



University of Zanjan

The Journal of

**Ethical Reflections**

Original Research

Vol.2, No.2, Summer, 2021, pp. 46-62.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

## **The Problem of Ignoring the Value of Human Life in Three Stories of the Quran**

Ruhallah Najafi <sup>1</sup>

### **Abstract**

The present study presents three scenes from three stories of the Qur'an. In the first scene, Abraham is commissioned in a dream to slaughter his son. He decides to do so and his son obeys the father. In the second scene, Khidr kills a teenager who has not committed a sin. His argument is that "we feared he would overwhelm his parents with rebellion and unfaith". In the third scene, Moses obliges his people to massacre each other to repent of worshiping the calf. The common problem in these three stories is ignoring the sanctity of human life. The present article states that the problem is solvable according to religious and theistic ethics. This is because Abraham, Khidr and Moses were commissioned by God, who creates and takes life. As a result, God's behavior cannot be criticized according to human moral standards.

**Keywords:** Murder, Sacrifice of Human, Appropriateness of the punishment, Quranic doubts, Quranic stories.

---

**Received:** NNNN

**Accepted** 33DDc0000

**Published:** 21 Dec. 2021

1. Associate Professor, Kharazmi University. Email: [rnf1981@yahoo.com](mailto:rnf1981@yahoo.com)



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره دوم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۴۸-۶۰.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

مقاله پژوهشی

## چالش نادیده‌انگاری حرمت جان انسان در سه قصه قرآن

روح الله نجفی<sup>۱</sup>

### چکیده

در تحقیق حاضر، با سه صحنه از سه قصه قرآن مواجه هستیم. در صحنه نخست، ابراهیم در رؤیا مأمور می‌شود که پسر خود را ذبح کند و در صدد انجام این کار برآمده و پسر نیز از پدر متابعت می‌کند. در صحنه دوم، خضر، نوجوانی را با این استدلال که ترسیدیم پدر و مادر خود را به کفر کشاند، به سزای عمل ناکرده‌اش، به قتل می‌رساند. در سومین صحنه، موسی قوم خود را به سبب پرستش گوساله، از باب توبه، به قتل عام یکدیگر مکلف می‌سازد. نادیده‌انگاری حرمت جان انسان، چالشی است که در پی خوانش این سه قصه رخ می‌نماید. تحقیق حاضر بیان می‌دارد که بر وفق اخلاق دین مدارانه و خداباورانه، اشکال مزبور وجهی ندارد؛ زیرا ابراهیم، خضر و موسی، هر سه از جانب خداوند جان آفرین و جان‌ستان، مأمور و مکلف بوده‌اند و رفتار الهی را نمی‌توان با معیارهای اخلاق بشری، در معرض آزمون و نقد قرار داد.

**واژگان کلیدی:** قتل، قربانی انسان، تناسب مجازات، شبهات قرآنی، قصص قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۳۰

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، rnf1981@yahoo.com

## طرح مسأله

بر وفق ظاهر آیات قرآن، ابراهیم، مقدمات قربانی کردن فرزندش را برای خدا فراهم می‌آورد. خضر، نوجوانی را در قبال گناه تحقق نیافته‌اش، به قتل می‌رساند و موسی، پرستش‌گران گوساله را برای توبه، به قتل عام یکدیگر فرا می‌خواند. چالش اصلی و مشترک این سه داستان، نادیده‌انگاری حرمت جان انسان است. پرسش آن است که چرا خداوند از ابراهیم قربانی می‌خواهد؟ و چرا این گونه می‌خواهد؟ چرا ابراهیم بی‌درنگ تصمیم به ذبح فرزند می‌گیرد و چرا فرزند به این اقدام پدر، معترض نمی‌شود؟ آیا فراهم آوردن مقدمات قربانی کردن فرزند، مصداق فرزندآزاری نیست؟ چرا ابراهیم به خدا نمی‌گوید که بر حسب وجدان وی، این کار ناشدنی است و او مالک مطلق فرزند خود نیست تا به قتلش مبادرت ورزد؟ آیا تصویر ارائه شونده از خداوند در ماجرای قربانی خواهی، تصویر یک پادشاه خود سر و خود کامه نیست و آیا فرض وجود چنین خدایی در آسمان‌ها، پشتوانه پادشاهان خود کامه در زمین نخواهد شد؟ به همین سان، چرا خضر، نوجوانی را به خاطر امر رخ نداده و آینده تحقق نیافته، به قتل می‌رساند؟ و چرا موسی، بدون در نظر گرفتن تناسب جرم و مجازات، به قتل عام پرستش‌گران گوساله فرمان می‌دهد؟ آیا حیات آدمی، احترام و حرمتی خاص ندارد؟ در ادامه، ضمن بررسی این سه صحنه چالش برانگیز، تلاش می‌ورزیم تا به اشکال نادیده‌انگاری حرمت جان انسان پاسخ گوئیم.

### ۱. ابراهیم و قصد قتل فرزند برای خدا

«بَشَرْنَاہُ بَعْلَامٍ حَلِیْمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَیَ قَالَ یَا بُنَیَّ اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ فَاَنْظُرْ مَاذَا تَرٰی قَالَ یَا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِیْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِیْنَ فَلَمَّا اَسْلَمَا وَ تَلَّہُ لِلْجَبِیْنِ وَ نَادٰیہٗ اَنْ یَا اِبْرٰہِیْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیَا اِنَّا کَذٰلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ اِنَّ هٰذَا لَهٗوَ الْبَلَاءُ الْمُبِیْنُ وَفَدٰیہٗ بِذَبِیحٍ عَظِیْمٍ» (صافات/۱۰۷-۱۰۱)

(پس او را به پسربری بردبار مژده دادیم و چون به سن همگامی با او رسید، گفت ای پسرکم! من در خواب می‌بینم که تو را سر می‌برم. پس بنگر که نظرت چیست؟ گفت ای پدر من! آنچه که امر می‌شوی، انجام ده. به خواست خدا، مرا از شکیبایان خواهی یافت. پس آن گاه که آن دو تسلیم شدند و او را بر شقیقه به زمین خواباند، وی را ندا دادیم که ای ابراهیم! رؤیا را تحقق بخشیدی. ما نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم. این همان آزمایش آشکار بود و وی را در قبال قربانی بزرگی، باز رهانیدیم.)

مطابق آیات فوق، ابراهیم در رؤیا از سوی خدا مأمور می‌شود که پسر خود را ذبح کند و بی‌شبهه، تصمیم به انجام این امر گرفته و پسر نیز با پدر موافقت کرده و از وی تبعیت می‌کند. گرچه سرانجام خداوند، پس از تسلیم آن دو و پیش از وقوع قربانی، انجام مأموریت از جانب ابراهیم را می‌پذیرد و قربانی کردن فرزند منتفی می‌گردد.

در تاریخ ادیان، قربانی انسان یا حیوان یا خوردنی‌ها برای جلب نظر خدایان اهمیت زیادی داشته است و قربانی انسان، در میان اقوام مختلف، شایع بوده است. الگوی قربانی در رابطه انسان با خدایان، مشابه الگوی هدیه دادن در روابط انسان با

انسان است؛ یعنی به همان سان که در روابط انسان‌ها با یکدیگر، با پیشکش و اعطاء هدیه، خشنودی یک انسان کسب می‌شود، در رابطه انسان با خدایان نیز با انجام عمل قربانی، رضایت ایشان جلب می‌گردد. در هند، قربانی اهمیت وافر دارد و هندوها معتقدند که عمل قربانی خدایان را وا می‌دارد تا خورشید را طالع نمایند؛ باران را به زمین برسانند؛ دانه‌ها را برویاند و به ثمر رسانند و حیوانات را از گزند محفوظ داشته و افزون گردانند. هندوها گاه اسب را همچون فدیة‌ای برای خدایان می‌سوزانند. در یونان کهن، سپاهیان قبل از آغاز جنگ، برای پیروزی خود قربانی‌های متعدد به خدایان عرضه می‌داشتند. در بابل قدیم، تخلف در آداب مقرر قربانی، سبب می‌شد که دعا و درخواست قربانی کننده اجابت نشود (دیورانت، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۲).

در این مسیر، با ارتقاء تمدن انسانی، انتقال از قربانی انسان به قربانی حیوان، به تدریج رخ داده است. بر وفق یکی از اوراد بابلی، گوسفند، جایگزین و فدیة آدمی است و جان خود را به جای او تقدیم می‌کند (همان، ص ۲۲۲). بدین سان سخن گفتن از قربانی، اختصاص به قرآن ندارد و این پدیدار دینی، در فطرت آدمی و فرهنگ ملل مختلف ریشه‌هایی ژرف دارد. قصه ابراهیم در قربانی کردن فرزند نیز نخستین بار در قرآن بازگو نشده است، بلکه پیشینه توراتی دارد. تورات می‌گوید:

... خدا ابراهیم را امتحان کرده، بدو گفت: ای ابراهیم! عرض کرد: لبیک. گفت: اکنون پسر خود را، که یگانه توست و او را دوست می‌داری، یعنی اسحاق را بردار و به زمین «موریا» برو، و او را در آنجا بر یکی از کوه‌هایی که به تو نشان می‌دهم، برای قربانی سوختنی بگذران. ... پس ابراهیم، هیزم قربانی سوختنی را گرفته، بر پسر خود اسحاق نهاد و آتش و کارد را به دست خود گرفت؛ و هر دو با هم می‌رفتند و اسحاق پدر خود، ابراهیم، را خطاب کرده، گفت: ای پدر من! گفت: ای پسر من، لبیک! گفت: اینک آتش و هیزم، لکن بره قربانی کجاست؟ ابراهیم گفت: ای پسر من، خدا بره قربانی را برای خود مهیا خواهد ساخت و هر دو با هم رفتند. چون بدان مکانی که خدا بدو فرموده بود، رسیدند، ابراهیم در آنجا مذبح را بنا نمود و هیزم را بر هم نهاد و پسر خود، اسحاق را بسته، بالای هیزم، بر مذبح گذاشت. ابراهیم، دست خود را دراز کرد؛ کارد را گرفت تا پسر خویش را ذبح نماید؛ در حال، فرشته خداوند از آسمان وی را ندا در داد و گفت: ای ابراهیم! ای ابراهیم! عرض کرد: لبیک! گفت: دست خود را بر پسر دراز مکن، و بدو هیچ مکن؛ زیرا که الان دانستم که تو از خدا می‌ترسی، چون که پسر یگانه خود را از من دریغ نداشتی. آن گاه، ابراهیم، چشمان خود را بلند کرده، دید که اینک قوچی، در عقب وی، در بیشه‌ای، به شاخ‌هایش گرفتار شده. پس ابراهیم رفت و قوچ را گرفته، آن را در عوض پسر خود، برای قربانی سوختنی گذرانید (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱۳/۲۲-۱).

مقایسه روایت قرآن و تورات نشان می‌دهد که در قرآن، ابراهیم تصمیم خود را بر پسر عرضه می‌دارد و نظر وی را خواستار می‌شود؛ اما در تورات، پسر بی‌اطلاع از رؤیای پدر و بی‌خبر از سرنوشتی که ممکن است برای وی رقم خورد، در حال همراهی و متابعت از پدر دیده می‌شود. همچنین شیوه قربانی در قرآن، ذبح و در تورات، ذبح و سوزاندن قربانی

شونده است. دو نکته فوق، به وضوح، حکایت قرآن را ملایم‌تر و انسانی‌تر از حکایت تورات جلوه می‌دهد. از دیگر سو، در قرآن، نام پسر در معرض قربانی ذکر نمی‌شود؛ اما در تورات به نام اسحاق، تصریح شده است. سکوت قرآن در این باره سبب شده که صحابه و تابعان در تعیین مصداق فرزند در معرض قربانی ابراهیم، اختلاف ورزند (نک: طبری، بی تا، ج ۲۳، ص ۹۹-۹۶؛ زمخشری، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۴۴-۴۳)

قرآن، پس از فراهم شدن مقدمات قربانی فرزند از سوی ابراهیم، او را ستوده است و با تعبیر «قَدْ صَدَّقْتَ الرَّؤْيَا» بیان می‌دارد که تو رؤیا را تحقق بخشیدی. به گفته برخی مفسران، تصدیق رؤیا، تحقق یافتن آن در عالم خارج است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۶۶). بنابراین، ابراهیم در تعبیر خواب خود به خطا نرفت و نمی‌توان ادعا کرد که تعبیر درست خواب، از همان آغاز، قربانی کردن حیوان بوده است.

از دیگر سو، آشکار است که ابراهیم، در معرض انتخاب و آزمونی دوگزینه‌ای قرار گرفت. در یک سو، عقیده به خدا و تکلیف‌گرایی و مسئولیت‌باوری قرار داشت و در سوی دیگر، علاقه به فرزند و آسایش‌گرایی و رفاه‌خواهی.

او می‌بایست میان خدا و فرزند یکی را انتخاب کند و هویداست که نزد خدا باوران، هدف اساسی زندگانی، کسب رضایت خدا است و محبت خدا باید از محبت فرزند افزون باشد. از این رو، ایمان ابراهیم و تکلیف‌باوری‌اش، او را به سمت قربانی کردن فرزند سوق داد؛ گرچه این رفتار، با عقلانیت عرفی به معنای محاسبه سود و زیان دنیوی، همخوانی نداشت؛ به دیگر بیان، نزد خدا باوران، عمل بر اساس تکلیف، مورد تأکید و افر است و ابراهیم و فرزندش، هر دو مأمور به امر الهی بودند و می‌بایست مأموریت خود را انجام دهند؛ مأموریتی که خداوند جان آفرین و جان‌ستان بر دوش ایشان نهاده بود؛ پس بر آن دو، ایرادی روا نیست؛ بلکه پرسش، متوجه خداوند می‌شود که چرا چنان فرمانی داده است؟ درباره خدا نیز می‌توان بر آن شد که او موجودی بسیار متفاوت با انسان است و با معیارهای اخلاق بشری، نمی‌توان درباره او داوری کرد؛ چه بسا، واقعه‌ای از منظر خدا نیکو است، گرچه نزد آدمیان، وجه حُسن آن مکشوف نیست.

ممکن است اشکال شود که آنچه عقل آدمی حکم می‌کند، دین نیز باید موافق آن باشد و در این حکایت قرآنی، حکم عقل به قبح اقدام بر قتل فرزند، نقض شده است. در پاسخ، می‌توان ادعا کرد که عقل آدمی، جز بر اساس دانسته‌ها و آموخته‌های پیشین، حکمی ندارد و دانسته‌های آدمی، نسبی است و همواره امکان افزایش و رشد دارد. بنابراین عقل آدمی هیچ‌گاه تمام زوایای یک امر را نمی‌داند و همواره امکان تغییر ارزیابی وی بر حسب تغییر دانسته‌ها وجود دارد. به علاوه، عقل انسان متدین، عقلی مقید به خطاب‌های دینی است و همواره بر نادانی خود در برابر دانای مطلق اذعان دارد، چنانکه در عبارت قرآنی «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۲۱۶) این نکته بازتاب یافته است. در این راستا، ابراهیم و فرزندش، از محدودیت شناخت آدمی آگاه بودند و می‌دانستند که چه بسا، حکمت و علت فرمان قربانی، از محدوده دانایی ایشان فراتر باشد؛ لذا بی‌درنگ تسلیم امر خدا شدند.

افزون بر این، قرآن قائل به مشروعیت قربانی فرزند از جانب پدر در راه خدا نیست؛ زیرا نمی‌گوید هر پدری می‌تواند فرزند خود را برای خدا قربانی کند؛ بلکه فرمان قربانی فرزند، خاص ابراهیم است و در این نمونه، هدف خداوند، تحقق قتل فرزند نبوده است؛ بلکه مقصد امر، به تصویر کشیدن آن است که خداپاوران تابع امر او هستند و در راه باور خود فداکاری می‌کنند. بدین‌سان، کاری که تحقق آن در عالم خارج، خلاف اخلاق و عدالت است، چه بسا از باب ابتلاء و آزمون، درخواست انجام آن روا جلوه کند.

از دیگر سو، قرآن در این حکایت، انتقال از قربانی کردن انسان به قربانی کردن حیوان را تعلیم می‌دهد و این روند را با حادثه‌ای تأثیر برانگیز و با بیانی شفاف و هنری به تصویر می‌کشد و از این طریق، به رشد تمدن مدد می‌رساند. تفهیم انتقال در قالب این ماجرای به یادماندنی، به گونه‌ای در ذهن‌ها می‌ماند که صرف امر و نهی، چنان تأثیری را نداشت.

همچنین می‌توان رابطه ابراهیم با خدا را از سنخ رابطه عاشق و معشوق دانست و یاد دست کم، بر این جنبه، تأکید نمود و رابطه آن دو را به صرف رابطه عبد و مولا یا رعیت و پادشاه محدود نساخت. بر این مبنا، درخواست معشوق از جان خود و جان فرزند عزیزتر جلوه کرده است. به نظر می‌رسد تبیین داستان بر وفق الگوی معشوق و عاشق، سهل‌تر از تبیین آن بر وفق الگوی رعیت و پادشاه است، گرچه معشوق نیز باید حرمت جان عاشق را پاس دارد.

ممکن است اشکال شود که حتی اگر بر عاشق روا باشد که جان خود را فدای معشوق کند، بازهم به خطر انداختن جان دیگران جایز نیست و در این ماجرا، ابراهیم قصد قربانی کردن دیگری را دارد؛ اما ابراهیم تصمیم خود را بر پسر عرضه کرده است و رابطه فرزند او با خدا نیز از سنخ رابطه عاشق و معشوق است و وی به اختیار خود تسلیم شده است، چنانکه فعل «أَسْلَمَا» - به صیغه مثنی - به این نکته اشارت دارد. البته در شرایط متعارف، حق حیات قابل اسقاط نیست و رضایت مقتول، مجوز عمل قاتل نمی‌شود اما این جا، سخن از رخدادی ویژه است که آزمون خداوند، متوجه ابراهیم و فرزند وی شده است.

خلاصه آن که این ماجرا، بر وفق اخلاق خداپاورانه، قابل دفاع جلوه می‌کند، مگر آن که منتقد در مقام تشکیک در خدای ابراهیم یا طعن در نبوت او برآید که پاسخ به آن، از دایره بحث خارج است.

## ۲. خضر و قتل نوجوان به گناه تحقق نیافته

«فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَذَبَحْتُهُ قَالَ أَوْفَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا» (کهف / ۷۴)

پس رهسپار شدند تا آن که به نوجوانی برخوردند؛ پس [بنده ما] او را کشت. [موسی به او] گفت: آیا بی‌گناهی را بی آن که کسی را به قتل رسانده باشد، کشتی؟ کاری بس ناپسند کردی.

طبق آیه فوق، مصاحب موسی که از بندگان ویژه خداوند بود، نوجوانی را بی آن که در ظاهر، مستحق قتل باشد، می‌کشد و موسی به وی اعتراض می‌کند. در سنت اسلامی با نام «خضر» از مصاحب موسی یاد کرده‌اند، گرچه این نام در

قرآن مذکور نیست. مصاحب موسی در سرآغاز داستان با تعبیر ذیل معرفی و تأیید شده است:

«...عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف/۶۵)؛ «بنده‌ای از بندگان ما که از نزد خود به او رحمت عطا کردیم و از جانب خود به او دانش آموختیم».

به هر تقدیر، مصاحب موسی در مقابل اعتراض وی، توجیهی ارائه نمی‌دهد؛ بلکه به موسی یادآور می‌شود که طبق قرار پیشین، او نمی‌بایست اعتراض کند. از این رو موسی، اعتراضش را پیگیری نمی‌کند و متعهد می‌شود که دیگر از رفتارهای به ظاهر عجیب خضر بازخواست نکند. با این همه، در پایان قصه که خضر، موسی را به سبب اعتراض‌های مکرر وی ترک می‌کند، حکمت قتل نوجوان بدینسان تقریر می‌گردد:

«وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَحَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا» (کهف/۸۰-۸۱)؛ «و آن نوجوان، پدر و مادرش ایمان‌دار بودند و ترسیدیم آن دو را، به طغیان و کفر فرو پوشاند. از این رو، اراده کردیم که خدایشان برای آن دو، پاک‌تر و مهربان‌تر از او را جایگزین کند».

از تعلیل فوق برمی‌آید که نوجوان با آن که هنوز پدر و مادر خود را به کفر نکشاند، به جزای عمل ناکرده خویش رسید. در نتیجه، قتل وی پیش از وقوع جرم و به تعبیر بهتر، بدون ارتکاب جرم، به دست خضر انجام شد؛ چون قرآن در این ماجرا موبد خضر است، این اشکال رخ می‌نماید که طبق موازین عدالت و اخلاق، مجازات به جرم تحقق یافته تعلق می‌گیرد و هیچ فردی را نمی‌توان به احتمال آن که ممکن است در آینده مرتکب جرم شود، مجازات کرد. تصور ناروایی عمل خضر، هنگامی ملموس‌تر می‌شود که صحنه احتمالی قتل، مجسم و بازسازی گردد. چنانکه برخی از اهل تفسیر، از نحوه این قتل سخن گفته‌اند. ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «خضر... او را به کناره‌ای برد و بیفگند و به کارد حلق او ببرد و او را بکشت؛ و گفتند سر او به دیواری می‌زد تا او را بکشت؛ و گفتند او را لگدی بزد و بکشت» (ابوالفتوح، ۱۳۶۶، ج ۱۳، ص ۱۴). فتح‌الله کاشانی می‌نویسد: «پس بگشت او را به ذبح یا خنق یا سر او را بر دیوار زد و بشکست» (کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۲۸).

افزون بر این، برخی چون سید قطب از واژه «غلام» چنین فهمیده است که آن مقتول، هنوز به بلوغ نرسیده بود. (قطب، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۹۸). صاحب‌المیزان نیز مراد از «نَفْسًا زَكِيَّةً» را پاکی آن نفس به دلیل عدم بلوغ می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۳۴۱). هویدا است که اگر «غلام» را پسر نابالغ بدانیم، مجازات اعدام برای کودکان نابالغ، خلاف عدالت و اخلاق جلوه می‌کند.

از دیگر سو، به عقیده فتح‌الله کاشانی «ذکر فاء دال است بر آن که چنان که او را دیده، فی الحال وی را به قتل رسانیده بلا تأخیر و بی آن که از حال او استکشاف کند» (کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۲۸). بر فرض پذیرش این نظر، فقدان بازپرسی خضر از نوجوان مقتول و فرصت نیافتن وی برای دفاع از خود نیز شبهه برانگیز جلوه می‌کند. بدینسان ماجرای قتل نوجوان

به دست خضر از سه جهت دچار اشکال است: ۱) اعمال مجازات پیش از وقوع گناه و جرم بوده است؛ ۲) اعمال مجازات پیش از بلوغ و رسیدن به سنّ مسؤولیت کیفری بوده است؛ ۳) به متهم، امکان دفاع از خود داده نشده است.

در این میان، اشکال نخست از همه دشوارتر است و دو اشکال اخیر، چون مستند محکمی ندارند، قابل دفع هستند. به دیگر بیان، به کار بردن واژه «الغلام» برای نوجوان مقتول، با بلوغ و تکلیف وی منافاتی ندارد. زیرا اهل لغت، «الغلام» را به «الطارء الشارب» (آن که سبیل او تازه رویده است) معنا کرده‌اند (خلیل، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۳۲۵؛ راغب، ۱۴۲۹، ص ۳۷۹؛ ابن منظور، ۲۰۱۱، ج ۱۱، ص ۷۷).

اشکال فرصت نیافتن نوجوان مقتول برای دفاع از خود در برابر اتهام نیز در فرضی روا است که این ماجرا از باب «جرم و مجازات» باشد، حال آن که آیه نمی‌گوید که خضر، از باب مجازات برای جرم تحقق یافته، نوجوان را به قتل رساند. پس خضر، مدعی جرم تحقق یافته نبود تا بخواهد درباره آن از متهم بازپرسی کند و به وی، فرصت دفاع دهد.

در باب اعمال مجازات پیش از وقوع جرم، در ادامه، پنج راهکار را بررسی خواهیم کرد که از این میان، تنها راهکار پایانی، مختار و مقبول این قلم است. پنج راهکار محتمل عبارتند از:

۱) ممکن است ادعا شود که داستان موسی و خضر، داستانی رخ داده در عالم خارج نیست؛ بلکه داستانی نمادین و تمثیلی است که با زیبایی هنری، به تصویر درآمده و مخاطب را به مقاصد قرآن، رهنمون می‌گرداند. این سنخ قصه‌ها، عواطف دینی را برمی‌انگیزند و در عرف اهل ادب، قصه هنری غیر واقعی، کذب شمرده نمی‌شود. نمادین انگاشتن قصه موسی و خضر، با واقعی بودن شخصیت موسی در تاریخ و واقعی بودن حکایت‌های وی در کنار بنی اسرائیل و فرعون، منافاتی ندارد.

ممکن است اشکال شود که در فرض نمادین بودن قصه، باز هم اعمال مجازات پیش از وقوع گناه، عملی غیر اخلاقی است و در این انگاره، مقصود هدایتی دیده نمی‌شود. در پاسخ باید گفت که اگر فردی در عالم خارج به قتل نرسیده باشد، از بار روانی شبهه قتل نوجوان کاسته می‌شود. به علاوه، در قصه‌های نمادین، بیشتر به کلیت قصه و پیام حاصل از مجموع آن توجه می‌شود، نه به جزئیات تفصیلی قصه. بدینسان کلیت قصه موسی و خضر، به مخاطب می‌آموزد که همه حقیقت و معرفت، در ظواهر نیست؛ بلکه باطنی هم وجود دارد که ممکن است خداوند، بندگان خاص خود را بر آن واقف کند؛ چنانکه خضر در پایان قصه، از بواطن امر خبر می‌دهد. به عقیده ابوالحسن شعرانی، مبنای فقه غالباً بر سه اصل عمده است؛ اول حرمت نفوس، دوم حرمت مال مردم و سوم احترام عمل دیگران. ولی خضر هر سه اصل را نقض کرد تا بدانند بالاتر از فقه نیز علمی هست (شعرانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۰۵).

به گفته دنیز ماسون،<sup>۱</sup> مشابه داستان موسی و خضر، در منابع اهل کتاب، حکایتی آمده است که در آن، یک خاخام در



همراهی معجزه آسا با الیاس نبی، با آزمون‌ها و اعمالی روبرو می‌شود که برای عقل قابل درک نیست و نباید درباره آن‌ها سؤال کند. (ماسون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۴).

خلاصه آن که در قصه موسی و خضر، موسی، نماد شریعت ظاهری و خضر، نماد حقایق باطنی است و جزئیات داستان در مقام پردازش و ترسیم این دو چهره متفاوت برای آن دو شخصیت است و چون قصه، نمادین فرض شود، دیگر نباید در جزئیات آن توقّف نمود و قتل نوجوان را مطلب اصلی انگاشت.

با این همه، حتی در فرض جواز استفاده از قصه‌های هنری غیر واقعی در قرآن، در مقام دَوْران امر میان واقعی یا غیر واقعی بودن قصه، اصل با واقعی بودن قصه است و عدول از این اصل، قرینه‌ای شفاف می‌طلبد که در قصه موسی و خضر، نمایان نیست. ممکن است گفته شود که موسی در قرآن، به نحو عام در کنار بنی اسرائیل یا فرعون به تصویر درآمده است و تصویر متفاوت موسی در این موضع، قرینه‌ای بر نمادین بودن قصه است؛ اما این قرینه در حدی نیست که بتواند مجوّز عدول از اصل واقعی بودن قصه‌های قرآن گردد. در نتیجه، برای دفع اشکال مجازات پیش از جرم، راهکار غیر واقعی انگاشتن قصه موسی و خضر، نمی‌تواند مقبول و گره‌گشا باشد.

۲) راهکار دوم آن است که قتل نوجوان به دست خضر، مصداقی از مجازات ارتداد قلمداد شود. بر این فرض، اعمال مجازات بعد از وقوع جرم و منطبق بر عدالت بوده است. به عقیده محمد صادقی، در این ماجرا، مقتول، مکلف و کافر بوده و چون پدر و مادرش، مومن بوده‌اند، پس وی، مصداق «مرتد فطری» می‌شود که مستحقّ قتل است و از «مرتد فطری» درخواست توبه نمی‌شود و حتی اگر توبه کند، مقبول نمی‌گردد (صادقی، ۱۴۳۴، ج ۱۸، ص ۹۸).

در مقام تقویت این قول، ممکن است ادعا شود که عبارت «فکان أبوا مؤمنین»، مفهوم مخالف دارد؛ یعنی اختصاص یافتن ایمان به پدر و مادر آن نوجوان، اشاره دارد که خود وی فاقد این وصف بوده است.

با این وجود، قتل نوجوان را از باب مجازات مرتد انگاشتن، مدعایی قابل نقد است؛ زیرا خضر در مقام بیان علت قتل، از ارتداد فعلیت یافته نوجوان، سخنی نمی‌گوید؛ بلکه بیان می‌دارد که مقتول در معرض آن بود که در آینده، پدر و مادر خود را به کفر و طغیان کشاند. اگر نوجوان، مرتد فطری و مستحقّ قتل بود، خضر عمل خود را بدین نکته مستند می‌ساخت و دیگر «نفس زکیه» (انسان پاک) خواندن مقتول از سوی موسی، وجهی نداشت. به دیگر بیان، سیاق قصه دلالت دارد که رفتارهای خضر بر وفق ظاهر شریعت، قابل توجیه نبوده است. حال آن که اگر قتل نوجوان، مصداقی از مجازات ارتداد قلمداد شود، این مجازات بر وفق ظاهر شریعت است و اعتراض موسی به رعایت نشدن ظواهر، بی‌وجه جلوه می‌کند. افزون بر این، هر چند عموم مذاهب فقهی اسلامی بر وفق روایاتی چند، قائل به قتل مرتد هستند؛ اما دلیلی نداریم که در عهد موسی و خضر، چنین حکمی جاری بوده است. در آیات قرآن نیز هر چند ارتداد به شدت مذموم شمرده شده است، اما مجازات دنیوی آن یاد نشده است. به علاوه، غیر قابل قبول دانستن توبه مرتد فطری، فتوای معهود فقیهان امامیه است

ولی عموم فقیهان اهل سنت از جمله ابوحنیفه، مالک و شافعی قائل به آن نیستند (طوسی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۳۵۳). حال چگونه می‌توان عمل خضر را بر وفق فتوایی اختلافی در میان مسلمانان، تحلیل نمود؟

از دیگر سو، در دوران معاصر، مجازات قتل مرتد به سبب تغییر عقیده، خود با شبهه روبرو است و در مقام دفع شبهه این قصه، همگون ساختن آن با شبهه‌ای دیگر - هرچند خفیف تر - نمی‌تواند گره گشا باشد.

۳) راهکار سوم آن است که نوجوان مقتول، دارای جرایمی انگاشته شود که توجیه‌گر قتل وی باشد، اگرچه آن جرایم در آیه ذکر نشده باشند؛ چنانکه ابوالفتوح می‌نویسد: «بر قول آن که گفت غلام بالغ بود و کافر و راهزن و مفسد و مستحق کشتن، در آیت سؤالی نباشد.» (ابوالفتوح، ۱۳۶۶، ج ۱۳، ص ۱۵). مفسرما، اوصاف راهزن و مفسد را به مقتول انتساب داده است با آن که در آیه، مذکور نیستند. هویدا است که چنین رویکردی، ناپذیرفتنی است. چون متکلم قرآن، حکیم و بلیغ است و آیه در مقام بیان است. در نتیجه، سکوت متکلم در چنین مقامی، به معنای وجود نداشتن است و اگر جرم در خور ذکر دیگری وجود داشت که توجیه‌گر قتل نوجوان بود، به دلیل در مقام بیان بودن متکلم، از آن یاد می‌شد.

۴) راهکار چهارم آن است که مفاهیمی چون عدالت، اخلاق و حقوق بشر را مقید به شرایط تاریخی ببینیم و بر آن شویم که این مفاهیم و یا دست کم مصادیق آن‌ها، به نحو فراتاریخی، قابل تصور و تشخیص نیستند. بر این اساس، می‌توان میان موازین کنونی شریعت و اخلاق و موازین آن در زمان خضر، قائل به تفکیک شد و عمل خضر را در چهارچوب بستر تاریخی‌اش، قابل توجیه دانست. چنانکه امروزه کشتن حیوان برای خوردن از گوشه‌اش، خلاف عدالت و اخلاق جلوه نمی‌کند، ولی ممکن است هزار سال دیگر، کشتن یک موجود زنده برای خوردن آن، خلاف عدالت و اخلاق جلوه کند. برخی از مفسران نیز روا شمرده‌اند که برای خضر از جانب خدا شریعتی بوده باشد که آن قتل را - حتی در فرض نابالغ بودن مقتول - برای او مجاز می‌کرد، اگرچه در شریعت محمدی چنین امری جایز نیست (شوکانی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۴۰-۳۹).

با این همه، راهکار مزبور، استوار به نظر نمی‌رسد؛ چون قبح اعمال مجازات پیش از وقوع جرم (به تعبیر بهتر مجازات بدون جرم)، آن قدر آشکار است که قبیح نبودن آن در دوره‌ای از تاریخ، نامقبول و یا دست کم نیازمند ارائه شاهدهی معتبر است؛ به علاوه، قرآن نیز در این ماجرا موید خضر است و آن را مطلبی به تاریخ پیوسته و نامربوط به مسلمانان نمی‌شمارد.

۵) راهکار پایانی آن است که کار خضر، بسان جان ستاندن فرشته از آدمی، مأموریتی از جانب خدا قلمداد شود؛ بی‌آنکه در قالب «جرم و مجازات» تحلیل شود؛ یعنی خضر، از باب جزا دادن به جرم، نوجوان را به قتل نرساند؛ بلکه وی از جانب خدا، مأمور جان ستاندن از نوجوان بود و جان ستاندن خداوند، نیازمند دلیل نیست؛ چنانکه آیات متعدد قرآن، به نقش فرشتگان در جان ستاندن از آدمیان دلالت دارند؛ مانند: «... حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا...» (انعام/۶۱)؛ «تا هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، فرستادگان ما جانش بستانند.» به باور ابوالفتوح، «میان آن که خدای تعالی

فرشته‌ای را دستور دهد تا جانش را بردارد و میان آن که پیغامبر را گوید که به تیغ او را بکش، فرقی نیست» (ابوالفتح، ۱۳۶۶، ج ۱۳، ص ۱۵).

البته خضر، انسان است و عمل وی اختیاری است، پس نمی‌توان کار وی را در زمره امور تکوینی و از قبیل قتل‌های ناشی از زلزله و سیل دانست؛ اما چون خضر، عامل اجرای امر الهی است، شبیه دانستن عمل وی با جان ستاندن فرشته روا جلوه می‌کند. بر این اساس، ماجرای قتل نوجوان به دست خضر، اساساً از باب «جرم و مجازات» نیست تا شبهه اعمال مجازات پیش از وقوع جرم درباره آن مطرح شود؛ بلکه باید این حادثه را یک اتفاق خاص قلمداد کرد که به فرمان الهی رخ داده است؛ چنانکه تعبیر «و ما فعلتُه عن امری» (من این کارها را از پیش خود نکردم) (کهف/۸۲) از جانب خضر، بر این نکته دلالت دارد. در این راستا، خضر مأمور به امر الهی و مکلف به علم باطنی بود و بر او ایرادی روا نیست؛ بلکه پرسش، متوجه خداوند است که چرا قتل نوجوان را روا شمرده است؟

پاسخ آن است که خدا موجودی متفاوت با انسان است و افعال او، مشمول احکام حاکم بر افعال بشری نمی‌گردد. اگر خدا، انسان بی‌گناهی را بمیراند یا فرمان میراندن او را بدهد، در خور ملامت اخلاقی نیست، زیرا ممکن است آن رخداد از منظر خدا نیکو باشد گرچه نزد آدمیان، وجه حُسن آن معلوم نباشد. بر این اساس، این که نوجوان مقتول در معرض آن بود که پدر و مادر خود را به کفر کشاند، تنها بخش قابل ذکر از حکمت ماجرا را آشکار می‌کند.

### ۳. موسی و فرمان قتل عام پرستش‌گران گوساله

«وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنِّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره/۵۴)

و چون موسی به قوم خود گفت ای قوم من! شما با بر گرفتن گوساله بر خود ستم کردید، پس به سوی آفریدگار خود بازگردید و خویشتان را به قتل رسانید که این برای شما، نزد آفریدگارتان بهتر است. بدینسان توبه شما را پذیرفت، زیرا او توبه‌پذیر مهربان است.

طبق آیه فوق، موسی در مقام ابلاغ امر الهی، قوم خود را مکلف می‌کند که از باب توبه، خویشتان را به قتل رسانند؛ زیرا ایشان، با پرستش گوساله، بر خود ستم کرده‌اند. بدینسان کشتن خویشتان، شرط توبه قوم موسی شمرده شده است؛ چنانکه در قتل عمد، توبه قاتل کامل نمی‌شود، مگر آنکه خود را تسلیم اولیاء مقتول کند. مراد از عبارت «فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ»، آن است که توبه را برای کامل شدن، با قتل خویشتان دنبال کنید. به تعبیر فخر رازی، اتمام توبه با قتل است: «القتل من تمام التوبه» (فخر رازی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۷۹).

در باب عبارت «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» دو وجه محتمل است: نخست آنکه دنباله کلام موسی باشد، یعنی «فَإِن فَعَلْتُمْ فَقَدْ تَابَ عَلَيْكُمْ»؛ «اگر آن کار را انجام دهید، خدا توبه شما را می‌پذیرد»؛ و دوم آنکه کلام موسی با جمله «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ

بَارِكُمْ» پایان یافته باشد و عبارت «فَتَابَ عَلَيْكُمْ»، کلام خداوند تلقی شود؛ یعنی «فعلتم فتاب علیکم»؛ «آن کار را انجام دادید، پس خدا توبه شما را پذیرفت».

ماجرای توبه گوساله‌پرستان بنی اسرائیل، پیشینه توراتی دارد. تورات در این باره می‌گوید:

آن گاه موسی به دروازه اردو ایستاده، گفت: هر که به طرف خداوند باشد به نزد من آید. پس جمیع بنی لایوی نزد وی جمع شدند. او بدیشان گفت: یهوه خدای اسرائیل چنین می‌گوید: هر کس شمشیر خود را بران خویش بگذارد و از دروازه تا دروازه اردو، آمد و رفت کند و هر کس برادر خود و دوست خویش و همسایه خود را بکشد. و بنی لایوی موافق سخن موسی کردند و در آن روز قریب سه هزار نفر از قوم افتادند (کتاب مقدس، سفر خروج، ۲۳/۲۶-۲۸).

بدینسان بر وفق تورات، بنی لایوی به کشتار باقی تیره‌های بنی اسرائیل پرداختند و عدد مقتولان سه هزار تن بوده است؛ اما قرآن، متعزّض عدد مقتولان نشده است. برخی از مفسران، با وجود سکوت قرآن در تعیین عدد، به بیان ارقامی فراتر از رقم تورات پرداخته‌اند. طبری، از ابن عباس، سعید بن جبیر و مجاهد نقل می‌کند که عدد مقتولان، هفتاد هزار تن بوده است و پس از آن، خداوند از کشته شدن باقی مانده مجرمان در گذشته است (طبری، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۲۸).

به گفته ابوالفتوح، «از بامداد تا شبانگاه می‌کشتند... بشمردند؛ هفتاد هزار مرد کشته بودند. موسی غمگین شد؛ خدای تعالی گفت: ای موسی! راضی نباشی به آن که من قاتل و مقتول را به بهشت خواهم بردن، آن که گشت مجاهد است و آن را که گشتند، شهید است» (ابوالفتوح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۳). به همین سان، تفسیر جلالین، عدد مقتولان را حدود هفتاد هزار تن معرفی می‌کند (محلّی و سیوطی، ۱۴۳۲، ص ۸).

در مقابل، در دوره معاصر، مفسران المنار بیان می‌دارند که قرآن عدد را تعیین نکرده است و عبرت و پند قصد شده از این قصه، متوقّف بر تعیین عدد نیست و ما از تعیین خودداری می‌ورزیم (رشیدرضا، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۶۳). به گفته محمد صادقی نیز عدد مقتولان نزد ما اهمیت ندارد و چنانکه خدا درباره آن سکوت کرده است، درباره آن سکوت می‌کنیم (صادقی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۱۹).

به هر تقدیر، از ظاهر آیه برمی‌آید که توبه قوم موسی جز با قتل حاصل نمی‌شود و یا دست کم به کمال نمی‌رسد. حال اشکال آن است که قتل عام آن همه انسان به دلیل گوساله‌پرستی، نمی‌تواند عادلانه، اخلاقی و عقلایی باشد؛ زیرا این مجازات، تناسبی با عمل خطای ایشان ندارد.

در پاسخ باید عنایت نمود که تمام قوم موسی، مشمول قتل عام نشدند؛ چون در این حالت، بنی اسرائیل، از عرصه تاریخ حذف می‌شدند؛ حال آن که چنین نشده است. به عقیده ابوالفتوح، «مراد به قوم در آیت، خصوص است؛ اگر چه لفظ او عموم است. مراد آنانند که گوساله پرستیدند» (ابوالفتوح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۲). صاحب‌المیزان هم بر آن است

که همه بنی اسرائیل، گوساله را نپرستیدند. از این رو، مراد از «فاقتلوا انفسکم» تنها قتل پاره ای از بنی اسرائیل است؛ یعنی آنان که گوساله پرستیدند و بر وفق روایت پیش از آن که همه مجرمان به قتل رسند، خداوند از کشته شدن باقی مانده مجرمان درگذشت و آنان را بخشود (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۸۹).

از دیگر سو، روح کلی حاکم بر قرآن، تأکید بر حرمت جان آدمی است؛ چنانکه خداوند از بنی اسرائیل به نحو خاص در این باره پیمان گرفته است. این پیمان در آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ»؛ «و چون از شما پیمان گرفتیم که خون همدیگر را مرزید» (بقره/۸۴) یاد شده است. بنابراین، حکم بار شده بر پرستشگران گوساله از بنی اسرائیل، تنها برای آن مورد معین، صدور یافته است نه آنکه قاعده‌ای کلی باشد که بر همه موارد مشابه اعمال گردد.

از دیگر سو، تشخیص متناسب بودن یک مجازات با جرم ارتكابی و سنجش میزان خشونت لازم، معیاری دقیق و فراتاریخی ندارد و بر حسب عرف زمان و مذاق اقوام مختلف، داوری در این باره متفاوت می‌گردد. هویداست که در گذشته، مجازات‌ها سنگین‌تر و خشن‌تر از امروز بوده‌اند. بدین‌سان حکم بار شده بر گوساله‌پرست‌ها را نباید با تلقی امروزی از خشونت مجازات‌ها سنجید؛ بلکه باید آن را در بستر تاریخی خود ملاحظه کرد. نکته آخر آن است که موسی و قوم وی در این ماجرا، از جانب خداوند جان آفرین و جان‌ستان، مکلف به ابلاغ و اعمال مجازات گشته‌اند و اراده و فرمان الهی را نمی‌توان با معیارهای اخلاق آدمیان، در معرض نقد و پرسش قرار داد.

## نتیجه‌گیری

رفتار ابراهیم در فراهم آوردن مقدمات قربانی فرزند، رفتار خضر در کشتن نوجوانی که در خور قتل جلوه نمی‌کرد و رفتار موسی در فرمان دادن به قتل عام پرستشگران گوساله، هر سه، در چهارچوب نظامی از اخلاق و عدالت رخ داده‌اند که مبتنی بر اعتقاد به خدای دانا است و این سه، از جانب دانای مطلق، مأمور و مکلف بوده‌اند. در واقع، قرآن، میان دین و اخلاق و یا دین و عدالت، به تفکیک قائل نیست و برقراری عدالت و اخلاق را از طریق ادای تکلیف و بندگی در برابر خدا، میسر می‌داند. بدین‌سان این جان‌ستانی‌ها مبتنی بر اراده دانای مطلق و مالک جان‌ها انجام شده است و بر وفق اخلاق دین مدارانه و خداپاورانه، قابل دفاع است.

افعال الهی با معیارهای اخلاق بشری، قابل ارزیابی نیستند؛ زیرا او موجودی متفاوت با آدمی است و چه بسا زوایایی از حقیقت و مصلحت را بداند که از دید آدمیان، پنهان است.

## منابع

- ابن عاشور، محمد الطاهر، (۱۴۲۰ق)، تفسیر التحریر و التئور، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۲۰۱۱م)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۳۶۶ش)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- خلیل بن احمد فراهیدی، (۱۴۲۵ق)، [ترتیب] کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: انتشارات اسوه.
- دیورانت، ویلیام جیمس، (۱۹۸۸م)، قصه الحضاره، ترجمه: زکی نجیب محمود و دیگران، بیروت: دارالجلیل.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۹ق)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: موسسه الصادق.
- رشیدرضا، محمد، (۱۴۲۶ق)، تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۲۹ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
- شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۹۰ش)، پژوهش های قرآنی علامه شعرانی، گردآوری: محمد رضا غیائی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۳۰ق)، فتح القدر، بیروت: دارالکتب العربی.
- صادقی، محمد، (۱۴۳۴ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن، بیروت: الامیره.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۳۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه دارالمجتبی.
- طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۹ق)، کتاب الخلاف، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۵ق)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت: دارالفکر.
- قطب، سید، (۱۳۹۱ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاشانی، ملا فتح الله، (۱۳۸۸ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ویرایش ادبی: عقیقی بخشایشی، قم: نشر نوید اسلام.
- کتاب مقدس (ترجمه قدیم)؛ شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، (۲۰۰۵م)، بی جا: انتشارات ایلام.
- ماسون، دنیز (۱۳۸۵ش)، قرآن و کتاب مقدس؛ درونمایه های مشترک، ترجمه: فاطمه تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- محلّی، محمد بن احمد، و سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۳۲ق)، تفسیر الجلالین، بیروت: مکتبه العصریه.