

ریشه‌شناسی واژه قرآنی قیوم

احمد پاکتچی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۶

چکیده

«قیوم» یکی از اسماء جلاله خداوند متعال در قرآن کریم است که به علت فرار گرفتن در آیه مشهور آیه‌الکرسی و با توجه به کثرت قرائت این آیه، به یکی از پرکاربردترین نام‌های خداوند نزد مسلمان تبدیل شده است. با این حال بحث‌های، صورت گرفته درباره معنای واژگانی و تفسیری قیوم، نشان از آن دارد که این نام از همان عهد مفسران نخستین، جای گفت وگو داشته و معانی متعددی برای این واژه بیان شده است.

در این مقاله تلاش شده است تا با معرفی یک الگوی تعریف بر اساس ساخت واژگانی چون ابلیس و قسطاس، پیشنهاد تازه‌ای درباره کیفیت ساخت واژه قیوم ارائه شود. در این پژوهش از روش ریشه‌شناسی واژگان استفاده شده و ساخت واژگان متعددی در زبان‌های عبری، آرامی، سریانی و لاتین جهت کشف ساخت واژه قیوم ملاحظه شده است.

واژگان کلیدی

قیوم، حی، ابلیس، قسطاس، الگوی تعریف، ریشه‌شناسی

طرح مسئله

واژه قیوم در قرآن کریم تنها سه بار به کار رفته است که در هر سه مورد به عنوان اسمی از اسماء الله و در کنار نام «حی» قرار گرفته است. بی تحرکی^۱ و انعطاف ناپذیری در کاربرد این واژه، این احتمال را تقویت می کند که واژه قیوم بر اساس فرمول غیر معمولی ساخته شده باشد.

۱. کاربردهای قرآنی واژه قیوم

در ادامه کاربردهای سه گانه این واژه در قرآن کریم در سیاق خود مورد مطالعه قرار گرفته اند.

الف) «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ...» (بقره: ۲۵۵)

از نظر موضوعی، در آیات ماقبل این آیه درباره قیامت و روز داوری سخن گفته شده و با نفی هرگونه پرداخت مالی و یا دوستی و شفاعت جهت نادیده گرفتن اعمال انسان، تلویحاً بر عادلانه بودن محاکمه خداوند تأکید شده است. از جمله نکات بارز این سیاق آن است که در آن کافران، مصداق ظالم شمرده شده اند: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِي يَوْمٌ لَّا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۵۴).

در آیه مورد بحث نیز، نفی دوباره شفاعت نشان از آن دارد که بافت موضوعی تغییر نکرده است. نفی خواب و خستگی و گستردگی کرسی اقتدار خداوند نیز به همین موضوع محوری، یعنی داوری عادلانه خداوند مربوط می باشد. این آیه بر آگاهی غفلت ناپذیر خداوند متعال تصریح دارد و به، صورت اشاره، از احاطه علم او به آنچه در آسمانها و زمین است، سخن می گوید. این گونه از علم، علمی است که دیگران بر آن احاطه ندارند. آیات بعد نیز درباره نبودن اکراه در دین، آشکار بودن راه درست از گمراهی و مخیر بودن مردم در انتخاب راه سخن می گوید که بیانی دیگر از حکمت و عدالت خداوند متعال است.

ب) «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران: ۲)

سوره آل عمران، سومین سوره قرآن، با معرفی «الله» به عنوان «حیّ قیوم» که جز او خدایی نیست، آغاز می‌شود. آیات بعد در خصوص نزول کتاب «به حق» از سوی همان خدا بر پیامبر (ص) و تصدیق این کتاب بر تورات و انجیل سخن می‌گوید. همچنین کتاب حاضر [قرآن]، تورات و انجیل را از جمله کتاب‌هایی که برای هدایت مردم نازل شده برمی‌شمارد، به کافران از عذاب خدای «عزیز» و انتقام گیرنده بیم می‌دهد و از احاطه علم خدا و مخفی نبودن چیزی در آسمان‌ها و زمین بر او، یاد می‌کند: «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ. مِنْ قَبْلُ هَدَىٰ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ» (آل عمران: ۳-۴)

ج) «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا» (طه: ۱۱۱)

در این سوره نیز آیات قبل با تأکید بر اینکه امکانی برای شفاعت بی‌جا در روز قیامت نزد خداوند نیست و علم خداوند بر هر چیزی احاطه دارد، در حالی که چنین احاطه ای را دیگران ندارند، بر عادلانه بودن داوری روز پسین اشاره دارد: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا. يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۰۹ و ۱۱۰).

در آیه ۱۱۱ نیز ضمن سخن از «حیّ قیوم» در مقام داور، از بازنده بودن اهل ظلم سخن به میان می‌آید و در آیه بعد تصریح می‌دهد که برای نیکوکاران در این روز هراس و بی‌عدالتی نخواهد بود: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا» (طه: ۱۱۲).

در هر سه سیاق، دو محور اساسی در توضیحات داده شده درباره «الله» وجود دارد؛ نخست تأکید بر داوری عادلانه و جایگاه خداوند در مقام داور، و دوم تأکید بر احاطه علم و آگاهی خداوند به نحو اطلاق بر همه چیز، به گونه‌ای که از سوی مخلوقات چنین احاطه‌ای وجود ندارد. در دو سیاق سوره‌های بقره و آل عمران، در کنار احاطه علم، بر احاطه قدرت نیز تأکید شده است و تنها در سیاق سوره طه است که تنها به تأکید بر احاطه علم بسنده شده است.

افزون بر این سه مورد که نام حی در کنار قیوم قرار گرفته، تنها دو مورد دیگر در قرآن کریم وجود دارد که نام «حی» برای خداوند به کار رفته، بدون آنکه در کنار قیوم قرار گرفته باشد. این دو مورد عبارت است از:

د) «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَ كَفَىٰ بِهِ بَدْنُوبٍ عِبَادَهُ خَبِيرًا» (فرقان: ۵۷).

آیات قبل این آیه، بر آن تأکید می‌کند که آنچه جز «الله» به عنوان خدا می‌پرستند، احاطه بر نفع و ضرری نسبت به پرستندگان ندارند و تلویحاً بر چنین احاطه‌ای از سوی «الله» به عنوان یگانه معبود تأکید دارد: «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَضُرُّهُمْ وَ كَانَ الْكَاْفِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا» (فرقان: ۵۵)

آیات بعد نیز بر احاطه آگاهی خداوند تأکید داشته و احاطه اقتدار و آگاهی خداوند متعال را در کنار هم نهاده است: «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا» (فرقان: ۵۸-۵۹)

ه) «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَ السَّمَاءَ بِنَاءً وَ، صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ، صَوْرَكُمْ وَ رَزَقَكُمُ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (غافر: ۶۴-۶۵).

در آیات سوره غافر، تکرار تعبیر «ربُّ العالمین» در دو آیه ۶۴ و ۶۵، دقیقاً قبل و بعد از کاربرد نام «حی»، اشاره به احاطه اقتدار خداوند به مثابه «رب» بر همه جهانیان دارد که این معنا با مضامین مجاور تقویت می‌شود. تعبیر «أَجَلًا مُّسَمًّى» و «يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» در آیات بعد نیز اشاره به احاطه آگاهی و مطلق بودن اقتدار خداوند دارد.

نکته مهم در این دو سیاق آن است که در هیچ یک از این دو سیاق، درباره جایگاه خداوند به مثابه داور عادل، سخنی به میان نیامده است اما به عنوان یک نتیجه‌گیری از مطالعه پنج سیاق یاد شده، می‌توان گفت که در موارد کاربرد زوج نام‌های «حی قیوم»، توضیحات مربوط به احاطه علم و اقتدار به نام «حی»، و توضیحات مربوط به داور عادل به نام «قیوم» بازمی‌گردد.

در مقام تأیید بخش اول، می‌توان یادآور شد که در سنت عقاید ادیان ابراهیمی، در هر سه دین مسیحیت، یهودیت و اسلام می‌توان چنین برداشتی را از، صفت حی برای

خداوند بازجست که به دو مؤلفه علم و قدرت تحلیل شده است (Wolfson, 1976, p. 121ff).

۲. برداشت‌های تفسیری از مفهوم قیوم

مروری بر اقوال منقول از مفسران تابعین نشان از آن دارد که معنای «قیوم» از همان صدر اول، موضوع مناقشات تفسیری بوده است. در میان اقوال منقول از مفسران عصر تابعین، دیدگاه سُدّی بر آن بود که قیوم به معنای قائم دانسته شود (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶)، اما در طیف گسترده‌ای از اقوال تفسیری، وصف قائم دارای توضیحی مکمل است.

برخی چون مجاهد و ابن ابی نجیح، «قیوم» را به «القائم علی کل شیء» تفسیر کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۴۸۶ و ۵۸۶؛ طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، صص ۵ و ۱۶۵؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۰؛ ج ۲، ص ۳۴۲) و برخی چون سعید بن جبیر، قتاده و ربیع بن حبیب آن را به معنای «قائم به تدبیر خلق» اعم از اعمال و روزی و اجل آنان دانسته‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۴۸۶ و ۵۸۶؛ طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، صص ۶ و ۱۶۵؛ طوسی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۰۷؛ سیوطی، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۱۶). این دیدگاه در میان مفسران دوره‌های بعد نیز از بیشترین حامیان برخوردار بوده است (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، صص ۵ و ۱۶۴؛ راغب، ۱۳۹۲ق، ص ۴۳۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۰۹؛ ج ۳، ص ۱۶۷).

نزد طیفی از مفسران تابعین، به جای آنکه معنای ویژه «قیوم» در متعلق محذوف آن دنبال شود، در توسعه معنایی ماده اشتقاق، یعنی ریشه سه حرفی «قَ و مَ» پیجویی شده است. تکیه بر معنای «قوام» و «دوام» در ماده این واژه، موجب شده است تا برخی چون سعید بن جبیر و ضحاک بن مزاحم، «قیوم» را به معنای دائم یا دائم الوجود بدانند (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶؛ طوسی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۰۷) و نزدیک به این قول از ابن عباس نیز نقل شده است (قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۷۱).

اما اینکه ابن ابی حاتم دیدگاهی نزدیک به آن را به حسن بصری نیز نسبت داده (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۸۷) قابل تردید است. ظاهراً عبارت «الذی لا زوال

فیه» را حسن نه در تفسیر «قیوم» که در تفسیر واژه «صمد» ذکر کرده است (نک: ابن کثیر، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۵۷۱).

در مقابل این گروه که قیوم بودن را به دوام و زوال ناپذیری بازگردانده‌اند، نزد محمد بن سائب کلبی، قیوم اشاره به ازلی بودن دانسته شده و ناظر به آن کسی است که آغازی برای او نیست «الذی لا بدء له» (قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۷۲).

برای برخی از مفسران که برداشت‌های یاد شده اقتناع کننده نبوده است، زمینه آن فراهم شده تا از تکیه بر معنای واژگانی قیوم، به سوی تکیه بر برداشت‌های سیاقی راه جویند. به عنوان نمونه، اسماعیل ضریر^۲ در کتاب *عیون التفسیر* ظاهراً با الهام گرفتن از عبارت «لا تأخذُ سِنَّةً وَ لا نَوْمَ» در ادامه آیه الکرسی، قیوم را به معنای کسی که نمی‌خوابد، دانسته است (قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۷۲)، تفسیری که به هیچ روی خاستگاه لغوی ندارد.

شیخ طوسی نیز به قول گروهی از مفسران اشاره کرده است که قیوم را به معنای عالم به امور دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۰۷)، تفسیری که با تکیه بر سیاق آیات برداشت شده که از احاطه خداوند بر همه چیز سخن داشته، ارتباط نزدیک دارد. در پایان مرور بر اقوال مفسران متقدم، جای دارد به تفسیری اشاره شود که از حسن بصری نقل شده است و تنها تفسیری است که به معنای «داور عادل» توجه داشته است؛ معنایی که در تحلیل ارائه شده در بخش پیشین، می‌توان ادعا کرد قابل دفاع‌ترین معنای برداشت شده از سیاق آیات قرآن است.

حسن بصری در بیان معنای قیوم چنین گفته است: «انه القائم علی کل نفس بما کسبت حتی یجازیها بعملها من حیث هو عالم لا یخفی علیه شیئ منه»؛ آن عبارت است از قیام کننده بر هر نفسی از بابت آنچه کسب کرده است، تا او را به سزای عملش برساند، از آن روی که او عالم است و چیزی از اعمال بر او مخفی نمی‌ماند (طوسی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۳۰۷؛ قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۷۱).

برخی مفسران دیگر نیز چون ابن ابی زمنین، صورت کوتاه شده این تفسیر را با تعبیر «الحسن: انه القائم علی کل نفس بکسبها یحفظ علیها عملها حتی یجازیها به» از او نقل کرده‌اند (ابن ابی زمنین، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۲۵۰).

بدون آنکه کسی از حسن نقل کرده باشد، از ظاهر عبارت به نظر می‌رسد که وی از صدر آیه زیر برای تفسیر قیوم بهره برده است: «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبُّونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِيْظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (رعد: ۳۳)؛ آیا کسی که بالای سر همه ایستاده، (و حافظ و نگهبان و مراقب همه است) و اعمال همه را می‌بیند (همچون کسی است که هیچ یک از این صفات را ندارد)؟ آنان برای خدا همتایانی قرار داده‌اند، بگو: «آنها را نام ببرید! آیا چیزی را به او خبر می‌دهید که از وجود آن در روی زمین بی‌خبر است، یا سخنان ظاهری می‌گویید؟» (نه، شریکی برای خدا وجود ندارد) بلکه در نظر کافران، دروغهایشان زینت داده شده (و بر اثر ناپاکی درون، چنین می‌پندارند که واقعیتهای دارد) و آنها از راه (خدا) بازداشته شده‌اند و هر کس را خدا گمراه کند، راهنمایی برای او وجود نخواهد داشت.

برخی از مفسران بعدی همچون مقاتل بن سلیمان و ابولیت سمرقندی تفسیر حسن را به، صورتی کوتاه‌تر و منطبق‌تر با آیه سوره رعد با تعبیر «القیوم، القائم علی کل نفس بما کسبت» ضبط کرده و بدون نسبت دادن آن به حسن بصری، به عنوان نظر راجح خود اعلام کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ابولیت، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۳).

تعبیر اخیر کوششی بود برای آنکه برداشت حسن بصری را از جهت‌گیری متمایز خود بگسلد و آن را به برداشت اکثریت تابعین نزدیک‌تر سازد. در نگاهی به عبارت اصلی منقول از حسن، مؤلفه «احاطه علم الهی» که با تکیه بر سیاق آیاتی چون آیه الکرسی در تعریف قیوم داخل شده، در واقع حاشیه معنایی بوده و محور اصلی معنا همان شخصیتی است که داور می‌کند و انسان‌ها را به سزای اعمال نیک و بدشان می‌رساند.

۳. ریشه‌شناسی و کیفیت اشتقاق واژه قیوم

نخستین مشکلی که مفسران و لغویان در تجزیه صرفی واژه قیوم با آن مواجه بودند، تعیین وزن آن بود. برخی از عالمان صرف و نحو مانند ابن کيسان و ابن انباری به این

نتیجه رسیده بودند که قیوم برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، نمی‌تواند بر وزن فَعُول باشد، زیرا که ماده «ق و م» اجوف واوی است و انتظار می‌رود در آن وزن به صورت «قَوُوم» درآید (نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۷۲)، این در حالی است که ابن کیسان یادآور می‌شود در کلام عرب اساساً وزن فَعُول از اجوف واوی ساخته نمی‌شود (نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰).

هم ابن کیسان و هم ابن انباری پیشنهاد کردند که وزن این واژه «فِیْعُول» دانسته شود (نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص ۲۱۰). ابن انباری توضیح می‌دهد که به سبب اجتماع واو و یاء در «قیووم» و اینکه حرف عله نخست ساکن است، پس از قلب واو به یاء، آن‌ها در هم ادغام می‌شوند و واژه به صورت قیوم درمی‌آید (قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۷۲؛ ابوالبقاء عکبری، بی‌تا، ص ۱۰۶).

وزن فِیْعُول، وزنی است که بیشتر برای توضیح اسماء خاص، اعم از اعلام شخصی مانند قیسور و ایوب، اعلام جغرافیایی مانند بیروت و حیطوب، نام‌های ستارگان مانند عیوق و ... از آن استفاده شده است، در حالی که عموماً رابطه این واژه‌ها با ریشه سه حرفی فرضی معلوم نیست و بسیاری از این واژه‌ها اصلاً اشتقاق عربی ندارند. البته برخی واژه‌های قاموسی هم بر این وزن یافت می‌شوند مانند؛ خیشوم، قیصوم، تیهور، کیول و ... که کیفیت اشتقاق آن‌ها در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. با وجود آن‌که برخی از متأخران مدعی شده‌اند که فِیْعُول یکی از اوزان صیغه مبالغه در عربی است (نک: فخر رازی، بی‌تا، ج ۷، ص ۸؛ مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۲، صص ۶۱۷-۶۲۱)، اما در منابع کهن یا چنین وزنی ثبت نشده و یا به دیده تردید نگریسته شده است.

در کتاب العین منتسب به خلیل بن احمد، در توضیح دو واژه «قیعون» و «قیصوم» این احتمال مطرح شده است که این دو، از ماده‌های «قَعَنَ» و «قَصَمَ» بر وزن فِیْعُول ساخته شده باشند، اما مؤلف اظهار می‌دارد که این گونه موارد کیفیت اشتقاقشان معلوم نیست و اصول آن‌ها از میان رفته است «نحو هذه الاشياء اشتقت من الاسماء و أمیت أصولها» (خلیل بن احمد، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۶۹).

ابوحیان غرناطی نیز که یکی از زبان‌شناسان تیزبین در سده‌های میانی است، به هنگام سخن گفتن از این وزن بدون آن‌که مسئولیتی بپذیرد و خود تأییدی بر این وزن

نهد، تنها چنین آورده است که می‌گویند فاعول از اوزان صیغه مبالغه است (ابوحیان، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۸۷)، به گونه ای که آشکارا از تردید او حکایت دارد. در همین جا باید به این نکته توجه داشت که وزن فَعَال به عنوان رایج‌ترین وزن برای صیغه مبالغه در زبان عربی، برای ماده «ق و م» کاربرد داشته و صیغه مبالغه «قوام» حتی در قرآن نیز به کار رفته است (نساء: ۳۴ و ۱۳۵؛ مائده: ۸). لذا با وجود واژه قوام، ساخت یک صیغه مبالغه دیگر بر وزن فاعول دور از ذهن می‌نماید و دأب و عادت عرب نیز چنین نبوده است.

۴. قرائت‌های مختلف واژه قیوم

در اینجا لازم است توجه شود که در برخی قرائات نامشهور، واژه قیوم به صورت «قیام» نیز قرائت شده است. این قرائت در میان صحابه از عمر بن خطاب و ابن مسعود نقل شده است (برای عمر، نک: ابو عبید، بی‌تا، ص ۲۹۶؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۸۷۲؛ ابن ابی داوود، ۱۳۵۵ق، ص ۵۱-۵۲؛ طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۶۳؛ برای ابن مسعود، نک: ابن ابی داوود، ۱۳۵۵ق، ص ۵۹؛ طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۶۳؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۴۰).

در پی این افراد، قرائت قیام از برخی تابعین و قراء کوفه از اصحاب ابن مسعود چون ابراهیم نخعی و اعمش نیز نقل شده است (ابن ابی داوود، ۱۳۵۵ق، ص ۹۱؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴م، ص ۱۹؛ قرطبی، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۷۲). در کنار قرائت قیام (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۶۴) قرائت آن به صورت «قیم» هم از علقمة بن قیس، تابعی کوفی نقل شده است (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴م، ص ۱۹).

گفتنی است در منابع شیعه، طبرسی قرائت «قیام» را از امام صادق (ع) و زید بن علی (ع) نیز نقل کرده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۳۳). در بیان ساخت صرفی قیام نیز این واژه نه بر وزن فَعَال، که بر وزن فِعال دانسته شده است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۸۷۲؛ طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۲۹، ص ۱۰۰).

به هر تقدیر، هرگز قاری قرآنی این واژه را «قوام» نخوانده و در متفاوت بودن آن با قوام، خدشه‌ای نبوده است. در بحث از لغت نیز، شاید در راستای همین سه قرائت

قیوم، برخی چون ابن عبدالبر باور داشته‌اند که قیام و قیوم و قیَم به معنایی واحد بوده است (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۱۲، ص ۱۹۰؛ فخر رازی، بی تا، ج ۷، ص ۸). هرچند اصل این مدعا خالی از اشکال نیست، اما اینان نیز قوام را به عنوان واژه‌ای مترادف قیوم نیاورده‌اند، حال آن‌که اگر قیوم، صیغه مبالغه از ماده «ق و م» دانسته شود، هم معنا بودن آن با قوام، قابل قبول‌تر از ترادف با واژه قیَم بر وزن فاعل است که در صرف عربی به عنوان یکی از اوزان صفت مشبیه شناخته می‌شود (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۴۹).

با وجود تمام اختلاف نظرهایی که درباره قرائت، تجزیه صرفی، معنای لغوی و تفسیر قیوم گفته شد، قریب به اتفاق علمای اسلامی این واژه را عربی اصیل شمرده‌اند، یا بهتر است گفته شود اساساً تردیدی در عربی نبودن آن به خود راه نداده‌اند. به عنوان شخصیتی استثنایی در این باره، باید به عالم واسطی و مقری عراق، ابوالعز محمد بن حسین قلانسی (د ۵۲۱ق) اشاره کرد که در معنای قیوم، همان سخن اسماعیل ضریر (د ۴۳۰ق) را بازگو کرده است، یعنی کسی که نمی‌خواهد، اما وی به این نکته توجه داشته که لغت عربی از چنین معنایی حمایت نمی‌کند و تصریح داشته است که این واژه وام گرفته شده از زبان سریانی است (سیوطی، بی تا، ص ۱۳۴؛ ۱۴۰۱ق، ص ۹).

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

۵. نگاه مستشرقان به واژه قیوم

در جریان مطالعات مستشرقان، به احتمال ارتباط میان واژه قیوم با زبان‌های دیگر توجه مجدد شده است. نخستین بار هیرشفلد در سال ۱۸۸۶م کوشید تا این واژه را با واژه

عبری «קיום» (قیام) مرتبط شمارد که در متون کهن عبری به کار رفته است (Jeffery, 1938, p.245).

جفری که خود به مضامین آثار سیوطی درباره سریانی بودن اصل واژه آگاه بود، بدون آن‌که تأکیدی بر وام واژه بودن آن داشته باشد، یادآور شده است که واژه سریانی آن نیز می‌تواند به همان اندازه به واژه قیوم مربوط باشد (Jeffery, 1938, p.245). در ادامه این احتمال، باید به لغت‌شناس عالم مسیحی معاصر، نخلة الیسوعی توجه کرد که با قاطعیت تمام، واژه قیوم را در فصل مربوط به لغات گرفته شده از آرامی جای داده و صورت سریانی آن را با تلفظ «Qayomo» ضبط کرده است.

وی در معنای عربی واژه این تعبیر را به کار برده است: «القائم بذاته فلا بدء له و هو الله تعالی» (نخلة، ۱۹۸۶م، ص ۲۰۲)، توضیحی که بیشتر کلامی و چکیده‌ای از اقوال مفسران تابعین است تا بیانی لغت‌شناسانه. اما نخله در مقام توضیح درباره معنای این واژه در اصل مدعای آرامی - سریانی بودن، آن را با تک واژه «الدائم» معادل دانسته است.

گفتنی است این واژه به معنای دائم و مستمر در دیگر فرهنگ‌های سریانی نیز یافت می‌شود (Costaz, 2002, p. 313) و این معنا با ریشه آرامی - سریانی به صورت קיום / (ق و م) به معنای «دام، بقی» نیز سازگاری کامل دارد (Brun, 1895, p. 477; Jastrow, 1903, v.II, p. 1356; Costaz, 2002, p. 312).

اما باید توجه داشت که این واژه سریانی، یک واژه روزمره بدون بار الهیاتی است که کاربرد آن در خصوص ذات باری تعالی در زبان سریانی شناخته نیست و برابر انگاری واژه قیوم عربی با این واژه، تنها نظر شخصی نخلة الیسوعی است، بدون آن‌که قرینه خاصی برای صحت آن ارائه شده باشد. به نظر می‌رسد این برابری از سوی نخله، تحت تأثیر تفاسیری صورت گرفته باشد که به نقل از مفسران تابعین درباره واژه قیوم شهرت داشته است.

۶. کاربرد واژه قیام در متون دینی یهود

چنان‌که اشاره شد، در اواخر سده ۱۹ میلادی، یعنی در زمانی که خاورشناسان کوشش داشتند تا طیف وسیعی از مفاهیم و قصص قرآنی را در کتب یهود ریشه‌یابی کنند، هیرشفلد به موضوع اسماء الهی در قرآن کریم و از آن جمله دو اسم حی و قیوم توجه کرده است (Hirschfeld, 1886, p. 37-38).

با وجود آن‌که اصل این تلاش امروزه حتی از سوی مستشرقان نیز به دیده تأیید نگریسته نمی‌شود، اما بدون آن‌که سخن از انتقال باشد، اصل همسانی در کاربردهای کتب مقدس دو دین ابراهیمی می‌تواند قابل تأمل باشد. هیرشفلد در توضیح مطلب خود به دو عبارت؛ یکی از کتاب دانیال به عنوان یکی از کتب مقدس عهد عتیق، و دیگری از کتاب حگیگا به عنوان یکی از کتب تلمود اشاره کرده است که در آن‌ها دو صفت حی و قیام (قیوم) همانند کاربردهای قرآنی در کنار هم به کار رفته است.

عبارت مورد نظر در کتاب دانیال این است: «**יְהוָה אֱלֹהֵי הַיּוֹם לְעַלְמֵינֵינוּ**»؛ این عبارت در ترجمه رایج فارسی این گونه برگردان شده است: «زیرا که او خدای حی و تا ابد الابد قیوم است» (عهد عتیق، ۱۹۰۴م، ج ۶، ص ۲۷).

تعبیر **לְעַלְמֵינֵינוּ**، صیغه‌ای از واژه عبری **לְעוֹלָם** به معنای زمان طولانی و نامتناهی چه در سوی گذشته و چه در سوی آینده است و از همین روی در ترجمه یاد شده به «ابد الابد» برگردانده شده است (Hirschfeld, p. 37-38.; Gesenius, 1939, p. 761).

عبارت مورد نظر در متن تلمودی حگیگا نیز چنین است: «**מֶלֶךְ אֱלֹהֵי הַיּוֹם רַם וְנִשְׂאָא...**»؛ که در ترجمه آبراهامز به انگلیسی، این‌گونه برگردان شده است: «پادشاه، حی و ابدی، بلند مرتبه و ستوده...» (Hagigah, 13a).

به عنوان تحلیلی بر این دو کاربرد، می‌توان گفت که رابطه مکملی میان دو معنای زنده و ابدی، کاملاً قابل درک است و چنین می‌نماید که در این دو متن، «ابدی بودن» تأکیدی بر معنای زنده است و در مقام تقویت این معناست که سخن از زنده‌ای همیشگی و مرگ‌ناپذیر است. در عبارت کتاب دانیال، همراه شدن تعبیر **לְעַלְמֵינֵינוּ** با واژه قیام، تأییدی بر همین برداشت است و در عبارت تلمود هم به سبب تأخر زمانی، انتظار می‌رود که ارجاعی بینامتنی به عبارت دانیال مقصود بوده است.

در اینجا شایسته ذکر است که برخی عالمان مسلمان در سده ۶ق، به این نکته توجه کرده بودند که در نوشته‌های عبری، زوج نام‌های «حیّ قیوم» در کنار همدیگر، کاربردی شناخته شده بوده است و آن را شاهدی بر وام واژه بودن قیوم شمرده‌اند (فخر رازی، بی تا، ج ۷، ص ۸).

۷. آشنایی با ساخت واژگان مشابه

از دیرباز توجه به این نکته وجود داشت که واژه‌های ابلیس و قسطاس، الفاظی معرب هستند و از طریق وام‌گیری از زبانی دیگر، به عربی کهن راه یافته‌اند. معرب بودن این دو واژه، نکته‌ای است که هم مورد توجه لغویان کهن و هم زبان‌شناسان معاصر قرار گرفته است. با وجود آن‌که این دو واژه نه از نظر معنا و نه ریشه، ارتباطی با واژه قیوم ندارند، ولی به نظر می‌رسد مطالعه ساخت این دو واژه می‌تواند یک فرم کلی ساخت واژه را معرفی کند که در بررسی روند ساخت واژه قیوم، به نظر می‌رسد ایفای نقش کرده باشد.

درباره واژه قرآنی «ابلیس»، جوالیقی تصریح دارد که اصل آن عربی نیست، هر چند که از ماده «بلس» صورت «آبلس» در عربی کاربرد دارد (جوالیقی، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳) و واژه «ابلاس» در کتب لغت عربی به معنای اندوهناک بودن، مأیوس بودن (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۹۰۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰) و حتی در معنایی ترکیبی اندوه عمیق حاصل از یأس دانسته شده است (راغب، ۱۳۹۲ق، ص ۵۸) و یک بار در قرآن کریم به صورت فعلی «یُبَلِس» (روم: ۱۲) و چهار بار به صورت اسم فاعل «لَمُبَلِیسین» (روم: ۴۹)، «مُبَلِسون» (انعام: ۴۴، مؤمنون: ۷۷، زخرف: ۷۵) به کار رفته است. در حالی که طبق انتظار غالباً بر عربی بودن ابلیس اصرار ورزیده‌اند (جوالیقی، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳؛ راغب، ۱۳۹۲ق، ص ۵۸)، برخی وام واژه بودن آن را دنبال کرده‌اند. جوالیقی در مقام استدلال برای عدم اشتقاق آن از آبلَس، یادآور می‌شود که اگر ابلیس با آبلَس ارتباط ریشه‌ای داشت، از نظر اعرابی منصرف می‌شد، در حالی که غیرمنصرف است و سپس آن را با نمونه‌های دیگری از وزن افعلیل مقایسه کرده است (جوالیقی، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳).

زمخشری هم با استدلالی مشابه، ابلیس را اعجمی و بی‌ارتباط با اَبْلَس عربی دانسته است (زمخشری، ۱۳۶۶ق، ج ۳، ص ۲۳). محیی‌الدین نووی هم قول به اعجمی بودن آن را مرجح دانسته است (نووی، ۱۹۲۷م، ج ۱، ص ۱۰۶).

این نظریه که واژه ابلیس صورت از آغاز کوتاه شده واژه یونانی Διαβολος باشد، از اواسط سده ۱۹م، از سوی کسانی چون فولرس مطرح شده و عملاً توسط اکثریت خاورشناسان پذیرفته شده است (Geiger, 1833, p. 100; Vollers, 1896, p. 620; Jeffery, 1938, p. 47).

این واژه یونانی در فرهنگ عهد جدید به معنایی بسیار نزدیک به معنای مورد نظر از ابلیس در فرهنگ قرآنی به کار برده می‌شود (Jeffery, 1938, p. 47-48). در این میان صورت سریانی این واژه نیز به عنوان یک مؤید مورد توجه محققان بوده است (Jeffery, 1938, p. 48).

درباره واژه قسطاس که در قرائات سبع با دو تلفظ قسطاس و قسطاس خوانده می‌شود (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۸۵؛ ابوعمر و دانی، ۱۹۳۰م، ص ۱۴۰؛ جوالیقی، ۱۳۶۰ق، ص ۲۵۱)، قول به اعجمی بودن اصل آن از همان دوره مفسران صدر اول وجود داشته است. از مفسران متقدم، مجاهد - عالم مکه - قسطاس را رومی (یونانی) و به معنای عدل دانسته است (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۸۱۲؛ طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۸۵؛ سیوطی، بی‌تا، ص ۱۲۵).

سعید بن جبیر نیز آن را رومی و به معنای ترازو شمرده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۸۱۲؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ص ۷)، سخنی که بدون نسبت به سعید، ابوبکر سجستانی، ثعالبی و جوالیقی نیز آن را تکرار و تأیید کرده‌اند (ابوبکر سجستانی، ۱۳۸۲ق، ص ۱۶۳؛ ثعالبی، ۱۸۸۵م، ص ۳۱۸؛ جوالیقی، ۱۳۶۰ش، ص ۲۵۱).

با این حال، هم از متقدمان چون ابن عطیه اندلسی و هم از متأخران و معاصران چون احمد محمد شاکر، هستند کسانی که با تأکید قسطاس را عربی دانسته‌اند (ابن عطیه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۵۵؛ شاکر، ۱۳۶۰ق، ص ۲۵۱) و بدون آن‌که بگویند «فِعْلَالِم چه نوع وزنی است، آن را از ماده قَسَط مشتق دانسته‌اند (نک: زمخشری، ۱۳۶۶ق، ج ۳، ص ۳۳۲).

در میان خاورشناسان، نخستین پیشنهادها برای اصل غیرعربی واژه، چندین منشأ حدسی از زبان یونانی بود که از سوی کسانی چون فرنکل و دورژاک ارائه شده بود و هیچ یک از شواهد کافی برخوردار نبود (Jeffery, 1938, p. 239).

برخی نیز کوشیدند آن را برگرفته از واژه آرامی קנומ که دو صورت دیگر קיסوم و קוסوم نیز دارد و به معنای اندازه است، بدانند (Jeffery, 1938, p. 239).

قابل توجه‌ترین نظریه در این باره مربوط به فولرس است که این واژه را برگرفته از واژه‌ای یونانی با ضبط Δικαστας می‌داند که به زبان سریانی نیز وارد شده است.

فولرس در ارائه منشأ یونانی ابلیس و قسطاس، مسیر یکسانی را رفته است که تدقیق درباره آن برای ادامه این مقاله اهمیت دارد. در هر دو مورد، او شواهدی را ارائه می‌کند که نشان می‌دهد در انتقال از یونانی به عربی، زبان سریانی می‌توانسته است نقش واسطه را بازی کند. همچنین در هر دو مورد فولرس بر این باور است که هجای «di-» در هر دو مورد از آغاز کلمه ساقط شده و محمل آن می‌تواند تشبیه این هجا به آوندِ ملکی^۳ «di» در زبان سریانی باشد (Vollers, 1896, p. 633).

لذا با وجود اینکه «di» در این واژه جزء اصلی است، در انتقال به عربی در یک ریشه‌شناسی عامیانه^۴ این جزء زاید‌های نحوی تلقی شده و حذف شده است. بدیهی است گرایش زبان عربی به کاستن از هجاها و کوشش برای قرار دادن واژه در یکی از وزن‌های شناخته شده عربی، این روند را تسهیل کرده است. گفتنی است دیدگاهی از گریم درباره ساخت واژه ابلیس وجود دارد که برای حذف «di» از آغاز واژه یونانی فرمول مشابهی ارائه کرده است. او که معتقد است واژه از طریق حبشی وارد زبان عربی شده، حذف هجای «di» را به سبب انگاشتن آن به مثابه «ذی» در عربی جنوبی دانسته که آن نیز یک آوند ملکی است (Grimme, 1912, p. 164).

در بازگشت به نظریه فولرس، باید گفت حذف هجای «di» در زبان سریانی و انگاشتن آن به مثابه زاید‌های نحوی (آوند ملکی) از سوی کسانی چون هورویتس و مینگانا در نمونه‌های دیگری نیز نشان داده شده است، مانند:

الف) واژه یونانی *διαφωνος*، به معنای دارای صدای ناساز و ناهمخوان (Liddell & Scott, 1864, p. 311)، و صورت احتمالی عربی «افنس» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۰۶).

ب) واژه یونانی *δυσεντερια*، به معنای اسهال خونی (Liddell & Scott, 1864, p. 338)، صورت لاتین *dysentery* و صورت عربی «زنطاریه» (Jeffery, 1938, p. 48). از نظر مؤلف مقاله نیز وام‌گیری واژه ابلیس از واژه یونانی *Διαβολος* و واژه قسطاس از واژه یونانی *Δικαστας* از طریق زبان واسطه سریانی قابل تأیید است. آنچه پذیرش این ریشه را درباره واژه ابلیس بیشتر تأیید می‌کند، کاربرد *Δικαστας* و صورت‌های سریانی و حبشی آن به عنوان یک اصطلاح مذهبی در پیرامون حجاز است. اما درباره قسطاس توضیحی وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود.

واژه *Δικαστης* در زبان یونانی به معنای قاضی است و ریشه فعلی آن ارتباط به اجرای عدالت و دادگستری دارد (Liddell & Scott, 1864, p. 318). در واقع هم آنان که بر اشتقاق قسطاس از ماده قسط عربی بر وزن فعال تأکید داشتند و هم آنان که گرفته شدن آن را از واژه سریانی *קטש* و واژه آرامی ترجیح می‌نهادند، به این نکته توجه ندارند که به احتمال قوی همه این واژه‌ها چه عربی و چه آرامی و چه سریانی، وام واژه باشند (Jeffery, 1938, p. 237-238) و از یونانی به این زبان‌های سامی راه یافته باشند (قس: سیوطی، ۱۴۰۱، ص ۷).

۸. کیفیت ساخت واژه قیوم

در بخش‌های پیشین دیده شد که واژه عبری *קיום* و واژه سریانی آن، که به معنای دائم و ابدی به کار برده شده‌اند، از ریشه سامی «ق و م» به معنای دوام یافتن و باقی بودن گرفته شده‌اند و به خصوص دیدیم که صفت *קיום* در متون دینی عبری، به عنوان اصطلاح مذهبی در کنار «حی» هم کاربرد شناخته شده داشته است، اما درباره واژه قرآنی قیوم نکته‌ای وجود دارد که زبان‌شناسان غربی بدان توجه نداشته‌اند.

در سه سیاق قرآنی که تعبیر «الْحَيِّ الْقَيُّوم» به کار رفته است، همان‌گونه که در تحلیل‌های آغاز مقاله دیده شد، مضامینی با این دو نام الهی پیوند یافته‌اند که نظریه‌های

مطرح شده درباره اصل واژه، پاسخ‌گوی آن نیست. چنانکه دیده شد، در سیاق‌های قرآنی، مضمون احاطه علم و قدرت خداوند با صفت حیّ و مضمون داوری عادل با صفت قیوم همراه است، در حالی که واژه قٓیٓم در متون عبری، به معنای دائم و باقی و تنها با تأکیدی بر زنده بودن خداوند به عنوان همیشه زنده است، بدون آن‌که بر آن باشیم که با هم‌آیی «حیّ» و «قیوم» در قرآن و کتاب دانیال را نادیده بگیریم، یا آن را ناشی از صُدْفه بدانیم، باید توجه داشته باشیم که ساخت عبری آن، کلید نهایی برای حل ریشه‌شناسی واژه نیست.

اکنون جای دارد فرمول ساخت واژه‌های ابلیس و قسطاس را یادآوری کنیم و توضیح دهیم که اساساً ساخت آن واژه‌ها چه ارتباطی با واژه قیوم دارد؟ واژه‌های یاد شده چنانکه ملاحظه شد، واژه‌هایی انتقال یافته از زبان یونانی و با واسطه سریانی به زبان عربی بودند که در فرآیند انتقال آن‌ها، با هجای آغازین δi- به عنوان زایده نحوی - یعنی آوند ملکی - رفتار می‌شد و به هنگام تعریف، این هجا از آغاز کلمه حذف می‌شود؛ حذفی که کمک می‌کرد واژه از نظر هجاها سبک‌تر شود و امکان بیشتری برای جای گرفتن در اوزان عربی داشته باشد.

درباره واژه قیوم هم به نظر می‌رسد همان فرمول حذف δi- اتفاق افتاده باشد و واژه از اصلی یونانی - از طریق سریانی - به زبان عربی راه یافته باشد، پیشنهادی که تا به حال مطرح نشده است. منشأ پیشنهادی برای این واژه، کلمه یونانی Δικαιωμα است که با حذف δi- از آغاز کلمه با همان فرمول به صورت καιωμα درآمده و زمینه ساخت واژه فرضی سریانی (دقیوما) و سپس واژه عربی قیوم شده است.

واژه یونانی Δικαιωμα از نظر سازه‌شناسی، از فعل δικαζω/δικασω به معنای قضاوت کردن گرفته شده و با واژه δικαιος هم ریشه است که واژه اخیر در حالت وصفی به معنای راست، درست، واقعی، عادل و قانون‌مند و در حالت اسمی به معنای راستی و حق است (Liddell & Scott, 1864, p. 317-318).

واژه Δικαιωμα هم ساخت اسمی دیگری از همین خانواده است که در کاربردهای مختلف، معانی زیر را دربر دارد:

- عملی راست و درست

- اصلی از اصول حقیقت، سخن حکمت آموز
 - حق قانونی، دعوی حقوقی
 - قضاوت، مجازات
 - حکم، فرمان (Liddell & Scott, 1864, p. 317-318).
- در خصوص وارد شدن این مفهوم از زبان یونانی به فضای زبان‌های سامی منطقه آسیای مقدم، باید یادآور شد که زبان یونانی به عنوان زبان رسمی دولت بیزانس، در طی سده‌های متمادی پیش از اسلام بر فرهنگ منطقه آسیای مقدم تأثیر گذاشته است؛ اما به طور خاص تأثیر آن در حوزه مفاهیم حقوقی و دادگستری به سبب مسلط بودن نظام‌های بیزانسی بر نظام دادگستری منطقه محسوس‌تر است.
- چنین می‌نماید که واژه Δικαιωμα نخست از زبان یونانی وارد زبان سریانی شده، در حالی که هنوز هجای آغازین خود را داشته است و سپس راه خود را با حذف هجای آغازین در زبان عربی گشوده است. گفتنی است واژه‌های مختلفی از همین خانواده در زبان سریانی یافت می‌شوند که از آن جمله است:
- δικη < (به معنای حق)
 - δικανικος < (به معنای حقوقدان)
 - δικανικον < (به معنای محکمه)
 - δικαιωματα < (به معنای احکام قضایی) (Costaz, 2002, p. 69).
- وجود مؤلفه‌های حق و راستی از یک سو و قضاوت و داوری از سوی دیگر در واژه یونانی Δικαιωμα و صورت مفروض سریانی‌اش، به خوبی زمینه شکل‌گیری مفهوم داور عادل در واژه قیوم را پدید آورده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت که واژه قیوم در اصل همان واژه Δικαιωμα یونانی است که در فضای اصطلاحات قضایی جامعه بیزانسی، به زبان سریانی راه یافته و سپس با فرمول حذف -δτ از آغاز آن در قالب وزن فَعُول در عربی شکل یافته است، بدون آن‌که در ریشه، ربطی به ماده سامی «ق و م» داشته باشد.

معنای آن نیز بنا بر شواهد، در عربی کهن، داور حکم کننده بر اساس حق بوده است. با هم‌آیی این واژه با واژه حیّ به عنوان دو اسم از اسماء الله و این‌که در متون دینی عبری نیز با هم‌آیی مشابهی وجود دارد، چنانکه برخی مستشرقان پنداشته‌اند، ربطی به منشأ نام قیوم در عربی ندارد و تنها می‌تواند در حد ارجاعات بینامتنی متون مقدس ادیان، ملحوظ گردد.

در توضیح این رابطه بینامتنی باید یادآور شد که رابطه واژه قیوم با ماده سامی «قَ وَم» و واژه عبری «قیام»، با اینکه در حد اشتقاق نیست، اما می‌توان پذیرفت که در اثر تماس تاریخی و «واسازی عامیانه»^۵ و در سطح «سرایت معنایی»^۶ بر آن تأثیر گذاشته است.

یادداشت‌ها

1. Rigidity

۲ ابو‌عبدالرحمن اسماعیل بن احمد حیری نیشابوری (د ۴۳۰ق).

3. Genitive particle

4. Folk etymology

5. Folk deconstruction

6. Semantic contamination

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد الطیب، بیروت: صیدا.

ابن ابی داوود، عبدالله بن سلیمان (۱۳۵۵ق)، المصاحف، به کوشش آرثر جفری، قاهره: دارالعلم.

ابن ابی زینین، محمد بن عبدالله (۱۴۳۳ق)، تفسیر، به کوشش حسین بن عکاشه و محمد بن مصطفی الکنز، قاهره.

ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، المصنف، به کوشش کمال یوسف الحوت، ریاض.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۷ق)، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران: انتشارات کتابخانه اسلامی.

- ابن خالویه، حسین بن احمد (۱۹۳۴م)، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش برگشترسر، قاهره.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۸۷ق)، *التمهید*، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۱۳ق)، *المحرر الوجیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالمعرفة
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم: دارالحدیث.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۱ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالعلم.
- ابوالبقاء عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا)، *التبیین فی اعراب القرآن*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابوبکر سجستانی، محمد بن عزیر (۱۳۸۲ق)، *غریب القرآن (نزهة القلوب)*، قاهره.
- ابوحنان غرناطی، محمد بن یوسف (۱۴۲۲ق)، *البحر المحیط*، به کوشش عادل احمد عبدال موجود و دیگران، بیروت.
- ابو عبید، قاسم بن سلام (بی تا)، *فضائل القرآن*، به کوشش مروان العطیة و دیگران، بیروت: دار ابن کثیر
- ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید (۱۹۳۰م)، *التیسیر*، به کوشش اتو پرتسل، استانبول: الاسلامی.
- ابو لیث سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۰۵ق)، *تفسیر القرآن*، به کوشش عبدالرحیم احمد زقه، بغداد: نشرالعلم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *الصحیح*، به کوشش مصطفی دیب البغا، بیروت: دار ابن کثیر.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۸۸۵م)، *فقه اللغة*، بیروت: مطبعة الآباء الیسوعیین.
- جوالیقی، موهوب بن احمد (۱۳۶۰ق)، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۶ق)، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره.
- خلیل بن احمد (۱۹۸۱م)، *العین*، به کوشش مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بغداد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره: دارالنشر.

رضی الدین استرابادی، محمد بن حسن (۱۳۹۵ق)، شرح الشافیة، به کوشش محمد نور الحسن و دیگران، بیروت.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۶۶ق)، الکشاف، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۹۹۳م)، الدر المثور، بیروت.

همو (۱۴۰۱ق)، المتوکلی، به کوشش لیبب بیضون، بیروت.

همو (بی تا)، المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرب، به کوشش التهامی الراجی الهاشمی، مغرب/ امارات متحده عربی: صندوق احیاء التراث الاسلامی.

شاکر، احمد محمد (۱۳۶۰ق)، ذیل المعرب جو الیقوی، همراه متن المعرب، قاهره: دارالمعرفه.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۴ق)، المعجم الكبير، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان، به کوشش گروهی از محققان، بیروت: دارالعلم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۵ق)، التفسیر، بیروت: دارالعلم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۳ق)، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف: معهد امیرالمومنین.

عهد عتیق (۱۹۰۴م)، ترجمه فارسی انجمن کتاب مقدس، تهران: دقیانوس.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا)، التفسیر الكبير، قاهره: المطبعة البهیة

قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۷۲م)، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن، به کوشش احمد فرید، بیروت: دار الکتب العلمیه.

مناوی، محمد عبدالرؤف (۱۳۵۶ق)، فیض القدر، قاهره: دارالکتب العلمیه.

نحاس، احمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، معانی القرآن، به کوشش محمد علی الصابونی، مکه.

نخلة الیسوعی، رفائیل (۱۹۸۶م)، غرائب اللغة العربیة، بیروت: دارالعلم.

نووی، یحیی بن شرف (۱۹۲۷م)، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره.

Biblia hebraica, ed. R. Kittel & P. Kahle, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1937.

Brun, S.J., *Dictionarium syriaco- latinum*, Beirut, 1895

Costaz, L., *Dictionnaire syriaque-français/ Syriaque-English Dictionary*, Beirut, 2002.

- Geiger, A., Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen, Bonn, 1833
- Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, 1939.
- Grimme, H., „Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Qoran“, *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 26, 1912.
- Hagigah*, tr. I. Abrahams, in: *Hebrew- English edition of the Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, London, Soncino Press, 1990.
- Hirschfeld, H., *Beiträge zur Erklärung des Korân*, Leipzig, 1886.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim*, London/ New York, 1903.
- Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938.
- Liddell, H.G. & R.Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1864.
- Vollers, K., „Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 50, 1896.
- Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

Archive of SID