



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol.2, Issue 4, Winter, 2021-2022, pp. 111-126.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810 / <http://jer.znu.ac.ir>

Original Research

The Likeness of Killing a Person with Killing People in the Qur'an and Mishnah

Ruhallah Najafi ¹

Abstract

The Holy Qur'an, following the story of the fratricide of the Son of Adam, announces the writing of this allegory on the children of Israel that killing one person is like killing everyone. The Qur'anic narration considers the murder of the son of Adam as the reason for writing this allegory. The problem, then, is what is the relationship between the fratricide of the Son of Adam and the likeness of the murder of a person to the murder of all? And why does the Qur'an consider this analogy for the children of Israel among all nations? The present study examines the background of the subject to unravel this analogy. According to the Torah, in the story of the fratricide of the Son of Adam, the cry of the blood of the victim was heard, In the main text of the Torah, the word blood is used in the plural. According to the "Mishnah", the Torah refers to the blood of the victim and his generation. Thus the murder of Adam's son had a characteristic that was the cry of blood, and because of this murder with that particular characteristic, God decreed for the children of Israel that killing a person is like killing everyone.

Keywords: Murder, Quran, Mishnah, Son of Adam.

Received: 12 Feb. 2022 | **Accepted:** 11 April 2022 | **Published:** 15 April 2022

1. Associate Professor, Kharazmi University. Email: rnf1981@yahoo.com



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۰، صفحات ۱۱۱-۱۲۶.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

مقاله پژوهشی

همانند انگاری قتل فرد با قتل همگان در قرآن و میشنا

روح الله نجفی^۱

چکیده

قرآن کریم در پی حکایت برادرکشی پسر آدم، از نوشته شدن این تمثیل بر بنی اسرائیل خبر داده است که قتل یک تن، همانند قتل همگان است. روایت قرآن، قتل پسر آدم را سبب کتابت این تمثیل دانسته است. در این میان، اشکال آن است که نسبت میان برادرکشی پسر آدم و هماندنگاری قتل فرد با قتل همگان چیست؟ و چرا قرآن از میان همه اقوام، از تقریر این تشبیه بر بنی اسرائیل خبر داده است؟ تحقیق حاضر برای گره گشایی از این تشبیه، از پیشینه موضوع مدد می جوید. به گفته «تورات» در ماجرای برادرکشی پسر آدم، خون های مقتول به فریاد درآمد و بر وفق «میشنا»، مراد تورات از خون ها، خون مقتول و نسل او است. بدین سان قتل پسر آدم، خصوصیتی داشته است که فریاد خون های مقتول و ذریه او است و خداوند به سبب این قتل با آن ویژگی، هماندنگاری قتل فرد با قتل همگان را بر بنی اسرائیل، مقرر نمود.

واژگان کلیدی: قتل، قرآن، میشنا، پسر آدم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۱/۲۶

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

مقدمه

اخلاق با حفظ حقوق دیگران، پیوندی وثیق دارد و حق حیات از آشکارترین و بنیادی ترین حقوق آدمیان است. قتل یک فرد تعدی به حق حیات او است و اثر این تعدی به مقتول محدود نمی شود، بلکه قاتل آرامش افراد جامعه را به ناامنی و دلنگرانی بدل می سازد. همانند انگاری قتل یک تن با قتل همه مردمان، یکی از آموزه های مهم اخلاقی در قرآن است. این آموزه در سوره مائده، در پی حکایت برادرکشی پسر آدم آمده است و فهم نسبت این دو موضوع، نیازمند کاوش است.

طبق آیات «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ...» (مائده/۲۷)، «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ...» (مائده/۳۰) و «... قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَهُ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ» (مائده/۳۱) دو پسر آدم، قربانی عرضه داشتند؛ از یکی پذیرفته شد، ولی از دیگری پذیرفته نشد. پسری که قربانی اش پذیرفته نشد، به دیگری گفت که تو را خواهم کُشت! و نفس او، او را به قتل برادرش راغب کرد و وی را کُشت و سرانجام، با الهام از رفتار کلاغ، او را دفن کرد و در زمره نادمان شد.

پس از حکایت دو پسر آدم و قتل یکی به دست دیگری، آیه «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...» (مائده/۳۲) بیان می دارد که به این سبب، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس دیگری را بکشد، چنان است که گویی همه مردمان را کشته باشد، مگر قتلی که برای قصاص یا به جزای فساد در زمین واقع شود. به همین سان، هر کس حیات دیگری را حفظ کند، گویا همه مردمان را زنده داشته است.

درباره آیات فوق، این پرسش ها مطرح است: چرا روایت قرآن از زمانه پسران آدم، به ناگاه به زمانه متأخری یعنی زمانه یعقوب زادگان منتقل می شود و برادرکشی پسر آدم را سبب تقریر حکمی بر ایشان معرفی می کند؟ افزون بر این، چرا به سبب برادرکشی پسر آدم، مقرر گردیده است که قتل یک تن، همانند قتل همگان است؟ چه نسبتی میان برادرکشی پسر آدم و همانندنگاری قتل فرد با قتل همگان وجود دارد؟ آیا در این قتل، خصوصیتی وجود داشته است که همانندنگاری مزبور از آن منتج شده است؟

تحقیق حاضر برای گره گشایی از تشبیه قرآنی «قتل همگانی»، از پیشینه موضوع در «میشنا» مدد می جوید و از چالش محتمل در برابر این پیشینه گرایی سخن می گوید و نظرگاه بدیل را هم عرضه می دارد.

۱. جایگاه «میشنا» در فضای نزول قرآن

میشنا معادل واژه عبری מישנה است که در لغت، معنای تکرار و آموختن دارد (عبدالمعبود، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۷) و

در اصطلاح، مجموعه ای از احکام و آموزه‌هاست که نسل به نسل در میان قوم یهود به صورت شفاهی انتقال یافته است و در پایان قرن دوم میلادی و سرآغاز قرن سوم، توسط «یهودا هناسی» جمع و تنظیم گشته است (همان، ج ۱، ص ۸). او را گردآورنده و تحریرکننده میشنا به شکل نهایی دانسته‌اند و سالیان زندگی اش را از ۱۳۲ تا ۲۱۷ میلادی شمرده‌اند (همان، ج ۱، ص ۱۱-۱۲). با این همه، این عقیده در میان یهود دیده می‌شود که موسی، دو شریعت دریافت داشت؛ شریعتی مکتوب که تورات باشد و شریعتی شفاهی که میشنا است (همان). بر شرح و تفسیر متن «میشنا»، نام «گمارا» را نهادند که به معنای «کامل و تمام کردن» است (همان، ج ۱، ص ۱۷). مجموع میشنا و گمارا، «تلمود» را تشکیل می‌دهند (همان). مراکز بحث‌های دینی یهود، در بابل و فلسطین بوده است و بر این اساس، دو تلمود شکل گرفته است که یکی «تلمود بابلی» و دیگری «تلمود فلسطینی» باشد (همان، ج ۱، ص ۱۶-۱۷). «تلمود بابلی» نزد یهود، شایع‌تر و متداول‌تر است (همان). بدینسان، میشنا در هر دو تلمود یکسان است، اما گمارا متفاوت است (همان).

در روایات اسلامی، با تعبیر «المثناة» از «میشنا» یاد شده است. ثناء عربی می‌تواند با شین عبری برابری کند، چنانکه عدد «ثلاثة» عربی، «شلوشه» (שלשה) عبری و «ثوم» عربی، «شوم» (שום) عبری است.

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که مسلمانان نخستین، اجمالا «میشنا» را می‌شناختند. از عبدالله بن العلاء نقل است که قاسم [بن محمد بن ابی بکر] مرا منع نمود که از او حدیث بنویسم و چون درخواست کردم که احادیثی را بر من املا کند، قاسم گفت: در زمانه عمر بن خطاب، احادیث فراوان شد و عمر مردم را فراخواند تا احادیث را نزد او بَرند. چون احادیث را به نزد وی آوردند، فرمان داد تا آن‌ها را به آتش کشند. سپس گفت: [این] میشنای همانند میشنای اهل کتاب است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۴۳). میشنا در فرهنگ یهود، کتابی مکرر و نوشته‌ای دوم بود که در کنار تورات، شکل گرفته بود؛ از این رو، خلیفه دوم احادیث مکتوب را که محتمل بود به صورت کتاب دوم در کنار قرآن قرار گیرند، به میشنای یهود تشبیه کرده است.

در نقلی از عبدالله بن عمرو نیز نام «المثناة» آمده است. به گفته وی، از علامت‌های قیامت آن است که نیکوکاران را در مرتبه پایین و بدکاران را در مرتبه بلند قرار می‌دهند و در حضور مردمان، میان ایشان «المثناة» قرائت می‌شود و هیچ کس آن وضع را تغییر نمی‌دهد. از وی پرسیدند «المثناة» چیست؟ گفت آن چه جز کتاب خدا نوشته شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۱۹).

ابوعبیده گفته است از مردی از اهل علم که کتاب‌های گذشته را می‌شناخت و می‌خواند، درباره «المثناة» سؤال کردم، وی گفت: خبرها و راهب‌های بنی اسرائیل پس از موسی، برای آن چه جز کتاب خدا خواهان بودند، میان خود کتابی پدید آوردند که «المثناة» باشد (همان، ج ۱۴، ص ۱۱۹-۱۲۰).

به نظر می‌رسد «المثناة» به کسر میم و جمع آن، «المَثَانِي» باشد، چنانکه «المزاميز» جمع «المزمار»، «المصابيح» جمع «المصباح» و «المحاريب» جمع «المحراب» است. بر این فرض، «المثناة» از ریشه «ث ن ی» است و تاء آن بدل از یاء است. ابوالهیثم، مفرد «مثنای» را «مثناة» دانسته است و در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر/ ۸۷) مراد از «سبعاً من المثنای» را آیات هفتگانه سوره حمد شمرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۱۹). در نقلی از ابن عباس و ابن مسعود، مصداق «السبع المثنای»، هفت سوره بزرگ قلمداد شده اند که بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف و انفال و براءت باشند (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۷۳). نزد ابن عباس و ابن مسعود، انفال و براءت با یکدیگر، هفتمین سوره بزرگ قلمداد شده اند، اما سعید بن جبیر، سوره بزرگ هفتم را یونس انگاشته است (همان).

تطبیق «سبعاً من المثنای» بر آیات هفتگانه سوره حمد یا بر سوره‌های بزرگ هفتگانه، ضعیف جلوه می‌کند، زیرا وجه تعبیر از آن آیات یا سوره‌ها به «المثنای» آشکار نیست. به علاوه، سوره حجر که در آن از «سبعاً من المثنای» سخن رفته است، مکی است (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۹۸)؛ اما پاره‌ای از سوره‌های هفتگانه بزرگ، در دوران مدینه فرود آمده اند. از این رو، راجح آن است که «المثنای» جمع «المثناة» و به معنای «میشناها» باشد. بر این فرض، آیه خطاب به رسول خدا بیان می‌دارد که به تو، از میشناها هفت عدد عطا نمودیم. مراد از عدد هفت می‌تواند کثرت و فراوانی باشد؛ چنانکه در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَبِيلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ...» (بقره/ ۲۶۱) مراد از هفت خوشه (سَبْعَ سَنَابِلٍ) خوشه‌های فراوان است. ایرادی نیست که از قرآن یا برخی مقاطع آن با تعبیر میشناهای عطا شده به رسول خدا یاد شود، چنانکه در عرف امامیه، از «صحیفه سجادیه» با تعبیر «زبور آل محمد» یا «انجیل اهل بیت» یاد می‌کنند. علت جمع آمدن «المثنای» می‌تواند قطعات پراکنده قرآن در عهد مکی باشد، گویا هر قطعه‌ای نزد مسلمانان به سان «میشنا» نزد یهودیان بوده است. به علاوه، «میشنا» نسبت به تورات، کتابی مکرر بود و قرآن را هم می‌توان در چنین نسبتی با تورات تعریف کرد، چنانکه آیه «قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (قصص/ ۴۹) با ضمیر «هما» به تورات و قرآن ارجاع می‌دهد و به ناباوران خطاب می‌کند که اگر بر راستی هستید، از جانب خدا نوشته‌ای بیاورید که از این دو در رهنمایی، برتر باشد تا پیرو آن گردم. در آیه «... إِنْ أَسْمَعْنَا كِتَابًا أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...» (احقاف/ ۳۰) نیز از قرآن به عنوان کتابی فرود آمده پس از موسی یاد شده است که نوشته‌های آسمانی پیش از خود را موید می‌دارد. بر این مبنا، قرآن بر خلاف نگاه منفی خلیفه دوم به «میشنا»، از قدسیت آن خبر داده است، چنانکه یهود نیز ادعا دارند که «میشنا» شریعت شفاهی دریافت شده توسط موسی است. این شریعت شفاهی، در گذر زمان مکتوب گردیده است، به سان قرآن که نخست گفتاری شفاهی بود و سپس متن مکتوب گردید. بدینسان در آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا

مُشَابَهَا مَثَانِي...» (زمر/۲۳) نیز محتمل است که تقدیر «مَثَانِي»، «کالمثانی» (به سان میشناها) باشد و مراد آن گردد که یکتاخدا، بهترین سخن را فرود آورد که نوشته‌ای همگون و به سان میشناها است.

اگر معنای تعبیر قرآنی «المثانی»، «میشناها» باشد، می‌توان تأیید اجمالی «میشنا» از جانب قرآن را استنباط نمود. اگر این معنا پذیرفته نشود، درباره خاستگاه قدسی «میشنا» سخنی در قرآن دیده نمی‌شود، جز آن که پاره‌ای از مضامین «میشنا» با قرآن مشابه است و محتمل است که در این مشترکات، از جنبه قدسی «میشنا» سخن رود، چنانکه تشبیه قتل همگانی در «میشنا» آمده است و به گفته قرآن، این تشبیه از جانب خدا بر یهود نگاشته شده بود.

۲. پیشینه تشبیه قرآنی «قتل همگانی» در «میشنا»

همانندانگاری قتل فرد با قتل همگان را می‌توان در میشنا بازیافت. در میشنا آمده است که یک نفر می‌تواند سرچشمه همه بشریت باشد^۱ (Mishnah, Sanhedrin, 4/5). به علاوه، میشنا بیان می‌دارد که آدم -نخستین انسان- به تنهایی آفریده شد تا به شما بیاموزد که هر کس یک نفس از قوم یهود را از بین ببرد، آیه چنان او را عتاب می‌کند که گویی یک جهان را نابود کرده است؛ بدان سان که آدم یک نفر بود و از او جمعیت همه جهان بیرون آمد. برعکس، هر کس یک نفر از قوم یهود را حفظ کند، آیه به او چنان ارزش می‌بخشد که گویی یک جهان را حفظ کرده است^۲ (همان).

مقصود از آیه در عبارت فوق، آیه دهم باب چهارم از سفر پیدایش در تورات است که در آن از فریاد زدن خون‌های هابیل، سخن رفته است. به گفته میشنا، در احکام جزایی، اگر فردی گواهی دروغ دهد، خون متهم و خون نسل او - که شایستگی زادن ایشان را نیافته است - برای همیشه به گواهی شاهدان نسبت می‌یابد؛ چنانکه در نمونه قایل مشاهده می‌کنیم که وی برادرش را کُشت و درباره او، چنین بیان می‌شود: «خون‌های برادرت از زمین به سوی من، بانگ می‌زند.» آیه نمی‌گوید: خون برادرت [به صورت مفرد]، بلکه می‌گوید: «خون‌های برادرت» [به صورت جمع]. بدینسان آیه می‌آموزد که به قایل هم خون برادرش و هم خون نسل برادرش، انتساب می‌یابد^۳ (همان).

1. One person can be the source of all humanity

2. Adam the first man was created alone, to teach you that with regard to anyone who destroys one soul from the Jewish people, i.e., kills one Jew, the verse ascribes him blame as if he destroyed an entire world, as Adam was one person, from whom the population of an entire world came forth. And conversely, anyone who sustains one soul from the Jewish people, the verse ascribes him credit as if he sustained an entire world.

3. In cases of capital law, if one testifies falsely, the blood of the accused and the blood of his offspring that he did not merit to produce are ascribed to the witness's testimony until eternity.

The proof for this is as we found with Cain, who killed his brother, as it is stated concerning him: "The voice of your brother's blood [demei] cries out to Me from the ground" (Genesis 4:10). The verse does not state: Your brother's blood [dam], in the singular, but rather: "Your brother's blood [demei]," in the

خلاصه آن که بر وفق تورات، در قصه برادرکشی پسر آدم، خطاب خداوند به قاتل آن است که «خون های برادرت از زمین به سوی من فریاد می زند». واژه خون ها در متن اصیل تورات، جمع آمده است، گرچه گاه مفرد ترجمه شده است. «میشنا» از جمع بودن لفظ خون ها، استفاده کرده است که مقصود خون هاییل و نسل او است و بر این اساس، مقرر می دارد که هر کس با شهادت کذب خود، موجب قتل بی گناهی گردد، نه تنها خون آن بی گناه به او نسبت می یابد، بلکه حتی خون نسل او که از قدم نهادن به دنیا محروم مانده اند، به گواهی شاهدان دروغین منتسب می گردد.

بنابراین پیشینه گفتاری که در سوره مائده، نگاشته شده از جانب خدا بر بنی اسرائیل معرفی شده است، در «میشنا» دیده می شود و این گفتار، در تورات نیامده است، گرچه تورات، با آوردن تعبیر «خون های برادر» در قصه قتل هاییل، خاستگاه سخن «میشنا» شده است.

مقاتل بن سلیمان چنین انگاشته است که عبارت «کتبنا علی بنی اسرائیل...» به کتابت در تورات اشاره دارد (مقاتل، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۹۶). رشیدرضا نیز بر پایه عدم ذکر تشبیه «قتل فرد به قتل همگان» در تورات، اظهار کرده است که این حکمت عالی در زمره آن احکام دینی بنی اسرائیل است که ایشان آن را از یاد برده اند، چون تورات نزد آنان مفقود گشت و سپس تنها آن چه را که از احکام آن به یاد داشتند، نگاشتند (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۸۹). هویداست که این سخن وجهی ندارد و تشبیه «قتل فرد به قتل همگان» به وضوح در میشنا آمده است و چنان نیست که همه احکام یهود در تورات باشد، چنانکه همه احکام اسلامی در قرآن نیامده است.

۳. فهم تشبیه قرآنی «قتل همگانی» با تکیه بر پیشینه

شناخت پیشینه تشبیه «قتل همگان» در میشنا برای فهم آیه سی و دوم مائده از سه جهت قرینه فراهم می آورد. نخست آن که محتمل است تناسب آیه سی و دوم با آیات پیشین، فهمیده نشود و اشکال شود که چگونه قرآن از حکایت برادرکشی پسر آدم که در آغاز تاریخ آدمیان است، به یک مقطع تاریخی متأخر - یعنی زمانه ظهور قوم بنی اسرائیل - منتقل می شود و آن حادثه برادرکشی در فجر تاریخ را سبب تشریح تمثیل قتل همگان بر بنی اسرائیل، معرفی می کند؟

در این راستا ممکن است ادعا شود که آیه سی و دوم مائده در جای مناسب خود قرار ندارد و در چیش آیات، تحریفی رخ داده است. شناخت پیشینه تشبیه قرآنی «قتل همگانی» مدلل می کند که شبهه مزبور وجهی ندارد؛ زیرا در

میشنا نیز از تشبیه «قتل همگان» در کنار قصه قتل پسر آدم، سخن رفته است و این دو موضوع در مقطعی منسجم و واحد، جای دارند.

آلوسی چنین انگاشته است که ذکر خاص بنی اسرائیل در این موضع، از آن رو است که منشأ قتل پسر آدم، حسدورزی برادر بوده است و حسد در میان بنی اسرائیل غالب است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۸۷)؛ اما این مدعا بی وجه است و دلیلی اقامه نشده است که حسد نزد بنی اسرائیل بیش از سایر اقوام باشد. به گفته فخررازی، وجوب قصاص قاتل در همه ادیان و مذاهب عمومیت داشته است، اما تشدید ذکر شده در حق بنی اسرائیل یعنی همانند قلمداد کردن قتل فرد با قتل همگان در همه ادیان ثابت نیست (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۴۳).

به هر تقدیر، بر قرآن رواست که حادثه‌ای در زمان پسران آدم را سبب تشریح تمثیلی بر بنی اسرائیل معرفی کند؛ زیرا قرآن به دنبال متون مقدس ادیان ابراهیمی نزول یافته است و عموم حکایات تاریخی آن به سان حاشیه‌ای بر حکایات معهود یهود است. در روایت تورات از تاریخ، پس از آدم و نوح، سخن از ابراهیم، اسحاق و اسراییل (یعقوب) به میان می‌آید و بنی اسرائیل بر صحنه تاریخ ظاهر می‌شوند. تورات بنی اسرائیل را قوم یهوه می‌داند و بر سرگذشت این قوم تمرکز دارد. در قرآن نیز از میان همه اقوام پیشین، بیشترین سخن از بنی اسرائیل است؛ زیرا قرآن در امتداد تورات و برای بهسازی آن آمده است. از این رو، در خوانش قرآن، نباید شگفت زده شد که سیر سخن از غیر بنی اسرائیل، به ناگاه و بی هیچ مقدمه، به بنی اسرائیل منتقل شود. قصه برادرکشی پسر آدم، قصه‌ای توراتی است و قرآن پس از یادکرد این حکایت یهودی، از قوم یهود سخن گفته است. به دیگر بیان، قتل برادر در حکایتی یهودی رخ داده است و تمثیل «قتل همگان» نیز بر قوم یهود، مقرر شده است. بنابراین انسجام آیات سوره مائده، شایسته تشکیک نیست.

نقش آفرینی دوم میشنا، از جهت شناخت موضع وقف است. به گفته اهل فن، نافع [قاری مدینه]، «من أجل ذلك» را محل وقف تام دانسته است (دانی، ۱۴۲۲، ص ۶۰)، اما جمهور، «النَّادِمِينَ» را محل وقف شمرده اند و «من أجل ذلك» را متعلق به «کَتَبْنَا» دانسته اند (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۸۱). طبرسی نقل کرده است که نافع، بر «من أجل ذلك» وقف می‌کرد و آن را دنباله جمله قبل قرار می‌داد، اما عموم مفسران بر آنند که «من أجل ذلك» ابتداء جمله است و به جمله پیشین، متصل نیست (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۲۱).

با وقف بر «ذلك»، تعبیر «من أجل ذلك» به «کَتَبْنَا» تعلق ندارد؛ بلکه به «أصبح» تعلق دارد و با جمله «اصبح من النَّادِمِينَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ» مواجه هستیم؛ یعنی پسر آدم، به سبب آن قتل از جمله نادمان شد. سپس جمله «كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» می‌آید که جمله‌ای جدید و مستقل است و از مقرر شدن تشبیه قتل فرد به قتل همگان بر بنی اسرائیل سخن می‌گوید، بی آن که قتل هابیل، سبب تقریر

این تشبیه بر بنی اسرائیل باشد.

به گفته ابن عاشور، حرف «فاء» در جمله «فاصبح من النادمین» نشان می‌دهد که علت ندامت، قصه پیش گفته است؛ بنابراین نیاز نیست که «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ» بیان‌گر علت برای «النادمین» گردد؛ بلکه بیان‌گر علت برای «کتبنا» است و «النادمین» پایان جمله و «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ» آغاز جمله بعد است (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۶، ص ۱۷۵). ابن جزری نیز «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ» را متعلق به «کتبنا» معرفی کرده است و قول مقابل را ضعیف می‌خواند (ابن جزری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۴).

برخی تقدیم جارّ و مجرور «من اجل» بر فعل «کتبنا» را برای افاده حصر معرفی کرده‌اند (بروسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹). بر این مبنا، علت نوشته شدن آن تشبیه بر بنی اسرائیل تنها همان حادثه قتل پسر آدم بوده است و علتی دیگر در این میان، دخیل نبوده است. در تعبیر «من اجل ذلك»، اسم اشاره به مصدر «قتل» بازمی‌گردد که از فعل «قتل» فهمیده می‌شود، چنانکه قیسی، مراد از «من اجل ذلك» را «من اجل هذا القتل» (به سبب این قتل) دانسته است (قیسی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۶۸۶). به گفته زمخشری نیز «ذلك» به قتل ذکر شده اشاره دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲۷).

به نظر می‌رسد خاستگاه انکار وقف بر «النادمین» و پیشنهاد «ذلك» به عنوان محل وقف، دفع این اشکال باشد که تشریح تشبیه قتل همگان بر بنی اسرائیل با قتل هابیل، تناسب و پیوندی ندارد و نمی‌توان آن قتل را سبب تشریح این تشبیه دانست. نافع بر «ذلك» وقف کرده است تا این چالش را از اساس منتفی سازد. بر وفق این وقف، دیگر قتل هابیل، سبب تشریح تمثیل قتل همگانی بر بنی اسرائیل نیست و پرسش از وجه تناسب این دو موضوع، پیش نمی‌آید. با این همه، پیشینه تاریخی تشبیه قرآنی قتل همگانی، نشان می‌دهد که وقف بر «ذلك» ناموجه است؛ زیرا در میشنا نیز از تشبیه قتل همگان در کنار قصه قتل پسر آدم، سخن رفته است و این دو موضوع به یکدیگر متصل هستند. رجوع به میشنا، نه تنها پیوند این دو موضوع را نشان می‌دهد، بلکه وجه پیوند را هم مدلل می‌کند. بدینسان نقش آفرینی سوم میشنا، آشکار کردن نسبت میان برادر کشتی پسر آدم و همانندنگاری قتل فرد با قتل همگان است. این نقش از دو نقش پیشین، اهمیت فزون تری دارد.

بر وفق تورات، قتل هابیل، قتلی بود که در آن «خون‌ها» به فریاد درآمد و بر وفق یک نظریه تفسیری در میشنا، مراد از خون‌ها، خون هابیل و نسل او است. بنابراین به سبب قتل هابیل که در آن، خون‌ها به فریاد درآمد، بر بنی اسرائیل مقرر گردید که قتل یک تن، به سان قتل همه مردمان است. قتل هابیل، به سبب فریاد خون‌ها، نشان داد که قتل فرد، از بین بردن زمینه پیدایش یک نسل است. یک انسان قابلیت آن را دارد که از او امتی بزرگ پدید آید، چنانکه همه آدمیان از آدم پدید آمدند.

ابن جوزی در توضیح تشبیه قرآنی قتل همگانی، بیان می‌دارد که همه خلایق از شخصی واحد هستند، پس درباره

مقتول واحد قابل تصور است که شمار همه خلق از او منتشر گردد (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۴۰). ابن جوزی از این وجه سخن می‌گوید بی آن که به پیشینه سخن در میشنا ارجاع دهد.

اگر فهمنده قرآن در مقام فهم آیات سوره مائده، پیشینه تاریخی آن را بپذیرد و در مقام تفسیر هماهنگ قرآن با پیشینه برآید، باید پس از تعبیر قرآنی «قَتَلَهُ»، جمله «فصرخ دماء القتیل و ذریته» (خون های مقتول و نسل او فریاد زد) را در تقدیر بداند. تکیه گاه این محذوف انگاری پیشینه موضوع در مصادر یهود است و پی بردن به این جمله محذوف کلید فهم تشبیه قرآنی قتل همگانی است.

۴. فهم تشبیه قرآنی «قتل همگانی» با قطع نظر از پیشینه

در تبیین تشبیه قرآنی قتل همگانی، می‌توان احتمال داد که ذکر نشدن فریاد خون‌ها در قرآن بر حکایتگری متفاوت دلالت کند و قرآن در تمثیل قتل همگان، روایتی متفاوت با مصادر یهود را عرضه کرده است.

در مقام تفسیر، در حد امکان، باید از ادعای حذف کلمات و جملات، اجتناب کرد و اگر نیاز به محذوف انگاری پدید آمد، باید به کمترین کلمات ممکن اکتفا کرد و از محذوف دانستن عبارات دور از ذهن خودداری نمود. البته اگر بتوان از سیاق آیات یا از مواضع دیگر قرآن، قرینه‌ای بر حذف یافت، محذوف انگاری وجه جلوه می‌کند. مدد جستن از قرائن بیرونی نیز ناروا نیست؛ اما قرائن بیرونی اعتبار و قدرت قرائن درونی را ندارد. به هر تقدیر، ادعای حذف، شواهدی معتبر می‌طلبد و محذوف انگاری جمله «فصرخ دماء القتیل و ذریته»، شاهدی قرآنی ندارد و با امکان روایتگری مستقل قرآن، استشهاد به مصادر یهود برای تثبیت این حذف، در خور تأمل است. به دیگر بیان، چون می‌توان با تکیه بر الفاظ قرآن و بدون محذوف انگاری، آیات سوره مائده را تفسیر نمود، محذوف دانستن عبارت «فصرخ دماء القتیل و ذریته» مشکوک جلوه می‌کند.

اگر مراد قرآن، به فریاد آمدن خون‌هاییل و نسل او بود، می‌توانست آشکارا چنین گوید: «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَتَنَلَهُ فِصْرُخُ دِمَاءِ الْقَتِيلِ وَ ذَرِيَّتِهِ» (پس نفس او، او را به قتل برادرش راغب کرد و وی را کُشت. زان پس، خون های مقتول و نسلش به فریاد درآمد)؛ حال که قرآن چنین نگفته است؛ پس چنین چیزی را اراده نکرده است؛ بلکه مراد آن است که به سبب این ستمی که در قصه پسران آدم رخ داد و به سبب این خونی که ناجوانمردانه ریخته شد، خداوند اراده تشریحی فرمود که حرمت قتل با تمثیلی غلیظ و بلیغ، بر بنی اسرائیل اعلان گردد تا ایشان از این سنخ قتل‌ها اجتناب کنند. بنابراین مراد از «من اجل ذلك»، «من اجل الردع عن مثل ذلك» (برای بازداشتن از مثل آن) است یا آن که این تعبیر پس از «من اجل ذلك»، مقدر است. این تقدیر از سیاق قصه به دست می‌آید و به سان، محذوف انگاری فریاد زدن خون قتیل و نسل او نیست که شاهدی در متن روایت قرآن ندارد.

اگر سؤال شود برادر کشی پسر آدم چه خصوصیتی داشته است که به سبب آن، تمثیل قتل همگان بیان گردید؟

پاسخ آن است که قتل هابیل به دست قابیل، نشان داد که طبیعت بشر مستعد خون‌ریزی است و حسدورزی، می‌تواند خاستگاه خشونت و قتل گردد. به سبب این قتل ستمگرانه که در سرآغاز تاریخ بشر رخ داد و طبیعت او را نمایان کرد و برای آن که نمونه‌های مشابه تکرار نگردد، حرمت قتل نفس بر بنی اسرائیل مقرر گردید با این تمثیل غلیظ که قتل یک تن به سان قتل همگان است. به گفته اهل تفسیر، این اولین قتلی بود که میان آدمیان رخ داد و در خبر است که هیچ کس تا قیامت مرتکب قتل نمی‌شود مگر آن که بخشی از مسئولیت آن بر عهده پسر آدم است؛ زیرا او نخستین کسی است که قتل را سنت نهاد (سمعانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۱).

به علاوه، گاه آیه سی و دوم سوره مائده را اشاره کننده به جنبه عمومی جرم قتل دانسته اند (نک. یاد، ۱۳۸۱، ص ۲۵). با این وجود، در شریعت اسلامی، کیفر قاتل جنبه خصوصی و انتقام شخصی دارد و گذشت ولی دم، مانع اعدام قاتل می‌شود، بر خلاف قوانین مدرن که اعدام قاتل را حق جامعه تلقی کرده اند و با گذشت نزدیکان مقتول، قاتل را از کیفر معاف نمی‌کنند (همان).

۵. گزینش دیدگاه راجح در فهم تشبیه قرآنی «قتل همگانی»

دانستیم که در فهم تشبیه قتل همگانی، فهمنده قرآن دو گزینه پیش روی دارد. نخست آن که بیان قرآن را بر وفق پیشینه تاریخی آن تبیین کند و جمله‌ای ناگفته را محذوف انگارد و دوم آن که بر الفاظ ذکر شده در روایت قرآن تکیه کند و از محذوف انگاری، در حد امکان، اجتناب نماید و خود را ملزم به هماهنگی سازی بیان قرآن با پیشینه تاریخی نداند.

بدینسان لازمه گزینش دیدگاه راجح، اتخاذ موضع در مسئله‌ای بنیادی است. مسئله بنیادی آن است که آیا می‌توان با استشهاد به پیشینه، مقدر بودن یک عبارت را در آیات قرآن ادعا کرد؟ به دیگر بیان، اگر امکان فهم روایت قرآن به عنوان یک روایت مستقل وجود دارد، آیا روا است که فهم قرآن را وابسته به متون پیش‌قرآنی سازیم؟ با آن که این وابسته‌انگاری بدان می‌انجامد که عبارتی ناگفته در روایت قرآن، فرض گردد.

در مقام فهم قرآن، مراعات پیشینه و اجتناب از محذوف‌انگاری، هر دو اهمیت دارند؛ اما هرگاه امر میان مراعات پیشینه یا اجتناب از محذوف‌انگاری دایر شود، کدام را باید مقدم داشت؟ آیا اجتناب از محذوف‌انگاری از مراعات پیشینه اهمیت فزونی دارد یا به عکس، اهمیت آن کمتر است؟ اگر فهمنده ناگزیر گردد که یکی از این دو را رها کند و دیگری را انتخاب کند، مُتَّخِبْ کدام است؟

برای پاسخ به این سنخ پرسش‌ها، باید به جستجوی عرف اهل زبان برآمد، زیرا معنای واژگان و جملات هر زبان، در ذهن اهل زبان است. مقصود از اهل زبان قرآن، عرب‌زبانانی هستند که قرآن را بی‌واسطه از پیامبر می‌شنیدند.

معیار، عرف اهل زبان است؛ اما آیا اهل زبان در این سنخ مسائل پیچیده بین متنی، عرفی آشکار دارند؟

شاید در این سنخ پر سش‌ها، قاعده‌ای از پیش موجود برای فهم متن وجود نداشته باشد که بتوان آن را کشف کرد. ممکن است پاره‌ای از اهل زبان، اجتناب از محذوف‌انگاری را مهم‌تر از مراعات پیشینه قلمداد کنند و پاره‌ای دیگری، عکس آن را ادعا کنند. موافقان هر دو دیدگاه حجتی در دست دارند، اما حجت ایشان چندان قوی نیست که بتواند نظر بدیل را از عرصه بیرون کند، بلکه قوت حجت‌ها، نزدیک به یکدیگر است. بر این فرض، هر دو دیدگاه موجه هستند، زیرا عرف زبانی مسلمی وجود ندارد که بتوان آن را فیصله‌دهنده دانست. البته این دو دیدگاه با یکدیگر ناسازگارند و قابلیت جمع ندارند. بنابراین چنین نیست که هر دو دیدگاه، کاشف از اراده متکلم باشند، زیرا متکلم نمی‌تواند دو معنای ناسازگار را قصد کند. بدینسان اگر احتمال رود که دو دیدگاه تفسیری ناسازگار، هر دو معتبر هستند، این اعتبار تنها بدان معنا است که هر دو دیدگاه در مقام فهم مراد متکلم، حجتی معتبر در دست دارند.

با این همه، اگر فهمنده ناگزیر به تعیین اراده متکلم گردد و اختیار یکی از دو دیدگاه از وی انتظار رود، مراعات پیشینه تاریخی، سزاوارتر از ترک آن جلوه می‌کند؛ هر چند مراعات پیشینه به محذوف‌انگاری منتهی شود. مبنای این اختیار آن است که بر حسب عرف اهل زبان، مخاطب باید از گفته‌های متکلم، ناگفته‌های او را نیز دریابد. برای نمونه، وقتی شاعر بیان می‌دارد که: «شب تار است و ره وادی ایمن در پیش / آتش طور کجا؟ موعده دیدار کجاست؟» (حافظ، ۱۳۷۹، ص ۳۱)، انتظار می‌رود که مخاطب از اشاره به وادی ایمن و آتش طور، به کل قصه منتقل شود. اشاره بیت به حکایت موسی و آتش در آیه «فلما اتاها نُودَى مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص/۳۰) است که بر وفق آن، چون موسی در سرزمین پربرکت، نزد آتش آمد، از کناره راست وادی، از میان درخت به او ندا داده شد که ای موسی! من، یکتاخدا، مالک مردمان هستم. سخن شاعر آن است که من در شب تاریک خود، خواهان آتش هدایت کننده هستم، به سان موسی که در مسیر وادی، آتش را دید. مراد شاعر تشبیه خود به موسی است با آن که نام موسی را ذکر نکرده است.

وقتی که داستان، شناخته شده و معهود در اذهان است، متکلم به اشاره‌ای ارجاع دهنده اکتفا می‌کند و مخاطب خود باید دانسته‌های وافیه داشته باشد و با عنایت به ارجاع متکلم، به پیشینه موضوع التفات یابد. بر این قیاس، در فضای نزول قرآن، مخاطبانی که با پیشینه تشبیه قتل همگانی آشنا بودند، با شنیدن روایت قرآن، به خاطرات پیشین خود منتقل می‌گشتند و بیان میشنا از فریاد خون‌هاییل و نسل او را یادآور می‌شدند.

ممکن است اشکال شود که در آن زمینه و زمانه، عموم مخاطبان قرآن، سواد خواندن مکتوبات اهل کتاب یا قدرت فراگیری شفاهی آن نداشتند. مخاطب فاقد سواد که روبروی رسول اسلام ایستاده است و قرآن را از دهان آن حضرت می‌شنود، به چه سان باید دریابد که پس از تعبیر «قَتَلَهُ»، جمله «فصرخ دماء القتل و ذریته» مقلد و

محدوف است؟ نمی توان از مخاطب انتظار داشت که در یک دست قرآن و در دست دیگر تورات و میثنا داشته باشد، بلکه انتظار آن است که قرآن، به مراد خود گویا باشد.

پاسخ اشکال فوق آن است که مفروض متکلم، مخاطب دانا است، نه مخاطب نادان. نادان باید در صدد کسب دانایی برآید؛ چنانکه در فهم بیت یادشده نیز چنین نیست که همگان از قصه موسی و آتش باخبر باشند، بلکه بر عهده فهمندگان است که اشاره شاعر را دنبال کنند و از قصه اشاره شده پرده بردارند. خلاصه آن که در تفسیر آیات سوره مائده، اگر تنها به الفاظ قرآن اکتفا شود، سخن گفتن از آوای خون هابیل و نسل او وجهی ندارد، اما بازیابی پیشینه قصه، قول مزبور را موجه و مختار می کند.

از دیگر سو، ممکن است این شبهه رخ نماید که قرآن در تشبیه قتل همگانی، قصد بیان گزاره های معهود در تورات و میثنا را داشته است، اما در مقام بیان آن گزاره ها، قصور ورزیده است و نکته ای اساسی را ناگفته نهاده است. بر این فرض، فریاد زدن خون های پسر آدم و نسل او نزد خدا، رکن مهم تمثیل قتل همگانی بوده است و عدم ذکر آن، به عدم انسجام آیات و نامفهومی روایت قرآن انجامیده است.

اما این شبهه وجهی ندارد، زیرا بر متکلم رواست که به عهد ذهنی مخاطبان اتکا کند و نکته ای معهود را ناگفته نگذارد. این دفاع بر مبنای آن است که قصد قرآن در تشبیه قتل همگانی، بازتاب دادن همان گزاره های معهود تورات و میثنا باشد؛ اما اگر قرآن خواهان بیانی متفاوت از این تشبیه بوده باشد، بر این فرض، شبهه از اساس منتفی می گردد و نمی توان به قرآن اعتراض کرد که چرا از به فریاد آمدن خون قتیل و نسل او سخن نگفته است.

نتیجه گیری

در قرآن، قتل پسر آدم، سبب نوشته شدن «تمثیل قتل فرد به قتل همگان» بر بنی اسرائیل معرفی شده است. در مواجهه با این گزاره قرآنی، ممکن است ادعا شود که آیه بیانگر تمثیل در جای مناسب خود قرار ندارد و عدم تناسب، گواه بر تحریف در چینش آیات است؛ اما خوانش تشبیه قرآنی قتل همگانی در پرتو پیشینه تاریخی آن در «میثنا» نشان می دهد که در چینش آیات، تحریفی رخ نداده است؛ زیرا در میثنا نیز از تمثیل قتل فرد به قتل همگان در کنار قتل پسر آدم، سخن رفته است. به علاوه، پیوند این دو موضوع در میثنا، مؤید می دارد که «من اجل» در عبارت «مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ...» به «کتبنا» تعلق دارد، نه به «اصبح» در آیه پیشین. بدین سان جمله، به هم پیوسته است و وقف بر «ذَلِك» وجهی ندارد.

تورات در قصه برادر کشی پسر آدم آورده است که «خون های برادرت فریاد می زند». واژه خون ها در متن تورات جمع آمده است و بر طبق میثنا، جمع بودن خون ها بر خون هابیل و نسل او دلالت دارد. با عنایت به این پیشینه، مراد

قرآن از معرفی قتل پسر آدم، به عنوان سبب تقریر تمثیل «قتل همگان» آشکار می‌گردد. بر این مبنا، پس از تعبیر قرآنی «قَتَلَهُ»، جمله «فصرخ دماء القتل و ذریته» در تقدیر است؛ بدین معنا که خون‌های مقتول و نسل او به فریاد درآمد. مراد قرآن آن است که به سبب قصه قتل پسر آدم که در آن، خون‌ها به فریاد درآمد، بر بنی اسرائیل، مقرر گردید که قتل یک تن، به سان قتل همه مردمان است.

در رد این تحلیل، مخالفان پیشینه‌گرایی می‌توانند بیان دارند که قرآن، فریاد خون‌ها را ناگفته نهاده است و فهمنده مجاز نیست که این ناگفته را به گفته قرآن، بدل سازد؛ بلکه این ناگفتن دلالت دارد که چنین نکته‌ای مدنظر قرآن نبوده است و قرآن، روایت متفاوت خود را عرضه داشته است. با این همه، عرف اهل زبان آن است که هرگاه قصه‌ای در اذهان شناخته شده باشد، بر مخاطب رواست که اشاره متکلم به آن قصه را دنبال کند و بر کلمات ذکر شده توقف نکند؛ زیرا اراده متکلم آن است که مخاطب ارجاع او را پی گیرد و از گفته‌های او به ناگفته‌ها منتقل شود.



منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبد الله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق: علی عبد الباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جرّی، ابوالقاسم محمد بن احمد، (۱۴۱۵ق)، *التسهیل لعلوم التنزیل*، تحقیق: محمد سالم هاشم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منیع، (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، (۱۹۸۴م)، *التحریر و التنبؤ*، تونس: الدار التونسیه.
- ابن عطیه، ابو محمد عبدالحق بن غالب، (۱۴۱۳ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، تحقیق: عبد السلام عبد الشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- بروسوی، اسماعیل حقی بن مصطفی، (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- پاد، ابراهیم، (۱۳۸۱ش)، *حقوق کیفری اختصاصی*؛ جرایم بر ضد اشخاص، تهران: انتشارات رهام.
- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۹ش) *دیوان حافظ*؛ نسخه فریدون میرزای تیموری، به همت: احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، (۱۴۲۲ق)، *المکتفی فی الوقف والابتداء*، تحقیق: محیی الدین عبد الرحمن رمضان، بی جا: دار عمار.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب: التفسیر الکبیر*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رشیدرضا، محمد، (۱۹۹۰م)، *تفسیر القرآن الحکیم؛ تفسیر المنار*، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق) *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سمعانی، أبو المظفر منصور بن محمد، (۱۴۱۸ق)، *تفسیر القرآن*، تحقیق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض: دار الوطن.
- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، *فتح القدیر*، دمشق و بیروت: دار ابن کثیر و دارالکلم الطیب.

طبرسي، محمد بن حسن، (١٤١٥ق)، **تفسير مجمع البيان**، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
عبدالمعبود، مصطفى، (٢٠٠٨م)، **ترجمه متن التلمود (المشنا)**، جيزه: مكتبه النافذه.
قيسي، مكى بن ابى طالب، (١٤٢٩ق)، **الهداية الى بلوغ النهاية فى علم معانى القرآن و تفسيره**، الشارقة: جامعة الشارقة.

مقاتل بن سليمان، (١٤٢٤ق)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: احمد فريد، بيروت: دار الكتب العلميه.

Mishnah. Availablat at: <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah>.

