آیه پیشین ۷۰ منظور نمی‌تواند «موجودات زن خوب و زیبا» باشد بلکه باید این آیه را چنین فهمید:

«در آنجا (میوه‌های) ممتاز [و] برگزیده (وجود دارد).»

رهیافت آیه ۷۲ آسان تر است البته اگر بدانیم که واژه عربی «خیمه» (*hayma*) نه فقط «چادر» بلکه «شاخ و برگ / سایه سار» درخت هم معنی می دهد. ولی از همین تعبیر، پنداشت های خیالی پرسش برانگیزی درباره حوریان نیز استخراج شده است: پارت این آیه را اینگونه ترجمه می کند: «حوریان در چادرها نگه داشته می شوند (تا نگاه بیگانگان به آنها نیفتد). حال با توجه به اصطلاحات توضیح داده شده خوانش سریانی-آرامی این آیه چنین می شود:

«(انگورهای) سفید در شاخ و برگ های آویزان.»

در اینجا، تشابهی که با افرایم سوری دارد جالب است؛ او نیز طبق همین جمله بالا از درخت تاک بهشت سخن می گوید که به فرد بهشتی انگورهای [از شاخه ها] آویزان پیشکش می شود. آیه ۷۴ که تکرار آیه ۵۶ است را پیشتر روشن کرده ایم. بنابراین، خوانش سریانی-آرامی آیه های ۷۰، ۷۲ و ۷۴ از سوره ۵۵ چنین می شود:

۷۰: «در آنجا (میوه های) ممتاز [و] برگزیده (وجود دارد).»

۷۲: «(انگورهای) سفید در شاخ و برگ ها آویزان.»

۷۴: که تاکنون هیچ انسان و جنی آنها را ناپاک / لمس نکرده است [دستشان به آنها نرسیده است / م].

## سوره ۲۲-۲۳: ۵۶

### و حور عین کامل اللولو المکنون

(پارت، ۴۵۰): ۲۲: «و حوریان بزرگ چشم (را در اختیار دارند)، ۲۳: (در زیبایی شان) با مرواریدهای خوب حفاظت شده قابل قیاس اند.»

(Blachère, 572): 22 „[*Là seront*] des Houris aux grands yeux, 22/ 23 semblables à la perle cachée...“

(Bell, II, 555): 22. „And (maidens) with dark, wide eyes, like pearls treasured – “

مکارم شیرازی: ۲۲: و همسرانی از حور العین دارند، ۲۳: همچون مروارید در صدف پنهان!

این آیه دوباره در واقع بیشتر توضیح داده شده است و دیگر نیاز به تکرار آن نیست:

۲۲: سفیدها (انگورها)، جوهرها، ۲۳: [که] مانند مروارید نهفته (در صدف) است».

### سوره ۳۴-۳۷: ۵۶

وفرش مرفوعة / انا انشانهن انشاء  
فجعلنهن ابكارا / عربا اترا با

(پارت، ۴۵۰): ۳۴: «تخت / فرش های [یادداشت: بلند] با روکش های بالشی ضخیم، ۳۵: (و حوریان در خدمت آنها قرار می گیرند) ما آنها را درست و حسابی آفریدیم [یادداشت: گذاشتیم شکل بگیرند] ۳۶: و آنها را دوشیزه ساخته ایم، ۳۷: عاشقانه دوست می دارند (uruban) و هم سن اند...»

(Blachère, 573): 33/34 „[*couchés sur*] des *tapis élevés [au-dessus du sol]*, 34/35 [Des *Houris*] que nous avons *formées, en perfection*, 35/36 et que nous avons *gardées vierges*, 36/37 *coquettes, d'égale jeunesse, ...*“

(Bell, II, 555): 33. „And *carpets raised*. 34. Verily We have *produced* them [The *houris* of v. 22] *specialy*, 35. And made them *virgins*, 36. *Loving and of equal age*, ...“

مکارم شیرازی: ۳۴: و همسرانی بلندمرتبه، ۳۵: ما آنها را آفرینش نوینی بخشیدیم، ۳۶: و همه را دوشیزه قرار دادیم، ۳۷: زنانی که تنها به همسرشان عشق می ورزند و خوش زبان و فصیح و هم سن و سالند.

در این آیه ها پنداشت اسطوره ای از حوریان تخیلی به عرش اعلای خود می رسد. خیلی دشوار است که بتوان این افکار و نگاه های کزرفته را راست و ریس کرد. با این وجود، تلاش خودمان را خواهیم کرد و واژه های منفرد را مورد بررسی قرار می دهیم. درباره آیه ۳۴: در اینجا باید فقط واژه «فرش» (*firus*) را توضیح بدهیم. این واژه یک جمع عربی است و واقعاً به معنی «رختخواب، تخت خواب» و یا حتا «قالی / زیرانداز» نیز می تواند معنی بدهد. این معنا، معادل واژه سریانی - آرامی *prāsā* است که از همان نیز برگرفته شده است. ولی این واژه طبق فرهنگ منا (۶۱۱ ب) دارای این معانی نیز می باشد: (۴) مظلة. خيمة (چادر، سایه سار [شاخ و برگ درخت]). تا این جا می توان

آن را به عنوان معادلی برای واژه عربی «خیام» (*hiyām*) (چادرها، شاخ و برگ درخت تاک [سایه سار تاک / م]) که در سوره ۷۲: ۵۶ آمده فهمید. وجه مفعولی بعدی یعنی مرفوعه (*marfūʿa*) (بلند مرتبه) نیز به همین برمی گردد که این معنی را به دست می دهد: «شاخ و برگ های تاک بالا رفته / بلند مرتبه» (نه «تخت ها / زیراندازهای با روکش های بالشی ضخیم» یا «قالی هایی که از زمین بالاتر قرار دارند»).

درباره آیه ۳۵: فعل عربی «انشا» (*anšaʿa*) مطابق است با سریانی - آرامی *ܐܢܫܐ* (*awī*) (به عبارتی مترادف *anšwah / ܐܢܫܐ*) که فرهنگ منا (۳۱۳ ب) برای معادل عربی آن، این پیشنهادات را می دهد: اخراج. انبت (رویانیدن / نمودادن)، (۲) اصدر. انشأ (ساختن، بوجد آوردن). از این نتیجه می شود که در اینجا قرآن «انشأ» (*anšaʿa*) را در معنای «انبت» (*anbata*) (رویانیدن، رشد دادن) به کار برده است. بدین ترتیب این آیه نیز دقیقاً و بدون تناقض به آیه پیشین وصل می شود:

(۳۴): «شاخ و برگ های تاک بالا رفته (به بالا کشیده شده): (۳۵):

گذاشتیم که آنها بسیار رشد کنند [آنها را بزرگ رویانیدیم / م].

درباره آیه ۳۶: ظاهراً خدا حوریان را «دوشیزه» درست کرده است. ولی هم در عربی و هم در سریانی - آرامی اصطلاح «بکر» (*bikr*) در مرتبه نخست به معنی «دوشیزه» نیست بلکه «چیز / انسان اولی» و یا «نوزاده / شکم اول / نخست زاده» است. ولی به طور ویژه در سریانی - آرامی معنی بی دارد که در اینجا دقیقاً صدق می کند و فرهنگ منا (۶۴ الف) در زیر واژه *ܐܚܪܐܐ* (*bakkārā*) آن را اینگونه توضیح داده است: (۲) باکورة. اول الثمر خاصة (بار / میوه اول، به ویژه میوه ها / بر اول درخت / نویر). این بدین معناست که پیش شرط همه این مشخصه ها (یعنی: پاک، بلورین، برگزیده، ممتاز) که پیشتر نام بردیم همین «نویری / بار اول» است: یعنی درست به همین دلیل که میوه های بهشتی «میوه ها یا بار نخست درختان» هستند در برگزیده همه این کیفیات نیز هستند. از این رو، آیه ۳۶ این معنی را می دهد:

«ما آنها را میوه های اول [نویر] ساخته ایم».

درباره آیه ۳۷: این که خدا حوریان را «عاشقان با حرارت» و «همسن» درست کرده طبعاً نقطه اوج این پنداشت اسطوره ای ساختگی است. اتفاقی نیست که نوع نگارش قرآنی «عربا» که تا به امروز گنگ و مبهم مانده به عنوان



«uruba<sup>n</sup>» نادرست خوانده شده و به عنوان یک واژه گنگ هر کس بنا به میل خود آن را تفسیر کرده است. حالا که حوریان «جوان وزیبا» هستند پس باید یک مشخصه دیگر هم بدان باید اضافه کرد: «عاشقان با حرارت». زیرا در خوشبختی همیشگی بهشت هیچ چیز خسته کننده تر از زیبایی «سرد» نیست!

اتفاقاً در اینجا نیز درست بحث بر سر همین مشخصه است که تعبیری است از واژه کژخوانده «عربا» («uruba<sup>n</sup>»). اگر ما این واژه را سریانی-آرامی بخوانیم درست آن *arrāy* (سرد، تگری) است که بر مبنای همین خوانش، واژه عربی «عربا» (درست تر *arāyā* یا *arāyē*) به دست می آید. این که میوه های بهشتی هم «برگزیده» و هم «تگری / سردیخی» هستند، گواهِش را می توان در قرآن در آیه های ۴۲ تا ۴۴ سوره ۵۶ یافت، جایی که قرآن در رابطه با ملعونان [اصحاب شمال] می گوید که آنها در آتش سوزان بسر خواهند برد و در آن «لا بارد ولا کریم» (*lā bārid wa-lā karīm*) را تجربه خواهند کرد یعنی هیچ چیز «سرد» و «برگزیده» برای خوردن و نوشیدن نخواهند داشت. واژه بعدی «اترابا» (*atrāba*) باید خواند) را قبلاً مورد بحث قرار دادیم. بر مبنای آن، آیه ۳۷ نه در ارتباط با حوریانی که «عاشقان باحرارت» و «همسن» اند بلکه به میوه های بهشتی مربوط می شود که «تگری و آبدار» هستند. کوتاه این که آیه های ۳۴ تا ۳۷ از سوره ۵۶ طبق خوانش سریانی-آرامی چنین می شود:

۳۴: سایه ساران (تاک) بلندبالا / قدکشیده (خواهند داشت)؛ ۳۵:  
گذاشتیم که آنها خوب رشد کنند، ۳۶: [و آنها را] به میوه های نوبر؛ ۳۷:  
تگری [خنک] و آبدار برآوردیم.»

### سوره ۷۸: ۳۳

این آیه به ما یک مجموعه دیگر درباره موضوع به اصطلاح حوریان قرآنی می دهد که کلاً آیه های ۳۱ تا ۳۴ را دربر می گیرد:

أَنْ لِّلْمُتَّقِينَ مَفَازًا / حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا

وَكوَاعِبِ أَتْرَابًا / وَكَاسَا دِهَاقًا

(پارت، ۴۹۷): ۳۱: «(حقا که) خداترسان در انتظار خوشبختی (بزرگی)

هستند، ۳۲: باغ‌ها و تاکستان‌ها، ۳۳: حوریان همسن و سال با سینه‌های برآمده، ۳۴: و یک جام پر (از شراب که لبریز است). (Blachère, 633): 31 „En vérité, aux Hommes pieux reviendra [au contraire] un lieu convoité, 32 des vergers et des vignes, 33 des [Belles] aux seins formés, d’une égale jeunesse, 34 et des coupes débordantes;“ (Bell, II, 630): 31. „Verily, for the pious is a place of felicity, 32. Orchards and vineyards, And full-breasted (ones) of equal age, 33 And a cup overflowing,“

مکارم شیرازی: ۳۱، مسلماً برای پرهیزگاران نجات و پیروزی بزرگی است، ۳۲، باغهایی سرسبز، و انواع انگورها، ۳۳، و حوریانی بسیار جوان و همسن و سال، ۳۴، و جامهایی لبریز و بیایی (از شراب ظهور).

از آیه‌های ۳۲ و ۳۴ چنین برمی‌آید که پرهیزگاران، باغها و تاکستان‌ها [انگورها] و جام‌های لبریز خواهند داشت. در این بافت باعث شگفتی است که چگونه یکباره حوریان (که اصلاً نام‌شان برده نشده) با سینه‌های بزرگ در میان معرکه پیدا می‌شوند. در اینجا اصطلاح ناب عربی «کواعب» (*kawā'ib*) نادرست فهمیده و تفسیر شده است. طبق اظهارات طبری (جلد ۳۰، برگ ۱۸) گویا همه متفق القول‌اند که این اصطلاح به معنی «زنان سینه‌بزرگ» است. فرهنگ لسان (جلد ۱، ۷۱۹ الف) فعل «کعب» (*ka'ab*) را این طور توضیح می‌دهد: ملأه: کعب الإناء و غیره (یعنی «پرکردن»: یک ظرف یا چیزی شبیه به آن). ظاهراً در عربی این معنی به سینه‌های زن نیز تعمیم داده شده است. در این اثنا گویا پنداشت تثبیت شده حوریان آنچنان فانتزی مفسران را پرو بال داده که در کنار صفاتی مانند «جوان، زیبا و عاشقان باحرارت» برای دوشیزگان بهشتی، حالا این مشخصه [سینه‌های بزرگ / م] را بدان افزوده‌اند.

ولی خود متن و بافت قرآن این تعبیر را باطل می‌کند. از آنجا که صفت وارده بر «کواعب» (*kawā'ib*) یعنی «اترابا» (*atrāba*) یا به عبارتی (*atrāba*<sup>n</sup>) به عنوان (میوه‌های) آبدار توضیح داده شد، پس به همین دلیل نمی‌تواند موضوع برسر (حوریان) همسن و سال با سینه‌های بزرگ باشد. منظور این اصطلاح در اینجا فقط می‌تواند «میوه‌ها» و یا ظروف مملو از میوه‌ها باشد. این برداشت دقیقاً با قرینه‌های دیگر قرآن همخوانی دارد، برای نمونه سوره ۷۱: ۴۳ که در آن سخن از بشقاب‌ها و جام‌های طلایی است و سوره ۱۵: ۷۶ که در

آن از ظروف و جام‌های نقره‌ای سخن می‌رود. پیوند با پیاله یا جام‌ها در این بافت وجود دارد ولی سخنی از قابلمه یا ظرف بزرگ نیست. از این رو در اینجا منطقی‌تر بنظر می‌رسد که این دو صفت پیاپی برای وصف انگورها (یا دیگر میوه‌ها) آمده باشد.

اصطلاح «کواعب» (*kawā'ib*) که نادرست به عنوان «سینه‌های برآمده / بزرگ / ورق‌نبدیده» تعبیر شده حالا می‌توان آن را در بافت آیه‌های ۳۱ تا ۳۴ سوره ۷۸ از منظر زبان عربی چنین فهمید:

۳۱: «پرهیزگاران (روزی) جایی برای سعادت»<sup>(۳۱۵)</sup> (خواهند داشت)، ۳۲:

باغها و تاکستان‌ها، ۳۳: و (البته) (با میوه‌های) پرمایه و آبادان، ۳۴: و یک جام (شراب) لبریز».<sup>(۳۱۶)</sup>

با این توضیحات زبان‌شناختی حالا دیگر موضوع پیچیده «حوری» یا «دوشیزگان بهشتی» در قرآن به پایان می‌رسد. امیدوارم که این تلاش و توضیحاتی که بر مبنای استدلال‌ات زبان‌شناختی صورت گرفته کمکی باشد تا شکاف میان قرآن، آنگونه که از لحاظ تاریخی-زبانی باید فهمید شود، و برداشت‌های بعدی مفسران عرب را تا حدودی کمتر کرده باشد.

۳۱۵. واژه عربی «مفاز» (*mafāz*) مقدمتاً ترجمه یک وامواژه از شکل اسمی ریشه سریانی-آرامی ܡܦܝܙܐ (*māḥāz*) است (تساروس، جلد ۲، ۲۴۷۱): ۱: درخشیدن، برق زدن، ۲: شکوفا شدن، شهرت یافتن؛ ۳: چیره شدن، پیروز شدن، را در ذهن بوجود می‌آورد. برای شکل اسمی ܡܦܝܝܢܐ (*maḥḥānūtā*) فرهنگ منا (۴۶۱ ب) از جمله معادل‌های زیر را برای ریشه‌های سببی ܡܦܝܝܢܐ (*aḥḥāz*) و ܡܦܝܝܢܐ (*naḥḥāz*) می‌دهد: ܡܦܝܝܢܐ (*maḥḥāz*) (تحسین کردن، کسی را شاد / خوشحال کردن)؛ ۴: ܡܦܝܝܢܐ (*naḥḥāz*) (نصر، ظفر) (*naḥḥāz*) (به کسی چیرگی / پیروزی اعطا کردن، به کسی در پیروزی یاری رساندن). قرآن معنی آخری را با اسم هم معنی «مفاز» (*mafāz*) بازگویی کند ولی در این بافت منظور معنی نخست (خوشبختی، شکوه) است. از این رو، این واژه به درستی به عنوان اسم مکان نیز می‌آید، با اتکا به معناشناسی سریانی-آرامی می‌توان «مفاز» را اینگونه ترجمه کرد: «مکانی برای سعادت یا شکوه مندی». برخلاف معنی پایه‌ای «فاز» (*fāza*) در عربی یعنی (پیروز شدن)، بل با ترجمه‌اش (مکان آسایش) معنی را درست حدس زده البته بدون استدلال‌ات دقیق‌تر. دیگر مشتقات «فاز» (*fāza*) در قرآن (مانند فوز / *fawz* و فائزون / *fā'izūn*) را نیز باید با توجه به معناشناسی سریانی-آرامی فهمید.

۳۱۶. فرهنگ منا (۱۳۹ الف) اصطلاح مبهم «دهاقا» (*dihāqā*) را در زیرریشه ܡܗܩܐ (*dhaq*) (شکل اسمی ܡܗܩܐ / *dhāqā*) قرار می‌دهد و این معانی را می‌آورد: ܡܗܩܐ (ملا، اهرق، *malā'a*)، ܡܗܩܐ (پرکردن، لبریز کردن، ریختن [مایعات]).

حالا، البته نه مانند موضوع حوریان، ولی باز هم به گونه‌ای در تضاد با پنداشت بهشت کتاب مقدس [عهد عتیق و جدید] در برابرمان موضوع بعدی قرار می‌گیرد: *پسرها یا نوجوانان بهشت*.

## ۱۶. پسران بهشت

حالا که رؤیای حوریان یا دوشیزگان بهشتی حل شده، ممکن است هنوز برای برخی پنداشت *پسران/نوجوانان* باقی مانده در بهشت یک تسلی خاطر باشد. چون گویا در قرآن از چنین پسرانی نام برده شده است. حالا ما هر سه آیه را که گویا از این پسران نامی برده مورد بررسی قرار می‌دهیم. این سوره‌ها عبارت هستند از: ۷۶:۱۹؛ ۵۶:۱۷؛ ۵۲:۲۴.

### سوره ۷۶:۱۹

ویطوف علیهم ولدن مخلدون اذا رایتهم حسبتهم لولوا منثورا

(پارت، ۴۹۳): ۱۹: «پسران همیشه جوان (*wildānun muḥalladūna*) بر گرد آنها [بهشتی‌ها/م] می‌گردند. هرگاه که آنها را می‌بینی گمان می‌کنی آنها مرواریدهای (زیرا در هیبت خود کامل هستند) پراکنده [یادداشت: یا: بسته‌بندی نشده / فله‌ای] هستند.»

(Blachère, 629): 19 „Parmi eux circuleront des éphèbes immortels tels qu’ à les voir tu les croirais perles détachées.“

(Bell, II, 624): 19. „Round amongst them go boys of perpetual

youth, whom when one see, he thinks them pearls unstrung.“

مکارم شیرازی: و برگردشان (برای پذیرایی) نوجوانانی جاودانی می‌گردند که هرگاه آنها را ببینی گمان می‌کنی مروارید پراکنده‌اند!

دواصطلاح برای فهم و برداشت درست از این آیه تعیین کننده است: الف) اسم «ولدن» (*wildān*)، ب) صفت مجهولی «مخلدون» (*muḥalladūn*) (هر دو در حالت جمع).

فقط پارت در اینجا معنی پرسش برانگیز را متوجه شد و آن را در یک قلاب گذاشته است. بدین وسیله او به درستی، هستی «پسران همیشه جوان» در بهشت را مورد تردید قرار داده است، موردی که قرآن را از پنداشت بهشت کتاب مقدس [عهد عتیق و جدید / م] دور می‌نماید. در تحلیل زبان شناختی پیش رونشان خواهیم داد که در واقع چنین نیست.

از منظر ناب زبانی که بنگریم باید گفته شود که وجه مفعولی «مخلدون» (*muhalladūn*) فقط دو بار در قرآن آمده است و آن هم درست در ارتباط با «پسران همیشه‌گی». در حالی که گونه‌های «خالدون» (*hālidūn*) ۲۵ بار و «خالدین» (*hālidīn*) ۴۵ بار با معنی همسان «همیشه‌زنده» آمده‌اند. زمانی که قرآن یک چنین تفاوت چشمگیر را انجام می‌دهد باید دید بر مبنای چه زمینه ویژه‌ای این کار را انجام داده است.

نخستین مورد تردید برانگیز وضعیتی است که قرآن این «پسران» را در اینجا و در سوره ۵۲:۲۴ با «مروریده‌ها» مقایسه می‌کند. این باید شاخک‌های ما را حساس کند. زیرا همانگونه که در تحلیل حوریان دیدیم قرآن «مروریده‌ها» را با «انگوره‌های سفید» مقایسه می‌کند.

بدین ترتیب ما دو سرنخ مهم داریم که می‌تواند ما را در گشودن این رازیاری رساند. ولی اگر خوب فکرش را بکنیم می‌بینیم که این وظیفه چندان ساده نیست، به ویژه با توجه به معنی واژه اصلی عبارت که «پسران» باشد. حالا چگونه می‌توان از واژه عربی «پسران»، واژه سریانی-آرامی «انگوران» را ساخت؟ واژه «ولدن» (*wildān*) نادرست خوانده نشده، این یک واژه عربی است و راه هرگونه تفسیر را می‌بندد.

البته در اینجا باز هم سریانی-آرامی می‌تواند به کمک ما بیاید. برای واژه سریانی-آرامی *ܘܠܕܐܝܢܐ* (*yalda*) (فرزند، زاده شده)، که از لحاظ ریشه شناختی مشابه است، فرهنگ تساروس (جلد ۱، ۱۵۹۴) در خصوص اصطلاح *ܘܠܕܐܝܢܐ ܕܐܒܘܬܐܝܬܐ* (*yalda da-pēttā*) موارد گواهی دهنده زیر را از عهد جدید ارایه می‌دهد: متی ۲۶، ۲۹، مرقس ۱۴، ۲۵؛ لوقا ۲۲، ۱۸. هر سه فقره به شام آخر برمی‌گردد که عیسا از حواریونش خداحافظی می‌کند.

در این بافت آمده، پس از این که مسیح نان را برکت داد و میان حواریونش تقسیم کرده بود پیاله / جام شراب را بلند می‌کند، سپاسگزاری می‌کند و جام را به دیگران می‌دهد و لب به سخن می‌گشاید (طبق انجیل پشیتا از متی ۲۶، ۲۸): «این خون من

برای پیمان نوین است، خونی که برای بسیاری از مردم ریخته می‌شود برای بخشش گناهان. ولی به شما می‌گویم (حالا گفتاورد متی ۲۶ و ۲۹ به زبان سریانی-آرامی از پیشیتا):

ܕܠܐ ܕܡܝܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ  
ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ  
(*d-lā eštē men hāsā men hānā yaldā da-ḡpētā*  
*ḏammā l-yawmā d-beh eštēu(hī) amkōn ḥattā b-*  
*malkūtēh d-ab(ī)*).

«از حالا به بعد از این «فرزند» تاکنون نوشید تا آن روزی که آنرا با شما دوباره در قلمرو پدرم [خدا/م] بنوشم.»

نمادهای مسیحی از شراب بهشتی، درست در همان سخنانی آمده که در شام آخر زده شد. پنداشت‌های مسیحی افرایم سوری از تاکستان‌های بهشت نیز بر همین مبنا نگارش شده‌اند. ما در نهایت، تشخیص نادرست از حوریان و فهم درست از انگورهای سفید در قرآن را مدیون افرایم سوری هستیم.

اصطلاح **ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ** (*valdā da-ḡpētā*) (تحت الفظی) به این معنی است: «فرزند» (=ثمره، محصول) تاکنون. به عبارتی منظور از فرزند تاکنون، «میوه» یا «فشره» است. فرهنگ منا (برگ ۳۱۰ به بعد) معنی عربی آن را در زیر **ܕܥܡܢܐ** (*valdā*) چنین می‌نویسد: (۳): ثمره. نتاج. ولد. (فرزند، محصول. میوه)، و برای **ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ**: خمره. بنت الکرمة. (شراب: «دختر تاکنون»). این که در عربی این واژه به عنوان مؤنث «بنت» (*bint*) (دختر) (برای مذکر «فرزند، محصول») بکار برده شده، باید آن را به دلیل تطبیق [زبانی] با وامواژه مؤنث «خمره» (*hamra*)<sup>(۳۱۷)</sup> (شراب) فهمید.

بنابراین، معنی سریانی-آرامی «میوه» (یا «فشره») برای اصطلاح قرآنی «ولدن» (*wildān*) که تاکنون «پسران» درک می‌شد، یک معنی مناسب و همخوان با استعاره

۳۱۷. این یک نمونه دیگر برای پایانه معین مذکر سریانی-آرامی *ā* / *ā* است که در عربی به عنوان مؤنث برداشت شده است. به همین دلیل نیز این توضیح گمراه‌کننده داده می‌شود که در عربی برای «شراب» دو شکل وجود دارد، یک مذکر، «خمر» (*ḥamr*) (به عنوان شکل وقتی)، و یک مؤنث، «خمره» (*ḥamra*). این بدین منجر شد که شکل مذکر «خمر» (*ḥamr*) نیز می‌تواند مؤنث هم باشد (نک: در این باره به «واژه‌نامه عربی» از هانس ور. اس. فرانکل در «واژه‌های بیگانه آرامی» از برگ ۱۶۰ به بعد، به این دو نوع اشاره‌ای نکرده است.

«مروریدها» است. همچنین در یک ردیف قرار دادن آنها [پسران] با «انگوره‌های سفید» که با «مروریدها» مقایسه شده‌اند این معنی را اثبات می‌کند. ولی اگر چنین باشد پس فعل معلوم «یطوف (علیهم)» (*yatūf<sup>u</sup> ‘alayhim*) یعنی «برگرد (در میان) آنها می‌گردند» را چگونه باید توضیح داد؟

در اینجا ابتدا باید بدین اشاره کرد که قرآن در سه جا از این فعل در حالت مجهول استفاده کرده است؛ این سه آیه عبارت هستند از: ۴۵:۳۷؛ ۷۱:۴۳ و ۱۵:۷۶. در آنجا آمده است «یطاف علیهم» (*yutāf<sup>u</sup> ‘alayhim*) «به آنها داده می‌شد/ در میان آنها پخش می‌شد». از این رو در اینجا نیز فعل معلوم نباید حتماً آنسانواره درک شود. ولی کسی که میان پرهیزگاران میوه‌های بهشتی و نوشیدنی پخش می‌کند، افرایم سوری در سروده نقل شده بالا گفته است (ص ۲۴۷).

در آنجا درباره تاکستان‌های بهشت گفته شده که هر کدام از آنها [تاک‌ها] به پرهیزگاران ساکن بهشت انگوره‌های آویزان [از شاخ و برگ] می‌دهد. قرآن این پنداشت را همچنین به نوشیدنی‌های بهشتی نیز تعمیم می‌دهد. زیرا در سعادت بهشتی، انسان از زحمات زمینی رها است. در آنجا لازم نیست که انسان برای به دست آوردن غذا و نوشیدنی به خود زحمت بدهد، میوه‌ها و نوشیدنی‌های بهشتی خودشان را در اختیار پرهیزگاران ساکن بهشت می‌گذارند.

از این رو، لازم است که فعل معلوم «یطوف» (*yatūf<sup>u</sup>*) را در همین راستا به نوشیدنی‌ها و میوه‌های بهشتی نیز تعمیم بدهیم. این به طور سر بسته بدین معنا نیست که بار این وظیفه به گردن «پسران همیشه جوان» گذاشته شده است. اصطلاح «پسر» در ضمن به اشتباه از معنی ثانوی «ولدن» (*wildān*) قرآن مشتق شده است. ریشه «ولد» (*walad<sup>u</sup>*) در وهله نخست به معنی «زادن، تولید کردن» است. در زبان عربی از اسم «ولد» (*walad*)، معنی ثانوی رایج امروزی «نوجوان، پسر» شکل گرفته که مشابه آن در سریانی-آرامی *ܘܠܕܐ* (*yaldā*) چنین روندی را طی نکرده است. از این رو، برای «ولدن» (*wildān*) قرآن هم نباید در اینجا معنی ثانوی عربی آن یعنی «پسر» یا «نوجوان» را استفاده کرد.

معنی صفت مجهولی «مخلدون» (*muḥalladūn*) که پارت آن را «همیشه (جوان)» ترجمه کرده می‌تواند برای میوه‌های بهشتی نیز تعمیم داده شود، البته با این پیش شرط که بپذیریم میوه‌های بهشتی هم مانند خود بهشت همیشگی [ابدی] خواهد بود. در

پیش روشن کردم که این اصطلاح در قرآن فقط دو بار به شکل وجه مجهولی (از بن دوم) آمده است، در حالی که ۷۰ بار در وجه معلوم (از بن اول) بکار گرفته شده است. به همین دلیل، باید فهمید که این شکل ویژه حتماً یک معنی ویژه هم در خود نهفته دارد. مشخصه‌های کیفی‌یی که در قرآن به میوه‌های بهشتی نسبت داده می‌شوند عبارت هستند از: برگزیده، پاک و سفید. این که این میوه‌ها از این صفات برخوردارند علتش این است که آنها نوبر [بار/برنخست درخت] هستند و همانند جواهرند و برای همین هم با مروارید مقایسه شده‌اند؛ افزون بر این، آنها یعنی این میوه‌ها، پرمایه [گوشتی] و آبدار است. ولی یک مشخصه قرآنی برای این میوه‌ها تاکنون ذکر نشده است. این که این میوه‌ها و نوشیدنی‌ها (تگری/سرد/یخی) هستند می‌توان به طور غیرمستقیم از صفت عربی «بارد» (*bārid*) (سرد، خنک) (سوره‌ها ۵۶:۴۴؛ ۷۸:۲۴) که دوبار در قرآن استفاده شده استنباط کرد. البته در آنجا آمده که به نفرین شدگان و گناهکاران در جهنم هیچ چیز (غذا یا نوشیدنی) «سرد / خنک» داده نمی‌شود (همچنین در سوره ۴۷:۱۵ آمده آن کسانی که در آتش همیشگی جهنم باقی خواهند ماند فقط آب جوشان برای نوشیدن خواهند گرفت که دل و روده آنها را تکه پاره می‌کند). ولی همین واژه «بارد = سرد» در رابطه با بهشت به کار برده نمی‌شود.

دلیلش هم به سادگی در این است که این اصطلاحات مشابه همه از سریانی-آرامی سرچشمه گرفته است. یکی از این واژه‌های سریانی-آرامی یعنی «عریا = عریا / *arrāyē* (میوه‌ها یا نوشیدنی‌ها) به معنی «سرد، تگری» (در سوره ۵۶:۳۶ به عنوان «عریا» (*uruba*) نادرست خوانده شده است) را تشخیص دادیم. (نک. برگ ۲۶۸)

معادل دوم در نوع نگارش واژه کژخوانده «مخلدون» قرار دارد. در اینجا نقطه بالای «خ» نادرست گذاشته شده است. اگر نقطه را زیر بگذاریم، ج / *g*، آنگاه واژه «مجلدون» (*muǧalladūn*)<sup>(۳۱۸)</sup> را به دست می‌آوریم که در عربی دارای یک معنی معقولانه است: (میوه‌های) «تگری/سرد یخی».

۳۱۸. تساروس (جلد ۱، ۷۲۴) در زیر *glacies (glīdā)* هر دو اصطلاح را به عنوان هم‌معنا ارایه می‌دهد: *aryā wa-glīdā* (سردی و یخ‌زده = سرمای سوزان)، *ḥamā wa-glīdā* (در یک روز سرد و یخ‌زده = در یک روز سرد سوزان). افزون بر این، به عنوان سومین هم‌معنای سریانی-آرامی، در سوره ۱۶-۱۵:۷۶ در شکل جمع عربی اصطلاح «قواریر» (*qawārīr*) دوبار ثبت شده است. توضیحات دقیق‌ترین واژه که توسط مفسران تاکنونی قرآن کژ فهمیده شده است در نوشتارهای آینده خواهد آمد.



حال اگر «میوه‌های تگری» که پیرامون پرهیزگاران گردانده می‌شوند با مروراید مقایسه شوند آنگاه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که منظور از این میوه‌ها، انگورهای سفید است. برخلاف «مروراید‌های نهفته [در صدف/]» (سوره ۴۹: ۳۷؛ ۲۴: ۵۲؛ ۲۳: ۵۶) در اینجا از صفت مجهولی «منشورا» (manṭūra<sup>۲۱</sup>) استفاده شده که بیشتر به معنی «پراکنده» (یا «باز/ بسته‌بندی نشده») (پارت)، *فله‌ای*، است که با زنجیر به هم وصل نشده‌اند، از این رو، منظور مروراید‌های «پراکنده/ پخش شده»<sup>(۳۱۹)</sup> است.

«ولدن مخلدون» (*wildān muḥalladūn*) که تاکنون نادرست خوانده شده و به عنوان «پسران همیشه‌جوان» کز فهمیده شده است در ارتباط با سوره ۱۹: ۷۶ طبق خوانش سریانی-آرامی باید این چنین فهمیده شود:

«(انگورهای) میوه‌های تگری در میان آنها گردانده می‌شود؛ وقتی آنها را می‌بینی فکر می‌کنی که آنها مروراید‌های پراکنده هستند.»

آیه زیر را هم باید طبق همین استدلال درک کرد.

### سوره ۱۷-۱۹: ۵۶

یطوف علیهم و لدن مخلدون / باکواب و اباریق و کاس من معین  
لا یصدعون عنها ولا ینزفون

(پارت، ۴۵۰): ۱۷: در حالی که پسرهای همیشه جوان (*wildānun*) در میان آنها می‌گردند ۱۸: یا کوزه‌ها (*akwāb*) و ابریق‌ها (ی پراز شراب؟) و جام‌های (پراز) آب‌های چشمه‌ها (برای مخلوط کردن؟)، ۱۹: و از آن (نوشیدنی‌ها) نه سردرد می‌گیرند و نه مست می‌شوند...

(Blachère, 572): 17 „Parmi eux circuleront des éphèbes immortels, 18 avec des cratères, des aiguères et des coupes

۳۱۹. با اشاره به فرهنگ‌نویسان سوری، تساروس (جلد ۱، ۷۲۴) در زیر *ṭāṭir* (attar)، بجز وام‌واژه عربی «نثر» (*naṭr / natr*) (با تکان دادن درخت، میوه‌ها را تک تک به ریزش آوردن)، معنی «قطف» (*qaṭaṭ*) (چیدن) را می‌دهد. در کاربرد امروز عربی در خاور نزدیک، شکل اسمی «نثر» (*naṭr / natr*) به معنی «میوه/ از درخت افتاده» است. البته تعمیم دادن معنی «چیدن» را به «لولوا منشورا» (*lu<sup>۲۱</sup>lu<sup>۲۱</sup> manṭūra*) در معنای مروراید‌های (تازه) برداشت شده ظاهراً چندان معقولانه نیست زیرا یک چنین استفاده‌ای در جایی گواهی نشده است.

d'un limpide breuvage 19 dont ils ne seront ni entêtés ni enivrés,...

(Bell, II, 554): 17. „While round them circle boys of perpetual youth, 18. With goblets and jugs, and a cup of flowing (wine), 19. From which they suffer neither headache nor intoxication,...

مکارم شیرازی: ۱۷: وجوانانی جاودان (در شکوه و طراوت) پیوسته گرداگرد آنان می گردند، ۱۸: با ابریق‌ها و کوزه‌ها و جامه‌هایی از نهرهای جاری بهشتی (و شراب طهور) ۱۹: اما شرابی که از آن درد سر نمی گیرند و نه مست می شوند!

آنها «پسران همیشه جوان» نیستند که با کوزه، ابریق و جام [در میان بهشتی‌ها] می چرخند، بلکه:

۱۷. «افشرد (انگور) تگری در میان آنها [بهشتی‌ها] گردانده می شود،  
۱۸. در<sup>(۳۲۰)</sup> ابریق‌ها، کوزه‌ها و [آب] (در) جامی/از یک چشمه ۱۹. که آنها نه از آن سردرد می گیرند و نه سست می شوند».<sup>(۳۲۱)</sup>

## سوره ۲۴: ۵۲

ویطوف علیهم غلمان لهم کانهم لولو مکنون

(پارت، ۴۳۹): ۲۴: «و پسرانی که به آنها خدمت می کنند  
(*gilmānun lahum*)، آنچنان در شکل کاملند) گویی آنها مرواریدهای  
درون صدف اند، در میان آنها می چرخند / می گردند.»

۳۲۰. حرف اضافه ب / bi در عربی هم به معنی «با» و هم به معنی «در» است. در ضمن، قرآن نیز میان ب / bi و فی / fi همیشه تفاوت قایل نمی شود و از سوی دیگر حرف اضافه سریانی-آرامی هم‌آوای آن ب / b دارای هر دو معنی است.

۳۲۱. در اینجا منظور سریانی-آرامی ܘܢܘܘܢܘܢ (etrappūn) است (تسا، روس، جلد ۲، ۳۹۶): (خوابیدن، بی حال شدن). این واژه قرآنی نادرست خوانده شده است. به جای «لایترفون» (lā yutrāfūn) باید «لایترفون» (lā yutrāfūn) (در واقع = yataraffawn = سریانی-آرامی ܘܢܘܘܢܘܢ / neṭrappūn) خوانده شود. واژه با عربی «نرف» (nazafa) (خون آمدن) ربطی به ریشه سریانی-آرامی ندارد.

(Blachère, 558): 24 „Pour les servir, parmi eux circuleront des éphèbes à leur service qui sembleront perles cachées.“

(Bell, 536): 24. „Around them circle attendants of theirs, as if they were pearls treasured.“

مکارم شیرازی: و پیوسته برگردشان نوجوانانی برای (خدمت) آنان گردش می کنند که همچون مرواریدهای درون صدفند.

قرآن در اینجا با جمع «غلمان»<sup>(۳۲۲)</sup> (*gilmān*) آشکارا برای «ولدن» (*wildān*) به عنوان یک معادل استفاده کرده است. مقایسه دوباره با مرواریدها به روشنی نشان می دهد که منظور در اینجا آن معنی پذیرفته شده تاکنونی یعنی «پسران» نمی تواند باشد. هر سه مترجم ما البته با تشخیص نحوی «لهم» (*la-hum*) مشکل دارند، زیرا آنها «لهم» را در حالت متمم پرداختی [اعطایی] در معنای «متعلق به آنها» درک کرده اند. این برداشت در اینجا درست نیست. به عکس، پیشوند «ل / la» را خیلی ساده باید به عنوان نشانه عربی تقویت / تشدیدکننده فهمید. آنگاه ضمیر شخصی «هم» (*hum*) کارکرد یک فعل ربطی از جمله پیرو بعدی را خواهد داشت. از این رو، برداشت زیر برای آیه پیش گفته پیشنهاد می شود:

«در میان آنها میوه‌هایی می چرخد که گویی مرواریدهای (هنوز در صدف) نهفته‌اند.»

با این تحلیل زبان شناختی مسئله «پسران همیشه جوان» نیز روشن شده است. تاکنون برداشت همگانی آنها را «پسران بهشتی» تعریف می کرد. ولی با این نگاه نوین دیگر نمی توان در کنار یوزف هورویوتس این نسبت ناجور را زد «که تصاویر ضیافت های بهشتی قرآن بیشتر توصیفات ادیبان است تا آن نگاهی که مبتنی بر توصیف صحنه های تجربه شده باشد.» (همانجا، ۶۵)

کژفهمی زبان شناختی از حوریان یا دوشیزگان بهشتی و همچنین از پسران بهشتی نشانگر ابعاد وسیع بیگانه شدن مفسران قرآن از نمادهای اصلی مسیحی به ویژه شراب بهشت است.

۳۲۲. نک: بروکلیمان، واژه نامه سریانی، ۵۲۸ الف: حلممه (*laymā*) (عربی: غلام) (*gūlām*)  
۱. Puer (فرزند / کودک).

## ۱۷. تحلیل سوره‌های منفرد

نمونه‌های الگوار تاکنونی نشان داده است که اصطلاحات کژخوانده و کژفهمیده تنها به فهم درست آن اصطلاح یا واژه آسیب نرسانده است بلکه کل جمله‌ها و دورن‌مایه‌های مربوطه را دچار اختلال برداشت کرده است. اگر واقعاً چنین باشد، می‌توان همین کژفهمی را برای کل سوره‌هایی دانست که تاکنون آنچنان کژخوانده شدند که از آنها معانی کاملاً متفاوتی به دست آمده است. دو نمونه بارز آن شاید بتواند موضوع را تا اندازه‌ای روشن کند.

### سوره ۱۰۸

#### «*al-Kawthar*»

برداشت زیر از این سوره کوتاه که در این مقاله از «*Enzyklopaie die des Islam*» (جلد ۲، لادین، لایپزیک ۱۹۲۷) آمده شاید بتواند به عنوان یک پیش‌درآمد برای درک بهتری از برساند.

«کوثر» (*Kawthar*)، واژه‌ای است که در سوره ۱۰۸ مورد استفاده قرار گرفته و همین نام نیز برای عنوان سوره بکار برده شده است (سوره الکوثر). کوثر یک واژه ساخته شده از شکل *faw'al* از *kathara* [کثر/م] است که در عربی به شکل‌های گوناگون می‌آید (برای نمونه: *Nawfal*)؛ نمونه‌های دیگر نزد بروکلمان، *Grundriss der vergleichenden Grammatik*، جلد ۱، (۳۴۴). واژه‌ای که در ادبیات کهن هم آمده است (نک: ابن هشام، ویراستاری توسط وستن فلد [Wüstenfeld] برگ ۲۶۱ به همراه گواه‌ها و نولدکه-شوالی، *تاریخ قرآن*، جلد ۱، برگ ۹۲) و به معنی «فراوانی/وفور» است. بسیاری از نویسندگان مسلمان نیز اصطلاح «الکوثر» را در این سوره با «*al-Khair al-kathir*» ترجمه و بیان می‌کنند (نک: ابن هشام، همانجا، *طبری*، تفسیر جلد ۳، برگ ۱۸۰ به بعد). ولی این توضیح درست نتوانست خود را در میان تفاسیر قرآن جا بیندازد. این معنی توسط دیگر روایات به حاشیه رانده شد و حالا طبق تفاسیر اسلامی «الکوثر»، بنا به روایتی از پیامبر، یک جریان آب در بهشت است (نک: ابن هشام، برگ ۲۶۱)

پایین، به ویژه طبری، تفسیر جلد ۳۰، برگ ۱۷۹)؛ یعنی: کوثر یک چشمه در بهشت است که هرگاه پیامبر به آسمان می‌رود در اختیار او قرار می‌گیرد. طبری این توضیح اخیر را بهترین و باورپذیرترین می‌داند (نک: طبری، تفسیر جلد ۳۰، برگ ۱۸۰).

درباره رودخانه‌هایی که در بهشت جاری هستند، در سوره‌های قدیمی‌تر گزارش شده است (۷۷:۴۱؛ ۸۸:۱۲). ولی توصیف دقیق‌تر در سوره‌های مدنی بویژه در سوره ۴۷، آیه ۱۵ آمده است: «در آن نهرهایی از آب است که بوی بد نمی‌دهد؛ نهرهایی از شیر که مزه‌شان دگرگون نمی‌شود؛ نهرهایی از شراب که مایه لذت نوشندگان است و نهرهایی از عسل پاک و شفا». این نهرها منطبق هستند با نهرهای روغن، شیر، شراب و عسل یعنی همان‌هایی که در فرجام‌شناسی یهودی و مسیحی در بهشت جاری است؛ با این تفاوت که محمد به جای روغن، آب قرار داد: در منطقه عربستان آب پاک یک چیز حی و حاضر نبود و بودنش برای مخلوط کردن با شراب بهشتی لازم می‌باشد (نک: هوروویتس، بهشت قرآنی، برگ ۹).

زمانی که پس از مرگ پیامبر می‌خواستند واژه «فرلوانی/وفور» از سوره ۱۰۸، آیه ۱ را از منظر فرجام‌شناسی تعبیر کنند، در اصطلاح «الکوثر» یکی از همین نهرهای بهشتی دیده شد، و وقتی در برخی از نسخه‌های تفسیر طبری آمده که «آب آن [نهر] از برف سفیدتر و از عسل شیرین‌تر» است یا «آب آن شراب» است، به روشنی نشان می‌دهد که هنوز پژوهاک سوره ۴۷:۱۵ حس می‌شد. ولی تا همین جا بسنده نشد، این توصیفات قرآنی به «کوثر» نیز تعمیم داده شد، فانتزی مفسران بعدی تا آنجا پیش رفت که کف این نهرها را با یاقوت و مروارید آراستند، کناره‌های این نهرها با طلا و انواع تزئینات دیگر آراسته شد. طبق برداشت بعدی‌ها (نک: *Aḥwāl al-Qiyāma*، ویراستار Wolff، برگ ۱۰۷) همه این نهرهای بهشت سرانجام به حوض کوثر که «نهر محمد» نیز گفته می‌شود منتهی می‌شود، زیرا این نهر همانگونه که در بالا دیدیم، فقط مخصوص پیامبر است». (یوزف هوروویتس)

پیش از آن که به تحلیل زبان‌شناختی سوره ۱۰۸ که در سنت اسلامی به یک افسانه تبدیل شده است بپردازیم، لازم است ابتدا متن قرآن و برداشت آن بر پایه تفسیر عربی آن آورده شود.

## انا اعطینک الکوثر / فصل لربک وانحر / ان شائتک هو الابر

سه مترجم ما این سه آیه را بدین گونه ترجمه کرده‌اند:

(پارت، ۵۱۹): ۱: «ما به توفراوانی داده‌ایم. ۲: خدایت را عبادت کن و قربانی بده! ۳: (آری) بدخواه توجیده شده [یادداشت: یعنی بدون دنباله (*abtar?*). یا: بدون دم، یعنی بدون فرزندان (؟)] [یادداشت: یا (به عنوان نفرین): کسی که بدخواه تو باشد، باید چیده / کوتاه (یا دم بریده) شود!]

(Blachère, 668): 1 „En vérité, Nous t’avons donné l’Abondance<sup>(323)</sup>. 2 Prie donc en l’honneur de ton Seigneur et sacrifie! 3 En vérité, celui qui te hait se trouve être le Déshérité!

(Bell, II, 681)<sup>(324)</sup> 1. „Verily, We have given thee the abundance<sup>(325)</sup>; 2. So pray to thy Lord, and sacrifice. 3. Verily, it is he who hateth thee who is the docked one.<sup>(326)</sup>

مکارم شیرازی: ۱: ما به تو کوثر [= خیر و برکت فراوان] عطا کردیم، ۲: پس برای پروردگارت نماز بخوان و قربانی کن، ۳: (و بدان) دشمن تو قطعاً بریده نسل و بی عقب است.

توضیح این سوره کوتاه برای قرآن پژوهان در شرق و غرب یک دردسز بزرگ بوده است.

323. Note: 1. „al-Kawthar « l’Abondance ». Ce thème, d’un emploi rare, est une épithète substantivée. Ce sens est ressenti par tous les commt., mais la tradition (cf. Buh) prétend que ce terme désigne un des fleuves du Paradis.“

324. (Introductory remarks): SURAH CVIII: „This looks like a fragment, but it is difficult to find a suitable context for it. The rhyme might indicate a position in LXXIV – after v. 39 (?). That, however, necessitates a fairly early date, and the reference to sacrifice is difficult to explain, unless we are prepared to assume that Muhammad continued to take part in heathen rites in Mecca. Otherwise it seems necessary to assume that the surah is Medinan. It is, in any case, an encouragement to the prophet under insult.“

325. (Anm. 1): „Al-kauthar, from the root meaning “many”, is interpreted as meaning much wealth, or by others as referring to the number of his followers; others again take the word as the proper name of a river or pool in Paradise.“

326. (Anm. 1): „Al-kauthar, from the root meaning “many”, is interpreted as meaning much wealth, or by others as referring to the number of his followers; others again take the word as the proper name of a river or pool in Paradise.“

در این جا حتا آوردن یک خلاصه از تلاش های تفسیری که طبری تقریباً در یازده برگ آورده از حوصله این نوشته خارج است. این در بهترین حالت می تواند به عنوان نمونه نشان بدهد که تا چه اندازه مفسران عرب قرآن در تفاسیر خود به بی راهه رفته اند. البته پارت در تفسیرش (۵۲۷-۵۲۵) حدود دو برگ به این بخش اختصاص داد. در آغاز یادآوری می کند: «از هریس بیرکه لند درباره این سوره کوتاه ولی دشوارفهم یک تفسیر مفصل وجود دارد (The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam, Oslo 1956, P. 56-99)». توضیحات زیر درباره واژه ها نشان خواهد داد که همه تلاش های تاکنونی بیهوده بودند.

۱) اصطلاح «الکوتر» (*al-kawṭar*) که برای عنوان سوره انتخاب شده البته در اصل با ریشه عربی «کثر» (*kaṭura*) (فراوان بودن) یکسان است، ولی از لحاظ معناشناسی با هم فرق می کنند. زیرا در عربی «فراوان بودن» صرفاً بیانگر «مقدار/اندازه» است در حالی که در سریانی-آرامی به «طول زمان» برمی گردد. معنای اخیر، یعنی طول زمان، گاهی در قرآن در ارتباط با عبادت استفاده شده است. برای نمونه وقتی از مؤمنان (سوره ۴۱: ۳۳) خواسته می شود: اذکروا لله ذکرًا کثیرا (*uḍkurū l-lāha dīkran kaṭīrā*) «بسیار یاد کنید خدا را = پایدار». همین برداشت از دیگر فقرات قرآن نیز استخراج می شود (نک: سوره های ۴۵: ۸؛ ۳۳: ۲۰؛ ۳۴: ۲۰؛ ۴۰: ۲۲؛ ۲۶: ۲۱؛ ۳۳: ۳۵؛ ۳۳: ۱۰؛ ۶۲: ۶). در «فاکهة کثیرة» (*fākiha kaṭīra*) (سوره ۳۲: ۵۶) هر دو معنی می تواند منظور باشد: «بسیار = میوه های پایدار یا بادوام»؛ آخرین برداشت و معنی توجیه خود را آیه بعدی ۳۳ می یابد: لا مقطوعة ولا ممنوعة (*lā maqtū'a wa-lā mamnū'a*) (میوه ها) «که نه تمام و نه خراب می شوند» (هر دو طبق معناشناسی افعال سریانی-آرامی که از لحاظ واژگانی مشابه هستند یعنی *psaq* / *حسد* و *klā* / *حله*).

ولی برای شکل اسمی آمده در قرآن یعنی «الکوتر» (ظاهراً *al-kawṭar*) در واقع می بایست آهنگ غیرعربی آن در شکل *faw'al* شک مفسران را برمی انگیخت. ولی آنها نمی توانستند متوجه بشوند که «واو» در «الکوتر» برخلاف سایر انواع نگارش معمول قرآن (نک. بالا برگ ۲۰۷، یادداشت ۲۶۷) طبق سنت نگارش سریانی-آرامی به عنوان ام القراة / مادر خوانش برای او / کوتاه استفاده می شد. استحاله *t* / *h* سریانی-آرامی (*kūṭārā*) «ث»، طبق خوانش کنونی قرآن، ما را در ضمن به تلفظ سوری غربی

در برابر سریانی کلاسیک یا به عبارتی آرامی (*kuttārā*) می‌رساند. طبق این می‌باید نگارش قرآن *al-kūṭar* باشد. بی‌دلیل نیست که این واژه بیگانه‌آهنگ در معنای «فراوانی» در عربی نتوانست خود را جای بیندازد. به همین دلیل این واژه – کوثر – فقط برای نام رودخانه بهشت و همچنین برای نام زن به کار برده می‌شود.

در واقع در این جا ریشه سریانی – آرامی *ܟܘܬܐ* (*kūṭā*) (باقی ماندن، ادامه یافتن) منظور است که از بن دوم آن (*kattar*)، شکل اسمی *ܟܘܬܐܪܐ* (*kuttārā*) یا سریانی غربی (*kūṭārā*)<sup>(۳۲۷)</sup> (پایداری، پافشاری، ایستادگی) مشتق شده است. بدین ترتیب، منظور در اینجا، «فضیلت پایداری یا پیگیری» (*ܟܘܬܐܪܐܪܘܬܐ*) است.

۲) با واژه «صل» (*ṣalli*) (عبادت کن) که از سریانی – آرامی به وام گرفته شده هم معنا است. برخلاف آن واژه «وانحر» (*wa-nḥar*) نادرست خوانده شده که معنی عربی آن «ذبح کن» برداشت شده است. در ارتباط با «عبادت کردن» در اینجا ریشه سریانی – آرامی *ܢܓܪܐ* (*nḡar*) (پافشاری کردن، ایستادگی کردن، اصرار کردن)<sup>(۳۲۸)</sup> منظور است. از این ریشه در واژه «نجر» (*naḡar*)<sup>(۳)</sup> فقط معنی «زنه کردن» وارد شده است. ولی در قرآن معنی نخست منظور است. به این دلیل در اینجا این واژه را «وانجر» (*wa-nḡar*) (و پافشاری کن / پایداری کن) (در عبادت) باید خواند. قرآن در همین ارتباط همچنین ریشه معادل «صبر» (*ṣabar*)<sup>(۴)</sup> (> *saybar*) را بکار می‌گیرد. در این جا سوره ۱۹:۶۵ یک مورد مشابه را عرضه می‌کند: فاعبده واصطبر لعبادته (این گونه او [خدا] را ستایش کن و در ستایش او پیگیری / پایداری داشته باش) و همچنین سوره ۲۰:۱۳۲: و امر اهلک بالصلوٰة واصطبر علیها (خویشان خود را به عبادت فرمان ده و [در انجام] آن شکیبا/ پایداری باش!). همین نیز توسط فعل عربی مشابه «دام علی» (*dāma 'alā*) (در عربی امروزی «داوم علی» / *dāwama 'alā*) (در چیزی پافشاری کردن، چیزی را پیوسته انجام دادن) در سوره ۷۰:۲۳ مرتبط با

۳۲۷. نک: تساروس، جلد ۱، ۱۸۵۹ به بعد، *ܟܘܬܐܪܐ* / *kūṭārā* (۱) *mora, expectatio*, *duratio, fixitas*. افزون بر این فرهنگ منا، ۳۰ ب، *ܟܘܬܐܪܐ* (*kuttārā*)، *ܟܘܬܐܪܐ* (*kattar*) (۲): دام. بقی. ثبت. استمر (ادامه یافتن، باقی ماندن، ثابت ماندن، ماندن).

۳۲۸. نک: تساروس، جلد ۲، ۲۲۸۴ به بعد: *ܢܓܪܐ* (*nḡar*) (۱) *longus fuit, productus, extensus* (۲) *est* (ادامه پیدا کردن، به دراز کشیدن)؛ (۲) *patiens, longanimis fuit* (شکیبایی داشتن، صبور بودن)، تمهل. صبر. اصطبر.



عبادت کنندگان تکرار می‌شود: الذین هم علی صلاتهم دائمون (آنها که نمازشان را بیگیرانه / مداوم به جای می‌آورند).

۳) به عنوان ترانویسی بعدی که با عربی تطبیق داده شده واژه سریانی-آرامی *ܣܢܐܟ* (*sānāk*) یا به عبارتی *ܣܢܐܝܟ* (*sannāyāḵ*)<sup>(۳۲۹)</sup> (نافرتو = دشمن، مخالف) است که در قرآن با «شاتک» (*šāniʿaka*)، در واقع (*sāniyaka*) به درستی به عنوان «نافرتو/بیزارگرتو» فهمیده شده است. بدین وسیله در مصطلحات مسیحی-سوری از جمله شیطان به عنوان «نافر/بیزارگرتان» - به همین دلیل «بدخواه» - برخلاف خدا که به عنوان *ܪܗܡܢܐ* (*rahmānā*) عربی «رحمن» (*rahmān*) «انسان دوست» نامیده شده است.

۴) سرانجام ریشه «بتر» (*batar<sup>a</sup>*) است که یک قلب از واژه سریانی-آرامی *ܒܬܪܐ* (*tbar*) است که فرهنگ منا (۸۲۹ الف) این معانی عربی را ارایه می‌دهد: (۲): انسحق. انکسر (شکسته، پیروز یا نابود شدن)، (۳): انهزم. فر (فرار کردن، پا به فرار گذاشتن).

از تحلیل زبان شناختی تک تک اصطلاحات این نتیجه به دست می‌آید که بجز شکل [ریخت]، هیچ واژه‌ای در این سوره ریشه عربی ندارد. تنها فعل «أعطی» (*aṭā*) (دادن) که عربی ناب پنداشته شده، در نهایت تشخیص داده شده که یک ساخته ثانوی گویشی (از طریق جابجایی همزه به *Ayn* و به پیروآن تأکید مشروط بر *t / ḥ*) از سریانی-آرامی *ܐܬܝܐ* (*ayī*) (آوردن، چیزی را به کسی رساندن) استخراج شده است. این موارد از کاربرد این دوریشه در قرآن به دست می‌آید. در حالی که ریشه عربی «عطی» (*ʾaṭā*) در قرآن مجموعاً ۱۴ بار نمایان می‌شود، ریشه «اتی» (*atā*) و دیگر مشتقات آن در قرآن بی‌شمار است.

از توضیحات پیشین درباره سوره ۱۰۸، خوانش سریانی-آرامی برای این سوره چنین است:

۱. «ما به تو (فضیلت) پایدار/بیگیری داده‌ایم؛

۲. این چنین خدای خود را عبادت کن و (در عبادت) پایدار کن [تداوم داشته باش]؛

۳. (آنگاه) بدخواه تو (شیطان) مغلوب است.

۳۲۹. نک: تساروس، جلد ۲، ۲۶۶۸ به بعد؛ فرهنگ منا، ۵۰۱ ب.

## ادبیات نامه‌ای مسیحی در قرآن

مبنای این سوره بسیار کوتاه، مناجات مسیحی-سریانی است. این سوره یک یادآوری از نماز پایانی مراسم ربانی رومی و فقره مشهوری از نامه یکم پتروس، بخش ۵، آیه‌های ۸-۹ (طبق انجیل پیشینا) است:

۸: «(برادران) بیدار شوید و هوشیار باشید زیرا بدخواه شما، شیطان، مانند یک شیر نعره کش [در میان شما] می‌گردد و می‌خواهد یکی را بلعد. ۹: و زمانی می‌توانید در برابر آن ایستادگی کنید که در ایمان خود محکم باشید».

حالا از این سند اولیه ادبیات نامه‌ای مسیحی در قرآن روشن می‌شود که تاکنون متن سوره ۱۰۸ به ناحق با دشمنان پیامبر (محمد) گره زده شد، صرف نظر از اصطلاحات نامناسبی که در اینجا به قرآن نسبت داده شده می‌شود. این متن، بدون شک پیشاقرآنی است. یک چنین متنی متعلق به آن ارکانی است که در اصل، قرآن به مثابه یک کتاب مناجات مسیحی (*Qeryānā*) پدید آمده و در قرآن پژوهی باخترزمین کلاً به «دوره نخستین مکه»<sup>(۳۳۰)</sup> [سوره‌های مکی] شناخته شده است. در این سوره مانند دیگر سوره‌ها، روی سخن قرآن لزوماً به خود پیامبر نیست. همانگونه که در کتاب‌های مناجات معمول است، هر مؤمنی در شکل دوم شخص مورد خطاب قرار می‌گیرد.

مانند نماز پایانی رومی در این جا هم می‌توان این سه آیه را به عنوان مدخلی برای مراسم ربانی سریانی-آرامی آغازین به خوبی تصور کرد. این که بل در این سوره یک پاره از سوره ۷۴ را محتمل دانسته می‌توان تصور کرد. زیرا این سوره نیز مانند سوره ۷۳ یک درخواست برای نیایش شبانه یا به اصطلاح نماز شب و سحر (*Vigilien*) است که بعضاً به قواعد راهبان<sup>(۳۳۱)</sup> شبیه است. به همین دلیل فقرات سریانی-آرامی در آن شناخته نشده‌اند و روشن ساختن آنها به یک کار آتی نیازمند است.

۳۳۰. نک: نولدکه-شوالی، تاریخ قرآن، جلد ۱، ۷۴-۱۱۷.

۳۳۱. نک: تور آندرا، مسیحیت و خاستگاه اسلام، اوپسالا ۱۹۲۶، برگ ۱۳۹: «بدین ترتیب باور فرجام‌شناختی قرآن در مرتبه نخست با آن جهان‌بینی دینی خویشاوند است که در کلیسای سریانی پیش و در زمان محمد غالب بوده است. این باور [دین/ایمان] سریانی در واقع یک دین راهبی است...»

## سوره ۹۶

یک نمونه بارز دیگر که نشانگر بدفهمی ژرف است به سوره ۹۶ برمی گردد. این سوره در سنت اسلامی به عنوان آغاز وحی پیامبر ارزیابی شده است. عنوان این سوره هم یک اصطلاح برگزیده از متن است: «العلق» (*al-‘alaq*) که تاکنون به اشتباه «جنین» (پارت) [خون بسته / مکارم شیرازی / م]، «L’Adhérenc» (بلاشر) و «Clotted Blood» (بل) ترجمه شده است. برای مقایسه نشان دادن ترجمه پارت (۵۱۳ به بعد) می تواند بسنده باشد.

## سوره ۱۹-۱: ۹۶

### «*al-‘Alaq*»

۱: بخوان به نام سرورت که آفریده است، ۲: انسان را از یک جنین آفریده است! ۳: بخوان! هیچ کس مانند سرور تو بزرگوار نیست [یادداشت: بزرگوارترین (*al-akramu*)، ۴: آن که یادداشت: یا: هیچ کس در جهان مانند سرور تو بزرگوار نیست] استفاده از قلم را یاد داده است [یا: که با قلم / نوشتن تعلیم داده است]، ۵: به انسان آنچه را پیشتر نمی دانست یاد داد.

۶: انسان واقعاً طغیان گر (*yatgā*) است، ۷: (به همین دلیل) انسان خویش را، خود فرمان (*an ra’āhu stagnā*) می داند. ۸: (ولی) همه چیز (روزی) به سوی سرورت باز می گردد [یادداشت: بازگشت به سوی سرور].

۹: چه فکر می کنی درباره آن کس، که ۱۰: نماز (*ṣallā*) بنده ای [یا: خادم (خدا)] را نفی می کند، ۱۱: چه فکر می کنی وقتی او (یعنی یک کسی) هدایت شده است، ۱۲: یا به خدا ترسی فرمان می دهد؟ ۱۳: چه فکر می کنی وقتی او (یعنی کسی دیگر)؟ (حقیقت پیام خدا را) دروغ می داند و از آن روی برمی گرداند؟ (این که او برحق نیست باید روشن باشد). ۱۴: آیا نمی داند که خدا می بیند (که او چه می کند)؟ ۱۵: نه! اگر او (از اعمالش) دست برندارد ما (در دادگاه / آخرت) قطعاً او را از ناصیه اش می گیریم، ۱۶: همان ناصیه دروغگو و گناهکار را. ۱۷: بگذارانجمن (*nādr*) [محفل] خود را [برای کمک] صدا بزند! ۱۸: ما (به نوبه خود) مأموران (دوزخ) را (*az-zabāniya*) فرا می خوانیم. ۱۹: نه! سجده کن (در عبادت) و نزدیک شو (با تواضع به خدایت)!

مکارم شیرازی: بخوان به نام پروردگارت که (جهان را) آفرید، (۱) همان کس که انسان را از خون بسته‌ای خلق کرد! (۲) بخوان که پروردگارت (از همه) بزرگوارتر است، (۳)، همان کسی که بوسیله قلم تعلیم نمود، (۴)، و به انسان آنچه را نمی‌دانست یاد داد! (۵) چنین نیست که شما می‌پندارید به یقین انسان طغیان می‌کند، (۶) از اینکه خود را بی‌نیاز ببیند! (۷) و به یقین بازگشت (همه) به سوی پروردگار تو است! (۸) به من خبرده آیا کسی که نهی می‌کند (۹) بنده‌ای را به هنگامی که نماز می‌خواند (آیا مستحق عذاب الهی نیست؟) (۱۰) به من خبرده اگر این بنده به راه هدایت باشد، (۱۱) یا مردم را به تقوا فرمان دهد (آیا نهی کردن او سزاوار است؟)، (۱۲) به من خبرده اگر (این طغیانگر) حق را انکار کند و به آن پشت نماید (آیا مستحق مجازات الهی نیست؟) (۱۳)، آیا او ندانست که خداوند (همه اعمالش را) می‌بیند؟، (۱۴) چنان نیست که او خیال می‌کند، اگر دست از کار خود بردارد، ناصیه‌اش [= موی پیش سرش] را گرفته (و به سوی عذاب می‌کشانیم)، (۱۵) همان ناصیه دروغگو خطاکار را، (۱۶) سپس هر که را می‌خواهد صدا بزند (تا یاریش کند) (۱۷)، ما هم بزودی مأموران دوزخ را صدا می‌زنیم (تا او را به دوزخ افکنند) (۱۸)، چنان نیست (که آن طغیانگر می‌پندارد)، هرگز از او اطاعت مکن، و سجده نما و به (خدا) تقرب جوی (۱۹)

بحث درباره اصطلاحات تأکید شده آیه به آیه صورت می‌گیرد.

آیه یکم: فعل عربی «قرأ» (*qara'a*)، ولی در اصل *qarā* مانند *banā* یا *ramā* که از سریانی - آرامی *qarā* به وام گرفته شده است فقط معنی «خواندن» را از سریانی - آرامی برداشته است. البته قرآن معنی «یاد دادن / تعلیم دادن» را یک بار در سوره ۸۷:۶ نیز بکار می‌برد: «سنقرئک فلا تنسی» (*sanuqri'uka*)، در واقع باید *sanuqri'ka* خوانده شود) که پارت (۵۰۷) آن را این گونه ترجمه کرده است: «ما برای تو (متون وحیانی) را می‌خوانیم. و تو هرگز (چیزی از آن) را فراموش نخواهی کرد.» فرهنگ منا (۶۹۸ ب) معنی «تعلیم دادن» را در زیر *qarā*، به عربی با «علم» (*allam*) نشان می‌دهد. بر این اساس، منظور این آیه چنین می‌شود: «ما تو را (چنان) تعلیم می‌دهیم که فراموش نخواهی کرد.» (۳۳۲)

۳۳۲. عبارت «قرأ علی فلان السلام» و «قرأ فلانا السلام» (به کسی سلام کردن) که ←

تشخیص معنی درست اصطلاح «اقرا باسم ربک» (*iqra* [در واقع *iqra* -bi- *smi rabbika*]) برای ارزیابی تاریخی قرآن از اهمیت تعیین کننده‌ای برخوردار است؛ زیرا این سوره طبق سنت اسلامی به عنوان آغاز وحی به پیامبر تعریف شده است. نولده که همانجا (۸۱) به هارت ویش هیرشفلد ارجاع می‌دهد که با اتکا به عبارت عبری יהוה קדא בשם (*qrā b-šēm Yahwē*) که چندین بار در انجیل آمده است این اصطلاح قرآنی را با «! proclaim the name of thy Lord» درست ترجمه کرده است. همچنین توضیحی که دست‌نویس عرب ابو عبیده درستی آن را نشان می‌دهد. طبق نظر ابو عبیده، «قرأ» (*qaraʾa*) در اینجا به معنی «ذکر» (*dakara*) یعنی «صد/ زدن/ ندا دادن» است. البته نولده که آن را با یادداشتی کوتاه رد می‌کند: «در این میان قرأ هیچ جا این معنی را ندارد». نولده که در اینجا به ام. جی. دو گوژ (M. J. de Goeje) در واژه‌نامه طبری اتکا می‌کند که طبق آن «قرأ پشیء» «/و چیززی را خواند» معنی می‌دهد. بدین ترتیب نولده که معنی بعدی که از لحاظ عربی کژفهمیده شده بود به عنوان معیار برگرفت تا این عبارت قرآنی آغازین را توضیح بدهد به جای این که آن را به اصل سریانی - آرامی اش (یا به عبارتی عبری اش) ارجاع بدهد. واقعیت این است که این اصطلاح سریانی - آرامی برگرفته *ܩܪܐ ܒܫܡܡܪܝܐ* (*qrā b-šēm mārīyā*) (با یا بدون *ܕ* / ب) از کاربرد انجیلی آن به یک فنواژه برای «نماز خواندن، عبادت کردن» تبدیل شده است. <sup>(۳۳۳)</sup> حرف اضافه *ܕ* / ب در اینجا خیلی ساده قابل فهم است: *ندا/ ده / صد*

→ نولده که - شوالی در «تاریخ قرآن»، جلد ۱، برگ ۳۳ آورده اند دقیقاً بر مبنای عبارت اصطلاحی سریانی - آرامی *ܩܪܐ ܒܫܡܡܪܝܐ* (*qrā b-šēm mārīyā*) شکل گرفته است. موردی که تساروس (جلد ۲، ۳۷۱۳) نیز آن را ذکر می‌کند و با «salutavit» (سلام کردن) توضیح می‌دهد. فرهنگ منا، ۶۹۸، نیز همین معنی را ارایه می‌دهد: *ܩܪܐ ܒܫܡܡܪܝܐ* (*qrā b-šēm mārīyā*): «قرأ سلماً علی. سلم. فرهنگ لسان (جلد ۱۵، ۱۷۴ الف به بعد) برای ریشه «قرا» (*qara*) (به همراه گونه‌های «قرو / q-r-w» و «قروی / q-r-y») یک سلسله عبارات اصطلاحی را می‌آورد که دیگر در عربی کاربرد نداشته و فقط با ریشه سریانی - آرامی قابل توضیح هستند. برای نمونه «قروی الضیف» (*qarā q-ḍayf*) بدان‌ها تعلق دارد که لسان (۱۷۹ ب) با گمانه‌زنی آن را «به مهمان احترام گذاشتن» ترجمه می‌کند، در حالی که در سریانی - آرامی به معنی «مهمان را / قرا خواندن = دعوت کردن» است. جالب اینجاست که اصطلاحاتی مانند «إنه لمقري للضيف و مقراء» و یا «إنه لقري و إنهما لقرية للضيف» از نظر ریختی و ظاهری خاستگاه سریانی - آرامی شان را آشکار می‌کند. ۳۳۳. نک: تساروس، جلد ۲، ۳۷۱۳: *ܩܪܐ ܒܫܡܡܪܝܐ*.. *ܩܪܐ ܒܫܡܡܪܝܐ* proclama-vit nomen ejus; (۶۹۸: *ܩܪܐ ܒܫܡܡܪܝܐ*) *vocavit, invocavit* افزون بر این، فرهنگ منا، ۶۹۸: *ܩܪܐ ܒܫܡܡܪܝܐ* ←

بنز: «به نام پروردگارت!» این به ویژه در آغاز نماز/عبادت گفته می‌شود، موردی که بعدها برای آغاز قرائت قرآن با یک فرمول مشابه یعنی «بسم الله الرحمن الرحيم» (*bi-sm<sup>t</sup>*) (*l-lāh<sup>t</sup> raḥmān<sup>t</sup> raḥīm<sup>t</sup>*) (به نام خداوند بخشنده و مهربان) تعویض شد.

در ضمن نولدکه متوجه نشد که این عبارت اصطلاحی البته نه در ارتباط با فعل بوم گرفته «قرا» (*qirā*) بلکه با فعل مشابه عربی آن یعنی «دعا» (*daʿā*) (صدا کردن / طلبیدن / دعوت کردن) به همراه حرف اضافه ب / *bi* همین معنی را می‌دهد. این گواه به آیه‌ای برمی‌گردد که به «ورقه بن نوفل (پسر عموی خدیجه)»<sup>(۳۳۴)</sup> نسبت داده می‌شود:<sup>(۳۳۵)</sup>

### أقول إذا صليت في كل بيعة تباركت قد أكثرت باسمك داعياً

«هرگاه در کلیسایی<sup>(۳۳۶)</sup> نماز می‌گزارم می‌گویم: ستایش بر تو، و حتا اکثر اوقات [با] نام تو ندا می‌دهم / تو را صدا می‌زنم!»

شکی وجود ندارد که عبارت آغازکننده «اقرا باسم ربك» (*iqra<sup>t</sup> bi-sm<sup>t</sup> rabbik<sup>t</sup>*) معنای مشابه سریانی-آرامی را دارد و می‌باید به عنوان درخواست / دعوت برای نماز یا عبادت فهمیده شود. از سوی دیگر، تمامی متن سوره این دیدگاه را تأیید می‌کند. این نتیجه‌گیری که گویا این عبارت درخواست می‌کند که «از کتاب خوانده شود»، هیچ

---

→ عبدالرب. سجد. صلی. نوه باسم الرب (نام خدا را صدا زدن، نماز گزاردن، عبادت کردن، خدا را ستایش کردن). گ. لولینگ، همانجا، ۲۹-۳۱، به حق به این خوانش استناد می‌کند. ۳۳۴. در مقاله «ورقه ابن نوفل بن اسد القریشی» در *دانشنامه اسلام* (جلد ۴، لایدن، لایپزیک ۱۹۳۴، ۱۲۱۴ الف به بعد) گزارش شده که ورقه، محمد را در نخستین سال‌های رسالتش (در مکه) تشویق می‌کرد و احتمالاً تحت تأثیر قرار داده است. او به عنوان مسیحی زندگی پرهیزکارانه‌ای داشت، می‌توانست عبری بخواند، انجیل را می‌خواند و اناجیل (در واقع انجیل) را ظاهراً به خط عبری نوشت (درست‌تر «ترجمه کرد»). گفته می‌شود که او محمد را وقتی از دایه‌اش جدا شد، رفت و پیدا کرد؛ یا او نخستین کسی بود که از ازدواج پیامبر با دختر عمویش خدیجه پشتیبانی کرد. سنت اسلامی اعتراف می‌کند که ورقه با این وجود هیچ‌گاه به اسلام نگروید.

۳۳۵. آغانی (Agānī)، جلد ۳، ۱۶، گفتاورد از: *Gawād ʿAlī, al-Mufaṣṣal fī tāriḥ al-ʿArab qabl al-Islām* (تاریخ جامع عرب‌ها پیش از اسلام)، بیروت ۱۹۸۰<sup>۳</sup>، جلد چهارم، برگ ۶۵۱. ۳۳۶. واژه عربی «بیعه» (*bīʿa*) را پیش‌تر فرانکل در «واژه‌های بیگانه آرامی»، ۲۷۴، به عنوان یک وام‌واژه از سریانی-آرامی *ܒܝܥܬܐ* (*bīʿā*) (تخم، گنبد = کلیسا) تشخیص داده بود.

مبنای واقعی ندارد. تعبیر تاکنونی از این سوره صرفاً به دلیل عدم درک سریانی است که مبنای تفاسیر بعدی عربها شده است.

همین درک منجر به این نظر غالب در سنت تفسیری عرب شد که می گوید فرشته جبرئیل با این عبارت (اقرا باسم ربک) از پیامبر درخواست / دعوت به خواندن کرد. ولی پیامبر نمی توانست بخواند و به دنبال آن یک افسانه مؤمنانه حول و حوش این کژفهمی تنیده شد. این سوره در مجموع یک درخواست / دعوت برای نماز یا عبادت است، چیزی که اصطلاحات کژفهمیده دیگر نیز نشان می دهند.

آیه دوم: درباره اصطلاح «علق» (*alaq*) بلاشر (۶۵۷) به درستی خاطر نشان می کند که به نظر می آید این اصطلاح یک اسم است که از فعل «*alaqa*» (متصل شدن، چسبیدن) مشتق شده باشد. به همین دلیل او معنی «خون بسته» را که توسط مفسران عرب ارایه شده و پارت «جنین» ترجمه کرده، پرسش برانگیز می داند. البته شاید بلاشر با ترجمه آن به «*adhérence*» (اتصال) نتوانسته باشد که معنی واقعی این اصطلاح استعاره ای را توضیح بدهد. زیرا در این جا نیز مقایسه سوم (*Tertium comparationis*) فقط از طریق سریانی-آرامی امکان جستجو می دهد. در همین رابطه تساروس (جلد ۲، ۲۹۰۲) در زیر *ܐܠܘܩܐ* (*ālōqā*) (که برای آن واژه برگرفته «*علقة*» *alaqa* عربی به معنی «زالو» است) توضیحات فرهنگ نویسان سریانی را به ما می دهد که با این اسم فاعل «متصل کننده / چسباننده» - بجز زالو که با این خصوصیت توضیح داده می شود - مربوط می شود:

ܐܘܩܘܢܐ ܕܠܘܩܐ ܕܠܘܩܐ ܕܠܘܩܐ ܕܠܘܩܐ ܕܠܘܩܐ ܕܠܘܩܐ ܕܠܘܩܐ

(*aw tīnā w-layšā d-dābqīn b-īdā w-ʿasqīn l-mettšīgū*)

اصطلاح «متصل کننده / چسباننده» یا معرف یک «زالو» یا گل یا خمیر است که به دست می چسبد و سخت پاک می شود». (۳۳۷)

بدین ترتیب معنی اصطلاح «علق» (*alaq*) روشن شده است. زیرا ویژگی

---

۳۳۷. به عنوان یک مبنای سریانی-آرامی «المنجد فی اللغة والاعلام»، بیروت ۱۹۸۷، ۵۲۶ ب، اصطلاح «العلق» (*al-ʿalaq*) را در معنای «الطين الذي يعلق باليد» (-*al-ṭīn al-lāḍī yaʿlaq bi-l-yad*) (گلی که به دست می چسبد) تشخیص داده است. این معنی در فرهنگ لسان نیامده است. گ. لولینگ، همانجا ۳۴، این مفهوم را به درستی توضیح می دهد.

«چسبناک» در ارتباط با «گل» در قرآن یک بار در سوره ۱۱: ۳۷ آمده است: *انا خلقنهم من طین لازب* «ما آنها را از گل چسبناک»<sup>(۳۳۸)</sup> آفریدیم. برای این که با قافیه جور آید، قرآن در اینجا اصطلاح معادل سریانی-آرامی بی که می شناخت استفاده می کند. با «من علق» (*min 'alaq*) منظورش در عربی این است = من طین عالق لازب (از چسبناک = گل چسبنده).

آیه سوم: درباره اسم برتر [تفضیلی] «الاکرم» (*al-akram*) در ارتباط با خدا، در واقع معنی متداول امروزی عربی یعنی «شایسته ستایش» بسنده می کند، به ویژه این که قضیه بر سر ستایش خدا در عبادت یا نماز است. از لحاظ نحوی، وریک الاکرم را باید به عنوان مفعول «اقرا» (*iqra*) (بطلب، دعوت کن) در حالت مفعول بی واسطه (-*wa-* *rabbaka l-akrama*) خواند و نه در حالت نهادی (-*wa-rabbuka l-* *akramu*)، یعنی آنگونه که قرآن قاهره فهمیده است. علت این است که خوانندگان عرب کارکرد تشدیدکننده حرف ربط «و» (*wa*) را در اینجا متوجه نشدند و آن را به مثابه آغازی برای یک جمله جدید فهمیده اند.

آیه چهارم: این که خدا انسان را «بالقلم» (*bi-l-qalam*) «با قلم» تعلیم داد، قطعاً منطقی ترین توضیح برای دانشی است که از طریق کتاب [مقدس] آشکار شده است. آیه ششم: نخست این که واژه «کلا» (*kallā*)<sup>(۳۳۹)</sup> در عربی نادرست خوانده شد و در متن به عنوان «نه!» [چنین نیست] برداشت شده است. در این سوره این قید سه بار ظاهر می شود که همگی در معنای سریانی-آرامی خود، *حله* (*kullā*)، هستند و بستگی دارد که در جمله منفی یا مثبت قرار گرفته باشد. اگر در حالت مثبت بیاید به معنی «همه/همگی» و اگر در حالت منفی باشد به معنی «اصلاً هیچ» خواهد بود. در این آیه «کلا» (*kullā*) سریانی-آرامی در معنای کلیا *kullīya*<sup>n</sup> (عربی) به عبارت پیشین خود «مالم یعلم» (*mā lam ya 'lam*) تعلق دارد. زیرا در قرآن جمله ها لزوماً با قافیه

۳۳۸. اگرچه معنی واژه عربی «لاذب» (*lāzib*) «چسبناک، چسبنده» بخوبی روشن است ولی پارت (۳۶۸) آن را چنین ترجمه کرده است: «از گل [منسجم] نرم/انعطاف پذیر». بلاشر (۴۷۵) *d'argile solidifiée*: بل *of clay cohering* / که تا اندازه ای به معنی اصلی نزدیک می شود (جلد ۲، ۴۴۳).

۳۳۹. پارت جمله را با «نه!» آغاز می کند؛ بلاشر در آن یک هشدار می بیند: «Prenez garde!». بل مانند پارت ترجمه کرده است: «Nay».



تمام نمی‌شود. از این رو، باید این «کلا» را برای آیه ۵ ادامه داد، آنگاه این آیه اینگونه معنی می‌دهد: «چیزی را به انسان یاد داد که اصلاً نمی‌دانست.»

دوم این که پارت فعل «طغی» (*taḡā*) را با «طغیانگر بودن» (بلاشز: «L'homme... est rebelle»؛ بل: «*man acts presumptuously*»)) ترجمه کرد. به جز «غ» ثانوی، این ریشه فعلی هیچ وجه مشترکی با عربی ندارد. به عنوان یک وامواژه از سریانی-آرامی به عربی (تأثر) می‌باید معنی مناسب آن را از معانی مربوط به این واژه سریانی-آرامی جستجو کرد. آن گونه که از بافت جمله برمی‌آید باید معنی‌یی که فرهنگ منا (۲۸۹ ب به بعد) در زیرآیه ۶ ارایه می‌دهد، یعنی نسی (*nasīy*<sup>۳۴۰</sup>) (فراموش کردن) را ثبت کرد. بر همین اساس، این آیه دیگر نه به معنی «انسان طغیانگر است» بلکه «انسان فراموش می‌کند» می‌باشد.

آیه هفتم: نخست این که «لیطغی» (*la-yaṭḡā*) چنان بد فهمیده شده که نشانه بعدی «ان» به جای *in* (وقتی) به عنوان *an* (که) نادرست خوانده شد. پسوند شخصی در فعل «رءاه» (*ra'ā-hu*) در این بافت متن با ارجاع به کل جمله درست فهمیده شده است. این کاربرد البته عربی نیست، بلکه سریانی-آرامی<sup>(۳۴۰)</sup> است. دوم این که فعل بعدی یعنی «استغنی» (*istagnā*) نه به معنی «خودفرمان/بی‌نیاز» بلکه بیشتر به آن بدیلی نزدیک است که بل (جلد ۲، ۶۶۷) در یادداشت ۴ پیشنهاد کرده است «او ثروتمند شد» (ثروتمند شدن).

مطابق با این معانی سریانی-آرامی، آیه‌های ۶ و ۷ چنین معنی می‌دهند:

«حقاً، انسان فراموش می‌کند وقتی او می‌بیند که ثروتمند شده است...»

آیه هشتم: یکم. این که از حرف ربط «أن» (*anna*) (که) برای آغاز یک جمله پیرو استفاده می‌شود بر همه آشکار است. بافت متن که تاکنون کژ فهمیده شده به اینجا

---

۳۴۰. نک: تفودور نولدکه، دستور سریانی، پاراگراف ۲۲۳: «ضمایر شخصی باید جایی که شکل فعل گویا نیست افعال انعکاسی را نیز بیان کنند... اغلب اوقات برای بیان مناسبات انعکاسی از *naṣṣā* (روح/روان) استفاده می‌شود و به ندرت از *qnōmā* (شخص/خود) با پسوندهای شخصی...». در عربی افعال انعکاسی قاعداً توسط اصطلاحات مشابه «نفس» (*nafs*) و «حال» (*ḥāl*) بیان می‌شود. به همین سیاق نیز می‌باید «إن رءاه» (*in ra'āhu*) در عربی «إن رأى نفسه» (*in ra'ā nafsahu*) باشد. همچنین به سوره ۳۶: ۱۲ و اصطلاح مضاعف «إني أرنى» (*innī arānī*) (خودم را می‌بینم) نگاه کنید.

منجر گردید که وحدت نحوی ساختار این جمله چنان تخریب شده که از این جمله پیرو یک جمله مستقل ساخته شد که با نشانه تشدیدکننده «إن» (*inna*) آغاز می‌شود. دوم: همین کژفهمی اجباراً بدین منجر شد که اسم فعلی [اسم مصدر] «الرجعی» (*ar-rugʿā*) هیچ معنی‌یی به جز «بازگشت به سوی خدا» نمی‌تواند داشته باشد. ولی اگر ما این درک جدید را مورد توجه قرار بدهیم، آنگاه این «بازگشت» به «انسانی که ثروتمند شده» باز می‌گردد تا «بازگشت» این وضعیت به خدا؛ یعنی آن خدایی که انسان «فراموش می‌کند» و طبق تجربه انسانی اش [می‌داند] با ثروتمند شدن دیگر به عبادت فکر نمی‌کند. بنابراین آیه‌های ۶ تا ۸ به طور مستقیم با موضوع سوره سرو کار دارد و از این رو باید این گونه درک شود:

- ۶: «حقاً انسان فراموش می‌کند، ۷: وقتی که می‌بیند ثروتمند شده است،  
 ۸: و این که (ثروتمند شدن) باید به پروردگارت بازگردد [منشاء این ثروت از خداست / م].»

اگر تاکنون موضوع بر سرانسان بی‌پروایی بوده که بنا بر اعتقاد شخصی اش دست از عبادت برمی‌دارد، حالا قرآن در پرده بعدی از تأثیرات یک کافر / نامؤمن سخن می‌گوید که قصد دارد یک انسان مؤمن را (یک خادم خدا را) از عبادت بازدارد. در اینجا آیه‌های ۹ تا ۱۴ از لحاظ نحوی از دو جمله پیوندی تشکیل می‌شوند که تاکنون نادیده گرفته شدند. اولی به عنوان پرسش و دومی به عنوان پاسخی که با پرسش توأم است تنظیم شده است. از ترجمه پارت می‌توان برداشت مغشوش تاکنونی را مشاهده کرد. البته برای ورود به ساختار نحوی ابتدا باید تک تک عناصر مورد تحلیل قرار بگیرد.

آیه نهم: طبق برداشت عربی از نشانه پیشوندی «أ / اʾ» که در آیه ۹ و ۱۱ بر سر فعل «ارءیت» (*a-raʾaytʿa*) آمده چیز دیگری به جز نشانه پرسش فهمیده نمی‌شود. این برداشت جمله پیرو بعدی را از دور خارج می‌کند، ولی در همان زمان ناهماهنگی ساختار نحوی زبان را نیز به روشنی نشان می‌دهد.

### پیوست توضیحی

#### الف) درباره معنی نشانه «أ / اʾ»

هیافت این مسئله بدون یاری جستن از سریانی-آرامی امکان‌ناپذیر است. زیرا فقط سریانی-آرامی می‌تواند به ما درباره پیدایش نشانه پرسشی أ / اʾ که تاکنون کلاسیک

پنداشته شده، رازگشایی کند. برگ استرسر<sup>(۳۴۱)</sup> در بررسی همین موضوع نیز کلاسیک بودن آن را پذیرفته بود و فقط بدین بسنده می‌کند که نظرات دستورنویسان عرب را با توصیفات باژگون نماید. ظاهراً تاکنون کسی متوجه نشده که به دلیل کاربرد قرآن نشانه پرسشی  $a / \text{أ}$  از نشانه سریانی-آرامی  $\text{aw} / \text{آ}$  از طریق حذف  $w / \text{ا}$  در مرحله بعدی یا ثانوی شکل گرفته است. این را می‌توان با کاربردهای خود قرآن اثبات کرد. برای نمونه می‌توان تشخیص داد که نشانه اصلی «او /  $\text{aw}$ » به عنوان نشانه پرسشی در پیوند با نشانه نفی «لا» (اولا  $\text{aw}^a - \text{la}$ ) سه بار، با «لم» (اولم  $\text{aw}^a - \text{lam}$ ) ۳۳ بار ظاهر می‌شود در حالی که کاربرد با نشانه استحاله شده از واکه مرکب به واکه ساده یعنی در شکل نشانه « $\text{a} / \text{أ}$ » برای نمونه «ألّم» ( $\text{a} - \text{lam}$ ) با ۷۸ بار به گونه‌ای بارز غالب است.

فرهنگ لسان (جلد ۱۴، ۵۵ ب) با استناد به الفراء می‌نویسد که «و /  $w$ » آمده در نشانه پرسشی در قرآن یعنی «أولم» ( $\text{aw}^a - \text{lam}$ ) یک «واو منزوی» است که نشانه پرسشی « $\text{a} / \text{أ}$ » به آن چسبانده شده است (إنها واو مفردة دخلت علیها ألف الاستفهام). هیچ زبان شناسی متوجه این نکته نشده که نشانه پرسشی مذکور خاستگاه عربی ندارد. حتی دیگر کاربردهای قرآن از نشانه «او /  $\text{aw}$ » به شکل گسترده‌ای با سریانی-آرامی  $\text{aw} / \text{آ}$  هماوای خود همپوشانی دارد.<sup>(۳۴۲)</sup>

برای نمونه قرآن از نشانه استحاله شده واکه مرکب به واکه ساده « $\text{a} / \text{أ}$ » به عنوان حرف ربطی استفاده می‌کند که می‌خواهد عدم قطعیت یا شک را در جمله پیرو بعدی نشان بدهد. این به ویژه برای افعال نفی شده در «لا أدری» ( $\text{la} \text{ adri} \text{ } \text{a}$ ) یا «لا أعلم»

۳۴۱. گوتهلف برگ استرسر، نشانه‌های نفی و پرسشی و مشابه‌ها در قرآن. جستاری درباره دستور تاریخی عربی، لایپزیک ۱۹۱۴، برگ ۸۹-۱۰۰. درباره «ارایت» (۳، ۹۱) برگ استرسر خیلی کوتاه می‌نویسد: «گهگاهی در پس «الف» (a) جملات پیرو گنجانده می‌شود؛ ولی اکثر زمان‌ها این «الف» تکرار می‌شود. متن در اینجا دشواری‌های بیشتری ایجاد می‌کند تا جاهای دیگر...»

۳۴۲. نک: تساروس، جلد ۱، ۴۷، ۱ particula (۱) distinctiva؛ (۴۸) (۲) interrogativa، num، an، ne. نشانه عبری «TM» (ha) که بروکلیمان در «دستور عربی»، پاراگراف ۸۶، یادداشت الف) برای نشانه پرسشی عربی «أ» (a) ارایه داده می‌تواند یک جایجایی آوایی از ha به a را تداعی کند. کاربرد مشابه «او» (aw) و «أ» (a) به عنوان نشانه پرسشی در قرآن می‌تواند پیدایش مورد آخر توسط استحاله واکه مرکب سریانی-آرامی  $\text{aw} / \text{آ}$  به واکه ساده را گواهی کند. البته این بدین معنی هم می‌تواند باشد که این نیز توسط جایجایی آوایی نشانه اشاره  $\text{haw} < \text{hā} + \text{ } \text{a}$  (hū) به  $\text{aw} / \text{آ}$  شکل گرفته است.

(*lā a lam<sup>u</sup> a*) (نمی دانستم که آیا...) (نک: برای نمونه به سوره ۷۲، آیه های ۱۰ و ۲۵) ظاهر می شود، موردی که وارد عربی شده است. این، قاعدتاً به عنوان نشانه پرسشی غیرمستقیم برداشت می شود. ولی این کارکرد به محض این که به جای نشانه ثانوی جا افتاده عربی «أ / ا» نشانه سریانی-آرامی اصلی ظاهر شود دیگر از لحاظ کاربرد زبانی شناخته نمی شود. سوره ۱۲۸: ۳ یک نمونه در همین رابطه ارائه می دهد:

لیس لك من الامر شیء او یتوب علیهم او یعذبهم فانهم ظلمون

پارت (۵۵) این آیه را اینگونه ترجمه می کند:

«در این مورد (برای تصمیم) هیچ اختیاری نداری / یا دوباره (بخشنده) عمل کنی، یا (اما) آنها را مجازات کنی. (آری) آنها ستمگرند.

مکارم شیرازی: هیچ گونه اختیاری (در باره عفو کافران، یا مؤمنان فراری از جنگ،) برای تون نیست؛ مگر اینکه (خدا) بخواهد آنها را ببخشد، یا مجازات کند؛ زیرا آنها ستمگرند.

فرهنگ لسان (جلد ۱۴، ۵۵ الف) نشانه «أ / أو» را در اینجا در معنای «تا آن زمان که او آنها را ببخشد» یا به عبارتی «مگر این که، خدا آنها را ببخشد» (حتی یتوب علیهم و إلا آن یتوب علیهم) توضیح می دهد. بنابراین این آیه طبق برداشت سریانی-آرامی از حرف ربط «أ / أو» چنین می شود:

«برای تو باید بی تفاوت باشد [که] آیا (خدا) آنها را می بخشد یا آنها را به کیفر (آتش) می رساند: آنها (در هر حال) ستمگرند.»

ب) درباره کاربرد نشانه «أ / ا» در معنای «ان / in» (اگر)

در اینجاستاروس (جلد ۱، ۴۸) فهرست جالبی از کاربرد حرف ربط سریانی-آرامی «أ / أو» توسط فرهنگ نویسان سریانی شرقی ارائه می دهد. بار بهلول در میان هشت کاربرد این حرف ربط، معنی «ان / in» (اگر) (۳۴۳) را نیز ثبت می کند. این معنی به نوبه خود با توضیحات کسائی (۹۵۳-۱۰۰۲ م.) مبنی بر این که «أ / أو» نیز به عنوان شرطی به کار برده می شود و فرهنگ لسان (جلد ۱۴، ۵۵ الف) آن را فهرست کرده است. همخوانی دارد (قال الكسائی وحده: وتكون شرطاً).

۳۴۳. نک: همچنین به تئودور نولدکه، دستور مندايي، ۲۰۸، ۲: لا «یا» = āw) (سطر ۴):

لا (aw) که به معنی «اگر» است.

## رهیافت آیه‌های ۹ تا ۱۴

پس از این پیوست توضیحی، برای این آیه‌ها برداشت جدید زیر به دست می‌آید: ۱۰-۹: نخستین «ارعیّت» را باید در معنای «ان رأیت» (*in ra'ayt<sup>a</sup>*) (اگر تومی بینی) فهمید. آنگاه طبق این برداشت این دو آیه چنین معنی می‌دهد:

«اگر کسی را می‌بینی که (می‌خواهد) خادم خدا [مؤمن] را از نماز (از عبادت) بازدارد»

۱۲-۱۱: دومین «ارعیّت» را باید به عنوان پرسش در معنای «نگریستن / فکر کردن» فهمید: «(پس) فکر می‌کنی / به نظرت، که؛ بر همین اساس هم باید «ان / *in*) کتر خوانده را «ان / *an*) خواند. آنگاه این دو آیه به عنوان جمله پیرو چنین معنی می‌دهد: «(پس) فکر می‌کنی، که او به راه راست است یا به تقوای نندیشد؟»<sup>(۳۴۴)</sup>

۱۴-۱۳: با این «ارعیّت» جدید، مشابه آیه ۹، دوباره باید در جمله اصلی «ان رأیت» (*in ra'ayt<sup>a</sup>*) (اگر فکر می‌کنی) خوانده شود و در جمله پیرو باید دوباره به جای «ان / *in*) (اگر)، «ان / *an*) (که) را به عنوان پاسخ پرسشی قرار داد: «اگر فکر می‌کنی، که او (خدا) را انکار می‌کند و (از آن) روی برمی‌گرداند، پس نمی‌داند که خدا همه چیز را می‌بیند؟»

۱۵: یکم: منظور از دومین «کلا» باز هم سریانی-آرامی *ܟܠܐ* (*kullā*) (در معنای «کل شیء»<sup>۳</sup> *kull<sup>a</sup> šay<sup>3</sup>*) (همه چیز) است؛ به عنوان مفعول به فعل پیشین برمی‌گردد. دوم: نشانه «لشن» (به اشتباه *la-<sup>2</sup>in*)، در واقع *l-ēn* باید خوانده شود) از نشانه تشدیدکننده «ل / *la*) و حرف ربط سریانی-آرامی *ܟܟܐ* (*n*)<sup>(۳۴۵)</sup> تشکیل شده است. این شکل در قرآن ۶۱ بار آمده است. قرآن‌های دست‌نوشته کهن آن را به صورت کامل «لاین» (= *l-n*) نیز ثبت کرده‌اند. *دنا/نه/ای* که حامل «ی» است بعدها برخلاف گویش (تلفظ) قرآن (یعنی سریانی-آرامی) با همزه تعویض گردید. در قرآن کنونی ترازمند این نوع نگارش (أفاین / *af-ēn* < *af-ēn*) دو بار گواهی می‌شود (سوره ۱۴۴: ۳؛ ۲۱: ۳۴).

۳۴۴. درباره مفهوم «امر» (*amar<sup>a</sup>*) نگاه کنید به برگ ۲۹۹، یادداشت ۳۵۳؛ همچنین به برگ ۱۸۱ به بعد.

۳۴۵. *تساویس* (جلد ۱، ۲۴۹) نوع نگارش *ܟܟܐ* (*ēn*) را در کنار *ܟܟܐ* (*ēn*) به عنوان *کلدانی* قید می‌کند؛ اولی گاهی نیز در متون فلسطینی-مسیحی آمده است (۲۵۰)؛ *ܟܟܐ* در اینجا: «*ܟܟܐ Est ubi scriptum est...*»

سوم: فعل عربی «لنسفعا» (*la-nasfā'a*) قطعاً به معنی «گرفتن» نیست. در فرهنگ لسان (جلد ۸، ۱۵۷ ب به بعد) معنی آن با «لطم» (*laṭam*) و «ضرب» (*darab*) (زدن) به درستی ثبت شده است. برخلاف آن، توضیح بعدی تساروس بر مبنای یک درک اشتباه از واژه «کاکل / ناصیه» قرار دارد: وسفع بناصیته: جذب و أخذ و قبض (از کاکل گرفتن). منظور از «زدن» ولی معنی مجازی آن (همچنین در عربی امروز) در معنای «کیفردادن» است. «الف» پایانی در این جا طبق سنت نگارش مندائیان استثناً پایانه «نون» می‌گیرد تا حالت تأکید را بیان کند، به همین دلیل تلفظ آن با تنوین است. البته این نگارش با گونه‌های نگارش عربی بعدی همسان نیست. نمونه مشابه را سوره ۳۲:۱۲ (ولیکونا / *wa-l-yakūna*)<sup>(۳۴۶)</sup> به ما می‌دهد.

چهارم: شگفت‌انگیز است که هیچ یک از مترجمان ما نسبت به اصطلاح «کاکل» (بالشر: «*toupet*»، بل: «*forelock*») دچار شک و تردید نشده است. در این جا منظور از «ناصیه» (منهای «ا / ā») که بعدها ثانوی گنجانده شده است)، واژه سریانی-آرامی *naṣṣāyā*) است. تساروس (جلد ۲، ۲۴۳۵) در این باره ابتدا این معادل را می‌دهد: *contentiosus*، *rixosus* (ستیزه‌جو، پرخاشگر) (درباره زن گفته می‌شود مانند آنچه در Prov. XXI,9,19; XXV,24 آمده است). تساروس سپس در کنار معادل‌های سریانی-آرامی از فرهنگ‌نویسان سریانی، ترجمه‌های زیر را ارائه می‌دهد: مخاصم. مقاوم (دشمن، مخالف).

شگفت‌انگیزترین تشخیص است که حتا فرهنگ لسان (جلد ۱۵، ۳۲۷) نیز، ریشه «نصا» (*naṣā*) را که در عربی کهن ثبت شده است همواره به عنوان یک مشتق از واژه کزفهمیده «ناصیه» (*nāṣiyya*) در معنای «موی پیشانی، کاکل» توضیح می‌دهد و این در حالی است که خود لسان یک حدیث از عایشه نقل می‌کند که معنی سریانی-آرامی آن را بازگو می‌کند: لم تکن واحدة من نساء النبی تناصینی غیر زینب (به جز زینب هیچ یک از زنان پیامبر با من دعوا نمی‌کرد). اگرچه لسان بلافاصله توضیح می‌دهد: ای تناز عنی و تبارینی (یعنی: «او با من دعوا کرد، او با من مخالفت کرد») با این وجود، این

۳۴۶. در این باره نک: به دیم (Diem)، مطالعاتی درباره تاریخ آغازین نگارش عربی. ۳. پایانه‌ها و نگارش‌های پایانی، در: Orientalia، جلد ۵۰، ۱۹۸۱، پاراگراف ۱۹۳، برگ ۳۷۸. چیزی که دیم به عنوان «تنوین» عربی قلمداد می‌کند حالا ثابت شده که یک وامگیری از سنت مندایی بوده که در ضمن می‌تواند ویژگی‌های برخی نگارش‌های قرآنی را برای ما روشن کند.

وضعیت را این گونه توضیح می‌دهد که هر دوزن در اینجا «موهای یکدیگر را می‌کشیدند» (و هوأن يأخذ كل واحد من المتنازعين بناصية الآخر)، دقیق تر گفته شود: «گیس‌ها / کاکل یکدیگر را گرفتند / می‌کشیدند». از این جا می‌توان فهمید که تا چه اندازه زبان شناسان بعدی عرب از تأثیرات آرامی یا دقیق تر گفته شود سریانی در زبان عربی اطلاع داشته‌اند.

برای آیه ۱۵ ترجمه زیر به دست می‌آید:

«اگر او دست بر ندارد، بدخواه را (به سختی) کینر خواهیم داد».

درست مانند واژه «ناصیه» (*nāṣiyyā* در واقع *naṣṣāyā*) پایانه به ظاهر مؤنث در «کذبه» (*kāḍiba* در واقع *kaddābā*) و «خاطیه» (*ḥāṭi'a* در واقع *ḥaṭṭāyā*) صرفاً بیان آوایی [فونتیک] پایانه تأکیدی سریانی-آرامی است. از این رو، با اتکا به آیه ۱۵، آیه ۱۶ چنین ترجمه می‌شود:

«بدخواه انکارکننده [و] گناهکار».

آیه هفده: اصطلاح «نادیه» (*nādiyahu*) که در اینجا آمده را باید از نو تعریف کرد. در این جا اصلاً سخن بر سر «Clique / باند، گروه» یا آنگونه که پارت ترجمه کرده یعنی «انجمن» یا «باشگاه» نیست (بلاشز: «clan»، بل: «council»). ابتدا «نادیه» را بدون «الف» ثانوی بنگریم، نتیجه، واژه سریانی-آرامی *naḍ-dāyeh* می‌شود. این شکل به عنوان اسم فاعل ما را به ریشه افزایشی [بن فشرده] *naddā* می‌رساند که معنی نخست آن طبق تساروس (جلد ۲، ۲۲۹۱) «*concuſsit*، *commovit*، *terrefecit*» (برانگیختن، به لرزه در آوردن، ترساندن) است. اگر ما این معنی را به بت پرستی که در اینجا مورد نظر هستند تعمیم بدهیم معنی چیزی به دست می‌آید که ترس وارد می‌کند / می‌ترساند (یعنی چیزی که آدم به عنوان خدا از آن می‌ترسد).

تساروس ولی در آخر به یک شکل دیگر هم اشاره می‌کند: «*m-naddē*» اصطلاح *škirīṭā wa-m-nad-daytā* (چیز مشمئزکننده و چندش‌آور) که در زیر شماره ۲۲۹۲ آمده است ما را به معنی مورد نظر نزدیک تر می‌کند. البته معانی ای که فرهنگ منا (۴۳۱ ب) در زیر *ancd* ارایه می‌دهد، گره‌گشا است: (۲) ابغض. مقت. (متنفر بودن، منزجر بودن)، (۳) رذل. نبذ. ابطال کردن، طرد کردن)، (۶) قذر. نجس (ناپاک کردن، آلودن)، (۷) افزغ. اربع (ترساندن، به وحشت انداختن).





آیه ۱۹: یکم: سومین و آخرین «کلا» البته می‌تواند در پیوند با فعل امری منفی و تشدیدکننده بعدی به عنوان عربی «*kallā*» (نه) خوانده شود ولی سریانی-آرامی (*kullā*) معنی «اصلاً یا (اصلاً هیچ)» می‌دهد.

دوم: برای فعل وامی عربی «سجد» (*sağad*<sup>۴۰</sup>) (> *sgcd*: ܣܓܕ) به جزم معنی واقعی سریانی-آرامی آن یعنی «تعظیم کردن» (به عنوان نمود بیرونی ستایش کردن) از معنی استعاره‌ای «ستایش خدا» (تساروس، جلد ۲، ۲۵۲۲)، «استعاره‌ای: *adoravit Deum*) نیز برخوردار است. تساروس (جلد ۲، ۳۷۲۴) برای ترجمه سریانی-آرامی *ܥܩܪܪܒܗ* (*etqarrab*)، در اینجا (به ویژه به عنوان فعل انعکاسی یا لازم) معنی ویژه و مناسب را چنین ارائه می‌دهد: *spec. celebrata est liturgia* (مناجات را برگزار کردن)؛ همچنین *Eucharistiam accepit* «(به استقبال عشای ربانی رفتن / عشای ربانی را بجا آوردن)».

منطقاً آخرین معنی قابل پذیرش است، البته اگر انسان به عنوان مؤمن در مراسم عشای ربانی شرکت کند. این فنوازه بدون شک به شرکت در «مراسم عشای ربانی» یا در «مناجات شام آخر» اشاره می‌کند.

از این توضیحات زبان‌شناختی درباره سوره ۹۶ حال می‌توان خوانش سریانی-آرامی آن را به شرح زیر بیان کرد:

## العلق

### *(al-‘alaq)* گل (تحت الفظی: «چسبنده»)

#### اقرا باسم ربك الذي خلق

۱. ندا بده نام پروردگارت را که آفریده است،

---

→ معین شده قابل توجیه است. ولی قرآن همیشه طبق معیار زبان عربی عمل نمی‌کند؛ به همین دلیل اتفاق می‌افتد که در قرآن گاهی حرف تعریفی که طبق عربی ضرورتاً باید وجود داشته باشد حذف می‌شود، مانند سوره ۹۵:۵: ثم رددنه اسفل سفلین. در اینجا شکل ملکی (الجر) حالت اضافه (Status constructus) سریانی-آرامی که در عربی به عنوان نامعین (و به همین دلیل نادرست) نگریسته می‌شود به عنوان معین (و درست) تلقی می‌گردد. ما نوسانات را در هر دو سوره قرآن مشاهده می‌کنیم، یعنی بسته به بافت متن می‌باید هم دستور زبان عربی و هم دستور زبان سریانی-آرامی مورد نظر قرار گیرند.

خلق الانسن من علق

۲. (که) انسان را از (گل) چسبناک آفریده است؛

اقرا وریک الاکرم

۳. ندا بده، و (البته) <sup>(۳۵۰)</sup> پروردگارت را که قابل ستایش ترین است،

الذی علم بالقلم

۴. که توسط قلم (یعنی کتاب مقدس) تعلیم داده است،

علم الانسن ما لم یعلم کلا

۵. به انسان آنچه را یاد داد که اصلاً نمی‌دانست.

ان الانسن لیطغی

۶. حقا، انسان فراموش می‌کند،

إن راه استغنی

۷. وقتی او می‌بیند که ثروتمند شده است،

أن الی ریک الرجعی

۸. که (این ثروتمند شدن) به پروردگارت برمی‌گردد [دلیل ثروتمند شدن خداست / م].

اریت الذی ینهی

۹. اگر تو کسی را می‌بینی که

عبدا اذا صلی

۱۰. یک خادم (خدا) را که نماز می‌گذارد، (بخواهد) (از نماز) بازدارد <sup>(۳۵۱)</sup>،

---

۳۵۰. حرف ربط «و» در عربی یک کارکرد توضیحی (explikative) دارد که در اینجا برای تأکید روی پروردگار که باید مورد خطاب قرار گیرد عمل می‌کند.

۳۵۱. گمان می‌رود که معادل واژگانی برای عربی «نهی» (nahā) واژه سریانی-آرامی حله (klā) باشد. در این باره فرهنگ منا (۳۳۷ ب) برای عربی به جز «نفی. نهی» (nahā, nafā) (ممنوع کردن / بازداشتن)، همچنین «عاق. صد» (šadd<sup>a</sup>, āq<sup>a</sup>) (جلوگیری کردن، بازداشتن) را ذکر می‌کند.

## اریت أن کان علی الهدی

۱۱. فکر می کنی، که او در راه راست است،

## او امر بالتقوی

۱۲. یا اصلاً<sup>(۳۵۲)</sup> ایمان / پرهیزکاری در ذهن دارد؟<sup>(۳۵۳)</sup>

## اریت أن کذب و تولی

۱۳. اگر تو (چیز دیگری) فکر می کنی، که او (خدا را) انکار می کند و از آن (از خدا) روی برمی گرداند،

## الم یعلم بان الله یری کلا

۱۴. (پس) او نمی داند که خدا همه چیز را می داند؟

## لین لم ینته لنسفعا بالناصیه

۱۵. اگر او (از آن) دست برندارد، (روزی) دشمن را (به سختی) کیفر خواهیم داد،

## ناصیه کذبه خاطیه

۱۶. دشمن انکار کننده، گناهکار!

## فلیدع نادیه

۱۷. باشد / ای کاش که او بت هایش را ندا بدهد -

---

۳۵۲. در میان هشت جنبه (paršōpē / 𐎱𐎠𐎼𐎿) مختلف از حرف ربط سریانی-آرامی (aw) āre که بار بهلول نام برده، تساروس (جلد ۱، ۴۸) معنی «افزایشی» را ارایه می دهد که با 𐎱𐎠𐎼𐎿 (yattfir) مشخص می کند. یک چنین معنی از این حرف ربط همچنین در قرآن در سوره ۳۷:۱۴۷ که از یونس سخن می رود دیده می شود: وارسلنه الی مائة الف او یزیدون «و او را به سوی یک [جمعیت] یک صد هزار نفری یا (حتا) بیشتر فرستاده ایم». زبان شناسان عرب متوجه این ظرافت شده اند (نک: لسان، جلد ۱۴، ۵۴ ب).

۳۵۳. تنها معنی «فرمان دادن» از فعل وامی عربی «أمر» (amar) مناسب این بافت متن نیست. در اینجا موضوع نه بر سر «فرمان دادن» بلکه آن «مبانی اعتقادی و باوری» است که مبنای عمل قرار می گیرد. از این رو، معنی عربی «ارتأی» (irta'a) (نظر داشتن، سنجیدن، اعتقاد داشتن) که فرهنگ منا (۲۶ الف) برای واژه سریانی-آرامی ܐܡܪ (amar) در زیر شماره ۴ ذکر کرده مناسب است.

## سیدع الزبانیہ

۱۸. (خدایی) میرا/گذرا را ندا خواهد داد!

## کلا لا تطعه

۱۹. تو اصلاً نباید به او گوش بدهی،

## واسجد واقتراب

عبادت<sup>(۳۵۴)</sup> (خود را) بجای آور و در مناجات شام آخر شرکت کن.

طبق این برداشت این سوره نشان می‌دهد که مجموعه‌ای برای فراخواندن مؤمنان به شرکت در عبادت خدا (نماز) می‌باشد. یک چنین فراخوانی از خصوصیت یک **προοίμιον** (*prooemium*) [درآمد، پیش سخن / م] برخوردار است که برای آغاز مناجات مسیحی-سریانی مورد استفاده قرار می‌گرفت، چیزی که در سنت اسلامی بعدی با سوره «فاتحة» (*Fātiḥa*) (> سریانی-آرامی *ptāhā-kūšā*) جایگزین شد. این که در این مناجات موضوع بر سرشام/آخراست، فنوازه سریانی-آرامی پایانی آن بدان اشاره می‌کند. یکی از وظایف مهم این است که از لحاظ تاریخ دین تشخیص داده شود که کدام فرقه دینی مسیحی-سریانی (یا احتمالاً فرقه یهودی-مسیحی) پیش از اسلام این مراسم را انجام می‌داد.

سنت عربی این سوره را کهن‌ترین سوره می‌داند، در این نکته می‌توان به آن حق داد، زیرا این سوره به آن رکن اساسی قرآن تعلق دارد که خاستگاه مسیحی-سریانی/اش را نمی‌توان نادیده گرفت. این که این سوره در ضمن نخستین سوره‌ای بود که بر پیامبر الهام شده مبتنی بر بدفهمی آیه آغازین سوره است که از آن یک افسانه ساخته شد. این که این سوره پیشاقرآنی یا بهترگفته شود پیشاسلامی است زبان رازآمیزش بیانگر آن است. زیرا درست همین زبان با اصطلاحات دست‌نخورده اش خاستگاه کهن آن را بر ما آشکار می‌کند.

یک چنین اصطلاحی بدون شک در فعل سریانی-آرامی **ܥܩܩܪܐܒ** (*etqarrab*) یا عربی بوام گرفته «اقترب» (*iqtarab*<sup>۳۵۴</sup>) نمود می‌یابد. این اصطلاح که یک فنوازه

---

۳۵۴. تحت اللفظی: تعظیم کن (بیشتر برای ستایش خدا). «سجد» (*sağad*<sup>۳۵۴</sup>) در اینجا به عنوان فنوازه معنی «خدا را عبادت کردن» است.

مسیحی-سریانی برای مناجات است، می‌تواند اطلاعات ارزشمند و غیرمنتظره‌ای درباره خاستگاه این بخش از قرآن که از لحاظ دینی-تاریخی کهن‌ترین است ارائه دهد. این اصطلاح همچنین چشم ما را برای سوره ۵ (سوره المائدة / میز) که به عنوان آخرین سوره وحی شده قلمداد می‌شود باز می‌کند. در این سوره شباهت‌هایی با سوره العلق وجود دارد که اهمیت دینی-تاریخی واقعی آنها مانند سوره نامبرده نادیده گرفته شده است. میان این فنواژه و سوره «المائدة» که مسیح، پسر مریم، در سوره ۱۱۴: ۵ از طرف خدا به او گفته می‌شود «تکون لنا عیداً لاولنا و اخرنا» «تا بشود برای اول و آخر ما یک مناجات»<sup>(۳۵۵)</sup> [عید]، و خدا در آیه ۱۱۵ از آسمان یک میز فرو می‌فرستد و هر کس که آن را انکار کند با سخت‌ترین کیفر تهدید می‌کند (فانی اعذبه عذاباً لا اعذبه احداً من العلمین) (او را چنان کیفر بدهم که هیچ یک از انسان‌ها را چنان مجازات نکرده باشم). تا این جا بین این دو آیه یک پیوند وجود دارد زیرا که هر دو به مناجات شام آخر اشاره می‌کنند، موردی که در اسلام بعدی تشخیص داده نشد و کاملاً به فراموشی سپرده شد. هسته اصلی این مجموعه مسیحی در قرآن از منظر دینی-تاریخی که بنگریم از اهمیت خارق‌العاده‌ای برخوردار است.

کسانی که در اهمیت این فنواژه مناجاتی مسیحی-سریانی «اقترب»<sup>(a)</sup> (*iqtarab*) (در مراسم شام آخر شرکت کردن، مراسم عشاء ربانی را برگزار کردن) تردید دارند، لازم است به تز دکترای عربی که در پیشگفتار (ص ۱۷، پانویس ۴) از آن نامبرده شد رجوع کنند. در این رساله خانم نویسنده در بخش ۱، فصل ۴، «آداب و رسوم دینی عرب‌های مسیحی پیش از اسلام» (برگ ۸۹) با اشاره به مجموعه آثار عربی «الأغانی» (*al-Aḡānī*) (جلد ۲، ۱۰۷)، گزارشی از «عدی بن زید» (*adī ibn Zayd*) (مرگ ۵۹۰ م.) و «هند بنت النعمان» (*Hind bint an-Nu'mān*) (مرگ پس از ۶۰۲ م.)

۳۵۵. معنی واقعی مفهوم «عید» (‘īd) که در قرآن به عنوان «واژه یکباره / یکبار آمده» (hapax legomenon) ظاهر می‌شود تاکنون نادیده گرفته شده است. به عنوان ترجمه آوایی از تلفظ عمومی آرامی واژه *‘ēdā > ‘īdā*، بروکلیمان در «فرهنگ سریانی» (۵۱۵ ب) مشتق عربی «عید» (‘īd) را به معنی «جشن» توضیح می‌دهد. ولی این مفهوم قرآنی به عنوان ترجمه وفادارانه از سریانی-آرامی ح *‘yādā* به جز «آیین» که در اینجا از متن قرآن به روشنی بیرون می‌آید معنی «آیین سپاسگزاری / مناجات» نیز می‌دهد. در این باره نگاه کنید به تساروس، جلد ۲، ۲۸۲۷: *ritus, caeremonia* (‘yādā) «آیین، مراسم».

نقل می‌کند. در این گزارش گفته می‌شود که چگونه آن‌ها در روز پنجمشبه فرمان [میشاق] به کلیسای حیره (جنوب غربی فرات در عراق امروزی) می‌رفتند، لیتقربا (-li yataqarrabā) «تا در مراسم عشای ربانی [شام آخر] شرکت کنند» (یا به عبارتی «مراسم عشای ربانی را برگزار کنند»).

افزون براین، در همان بخش از «کتاب الأغانی» (Kitāb al-aḡānī) (۳۵۶) (کتاب سروده‌ها/ترانه‌ها) آمده است که عدی بن زید به همین مناسبت می‌خواست هند، دختر آخرین پادشاه لخمی حیره النعمان سوم (۵۸۰-۶۰۲ م.) را ببیند که به سوی کلیسای نامبرده رفته بود، تتقرب (tataqarrab) «تا در مراسم شام آخر شرکت کند». بدین وسیله این فنواژه مناجاتی در فرهنگ عربی نیز به عنوان یک فنواژه سریانی-آرامی کلیسایی عرب‌های سوریه و میانرودان در سده ۶ میلادی از لحاظ تاریخی مستند شده است. (۳۵۷)

۳۵۶. جلد ۲، چاپ نخست، قاهره ۱۹۲۸، برگ ۱۲۹.

۳۵۷. اگر گفته شود که شکل فعلی iqtarib (بن فعلی هشتم عربی) در قرآن با شکل فعلی taqarrab (پنجمین بن فعلی عربی) که امروزه هنوز در میان مسیحیان خاور نزدیک رایج است یکسان نیست و به همین دلیل نمی‌تواند همان معنی را داشته باشد، آنگاه ضروری است به این نکات توجه شود که: الف) قرآن بن فعلی هشتم iqtaraba را در چهار جا (سوره‌های ۱۸۵:۷؛ ۲۱:۱؛ ۹۷:۲۱؛ ۵۴:۱) فقط در شکل زمانی (با عطف به روز قیامت که نزدیک می‌شود) استفاده می‌کند، ب) این که هر دو بن فعلی گونه‌های انعکاسی هستند که کاربرد آنها در زبان عامیانه و نوشتاری فقط از لحاظ ظاهری و بدون تغییر معنی با هم متفاوت‌اند، زیرا بن فعلی هشتم iqtaraba در عربی عامیانه متداول نیست؛ پ) نهایتاً این که در اینجا شکل انعکاسی از بن فعلی پنجم taqarrab که در زبان عامیانه مسیحی-عربی رایج است مبنا قرار نگرفته بلکه شکل سریانی-آرامی etqarrab (سریانی غربی etqārāb تلفظ می‌شود) است که مبنای شکل انعکاسی iqtarib در قرآن قرار گرفته است که از لحاظ ظاهری [شکلی] نیز بسیار به آن نزدیک است.

از آنجا که تاکنون قرآن پژوهی در این اصطلاح هیچ بار و مفهوم مسیحی تشخیص نداده بود، به همین دلیل تصور می‌شد که اصطلاح کنخوانده «صبغة» (طبق خوانش تاکنونی šibḡa) که دو بار در سوره ۲:۱۳۸ آمده توسط مفسران عرب مورد شناسایی و تشخیص قرار گرفته است. بدون شک این واژه از سریانی-آرامی به وام گرفته شده است (همانگونه که آرتور جفری، همانجا برگ ۱۹۲، شرح داده است)؛ این اصطلاح اصلاً ربطی به «غسل تعمید» مسیحی (پارت: غسل تعمید؛ بلاشر: onction؛ بل: savour) ندارد. وقتی با توجه به بافت متن، «صنعة الله (šīn'at allāh) را می‌خوانیم این نتیجه بدست می‌آید که باز هم طبق درک سریانی-آرامی معنی ←

→ «حکمة الله» (ḥikmat allāh) «خردمندی (= دانش) خدا» است (فرهنگ منا، ۶۴۳ الف: *حكمة* / ḥikma: فنطنة / ḥikma, fiṭna: هوشیاری، خردمندی؛ تساروس، جلد ۲، ص ۱۵۵ / prudenter: b-ḥen'ā / Ephr. Iii. 364 B, صحصص = ḥekmā: b: ḥekmā / صحصصه / ḥekmā: (wa-man aḥsan<sup>u</sup> min allāh<sup>1</sup> ḥikma<sup>an</sup>) «العلیم» (al-ʿalīm) (دانا) در پیوند با آیه های ۱۳۷-۱۳۸ یک معنی منطقی از آن بدست می آید: «خدا شنو و دانا است»؛ اصطلاح بعدی در آیه ۱۳۸ در شکل بدل قرار دارد (صنعة الله / ḥikma: wa-man aḥsan) و یک حالت نهادی / کنایی (Casus pendens) است که یک جمله خبری دو بخشی را با جمله اصلی اسمی آغاز می کند: «(آنچه واقعاً به) خردمندی (= دانش) خدا (مربوط می شود)»، این در حالی است که جمله پیرو گزاره ای به عنوان پرسش بلاغی توسط حرف ربط «و» مشخص می شود: (ومن أحسن من الله صنعة / wa-man aḥsan<sup>u</sup> min allāh<sup>1</sup> ḥikma<sup>an</sup>)، (و) چه کسی خردمندتر (= داناتر) از خداست» همین وضعیت توسط آیه ۱۴۰ نیز تأیید می شود: (أنتم أعلم أم الله / antum a'lam am' llāh) «شما که داناتر از خدا نیستید» برای مقایسه با مورد مشابه در سوره ۵:۵۰: (ومن أحسن من الله حکما / wa-man aḥsan<sup>u</sup> min allāh<sup>1</sup> ḥukma<sup>an</sup>) «چه کسی خردمندتر داناتر - طبق درک سریانی - آرامی) از خداست: (فرهنگ منا، ۲۳۷ الف / ب: صحصص / ḥekmā, ḥkāmā / صحصصه / ḥekmā, ḥkumyā / صحصصه / ḥekmā: علم، فنطنة، معرفة، حکمة). همانگونه که مشاهده شد در اینجا اصلاً موضوع بر سر «تصمیم» یا «حکم» خدا نیست، یعنی آنگونه که پارت، بلاشروبل از «حکم / ḥukm» عربی فهمیده اند. در هر دو فقره قرآن ما در واقع با یک جلد با یهودیان و مسیحیان بردانش / خردمندی خدا روبرو هستیم. صرف نظر از معناشناسی هیچ یک از مترجمان ما ساختار نحوی این آیه نقل شده را متوجه نشد. به عکس، هر سه مترجم در آن دو جمله مستقل مشاهده کرده اند:

(پارت، ۲۱): «غسل تعمید (baptisma) خدا! هیچ کس غسل تعمیدی بهتر از خدا ندارد!»

(بلاشر، ۴۸): «Onction(?) d'Allah! Qui donc est meilleur qu'Allah en [Son] onction?» (بل، جلد ۱، ۱۸، ۱۳۲): (The savour (Anm.: The exact meaning of the word is uncertain) of Allah, and in savour who is better than Allah ?

عجیب نیست که مترجمان ما نتوانسته اند پیوند درونی این ساختار جمله را که برای زبان عربی بیگانه است تشخیص بدهند. زیرا عملاً این جمله در سوره ۲:۱۳۸ از لحاظ نحوی نمونه ای از یک جمله سازی متداول در سریانی - آرامی به ما عرضه می کند که نتودور نولدکه در «دستور سریانی» اش کوتاه شرح داده است، البته بدون آن که ماهیت واقعی ساختار این جمله را تشخیص داده باشد؛ نولدکه در همین نوشته در پاراگراف ۳۱۶ توضیح می دهد:

«جدایی نهاد از گزاره توسط w) / (و) در جمله های کوتاه پی در پی مانند .... یک شیوه سخنگویی بلاغی ناب است.»

در این جمله ها عملاً موضوع بر سر جمله های خبری دویاره است که تشکیل شده از الف) یک جمله اسمی ناقص اصلی که اسم در آن (به عنوان به اصطلاح نهاد مطلق / Nominativus absolutus) یادآور نحو شکنی (Anakoluth) است؛ ب) از یک جمله پیرو گزاره ای که توسط ←

## ۱۸. جمع‌بندی

اهمیت تاریخی-دینی-فرهنگی قرآن یک واقعیت پذیرفته شده است. نقش میانجی آن میان فرهنگ بیش از هزارساله آرامی و فرهنگ عربی منبعث از آن البته دیده شده ولی سهم آرامی در این جا به اندازه کافی ارزشگذاری و تقدیر نشده است. به همین دلیل، تفاسیر درون‌مایه آن و زبان رازآمیزش موجب اختلاف نظرات شده است. دلیل آن از یک سوت ترکیب درهم‌تنیده متن قرآن است، ولی از سوی دیگر آن نقطه آغاز نادرست زبانی است که مفسران عرب برای قرآن قایل شدند [اشعار جاهلیت / م]. همین نقطه آغاز در نهایت تعیین کرد که تفسیر قرآن در جهتی هدایت شود که مد نظر قرآن نبوده است.

### ۱. زبان قرآن

این که آن زبانی که قرآن برای نخستین بار «عربی» می‌نامد از «عربی» *Arabiya* یعنی زبان کلاسیک عربی کاملاً متفاوت است امروزه حتا زبان‌شناسان عرب هم آن بدان اعتراف دارند. برخلاف پیش فرض تاکنونی که می‌گوید زبان قرآن یک گویش در مکه است، پژوهش حاضر به این نتیجه رسیده است که این زبان می‌باید یک زبان آمیزشی آرامی-عربی بوده باشد، در حالی که سنت عرب، زبان قرآن را با زبان قریش، ساکنان مکه، تعریف می‌کند. شناخت ما از زبان قرآن تنها بر نتایج این پژوهش استوار نیست. بر بستر این پژوهش در یک سلسله از حدیث‌ها (احادیث نبوی) آرامیت (Aramaisms) تشخیص داده شد که از منظر عربی یا نادرست فهمیده شده یا غیرقابل توضیح باقی ماندند.

در اینجا این فرضیه تقویت می‌شود که مکه در اصل یک زیستگاه [آبادی] آرامی بود.

---

→ یک *w / ʿ* («و») آغاز می‌شود. نمونه‌های ذکر شده *hšwšwʿn ʿhšwšwʿn hšwšwʿn hšwšwʿn* (شادی که سپری شده بود / رفته بود)؛ نشاطی که بر باد رفته بود («تحت‌اللفظی در واقع: «شادی، و آن سپری شده بود؛ نشاط، و آن بر باد رفته بود») از نظر نحوی این چنین باید فهمیده شوند: «(آنچه) به شادی (ربط داشت)، اینچنین (= و) سپری شد؛ (آنچه) به نشاط (ربط داشت) اینچنین بر باد رفت». بدین ترتیب، کاربرد حرف ربط «و» (*w / ʿ*) در سریانی برای تأکید جمله پیرو یک مورد ناب آرامی است و برخلاف برداشت تاکنونی یک مورد عبری نیست که از طریق ترجمه انجیل وارد شده باشد.



البته این دیدگاه توسط نام خود «مکه» (محصه) تأیید می‌شود که از لحاظ ریشه‌شناسختی با زبان عربی غیرقابل توضیح است. ابتدا ریشه سریانی-آرامی (mak, در واقع makk) (پست و پایین بودن) را مبنا قرار بدهیم که از آن صفت (mākkā) (مذکر)، (مؤنث) با معنی «پایین‌تر، پست‌تر» به دست می‌آید. از منظر مکان‌نگاری که بنگریم این صفت، مکانی را ترسیم می‌کند که در یک «پستی» یا به عبارت «دره» قرار گرفته شده باشد، مشخصه‌ای که برای مکه هم صدق می‌کند. برخلاف آن (rāmā) (مذکر)، (مؤنث) با معنی «بالا»، بیانگر مکانی است که روی یک بلندی، تپه یا کوه قرار گرفته باشد.<sup>(۳۵۸)</sup>

از آنجا که تساروس (جلد ۲، ۲۰۹۹ به بعد) برای این ریشه اکثراً معنی مجازی آن را می‌دهد، لازم است که به آن نیز اشاره شود. بدین ترتیب تساروس (۲۱۰۰) اصطلاح agri minoris (زمین [کشاورزی] کم/ارزش). این معنی گواهی خود را در سوره ۱۴:۳۷ می‌یابد؛ در آنجا ابراهیم می‌گوید:

ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم

«پروردگارا، من (بعضی) از فرزندانم را در یک دره برهوت (بی آب و علف)

در نزدیکی خانه مقدس/سکان دادم.»

طبق این، هر دو معنی سریانی-آرامی با مکه سازگار است و همزمان نشان می‌دهد که این مکان یک آبادی نشین آرامی بود.<sup>(۳۵۹)</sup>

۳۵۸. برای نمونه شهر «الرمثا» (ar-Ramṭā) = سریانی-آرامی (rāmṭā) در اردن امروزی که در نزدیکی مرز سوریه واقع است.

۳۵۹. تا آنجا که به نام دوم مکه یعنی «بکه» (ظاهرأ: Bakka) در سوره ۳:۹۶ برمی‌گردد، موضوع بر سربیک شکل فعلی کنخوانده شده است. آیه ۹۳ از سوره ۳ چنین است:  
ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين  
مترجمان ما این آیه را چنین فهمیده‌اند:

(پارت، ۵۲): «نخستین خانه (خدا) که برای مردم قرار داده شد خانه‌ای در بکه [یادداشت پارت یعنی: مکه] برای برکت و هدایت انسان‌ها در همه جهان (al-‘ālamūn).»  
(پلاشر، ۸۸):

„En vérité, le premier temple qui ait été fondé, pour les Hommes, est certes celui situé à Bakka [Anm. 90: Autre forme de Makka = la Mekke], [temple] béni et Direction pour le monde (‘ālamīn).“ →

→ (بل: جلد ۱، ۵۴):

„The first house founded for the people was that at Bakka [i.e. Mecca], a blessed (house) and a guidance to the worlds.“

مکارم شیرازی: نخستین خانه‌ای که برای مردم (و نیایش خداوند) قرار داده شد، همان است که در سرزمین مکه است، که پربرکت، و مایه هدایت جهانیان است.

بدین گونه مترجمان ما همان تعبیری را بکار می‌برند که طبری (جلد ۴، ۹ به بعد) شرح داده بود. طبق خوانش طبری این واژه که از نظر زبان عربی غیرقابل توضیح است به عنوان نام دوم مکه جا افتاد. طبری برای استدلال خود این واژه را از لحاظ ریشه‌شناختی به ریشه فعلی «بک» (*bakka*) (امروزه دیگر استفاده نمی‌شود) (هل دادن، فشار آورد) گره می‌زند و آن را به محوطه «کعبه» (*Ka'ba*) تعمیم می‌دهد که زائران به هنگام دور زدن حول آن یکسریگرا «هل می‌دهند». از این رو، به نظر طبری، «بکه» بیانگر خود پرستشگاه [مکان مقدس] است در حالی که «مکه» خانه‌های پیرامونی یعنی [کل] شهر را بیان می‌کند و نه طبق برداشت تاکنونی عکس آن.

ولی در واقع نگارش کژخوانده «بیکه» (ظاهراً «بیکه» یعنی «در بکه») به ریشه فعلی سریانی-آرامی  $\text{ܐܦܟܐ}$  (*tāk*) در صیغه *Pa'el* یعنی  $\text{ܐܦܟܐܝܢܐ}$  (*tayyeca*) برمی‌گردد که معنی عربی آن را فرهنگ منا (۸۳۲ ب) در زیر شماره ۴ با «حد» (*ḥaddada*) (مرزبندی کردن)، «سیح» (*sayyaḡa*) (محصور کردن)، «احاط» (*aḥāṭa*) (دور چیزی را دیوار کشیدن) ترجمه می‌کند. تساروس (جلد ۲، ۴۴۰۶ به بعد) از جمله به کتاب تثنیه، بخش ۲۲، بند ۸، اشاره می‌کند که در آن آمده به هنگام ساختن یک خانه قرار شد که پشت بامش با  $\text{ܬܝܟܐܐ}$  (*tyākā*) نرده محصور شود. در عربی از این ریشه فقط اسم «تکه» (*tikka*) (گویشی / محلی «دکه» *dakke / dikka*) (کمر بند پارچه‌ای) باقی مانده که ابن دورید (لسان، ۱۰، ۴۰۶ ب) در این باره می‌گوید: لا احسبها إلا دخيلا وإن كانوا قد تكلموا بها قديما (به نظر من یک واژه بیگانه است، حتا اگر در گذشته مورد استفاده بوده باشد).

از این رو شگفت‌انگیز نیست که بعدها خوانندگان عرب قرآن نتوانسته باشند در پس واژه «بیکه» یک ریشه سریانی-آرامی حدس بزنند. از این رو، مجبور شدند که در این واژه یک نام دیگر از مکه ببینند. البته در اینجا انتظار می‌رود به جای حرف اضافه نادرست خوانده ب *bi* حرف اضافه عربی فی / *fi* (در) استفاده شود، حتا اگر قرآن هر دو حرف اضافه را «مکانی» [برای مکان] بکار گیرد. اگر ما این نگارش را به سریانی-آرامی ترانوئسی کنیم این خوانش بدست می‌آید:  $\text{ܬܝܟܥܗ}$  (*taykeh*) = عربی: تیکه (*tayyakahu*) = سیح (*sayyaḡahu*)، أحاطه (*aḥāṭahu*) (او... محصور کرد، او دور... دیوار کشید) در حالی که معنای مجازی «منعه» (*mana'ahu*) (او آن را محافظت کرد، و آن را بدین ترتیب به یک مکان محافظت شده / پاسداری شده تبدیل کرد) (فرهنگ منا، همانجا، در زیر شماره ۲) نیز امکان پذیر است. حال، خوانش زیر برای سوره ۳:۹۶ به دست می‌آید:

←

ریشه آرامی مدینه پیشتر توسط اس. فرنکل (واژه‌های بیگانه آرامی، ۲۸۰) شناخته شد.

اگر قرآن طبق سوره ۷:۴۲ به پیامبر مؤکداً مأموریت داده که پیام قرآنی را به متروپل (ام القری) (یعنی مکه) و پیرامونش (و من حولها) اعلام کند، پس می‌توان از این نقطه حرکت کرد که مکی‌ها هم به نوبه خود این پیام را درست فهمیده باشند. به عبارتی دیگر، زبان قرآن برای آن عرب‌هایی که تقریباً پس از یک صد و پنجاه سال بعد به یک زبان عربی دیگری سخن می‌گفتند در نظر گرفته نشده بود. این شرایط بنیادین از لحاظ تاریخی توضیح می‌دهد که چرا عرب‌های بعدی دیگر عربی قرآن را نمی‌فهمیدند.

ولی چیزی که شکاف را عمیق‌تر کرد، فقدان ارتباط تفسیر عربی قرآن با کتاب مقدس [انجیل] است. احتمالاً بنا به دلایل تاریخی، سنت اسلامی بعدها خود را از کتاب مقدس [عهدین]، که قرآن با کلماتی از سوره ۱۱۹:۳: تومنون بالکتب کله (*tu minūna bi-l-kitābi kullihi*) «آری شما به تمام کتاب مقدس باور دارید» آن را به عنوان یک پیش فرض مسلم قلمداد می‌کرد فاصله گرفت. طبعاً در اینجا توجه به کتاب مقدس [عهدین] می‌توانست بسیار بیشتر به درک و توضیح زبان قرآن یاری برساند تا ارجاع نظام مند به ادبیات به اصطلاح کهن عرب، موردی که باعث بیگانه‌سازی و آشفته‌فکری در میان مفسران گردید.

با توجه به خاستگاه زبان قرآن می‌توان به نتایج دیگری نیز رسید. البته بسیار زود هنگام خواهد بود اگر بخواهیم بر پایه نتایج فقرات منفردی که در این جا بدست آمده چنین نتیجه‌گیری بی‌بکنیم، زیرا تزه‌های مبتنی بر آن می‌توانند نادرست از آب در آیند. در نهایت فقط با یک توضیح جامع زبان شناختی از متن قرآن می‌توان یک شالوده واقعی برای نتایج دیگر عرضه کرد.

→ ان اول بیت وضع للناس اللذی تیکه مبارکا و هدی للعلمین

«نخستین مکان مقدس که برای انسان برپا شد خانه‌ایست که او پیرامونش دیوار

کشیده است و چون مکانی پربرکت و مقدس برای هدایت جهانیان [است].»

این خوانش از طریق آیه ۹۷ نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد. در آنجا آمده که در این محوطه، توقفگاه (مقام = *qāmā* / *حمام*) ابراهیم وجود دارد: **ومن دخله کان امنا** «و هر کس که به این محوطه وارد شود مورد محافظت قرار می‌گیرد / مصون است.»

## ۲. سنت شفاهی

خوانش نادرست فقرات بیشماری از قرآن که در ابعاد تصورناپذیری رخ داده این پرسش را طرح می‌کند که آیا واقعاً آن طور که ادعا می‌شود یک سنت شفاهی عرب وجود داشته است یا نه. این تز با توجه به کزخوانی‌های اثبات شده دیگر قابل دفاع نیست. به عکس، همین ما را به اجبار به این نکته سوق می‌دهد که از همان آغاز یک متن کتبی وجود داشته است. دست‌نوشته‌های قرآن با نگارش ناقص [بدون نقطه و اعراب‌گذاری] که امروزه بدست ما رسیده بر هر کسی روشن می‌سازد که چنین متونی بدون یک سنت شفاهی حتا برای عرب‌های اهل علم هم قابل فهم و تشخیص نبوده است. از این رو، قابل فهم است که مفسران و زبان‌شناسان عرب بعدی، که طی نسل‌های پیاپی برای یک خوانش تاندازه‌ای منسجم از متن قرآن تلاش کرده‌اند، خود را در برابر یک مانع بزرگ ببینند. زیرا آنها از مختصات یک زبان عربی حرکت می‌کردند که حدوداً متعلق به اواسط سده هشتم میلادی بود. موردی که کزخوانی‌ها و کزفهمی‌ها از متن قرآن را قابل درک می‌کند.

این تشخیص البته بیشتر روی قرآن پژوهی تأثیر داشت تا اسلام پژوهی. وظیفه اسلام پژوهی همچنین این خواهد بود که ببیند اسلام از لحاظ تاریخی چگونه شکل گرفته است. ولی وظایف قرآن پژوهی چیز دیگری است. چون همین حالا هم می‌توان گفت که تفسیر قرآن در خاور و باختر از لحاظ تاریخی از یک نقطه آغاز نادرست حرکت کرده است. علیرغم تلاش‌های گسترده مترجمان در باخترزمین برای افکندن نوری بر تاریکی زبان قرآن، ابهامات به قوت خود باقی مانده است. زیرا با توجه به نقطه آغاز آنها درباره زبان قرآن به مثابه زبان ناب عربی این تلاش طبعاً نمی‌توانست به موفقیت بینجامد.

## ۳. زبان‌شناسی عربی

این زبان‌شناسی در مرتبه نخست به سیبویه (مرگ ۷۹۶ میلادی) برمی‌گردد که به عنوان پایه‌گذار دستور زبان برای زبان نوشتاری عربی به شمار می‌رود. نوشته‌های او هنوز هم برای زبان معیار عربی کنونی از اعتبار برخوردار است. زبان‌شناسان عرب، زبان نوشتاری خود را *العربیة* (*al-ʿarabiyya*) می‌خوانند و عرب‌شناسان باخترآن را عربی کلاسیک نامیده‌اند. این نگاه اساساً از یک سو به آن سه پایانه صرفی از زبان‌های سامی

آغازین برمی‌گردد که در ادبیات حفظ شده است و از سوی دیگر به آن گنجینه آوایی از دست رفته در زبان عامیانه عربی برمی‌گردد، صرف نظر از ساختارهای نحوی ویژه که از میان رفته‌اند.

زبان‌شناسان عرب برای نظریه خود از یک سو خود قرآن را به عنوان نخستین اثر نوشتاری عربی و از سوی دیگر مبنای خود را روی به اصطلاح ادبیات کهن عرب قرار می‌دهند. ولی از آنجا که مورد اخیر یعنی «ادبیات کهن عرب»، اصلاً ثبت نشده بود، آنها به سنت شفاهی عشایر عرب اتکا کردند که بویژه «همزه»، یعنی آوای انسدادی در آوای میانی و پایانی را از زمان‌های پیشاتاریخی ظاهراً حفظ کرده بودند. ولی از آنجا که نگارش ناقص قرآن - به جز ام القراءه  $\bar{a}$  و  $\bar{i}$ ، گاهی هم  $\bar{a}$  - فاقد هرگونه نشانه‌های واکه‌ای بود و در کنار آن، آغازگاه خود را یک سنت شفاهی عرب مطمئن قرار داده بودند، توانستند با تثبیت آن طبق الگوی به اصطلاح ادبیات کهن عرب راه را برای آینده هموار کنند. این نگاه زبان‌شناسانه برای درک متون قرآن یک اهمیت تعیین‌کننده و در عین حال سنگین تاریخی در برداشت.

زیرا با این که تا آن زمان می‌دانستند که همزه بیگانه برای قرآن و بعضاً «الف» به عنوان «ام القراءه» برای «الف» /  $\bar{a}$  کشیده و دیگر واکه‌ها به متن قرآن اضافه شده‌اند، با این حال این باور وجود داشت که این‌ها همه بر مبنای یک سنت شفاهی مطمئن رخ داده است. طبعاً اگر بپذیریم که حافظه خارق‌العاده عرب‌ها انبوه عظیمی از آثار ادبی را به طور شفاهی نگه داشته است آنگاه به راحتی می‌توان همین را نیز برای قرآن یعنی کتاب مقدس عرب‌ها پذیرفت.

این که از یک سو نشانه‌های واکه‌یی در قرآن گنجانده شد و در کنار آن متن اصلی قرآن که بر حروف همخوان استوار است حرکت‌گذاری [اعراب‌گذاری] شد، باعث گردید که فقرات بی‌شماری از متن قرآن کژفهمیده و تحریف شود. علیرغم این تردید<sup>(۳۶۰)</sup> که

---

۳۶۰. کارل فولرز در جمع‌بندی اثر خود، زبان عامیانه و زبان نوشتاری در عربستان کهن، به این نظر می‌رسد که «آن گونه که زبان تقلیدی قرآن به عنوان یک عربی کلاسیک واقعی ستایش می‌شود، وظیفه مورخ این است که جعلی بودن آن را نشان بدهد». برای بررسی انتقادی از متن قرآن لازم است جستارهای یاکوب بارث، آلفونس مینگانا و پژوهش مفصل گونتر لولینگ که در مقدمه بدانها اشاره شد نیز مورد توجه قرار گیرند. سرانجام جیمز آ. بلامی نیز با جستار کوتاه خود توانست به این موضوع یاری رساند. رساله‌های منفرد هم می‌توانند به عنوان شالوده‌ای برای یک بحث گسترده در این راه به خدمت آیند.

اینجا و آنجا بیان شده، قرآن پژوهی در باختر کلاً تا به امروز از دنبال کردن پیامدهای منطقی این رویکرد خودداری کرده است.

#### ۴. خطای تاریخی

ولی یافته‌های این پژوهش، ما را به این نتیجه می‌رساند که تز تاکنونی درباره سنت شفاهی مطمئن از قرآن افسانه‌ای بیش نیست.

اگر طبق نمونه‌های آورده شده بپذیریم که زبان شناسان و مفسران عرب حتا اصطلاحات عربی ناب را کژخوانده‌اند، آنگاه می‌توان در خصوص سنت شفاهی قرآن بهتر به نتیجه رسید. حتا اگر زمانی هم یک چنین سنتی وجود می‌داشت، آنگاه باید می‌پذیرفتیم که این سنت بسیار زود از میان رفته است. این که این سنت شفاهی از کمبودهای فراوانی برخوردار است، حداقل چیزی است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد.

#### ۵. خوانش جدید قرآن

اگر تحلیل مبتنی بر زبان‌شناسی اصطلاحات بی‌شمار ثابت کرده باشد که متن قرآن از لحاظ زبان‌شناختی و همچنین از لحاظ معیارهای درون‌مایه‌ای بسیار کژخوانده و کژفهمیده شده است، موردی که کسی این چنین تصورش را نمی‌کرد، آنگاه بناچار ضرورت یک خوانش جدید از قرآن به دست می‌آید. الزامات این خوانش جدید از یافته‌های پژوهش حاضر به دست می‌آید.

این پژوهش اهمیت فرهنگ‌نویسی سریانی-آرامی را، که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است، نه فقط برای اثبات وجود آرامیت (یا به عبارتی سریانیت) بلکه به ویژه برای دستیابی به گنجینه واژه‌های عربی در قرآن روشن کرده است. امید نابجا نخواهد بود اگر با توسل به همین روش بکارگرفته در این پژوهش راه را برای تهیه و تدوین یک واژه‌نامه از متون قرآن که واژه‌ها را از منظر تاریخی-زبانی توضیح می‌دهد هموار کرد.

---

→ برای تصحیح متن قرآن که در بسیاری جاها نادرست خوانده شده ما به یک ویراستاری انتقادی از کهن‌ترین دست‌نوشته‌های قرآن نیاز داریم. همین مورد توسط رژی بلاشر (Introduction au Coran, 196) مورد پشتیبانی قرار گرفت، با این امید که بتوان درباره ریشه و خاستگاه زبان عربی به شناخت رسید. البته شالوده قرآن چاپ قاهره هم اگر طبق اصول خوانده شود می‌تواند ما را به نتایج بسنده‌ای رهنمون کند.

[www.kandokav.net](http://www.kandokav.net)

## فهرست مفاهیم عربی و قرآنی

۲۶۹	bārid	بارد	۱	
۱۴۹	baraza	برز	۹۵، ۳۷-۳۲	alif
۱۴۹	bāriza	بارزة	۲۸۷	'a
۱۵۷، ۱۵۹	burrizat	برزت	۱۹۹	illā
۱۵۵	bāraknā	برکنا	۹۵، ۶۰	Abrahām
۱۹۳	basāṭa	بسط	، ۶۲-۶۰	Ibrāhīm
۱۲۰، ۱۱۰	bašār	بشر	۱۷۳، ۱۰۲، ۹۵	
۱۱۶	baṭṭala	بطل	۲۵۳	na'ti l-'arḍa
۱۱۶	abṭala	ابطل	۲۲۳	aḥḥara
۲۱۲، ۲۰۳	baqīya	بقية		s. auch: maḥara,
۲۱۲	baqīya <sup>tu</sup> llāh	بقیت الله	۲۲۳	und mawāḥir
۲۶۱	bikr	بکر	۱۵۶	al-'āḥira
۳۰۳	bi-Bakka	بیکه	۸۱	āḍana
۳۰۳	s. tayyakahu	تیکه	۸۱	'aḍannāk <sup>a</sup>
۴۶	balā	بلی	۸۲	'iddāk <sup>a</sup>
۲۵۱	bayḍ <sup>un</sup>	بیض	۹۰	'āsin
	<b>ت</b>		۱۰۵	umm al-kitāb
۱۲۴	taḥta	تحت	۱۸۷	amr
۱۳۲	taḥtaki	تحتک	۱۸۷	mu'āmara
	nuḥātaki/nuḥḥātaki s. auch:	نحتک	۱۸۶	amrihim
۲۵۲	a trāb	اتراب	۱۸۷	ta'āmara
۲۶۲	a trābā	اترابا	۲۲۹	ināhu
	s. auch: a trābā	اترابا	۲۲۹	ināṭahu
۱۱۰	tarḡama	ترجم	۲۲۵	'aw
۲۰۷	taraf	ترف	۲۱۲، ۲۰۳	'ulū baqīya
۲۰۷	tarafa	ترف		<b>ب</b>
۲۰۷	tarif	ترف	۲۳۵	bi-
	s. auch: rafa'a، رفا، rafā، رفا	رفا	۲۷۸	batara
	rifa' رفاء rafuḥa، رفه	رفه	۹۹	barā'a



٢٥٨	ḥisān	حسان
٣٥٥	ḥikmat allāh	حكمة الله
٣٥٥	s. šin'at allāh	صنعة الله
١٩١	ḥimārika	حمارك
	s. auch: ḡamār <sup>l</sup> -k <sup>a</sup>	جمارك
١٤٤، ١٤٣	ḥamala	حمل
٦٣، ٦١	ḥanīf	حنيف
٥٢	ḥawāyā	حوايا
٢٤٢-٢٣٩، ٢٣٦	ḥūr 'īn	حور عين

### خ

٢٦٦	ḥālidūn	خالدون
٢٦٦	ḥālidīn	خالدين
٢٧٥-٢٦٥	muḥalladūn	مخلدون
١٨٢، ١٧٩	ḥaraqā	خرق
١٩٣	ḥalaqa	خلق
٥٥	ḥalīfā	خليفة
٥٥	al-ḥalīfa(tu)	الخليفة
٢٦٧	ḥamra	خمرة
٢٥٧	ḥayyirāt	خيرات
٢٦١	ḥiyām	خيام
٢٥٩	ḥayma	خيمة

### د

١٢٧	daḥīl	دخيل
٢٩٣	sa-nad'u	سندع
١٨٦	dafana	دفن
١٤٤	dakka	دك
١٥٨	danā	دنا
٢٦٤	dihāqā	دهاقا
٦٥	dīnā qayyāmā	دينا قيما

### ذ

٢١٣	daḥīra	ذخيرة
٢٧٦	dikra <sup>n</sup> kaṭīrā	ذكرا كثيرا

٢٥٦	mutraf	مترف
٢٥٧	utrifa	أترف
٢٢٥، ٢٥٦	utrifū	اترفوا
١٥٦	taraka	ترك
١٦٩	talla	تل
٩٥، ٩٥	at-Tawrāt	التوراة
	s. auch: Yawrīya	يورية

### ث

٢٥٣	ṭarb	ثرب
٢٥٣	aṭrab	أثرب
٢٦٣	aṭrābā	أثرابا
	s. auch: aṭrābā <sup>n</sup>	اترابا
١٩٤	ṭumma	ثم

### ج

٤٦	Ġibrīl	جبريل
١٦٦	ġabīn	جبين
١٦٧	ġabinān,	جبينان
١٨٦، ١٥٨	ġa'ala	جعل
١٩١	ġamār <sup>l</sup> -k <sup>a</sup>	جمارك
	s. auch: ḥimārika	جمارك
١١٩	ġama'a	جمع
١٧٥	aġma'a	اجمع
٢١١	ġamāl	جمال
١٩١	ġamra	جمرة
٢٤١، ٥٤	ġanna	جنة

### ح

١٦٩	ḥabana	حبن
١٧٥	ḥābbīn	حبين
٧١	aḥruf	أحرف
٢١١	ḥusn	حسن
٢٥٨، ٢٥٤	ḥasana	حسنة
١٥٦	muḥkamāt	محكمات

	س		
٢٢	sawā <sup>2</sup> as-sabīl	سواء السبيل	
١٤٧	suttirat	سترت	
٢٩٤، ٦٦	sağada	سجد	
٦٦، ٥١	sāğid	ساجد	
١١٥	siğğīl	سجیل	
١٧٨، ١١٦	saḥira	سحیر	
٢٢٢	saḥḥara	سخر	
١٤٦، ١٤٥	sarābā	سربا	
٢٢	sirāṭ	سراط	
٢٢	širāṭ	نك: صراط	
١٣٢	sarī	سري	
١٣٨، ١٣٢	sarīyā	سريا	
١١٧	sa'ā	سعى	
٢١٣	sakīna	سكينة	
١٦٥	salimā	سلما	
١٦٤	aslama	اسلم	
١٩١	sana	سنة	
١٩١	lam yatasanna	لم يتسنه	
١٩٣	sawwā	سوى	
٥١	istawā	استوى	
١٤٧، ١٤٥، ١٤١	suyyirat	سيرت	

	ش		
١٥٦	mutašābihāt	متشبهت	
١٩٥	šarābika	شربك	
١٣٦	šarqīyā	شرقيا	
٢٢٩	šarāk	شرك	
١٧٢	išta'ala	اشتعل	
١٤٨	šaqqa	شق	
٢٧٨	šāni'aka	شانك	
١٥٥	inšaqqa	انشق	
	ص		
٢٧٧	šabara	صبر	

	ر		
٢١٣	rabiḥa	ريح	
٢٩٥، ٢٨٧	a-ra'ayt <sup>3</sup>	ارءيت	
٢١٣	ribḥ	ريح	
١٥٥	taraka	ترك	
٨٤	ratīm	رتيم	
	s. auch: zanīm	زنيـم	
٢٨٧	ar-ruğ'ā	الرجعي	
٩٧	murağğiya	مرجية	
	s. auch: muzğāt	مزجية	
١٢٣	rasūl	رسول	
٢٥٧	al-muraffa	المرفة	
٢٥٦	rafā	رفا	
٢٥٦	rafa'a	رفأ	
٢٥٧	rifā'	رفاء	
٢٥٧	marfa'	مرفأ	
٢٥٧	al-murfa'a	المرفأة	
٢٥٦	rafuḥa	رفه	
٨٨-٨٦	ar-raqīm	الرقيم	
٢٣٥	rawaḥa	روح	
٥٥	rāwiya	راوية	

	ز		
١٥٨	zalafa	زلف	
١٥٩	uzlifat	ازلفت	
١٦١-١٥٩	zaliqa	زلق	
١٥٩	tazallaqa	تزلق	
١٦١	azlaqa	أزلق	
١٥٩	azlaqat	ازلقت	
٨٤	zanīm	زنيـم	
٨٤	s.ratīm	رتيم	
٢٤٧	zawğ	زوج	
٢٣٥	zawwağ-nā-hum	زوجنهم	
٢١١	zīna	زينة	

٢٧٨	a <sup>ʿ</sup> tā	أعطى
٢٨١	ʿallam <sup>a</sup>	علم
٥٥	ʿallāma(tun)	علامة
٢٨٤ ، ٢٨٥	al-ʿalaq	العلق
١٨٣ ، ١٧٨	ʿāba	عاب
١٧٨	ʿayyaba	عيب
١٨٣	a <sup>ʿ</sup> tbahā	اعيبها
٢٩٨	ʿīd	عيد
٤٩-٤٧	ʿIsā	عيسى
٢٤٤	ʿīn	عين
١٧٩	ʿayhab	عيبه
	غ	
١٥٥	ḡādara	غادر
١٥٥	nuḡādir	نغادر
١٨٤	ḡaṣaba	غصب
١٨٤	ḡaṣba <sup>n</sup>	غصبا
١٨٤	ḡaḍiba	غضب
١٨٥	muḡāḍiba <sup>n</sup>	مغضبا
٢٨٦	istaḡnā	استغنى
١٧٨	ḡayyaba	غيب
١٧٩	ḡayābāt	غيبت
١٧٨	ḡayyama	غيم
١٧٩	ḡayhab	غيهه
	ف	
١٩٣	faraša	فرش
٢٦٥	furuš	فرش
١١٨ ، ١٥٨	faṣšala	فصل
٢٥٤	faḍula	فضل
٢٥٤	faḍīla	فضيلة
٥٦	fāʿil	فاعل
٥٦	faʿāl	فعال
٢٢٥	faʿūl	فعل

٢٩٩	ṣibḡa	صبغة
٣٥٥	s. ṣin <sup>a</sup>	صنعة
١٣٧	yušhabūn	يصحبون
٢٣٣	muṣaddiq	مصدق
١٦٨	šara <sup>a</sup>	صرع
١٩٣	aṣlaḡa	اصلح
٢٧٧	šalli	صل
٣٥٥	ṣin <sup>a</sup> at allāh	صنعة الله
	ض	
٢٩١	ḡarab <sup>a</sup>	ضرب
٢٩١ ، ٢٥٧	ḡaraba	ضرب
١٧٢	iṭṭarama	اضطرم
	ط	
٢٥٣ ، ٢٤٩	ṭarf	طرف
١٨٩	ṭaʿām	طعام
٢٨٦	ṭaḡā	طغى
٢٨٦	la-yaṭḡā	ليطغى
٥٥	ṭāḡiya(tun)	طاغية
٢٥٤	ṭamiṭa	طمث
٢٦٨	yaṭūf <sup>n</sup>	يطوف
	ع	
٢٣٨	ʿayn	ع
٨٣	ʿutull	عتل
١٧٨	ʿattama	عتم
١١٦	a <sup>ʿ</sup> ḡaza	اعجز
٧٥	i <sup>ʿ</sup> ḡāz	إعجاز
١٥٩	a <sup>ʿ</sup> ḡamī	أعجمي
١٩٣	ʿaddala	عدل
٢٦٩ ، ٢٦٢	ʿuruba <sup>n</sup>	عربا
١٨٤	ʿaṣā	عصى
١٨٥	muʿāṣiya <sup>n</sup>	معاصيا
٢١٩	ʿāqir	عاقر

٢٩٤، ٢٨٥	kallā	كلا
١٨٧	kalima	كلمة

### ل

	s. la'aka	لأك
٥٦	malā'ika	مليكة
٢٥١	lu'lu'	لؤلؤ
١١٥-١١١	laḥada	لحد
١١٥-١١١	yulḥidūna	يلحدون
١١٥، ١١٢	alḥada	ألحد
٢٩١	laṭama	لطم
١١٢	laḡaza	لغز
١٩٧	law-lā	لولا

### م

٥٥	al-amṭāl	الأمثال
٩١	Maḡūḡ	ماجوج
٥٥	maṭala <sup>n</sup>	مثلاً
٢٢٣	maḥara	مخر
٢٢٣	ma wāḥir	مواخر
٩٨-٩٥	muzḡāt	مرجية
	s. auch: muraḡḡiya	مرجية
٣٥٢	Makka	مكة
٦١	millā <sup>ta</sup>	ملة
٥٦	malā'ika	مليكة
٤٧	Mūsā, Mōšē	موسى
٩٢	mā'ida / mayda	مائدة
٤٦	Mikāl	ميكال
٤٦	Imāla	إمالة

### ن

٢٦١	anbata	انبت
١٣٦	fa-ntabaḡat	فانتبذت
٢٩٢	nādiyahu	ناديه
٢٩١	nāṣiya	ناصية

٢٢٥	fa'īl	فعليل
٢٦٤	ma fāzā	مفاز

### ق

١٨٦	qabara	قبر
٢٨١، ٧٦	qara'a	قرأ
١١٨، ٨٥-٧٦	Qur'ān	قرآن
٧١	qirā'āt	قراءات
٢١٧	qarḡbā	قريباً
١٥٨	qaruba	قرب
٢٩٧	iqtaraba	اقترب
٧٦	qarana	قرن
٦٩	qaswara	قسورة
٢٤٩	qāṣirāt <sup>n</sup> ṭ-ṭarf <sup>f</sup>	قصرات الطرف
١٤٧	quṭṭi'at	قطعت
٢٧٦	maqṭū'a	مقطوعة
١٨٧	qawl	قول
١٩٣	qawwama	قوم
٦١	qiyāmā	قيماً
٣٥٤	maqām	مقام
٦٨	al-qayyūm	القيوم

### ك

٧٦	kataba	كتب
٢٧٦	kaṭura	كثر
٢٧٦، ٢٧٣	al-Kawṭar	الكوثر
١١٦	kaḡḡaba	كذب
٥٦	kaḡḡāb	كذاب
٥٦	mukaḡḡib	مكذب
٢١٣	maksab	مكسب
٢٨٥	al-akram	الاکرم
٢١٣	iktasaba	اكتسب
٢٦٣	ka'aba	كعب
٢٦٣	kawā'ib	كواعب

١٩٧	hallā	هلا	١٣٠، ١٢٦	naḥata	نحت
	و		١٢٧	naḥīt	نحيت
١٢٣	waḥā	وحى	٢٧٧	wa-nḡar	وانجر
١٢٣	awḥā	أوحى	٢٧٧	wa-nḥar	وانحر
١٨٦، ١٣١	waḍa'a	وضع	٢٨٦	naṣiy <sup>a</sup>	نسى
١٧٠	waqūd	وقود	٢١٤	nasya <sup>n</sup>	نسيا
١٦٨، ١٣١	walada	ولد	١٤٩	nusayyir <sup>u</sup>	نسير
١٦٨	walad	ولد	٢٦١	anša'a	انشأ
٢٦٨-٢٦٥	wildān	ولدن	١٩٣	našara	نشر
	ى		٢٩١	našā	نصا
٩١	Yaḡūḡ	ياجوج	٢٣٠	nažara	نظر
١٢١	yassara	يسر	٢٣٠	intažara	انتظر
٩٢	Yawrīya	يورية	٢٥٣	nanquṣuhāā	ننقصها
	s. auch: at-Tawrāt	التوراة		ه	
			١١٥	haḍā	هذى
			١١٦	haza'a	هزأ

## کتابشناسی

- CAbd al-Baqö, Mu3ammad Fucäd, *al-Mu3jam al-mufähras li-alfä6 al-Qurcän al-karöm* (Korankonkordanz), Beirut (1945)
- CALö, Jawäd, *al-Mufa55al fö täröx al-CArab qabl al-Isläm* (Ausführliche Geschichte der Araber vor dem Islam), Bd. VI, 3. Aufl., Beirut, Bagdad <sup>3</sup>1980
- Ahrens, Karl, *Christliches im Qoran*, in: ZDMG 84 (Neue Folge Bd. 9), Leipzig 1930, 15–68
- Andrae, Tor, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926
- Andrae, Tor, *Mohammed, sein Leben und Glaube*, Göttingen 1932
- Bä-l-šäjj %äli3 - al-CÄyub, Salwä, *al-Masö3öya al-Caraböya wa-ta,awwurätuhä min na4catihä ilä l-qarn ar-räbiC al-hijrö / al-Cä4ir al-mölädö* (Das arabische Christentum und seine Entwicklung seit seiner Entstehung bis zum vierten Hijra- / zehnten christlichen Jahrhundert), Beirut 1997 (Dissertation Universität Tunis I 1995)
- Barth, Jacob, *Studien zur Kritik und Exegese des Qoräns*, in: *Der Islam*, 6 (1916) (siehe auch Ibn Warraq, *What the Koran Really Says*, Amherst 2002, 399-435)
- Barth, Jacob, *Die Nominalbildung der semitischen Sprachen*, Leipzig <sup>2</sup>1894 (Nachdruck Hildesheim 1967)
- Baumstark, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922
- Beck, Edmund, *Eine christliche Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans?*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, Bd. XIV, Rom 1948, 398–405
- Bell, Richard, *A Commentary on the Qurçän*, Bd. I, II, Manchester 1991
- Bell, Richard, *Introduction to the Qurçän*, Edinburgh <sup>2</sup>1958
- Bell, Richard, *The Qurçän*, Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs, Vol. I, Edinburgh 1937, Vol. II, Edinburgh 1939
- Bellamy, James A., *Al-Raqim or al-Ruqud? A Note on Süräh 18:9*, in: *Journal of the American Oriental Society* 111.1 (1991), 115-117
- Bergsträsser, Gotthelf, *Verneinungs- und Fragepartikeln und Verwandtes im Qurçän. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen*, Leipzig 1914
- Beyer, Klaus, *The Aramaic Language*, Göttingen 1986
- Biblia Hebraica, hrsg. von Rudolf Kittel, 7. Aufl., Stuttgart (1951)
- Blachère, Régis, *Le Coran, traduit de l'arabe*, Paris 1957
- Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Paris 1947
- Brockelmann, Carl, *Arabische Grammatik*, 14. Aufl., Leipzig <sup>14</sup>1960

- Brockelmann, Carl, *Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin 1908
- Brockelmann, Carl, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Bd. 2, Berlin 1913 (Nachdruck Hildesheim 1961)
- Brockelmann, Carl, *Lexicon Syriacum*, 2. Aufl., Halle <sup>2</sup>1928
- Brockelmann, Carl, *Syrische Grammatik*, Leipzig <sup>8</sup>1960
- Brünnow-Fischer, *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern*, 10. Aufl. Leipzig 1974
- Dallmann, G., *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch*, Leipzig <sup>2</sup>1905
- Déroche, François et Sergio Noja Nosedá (Hrsg.), *Bibliothèque Nationale de France: SOURCES DE LA TRANSMISSION DU TEXTE CORANIQUE*, I. Les manuscrits de style Sijjāzī, Volume I: Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliothèque Nationale de France, Paris (Bibliothèque Nationale de France) 1998.
- Diem, Werner, *Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie*. I. *Die Schreibung der Vokale*, in: *Orientalia, nova series*, Vol. 48, 1979, 207-257; II. *Die Schreibung der Konsonanten*, Vol. 49, 67-106; III. *Endungen und Endschreibungen*, Vol. 50, 1981, 332-383
- Dozy, R., *Die Israeliten zu Mekka*, Leipzig-Haarlem 1864
- Drewes, A. J., *The Phonemes of Lihyanite*, in: *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson* (Supplément 12 aux comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques), Paris (Sonderdruck o.J.), 165 ff.
- Drower, E.S./ Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963
- EI (1): *Enzyklopaedie des Islām*, I-IV, Leiden, Leipzig 1913-1936 (Ergänzungsband 1938)
- EI (2): *The Encyclopaedia of Islam*, I-VIII, Leiden, London 1960-1995
- Ephraem Syrus, *Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, hrsg. von Edmund Beck, in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 174, Scriptorum Syri, Tomus 78, Louvain 1957
- Fischer, A., *Der Wert der vorhandenen Koran-Übersetzungen und Sure 111*, in: *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse*, 89. Bd., 1937, 2. Heft, 3-9
- Fraenkel, Siegmund, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, Leiden 1880
- Fraenkel, Siegmund, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886 (Nachdruck Hildesheim, New York <sup>2</sup>1982)
- Gätje, Helmut, *Arabische Lexikographie. Ein historischer Überblick*. In:

- Historiographia Linguistica XII: ½, Amsterdam 1985, 105–147
- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*  
2. Aufl., Leipzig <sup>2</sup>1902 (Nachdruck Osnabrück 1971)
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin, Göttingen, Heidelberg <sup>17</sup>1959
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920 (Neuauf. 1952)
- Gräf, Erwin, *Zu den christlichen Einflüssen im Koran*, in: ZDMG 111 (N.F. 37) (1962), 396–398. Im Sammelband *Der Koran*, hrsg. von Rudi Paret, Darmstadt 1975, 188
- Grohmann, Adolf, *Arabische Paläographie*, Bd.I, Wien 1967, Bd. II, Wien 1971
- Healy, John F., *The Early History of the Syriac Script*, in: *Journal of Semitic Studies* 45 (2000), 55–67
- Horowitz, Josef, *Das koranische Paradies*, in Rudi Paret (Hrsg.), *Der Koran*, Darmstadt 1925, 53–73
- Horowitz, Joseph, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Ohio 1925 (Nachdruck Hildesheim 1964)
- Horowitz, Josef, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, Leipzig 1926
- Ibn Saʿd az-Zuhri, *at-Tabaqāt al-kubrā*, 8 Bde. + Index, Beirut 1985
- al-Isfahānī, Abū-l-Faraj, *Kitāb al-Avānō*, Bd. 2, Kairo 1928
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qurʿān*, Baroda 1938
- Jerusalem Bibel, hrsg. von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle, 15. Aufl., Freiburg, Basel, Wien, 1968 ( <sup>15</sup>1979)
- Kropp, Manfred, *Viele fremde Tische, und einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch māced(d)e und arabisch mācida*. In: *Oriens Christianus* 87 (2003)
- Lüling, Günter, *Über den Ur-Qurʿān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qurʿān*, Erlangen 1974 (2. Aufl., Erlangen 1993)
- Günter Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations*, Delhi 2003
- Maclean, Arthur John, *A Dictionary of the Vernacular Syriac*, Oxford □ 1901
- Macuch, R., siehe Drower, E. S., *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963
- Manna, Jacques Eugène, *Vocabulaire Chaldéen-Arabe*, Mossoul 1900 □ (reprinted with a new appendix by Raphael J. Bidawid, Beirut 1975)
- b. Manḡūr, Abū l-Faḡl Jamāl ad-Dōn Muḡammad b. Mukarram al-Ifrōqō al-Miḡrō, *Lisān al-Carab* („Zunge“ der Araber), 15 Bd., Beirut 1955-1956



- Meyer, Rudolf, *Hebräische Grammatik*, 3 Bde, 3. Aufl., Berlin 1966
- Mingana, Alphonse, *Syriac Influence on the Style of the Kurcän*, in: *Bulletin of John Rylands Library*, 11 (1927), 77–98 (siehe auch Ibn Warraq, *What the Koran Really Says*, Amherst 2002, 171-192)
- al-Munjid fö l-luva wa-l-aCläm, 29. Aufl., Beirut <sup>29</sup>1987
- Nöldeke, Theodor *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1904
- Nöldeke, Theodor, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qoräns*, Göttingen 1860
- Nöldeke, Theodor und Friedrich Schwally, *Geschichte des Qoräns*, I., *Über den Ursprung des Qoräns*, 2. Aufl., Leipzig 1909; II., *Die Sammlung des Qoräns*, 2. Aufl., Leipzig 1919; III., Bergsträßer-Pretzl, *Die Geschichte des Korantextes*, 2. Aufl., Leipzig 1938 (Nachdruck Hildesheim 1961)
- Nöldeke, Theodor, *Zur Grammatik des classischen Arabisch* (im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes, bearbeitet und mit Zusätzen versehen von Anton Spitaler), Darmstadt 1963
- Nöldeke, Theodor, *Kurzfassste syrische Grammatik* (Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1898, im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes und Register der Belegstellen, bearbeitet von Anton Schall ), Darmstadt 1977
- Nöldeke, Theodor, *Mandäische Grammatik* (fotomech. Nachdruck der Ausgabe Halle an der Saale <sup>1</sup>1875, im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes, bearbeitet von Anton Schall), Darmstadt 1964
- Nöldeke, Theodor, *Die semitischen Sprachen*, 2. Aufl., Leipzig <sup>2</sup>1899
- Paret, Rudi, *Der Koran. Übersetzung*, 2. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz <sup>2</sup>1982
- Paret, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971
- Paret, Rudi (Hrsg.), *Der Koran* (Wege der Forschung Bd. CCCXXVI), Darmstadt 1975
- Paret, Rudi, *Die Bedeutung des Wortes baqīya im Koran*, in: *Alttestamentliche Studien*, Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag, Bonn 1950, 168–171
- Qurcän karöm, Kairo 1972
- Ringgren, Helmer, *Islam, 'aslama and muslim*, Uppsala 1949
- Rosenthal, Franz, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden 1963
- Rudolf, Wilhelm, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922

- Schall, Anton, *Coranica*, in: *Orientalia Suecana XXXIII-XXXV* (1984–1986), 371–373
- Schub, Michael B., *The Buddha Comes to China*, in: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 29 (1995), 77-78 (siehe auch Ibn Warraq, *What the Koran Really Says*, Amherst 2002, 391-393)
- Segert, Stanislav, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig <sup>4</sup>1990
- Smith, Payne (Hrsg.), *Thesaurus Syriacus*, Tomus I, Oxonii 1879, Tomus II, Oxonii 1901
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan <sup>2</sup>1992
- Speyer, Heinrich *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, (Breslau?) 1931 (Nachdruck Hildesheim 1961)
- Spitaler, Anton, *Die Schreibung des Typus صلوة im Koran*. Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 56. Bd. (Festschrift Herbert W. Duda), Wien 1960
- Spitaler, Anton, *Was bedeutet baqīya im Koran?*, in: *Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum siebenzigsten Geburtstag*, Wiesbaden 1954, 137–146
- Syriac Bible (63DC), United Bible Societies, (London) 1979
- a,-;abarö, Abū JaCfar Mu3ammad b. Jarör, *Jämi= al-bayän Can tacwöl cäy al-Qurcän (Korankommentar)* (30 Teile in 12 Bd.), 3. Aufl., Kairo 1968
- Vollers, Karl, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Straßburg 1906
- Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, 5. Aufl., Wiesbaden <sup>5</sup>1985
- Wild, Stefan, *Das Kitāb al-ʿAin und die arabische Lexikographie*, Wiesbaden 1965
- Wright, William, *A Grammar of the Arabic Language*, II vols., 3<sup>rd</sup> revised edition by W. Robertson Smith and M. de Goeje, Cambridge 1896–98 (New Impression, Beirut 1974)
- Zayn ad-Dön, Näjö, *مصور الخط العربي (Mu5awwar al-xa., al-Carabö) (Illustrierte Darstellung der arabischen Schrift)*, Bagdad 1968

**Christoph Luxenberg**

**Die Syro-Aramäische Lesart des Koran**

Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache