



The Story of Murdering Gholam by Khidr; An Analysis of Exegetical Approaches

Ali Rad ¹

Atefeh Mohammad Zadeh ²

Received: 9/5/2018 | Accepted: 19/12/2018

Abstract

Verses 74 and 80 of Surah al-Kahf are among verses which in a superficial inspection are not compatible with some principles of belief and theology in Islam. Giving the command to murder Gholam before his crime is proved and justifying that by some evidences such as awareness of his heresy in future or fear and reluctance of the incoming heresy are some of the most basic apparent drawbacks in these verses. Some commentators have attempted to make use of narrative, literary, juristic, theological, and mystical approaches to solve this problem. Making a reference to historical and rational evidences, they have presented some analyses of this event and in this regard, they have often been influenced by the exegetical movements relying on those evidences. Using descriptive analysis, the present study aims to discover each of the abovementioned approaches, then determine and evaluate their underlying viewpoints and finally explore the effect of various exegetical schools on the Sunni and Shi'ite commentators' views during the history of Qur'anic exegesis. It seems that using the theological approach, especially belief in the divine wisdom, has been more effective than other alternatives as it is compatible with foundations and ancillaries of faith as well as the rest of approaches.

Keywords: Surah al-Kahf, Murdering Gholam, Muses and Khidr, Exegetical Approach

¹ Associate Professor, Department of the Quranic Science and Hadith, Pardis Farabi of the University of Tehran | ali.rad@ut.ac.ir
² Ph.D. in the qur'anic Science and Hadith, Pardis Farabi of the University of Tehran | atefeh.mohammadzadeh@ut.ac.ir



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



داستان قتل غلام توسط خضر؛ تحلیل و ارزیابی رهیافت‌های تفسیری

علی‌راد^۱

عاطفه محمدزاده^۲

تاریخ ارسال: ۹۷/۰۲/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۸

چکیده

آیات ۷۴ و ۸۰ سوره کهف از نمونه آیاتی به‌شمار می‌روند که در نگاهی سطحی با برخی از مبانی اعتقادی و تشریعی اسلام همسو نیستند. حکم به قتل غلام پیش از اثبات جرم او و توجیه این عمل با قرائنی چون علم به کافر شدن وی در آینده یا ترس و اکراه از وقوع این رخداد، اساسی‌ترین اشکال ظاهری این آیات است. برخی از مفسران کوشیده‌اند تا با بهره‌مندی از رهیافت‌های روایی، ادبی، فقهی، کلامی و عرفانی راه‌حلی برای این مسئله پیدا کنند. آنان با استناد به ادله نقلی و عقلی، تحلیل‌هایی از ماجرا ارائه کرده و در این راستا، غالباً از جریان‌های تفسیری وابسته به آن تأثیر پذیرفته‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی-انتقادی، پس از ارزیابی هریک از این رهیافت‌ها، به تبیین نگره‌های موجود و ارزیابی آنها پرداخته، و تأثیر مکاتب تفسیری مختلف را در تحلیل‌های مفسران شیعه و اهل سنت در طول تاریخ تفسیر قرآن بررسی کرده است. در این میان، به‌نظر می‌رسد رهیافت کلامی و به‌ویژه نگره باورمندی به حکمت الهی بیشتر از راهکارهای دیگر گره‌گشا بوده، و ضمن هم‌خوانی با اصول و فروع دین، با سایر رویکردها هم تعارضی نداشته است.

واژگان کلیدی: سوره کهف، قتل غلام، موسی و خضر، رهیافت تفسیری.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران | ali.rad@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران | at.mohammadzadeh@ut.ac.ir

۱. مقدمه

قصص قرآن که حجم گسترده‌ای از آیات این کتاب را شامل است، از جهت تعلیم آموزه‌ها اهمیت زیادی دارد (ر.ک: زیدان، ۱۴۱۹، ۶/۱-۹). در این‌بین، داستان سفر موسی (ع) و آشنایی او با عالمی معروف به نام «خضر» که در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف نقل شده، به دلیل اشکالات و شبهاتی که به همراه دارد، هماره مورد توجه مفسران بوده است. مهم‌ترین مسئله‌ای که ذهن محققان را در این خصوص درگیر ساخته، اعمال به‌ظاهر غیرمتعارف خضر در حوادث سه‌گانه این داستان؛ اعم از معیوب کردن کشتی حامل مسافران، مجازات فردی به‌ظاهر بی‌گناه و بنا کردن دیواری بدون دریافت اجرت است. واقعه دوم؛ یعنی قتل شخصی پیش از اثبات جرم او که از حرام‌های مسلم است، توجیه این عمل با علم به کفر وی در آینده یا اکراه و ترس از وقوع این رخداد، حتمی نبودن جواز قصاص با توجه به ابهام در بلوغ و مجرمیت فرد که موضوع آیات ۷۴ و ۸۰ سوره کهف (فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكَرًا). * «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا» را به خود اختصاص داده، اساسی‌ترین وجوه اشکال بر ظاهر این حادثه است.

می‌دانیم به کارگیری شیوه‌های مختلف تفسیر که خود متأثر از نوع منابع مورد استناد و نحوه استفاده از آنهاست، در بیان مفاهیم آیات قرآن و مراد خدای سبحان از سوی مفسران، اختلاف‌های بسیاری پدید می‌آورد (ر.ک: بابایی، ۱۳۷۹، ۶۲؛ شاکر، ۱۳۸۹، ۴۶ و ۴۷). بررسی تفاسیر نشان می‌دهد، مفسران در حل مسائل آیات مورد بحث از روش‌های گوناگونی بهره برده‌اند. اما میزان تأثیرپذیری آنها از مکتب تفسیری خود، پرسشی است که پاسخ به آن تأملات عمیق‌تری می‌طلبد. این پژوهش درصدد است تا پس از بررسی انواع تفاسیر روایی، ادبی، فقهی، کلامی، عرفانی، عصری-اجتماعی و نیز تفاسیر جامع فریقین، دیدگاه مفسران را در حل مسائل آیات مذکور استخراج و پاسخ سؤال‌های زیر را به‌طور روشن بیان کند:

۱. اهم رهیافت‌های تفسیری و نظریه معیار در حل اشکال‌های آیات ۷۴ و ۸۰ سوره

کهف کدام است؟

۲. میزان تأثیرپذیری مفسران از مکاتب تفسیری وابسته به آن چگونه است؟

گفتنی است، مقصود از اصطلاح «رهیافت» در این پژوهش، چگونگی پرداختن مفسران به مشکلات آیات مورد نظر یا شیوه تفکر آنها در این باره است که می‌توان از آن با عنوان «رویکرد» نیز یاد کرد. براین اساس، تحقیق حاضر پژوهشی تحلیلی-انتقادی است که از دو بخش «رهیافت‌شناسی» و «رهیافت‌پردازی» تشکیل شده است. بخش نخست، به استخراج مؤلفه‌های^۱ هر رهیافت، ادله و نگره‌های هریک و ارزیابی آنها می‌پردازد و میزان تأثیرپذیری مفسران شیعه و سنی را از جریان‌های تفسیری موجود در گذر تاریخ نشان می‌دهد. بخش نهایی مقاله نیز که رهیافت معیار را طراحی نموده، پژوهشی تحلیلی و نظریه‌پردازانه است. این قسمت روشن می‌کند که چه رهیافت یا رهیافت‌هایی در حل مشکلات آیات مورد نظر راهگشا بوده و جامع‌ترین آنها کدام است.

ناگفته نماند، از میان پژوهش‌های نشر یافته و مرتبط با آیات مورد بحث، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«بررسی داستان حضرت موسی و خضر علیهما السلام در تفاسیر عرفانی فریقین»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مصطفی رضازاده است که پس از جمع‌آوری مطالب از دو گروه تفاسیر مهم عرفانی شیعه و اهل سنت، مبانی آنها را کاویده است. عطاءالله اسدزاده نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تفسیر تطبیقی بخش دوم (آیات ۱۱۰-۶۰) سوره کهف از اهم تفاسیر روایی فریقین»، تفسیر تطبیقی آیات مذکور را با استفاده از روایات تفسیری دو تفسیر نورالثقلین و الدر المنثور ارائه کرده است. در پایان‌نامه مرضیه خیری با عنوان «بررسی و ارزیابی روایات تفسیری موجود ذیل داستان موسی و خضر علیهما السلام» هم، صحت و سقم روایات داستان مذکور بررسی شده است. «تفسیر عرفانی ملاقات خضر و موسی علیهما السلام»، «تحلیل عناصر داستان موسی و عبد در سوره کهف» و «رمز‌گشایی از ماجرای خضر و موسی علیهما السلام» نیز عنوان مقالاتی از سید محمود یوسف‌ثانی، علی نظری و لیلا امینی است که پیش از این در نشریات

۱. علت تکرار بعضی از عناوین در متن، تشابه برخی از مؤلفه‌های مطرح در رهیافت‌های مختلف بوده است.

«پژوهشنامه عرفان»، «مشکوه» و مجله «الهیات و حقوق اسلامی» به چاپ رسیده؛ اما هیچ کدام با محوریت مسئله نوشتار حاضر نگاشته نشده است.

۲. رهیافت‌های تفسیری

بیان شد که نوع رویکرد مفسران در تبیین و حل گره آیات، رهیافت تفسیری آنها را شکل می‌دهد. در ادامه، مجموعه‌ای از این رهیافت‌ها و دیدگاه‌های مربوط به آنها تحلیل می‌گردد. بدین منظور، پس از ارائه گزارشی از رهیافت روایی، انواع دیگر؛ اعم از رهیافت ادبی، فقهی، کلامی و عرفانی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. اما چون بیشتر تفاسیر، ابعاد اجتماعی مسئله را نکاویده و از این راه پاسخ درخوری ارائه نکرده‌اند، «رهیافت اجتماعی» در این طبقه‌بندی جایگاه ویژه‌ای نخواهد داشت.

۲-۱. رهیافت روایی

پس از بررسی روایات مربوط به این داستان در اهم مصادر روایی شیعه و سنی، روشن شد که محتوای آنها، شامل سن یا نام غلام، چگونگی قتل غلام و سبب آن، مفهوم واژه‌های کلیدی آیات و قرائات مختلف آنهاست (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳، ۵۹۶/۲، ۵۹۸ و ۵۹۹؛ قمی، ۱۳۶۳، ۳۹/۲ و ۴۰؛ سمرقندی، بی تا، ۳۵۶/۲-۳۵۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۲۳۷۸/۷ و ۲۳۸۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۸۵/۱۵، ۳/۱۶ و ۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۳۵/۲-۳۳۷، ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۸۴/۶ و ۱۸۷؛ ماوردی، بی تا، ۳۲۸/۳-۳۳۰ و ۳۳۳-۳۳۵). بخشی از این روایات با گره اصلی آیات و حل مسائل مربوط به آنها هیچ ارتباطی ندارد (ر.ک: سمرقندی، بی تا، ۳۵۶/۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۲۳۸۰/۷، ح ۱۲۹۲۳؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۸۵/۱۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۸۴/۶). اما بخشی دیگر که تا حدودی به بیان علت قتل پرداخته، ذیل دو عنوان کلی زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱-۱. کفر و فساد غلام

برخی از روایات مربوط به این موضوع، به نهادینه شدن کفر غلام اشاره کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ۳۹/۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ۳/۱۶ و ۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۳۵/۲، ح ۵۳ و ۳۳۶/۲، ح ۵۵ و ۵۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۸۴/۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۷۲۵/۲؛ به نقل از: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۶۱/۱).

باب ۵۴، ذیل ح ۱) و برخی دیگر از اقوال و روایات، بدون تأکید بر بحث نهادینگی کفر، این ویژگی غلام را مطرح نموده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳، ۵۹۸/۲؛ سمرقندی، بی تا، ۳۵۶/۲). اما این دسته از روایات، دلیل موجهی برای کشتن غلام نیستند؛ زیرا ثابت نمی‌کنند که او در زمان بلوغ و پس از اقرار به اسلام کافر شده و به اصطلاح مرتد فطری بوده است. بخش دیگری از روایات که از قول ضحاک، کلبی و ربیع بن انس گزارش شده، نسبت به فساد غلام و راهزن بودن او تأکید داشته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۸۴/۶؛ ماوردی، بی تا، ۳۳۳/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۱۰۳/۳). اما نقل اقوال تابعان از اعتبار این روایات هم کاسته است. به علاوه، هرچند این گونه روایات به شرارت و فساد غلام اشاره دارند و به نوعی مجرمیت او را ثابت می‌کنند، اما باز هم علت قانع کننده‌ای برای قتل نیستند؛ چون صرف کافر یا راهزن بودن، دلیل بر جواز قتل نیست و اصولاً براساس قوانین شریعت، زمانی حکم قتل صادر می‌شود که فرد، مرتد فطری بوده و حداقل شرایط را برای این مجازات دارا باشد. این مسئله حتی از روایاتی که براساس قرائت ابن عباس و ابی بن کعب، غلام را با وجود والدین مؤمن، کافر معرفی کرده (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۲۳۸۰/۷، ح ۲۹۲۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ۳/۱۶)، به دست نمی‌آید.

۲-۱-۲. عواقب سوء زنده ماندن غلام

بعضی از نقل‌ها، به سوء عاقبت غلام اشاره دارند و علت قتل او را آلوده شدن والدینش به کفر و گناه به واسطه او ذکر کرده‌اند. این حالت به دلیل قرار گرفتن آنها در شرایط خاص برای دفاع از فرزندشان و محبت به او بیان شده است (بلخی، ۱۴۲۳، ۵۹۸/۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۲۳۸۰/۷، ح ۲۹۲۶، ۱۲۹۲۷ و ۱۲۹۲۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۳۶/۲، ح ۵۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ۴/۱۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۸۷/۶؛ ماوردی، بی تا، ۳۳۳/۳).

این نوع اقوال و روایات توصیف و خیمی از رخداد‌های آینده در حیات غلام و والدینش دارند؛ اما چون وقایع مورد نظر تا قبل از کشتن غلام به وقوع نپیوسته‌اند، دلیل محکمی در توجیه علت قتل به نظر نمی‌رسند. با این حال، سیدمرتضی این اشکال را موجه نمی‌داند و در رد آن می‌گوید:

«همه وجوهی که قتل را واجب می‌کند مربوط به گذشته نیست و چون در بقای او مفسده بوده و خدا به آن علم داشته؛ همین، قتل را واجب نموده است» (شریف مرتضی، ۱۴۳۱، ۶۹/۳). علم خضر نسبت به حقیقت ماجرا و پنهان بودن آن از نظر دیگران، محتوای بخش دیگری از روایات را تشکیل داده است. (سمرقندی، بی‌تا، ۳۵۶/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۳۵/۲، ح ۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۲۵۶/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۳/۳۰۹ و ۳۱۰، ح ۳۸) مفهوم این نوع روایات که در رهیافت کلامی هم بیان شده، نسبت به مضمون روایات دیگر کارایی بیشتری دارد.

بنابر آنچه گذشت، اشکال عمده رهیافت روایی که حاصل بررسی مجموع منابع شیعه و سنی می‌باشد، غلبه روایات صحابه و تابعان بر روایات نقل شده از معصومان علیهم‌السلام است. گسترش و بسط احادیثی هم که بعضاً در حل مسائل آیات راهگشا نبوده‌اند، از تأثیرگذاری مستندات روایی در این خصوص کاسته است (بلخی، ۱۴۲۳، ۵۹۶/۲، ۵۹۸ و ۵۹۹؛ قمی، ۱۳۶۳، ۳۹/۲ و ۴۰؛ سمرقندی، بی‌تا، ۳۵۶/۲-۳۵۸؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ۲۳۷۸/۷ و ۲۳۸۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۸۵/۱۵ و ۳/۱۶؛ ۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۳۷-۳۳۵/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۸۴/۶ و ۱۸۷؛ ماوردی، بی‌تا، ۳۲۸/۳-۳۳۰ و ۳۳۳-۳۳۵). با این حال، روایاتی که درباره علم غیب خضر علیه‌السلام نقل شده است، از قوت بیشتری در این رهیافت برخوردارند. به نظر می‌رسد، این منقولات با پشتوانه کلامی که دارند، قابل اعتمادتر می‌باشند.

۲-۲. رهیافت ادبی

آنچه بیش از همه مفسران این رهیافت را در حل مسئله یاری کرده، معناشناسی کلمات بوده است. این ویژگی به پیروی آنها از سبک ادبی سنتی در تفسیر آیات برمی‌گردد. وجود برخی از واژگان کلیدی خاص در آیات و تأثیر معانی آنها در تحلیل ماجرا؛ حتی مفسران وابسته به جریان‌های تفسیری دیگر را هم به بهره‌مندی از این رهیافت سوق داده است. بخشی از تفاسیر که با این رویکرد به تبیین آیات پرداخته‌اند، ضمن تأکید بر بلوغ غلام، کفر و فساد او را بارزترین عامل قتل دانسته‌اند. بر این اساس، برای معناشناسی کلمات «غلام»، «زکیه» و تعبیر «بَغیرِ نَفْسٍ» در آیه ۷۴ سوره کهف تلاش کرده، انواع قرائات واژه «زکیه» را

بررسی و تحلیل معنایی نموده و از اظهارنظر درباره مفهوم فعل «خَشِينَا» در آیه ۸۰ نیز غافل نمانده‌اند.

شیوه تأمل مفسران در معنای آیات، حکایت از اشتراک روشی آنها در این رهیافت دارد. با این وجود، به دلیل تعدد نگره‌های مربوط به هر مؤلفه، هریک از آنها به تفکیک، بررسی و ارزیابی می‌گردد.

۱-۲-۲. کفر غلام و بلوغ او

ظاهراً گروهی بر آن بوده‌اند که جواز قتل غلام را با بالغ بودن او توجیه نموده و بدین وسیله از علت‌یابی مجازات صغیر رهایی پیدا کنند. در این راستا، بعضی کلمه غلام را معادل پسر جوان یا مرد معنا کرده و در تأیید آن به روایات، معنای ریشه لغوی این واژه، استعمال شایع آن در اشعار و کلام عرب و کاربرد «بَغِيرَ نَفْسٍ» در آیه ۷۴ استناد نموده‌اند (نحاس، ۱۴۲۱، ۳۰۲/۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۵۳۲/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۲/۱۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ۲۰۸/۷).

یکی دیگر از راه‌های اثبات بلوغ غلام در رهیافت ادبی، تکیه بر قرائت /بی‌بن‌کعب و /بن‌عباس از آیه ۸۰ است؛ بدین معنا که با مشاهده توصیف غلام با واژه «کافراً» در این قرائت: «فکان کافراً و کان أبواه مؤمنین»، در کنار توصیف والدین وی به «مؤمنین»، کفر او در زمان بلوغ نتیجه‌گیری شده است. قرطبی با بیان نظر /بن‌جبیر در این باره یادآور شده که کفر و ایمان از صفات مکلفان است، بر غیر مکلف جز به حکم تبعیت از والدین اطلاق نمی‌شود و از این رو غلام، بالغ بوده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۲/۱۱ و ۳۶). براین اساس، سبب قتل غلام این بوده که وی به حد بلوغ رسیده و پس از گذشت مدتی از تکلیف، منحرف و در واقع مرتد شده است.

برخی هم با استناد به عبارت «و لم يبلغ الحنث» در کلام بعضی دیگر از مفسران، بلوغ غلام را برداشت کرده‌اند. از دید آنها، «حنث» به معنای معصیت است و عبارت فوق بر لازم معصیت؛ یعنی تکلیف دلالت دارد (جمل، ۱۴۲۷، ۴۴۴/۴؛ صاوی، ۱۴۲۷، ۳۸۱/۲).

چنانچه ملاحظه می‌شود، طرفداران بلوغ غلام، برخی از مفسران متقدم و متأخر اهل سنت بوده‌اند که با ادله گوناگون آن را مطرح کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد، اثبات بلوغ

غلام برای توجیه علت قتل، چندان هم راهگشا نیست. ناکارآمدی این نگره را می‌توان با اشکالات زیر تبیین کرد:

۱. مسئله اصلی داستان، اجرای حکم قتل، بدون اثبات جرم غلام بوده است. بنابراین، زمانی بحث از قصاص معنادار است که در مجرمیت تردیدی نباشد. در این صورت، سن، تعیین‌کننده جواز یا عدم جواز اجرای حدود است. حال آنکه، اصرار بر بلوغ غلام و تلاش برای اثبات آن، پیش از اطمینان نسبت به گناهکار بودن او، بی‌ثمر خواهد بود.

۲. استناد برخی از مفسران به ریشه لغوی واژه «غلام» برای نشان دادن بلوغ وی با قرائن دیگری که درباره نابالغ بودن او ذکر کرده‌اند، در تعارض است. یکی از این قرائن، اقوالی است که نسبت به قتل غلام در حین بازی کردن او اشاراتی دارند. از مستندات دیگر، دیدگاه افرادی است که وی را به دلیل مکلف نبودن، بی‌گناه می‌خوانند یا قتل صغیر را بر اساس قدرت خداوند و به اذن او ممکن می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۰/۱۱-۲۲).

۳. تأکید بر بلوغ غلام با برخی روایات (سمرقندی، بی‌تا، ۳۵۶/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۸۴/۶؛ ماوردی، بی‌تا، ۳۳۳/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۹۹/۳؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۲۰۷/۳)، نظر جمهور و به‌ویژه نظر مفسرانی که آنها هم رهیافت ادبی را پیموده‌اند (محلّی و سیوطی، ۱۴۱۶، ۳۰۴/۱؛ خضاجی، ۱۴۱۷، ۲۲۱/۶؛ قونوی، ۱۴۲۲، ۱۳۶/۱۲؛ صاوی، ۱۴۲۷، ۳۸۰/۲؛ مظهری، ۱۴۱۲، ۵۴/۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ۴۰۸/۳)، ناسازگار است.

۴. اگر تکیه بر بلوغ غلام، گره آیات را می‌گشود، مفسرانی که در تفسیر توجه خاصی به مباحث ادبی داشتند، به‌جای اینکه واژه غلام را مشمول افراد بالغ و نابالغ بدانند (نیشابوری، ۱۴۱۶، ۴۵۰/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۸۶/۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۴۵/۱۳)، یکسره بر بلوغ غلام پای فشرده و از این‌راه سبب کشتن وی را موجه نشان می‌دادند.

۵. تحلیل معنایی قرائات «الزاکیه» و «زکیّه» و تأکید بر یکسان بودن مفهوم این دو واژه در برخی از تفاسیر (فراء، ۱۹۸۰، ۱۵۵/۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ۳۵۶/۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۸۵/۱۵؛ میدی، ۱۳۷۱، ۷۲۱/۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۵۳۲/۳) نیز نشان می‌دهد، بین کاربرد این قرائات و سن غلام ارتباطی وجود ندارد، زیرا هر دو لغت به معنی فرد بی‌گناه است و شامل شخص بالغ یا نابالغ می‌شود. این، برخلاف دیدگاهی است که «الزاکیه» را کودک بی‌گناه و «زکیّه» را

فرد بالغی که با توبه مطهر شده، می‌شناسد (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ۱۸۵/۱۵). در بیانات بعضی هم که کاربرد «الزاکیه» را با عدم مشاهده گناه از غلام یا صغر سنی او متناسب می‌دانند، اصراری بر بلوغ وی دیده نمی‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۸۹/۳). به علاوه، می‌توان قرائت «زَکِیَه» را با توجه به معنای این واژه که پاک بودن از گناهان است و با توجه به اینکه احتمال مطهر بودن فرد بالغ ضعیف است، در توصیف صغیر مقبول‌تر دانست. آلوسی این نظر را با استناد به روایتی از ابن عباس که مطابق با آن، زکیه به صغیره تفسیر شده، بیان کرده است. با تکیه بر ریشه لغوی این دو کلمه نیز، معلوم می‌شود که الفاظ مذکور برای زیادت معنوی به کار رفته، به پاکی از گناهان اطلاق شده و کاربرد هر کدام از این اوصاف برای نفس، فقط بر قبیح بودن قتل دلالت داشته نه تعیین سن غلام (آلوسی، ۱۴۱۵، ۳۱۸/۸ و ۳۱۹).

۶. طرح امکان کاربرد واژه‌های «الزاکیه» و «زَکِیَه» برای اشاره به پاک بودن غلام از گناه، به همراه این موضوع که احتمال دارد موسی علیه السلام وی را در حال انجام گناه ندیده باشد، بالسویه بودن شرایط سنی او را در برخی از تفاسیر ادبی نشان می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ۷۳۶/۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ۴۵۰/۴).

۷. تعبیر «بَغِیرِ نَفْسٍ» لزوماً بر بلوغ غلام دلالت نداشته؛ ممکن است با توجه به نابالغ و بی گناه بودن فرد، نشانه عدم استحقاق وی برای قصاص باشد (عاملی، ۱۴۱۳، ۲۴۲/۲). یا بدون توجه به سن مقتول، از مستحق نبودن او برای مجازات حکایت کند (صاوی، ۱۴۲۷، ۳۸۰/۲). طرح وجوب احتمالی قصاص فرد صغیر در شرایع پیشین و در شریعت اسلام تا قبل از هجرت نیز حکایت از این امر دارد که به طور قطع، ارتباطی بین کاربرد «بَغِیرِ نَفْسٍ» و بلوغ غلام برقرار نیست (آلوسی، ۱۴۱۵، ۳۱۸/۸؛ حقی بروسوی، بی تا، ۲۷۹/۵).

۸. تکیه بر قرائت ابی و ابن عباس برای اثبات بلوغ غلام نیز چندان دقیق نیست. به عقیده نووی، اولاً؛ این قرائت، شاذ است و حجیت ندارد. ثانیاً؛ کاربرد واژه غلام، براساس شرایط او در آینده بوده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ۳۳۳/۸).

ناگفته نماند مفسرانی که بر صغیر بودن غلام تکیه می‌کنند، دلایل مختلفی دارند. برخی سیاق قرآن را ملاک قرار داده‌اند (مظهری، ۱۴۱۲، ۵۴/۶)، بعضی به روایات استناد کرده‌اند

(خفاجی، ۱۴۱۷، ۲۲۱/۶؛ قونوی، ۱۴۲۲، ۱۳۶/۱۲) و برخی هم کاربرد واژه غلام را برای فرد بالغ، در حکم مجاز و بر مبنای موقعیت غلام در آینده دانسته‌اند (قونوی، ۱۴۲۲، ۱۳۶/۱۲).

۲-۲-۲. سوء عاقبت غلام و والدین او

مفسران در بیان ارتباط عنوان فوق با آیات مورد بحث، به معناشناسی واژگان «خشیت» پرداخته‌اند. گروهی از ایشان با معنا کردن فعل «خَشینا» در آیه ۸۰ به «علمنا»، به نوعی نشان داده‌اند که سبب قتل غلام، آگاهی خداوند و خضر از کفر و فساد او در آینده بوده است. فراء و پس از اونحاس و طبری در استفاده از این راهکار پشتاز بوده‌اند. فراء به بیان شباهت فعل مورد نظر با «یخافا» در آیه ۲۲۹ بقره: «...إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ...» پرداخته (فراء، ۱۹۸۰، ۱۵۷/۲) و نحاس با تأکید بر علم پروردگار از عواقب زنده ماندن غلام، مرگ او را به مصلحت والدینش دانسته است (نحاس، ۱۴۲۱، ۳۰۴/۲). طبری نیز با توجه به مفهوم عرفی واژگان «خوف و خشیت»، در نهایت، «خَشینا» را علم به چیزی معنا کرده که از راه غیر حسی قابل درک است (طبری، ۱۴۱۲، ۴/۱۶).

اما ظاهراً نخستین فردی که از میان عالمان شیعی رهیافت ادبی را برای تفسیر این آیات برگزیده، سیدمرتضی بوده است. او نیز علم پروردگار به مفسد غلام را دلیل بر وجوب قتل ذکر کرده و براساس برخی اقوال، علم خضر نسبت به عواقب زنده ماندن غلام را هم نتیجه گرفته است (شریف مرتضی، ۱۴۳۱، ۶۶/۳).

آگاه شدن خضر از سوی خداوند نسبت به سوء عاقبت غلام، مطلبی است که مورد توجه مفسران عامه بعد از سید نیز بوده است (فخررازی، ۱۴۲۰، ۴۹۱/۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۷۴۱/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۹۰/۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ۲۱۴/۷؛ ابوالسعود، بی تا، ۲۳۸/۵). برخی از آنان در این باره به روایتی از ابن عباس استناد کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۹۰/۳) برخی هم ضمن معنا کردن «خشیت» به خوف و غلبه ظن، مباح بودن قتل کسی را که نسبت به فساد او چنین حالتی وجود دارد، بیان کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰، ۴۹۱/۲۱).

بدین ترتیب، ترس خضر به جهت آگاهی از این ماجرا علت دیگری بوده که در رهیافت ادبی ذکر شده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۷۴۱/۲؛ ابوالسعود، بی تا، ۲۳۸/۵). جواز معنا

کردن فعل «خَشینا» به «کرهنا»؛ یعنی ناخشنودی پروردگار یا خضر از عاقبت بد غلام و والدین او نیز در برخی از تفاسیر اهل سنت به عنوان سبب قتل آمده است (نیشابوری، ۱۴۱۵، ۵۲۹/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۷۴۱/۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ۲۱۴/۷ و ۲۱۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ۴۵۲/۴؛ ابوالسعود، بی تا، ۲۳۸/۵).

بنابراین، هر چند مفسرانی که رهیافت ادبی را پیموده‌اند در بیان مفهوم واژه «خشیت» به علم، اکراه یا ترس و در نسبت دادن فعل «خَشینا» به پروردگار یا خضر متفق نبوده‌اند؛ اما در جمع، پرهیز از وقوع شرایط ناگوار در زندگی غلام و والدینش در آینده را علت اصلی قتل او بیان کرده‌اند.

تأثیرپذیری مفسران از پیش فرض‌های کلامی، نکته دیگری است که از لایه‌لای تحلیل‌های آنها به دست می‌آید (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۷۴۱/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۵۳/۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ۴۵۲/۴). هریک از نگره‌ها در تبیین کلمه «خشیت» با این اندیشه همراه است که: احاطه علمی پروردگار به اوضاع و احوال آینده و حکمت و مصلحت الهی، صدور فرمان قتل را اقتضا کرده است. براین اساس، اگر فعل مذکور حکایت قول خضر هم باشد، یا ظن و حتی ترس این عالم از عواقب زنده ماندن غلام سبب قتل خوانده شود، باز هم این عمل به پشتوانه الهی صورت گرفته و تردیدی در صحت آن نیست. از این رو، به نظر می‌رسد دیدگاه‌های مطرح در این مؤلفه، علاوه بر مستندات لغوی، از بنیان‌های محکم اعتقادی نیز برخوردار است.

باتوجه به مطالب فوق، ظاهراً مهمترین امتیاز رهیافت ادبی، توجه به معناشناسی واژگان کلیدی آیات است. اما نقل اقوال متعدد در تفاسیر ادبی و غیرادبی که در مواردی بدون نتیجه‌گیری نهایی بیان شده، عدم دقت کافی در تحلیل نکات، و تأثیرپذیری از پیش فرض‌های کلامی، خواننده را با نوعی سردرگمی نسبت به دیدگاه اصیل در این رهیافت مواجه می‌سازد.

۳-۲. رهیافت فقهی

همان‌طور که می‌دانیم، قصاص قبل از ارتکاب جرم و جنایت مشروع و قانونی نیست. گروهی از مفسران شیعه و سنی در صدد بوده‌اند با در نظر گرفتن این اصل، قتل غلام را از

منظر فقهی علت‌یابی کنند. آنان بر بلوغ او اصرار داشته، و ارتداد یا اعمال فاسد در زمان قتل را جواز کشتن وی دانسته‌اند. این مفسران معتقدند، اگر خضر به جنایات غلام در آینده استناد می‌کند، به این دلیل است که می‌خواهد بگوید این جنایتکار نه تنها فعلاً مشغول به این کار است؛ بلکه در آینده نیز جنایت‌های بزرگ‌تری مرتکب می‌شود (مکارم، ۱۳۷۴، ۵۰۵/۱۲ و ۵۰۶). آنها در جمع، ارتداد غلام یا جلوگیری از شیوع کفر و فساد او را اساس مباحث خود در توجیه قتل قرار داده‌اند. آنچه در ادامه می‌آید این مطلب را روشن خواهد کرد.

۱-۳-۲. ارتداد غلام

بر خلاف تفاسیر فقهی که از حادثه مذکور تحلیلی نداشته و علت قتل غلام را ردیابی نکرده‌اند، برخی از مفسران وابسته به جریان‌های تفسیری دیگر از این منظر به ماجرا نگریسته‌اند. به عنوان مثال، شوکانی با وجود رویکرد کلامی خود در تفسیر، بر کاربرد لفظ غلام برای افراد بالغ و نابالغ تأکید داشته، غلام بالغ کافر را مرتد شناخته و قتل او را مطابق شریعت اسلام جایز دانسته است. او به این امر هم توجه نموده که در صورت نابالغ بودن، حتی با وجود علم به مرتد کردن والدینش در آینده، قتلش جایز نبوده و تنها در صورت تبعیت خضر از شریعت الهی دیگر، کشتن وی از ترس واقع شدن در گناه، حلال بوده است (شوکانی، ۱۴۱۴، ۳/۳۵۹). آنچه تا اندازه‌ای در تفسیر فوق مورد توجه قرار گرفته و در تفاسیر دیگر مغفول مانده، تفاوت احکام مجازات در شرایع مختلف است. اما تحلیل ناقص وی از مباحث فقهی مربوط به سایر انحراف‌های غلام و آثار آن، که می‌تواند در سبب قتل دخیل باشد، از اشکالات این تفسیر به شمار می‌آید. بنابراین، هرچند از نگاه شوکانی مشکل آیه در گستره‌ای فراتر از حوزه تشریعات اسلامی قابل رفع است، اما او نیز به دلیل گرایش کلامی خود در تفسیر، از بررسی فقهی فسادهای احتمالی و اشاعه آنها در زمان قتل یا پس از آن بازمانده است. صادقی تهرانی نیز که به‌طور معمول از روش تفسیری «قرآن به قرآن» بهره برده، با اعتقاد به گستره کاربرد لفظ «غلام» برای فرد بالغ و نابالغ و با توجه به استعمال واژه «زکّیه» برای فرد پاک‌شده از گناه (پس از توبه)، غلام را مکلف دانسته، با تأکید بر ارتداد فطری و تأثیر کفر او بر ایمان والدینش، جرم او را حاضر دیده و قتلش را قصاص قبل از جنایت به‌شمار نیاورده است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ۳۰۱/۱ و ۳۰۲).

از آنجا که مطابق با احکام شرعی ارتداد فطری، دلیل موجهی برای قتل فرد است، دیدگاه فوق قابل قبول به نظر می‌رسد؛ اما اشکال اینجاست که مفسر به لحاظ فقهی، تحلیل گویایی از راهکار مورد نظر ارائه نکرده و همانند شوکانی به مسئله و راه حل آن به صورت گذرا اشاره نموده است. شاید این نقص بدان جهت است که تفاسیر فقهی در بیان مشکلات شرعی این آیات ساکت بوده و آن را به مفسرانی واگذار کرده‌اند که در این مورد رویکرد تخصصی نداشته‌اند. به علاوه، طرح بحث ارتداد در معدود تفاسیر معاصر و عدم تصریح بر آن در تفاسیر متقدم، تا حدودی می‌تواند ضعف و قوت رهیافت فقهی را در ادوار مختلف نشان دهد.

۲-۳-۲. عدم اشاعه کفر و فساد غلام

جلوگیری از شیوع کفر و فساد غلام، دلیل دیگر قتل در برخی از تفاسیر است. این موضوع مورد توجه مفسران بوده، اما به ندرت از جنبه فقهی بررسی شده است. با این حال، برخی از تفاسیر معاصر، با اشاره به نابالغ بودن غلام، به دلیل آثار سوء انحرافات وی، حکم قتل او را معادل حکم قتل مرتد تشخیص داده‌اند (ابن عاشور، بی تا، ۱۳/۱۵ و ۱۱۸). بعضی دیگر هم بدون اشاره به سن غلام، کفر وی و مرتد کردن والدینش را سبب قتل دانسته‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ۳۹۰/۸). برخی هم بدون تأکید بر بلوغ غلام و با اعتقاد به اینکه فرد نابالغ منکر هم به شرط ممیز بودن، کافر است، به حل مسئله پرداخته‌اند (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ۴۴۳/۳). تأکید بر همسان بودن حکم کفر فرد بالغ یا ممیز، وجه تمایز این نگره از سایر دیدگاه‌هایی است که در رهیافت فقهی ارائه شده است. با این نگاه، دیگر نیازی به اثبات این مسئله نیست که واژه غلام بر فرد صغیر دلالت دارد یا بر فرد بالغ. بدین ترتیب، عدم پافشاری مفسران نام‌برده بر بلوغ غلام، نظر محققانی را که معتقدند رهیافت فقهی با اصرار بر بلوغ وی همراه بوده (مکارم، ۱۳۷۴، ۵۰۶/۱۲)، با استثنائاتی همراه می‌سازد.

ناگفته نماند برخی از مفسران که در رفع مشکل آیات، رهیافت فقهی را برگزیده‌اند، در کنار تأملات فقهی خود، از رویکرد کلامی هم بهره برده‌اند. برای مثال، برخی از تفاسیر جامع یا حتی تربیتی، به جز دیدگاه‌های فوق، لطف و مصلحت الهی را هم به عنوان دلیلی بر قتل غلام ذکر کرده‌اند (ابن عاشور، بی تا، ۱۳/۱۵؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ۴۴۳/۳)؛ حال آنکه

مؤلفان این تفاسیر نه وابسته به جریان تفسیر فقهی بوده و نه به مکتب تفسیر کلامی تعلق داشته‌اند. هرچند روبه‌رو شدن با این حالت در تفاسیر جامع دور از انتظار نیست، اما این احتمال هم وجود دارد که باتوجه به چندبُعدی بودن اشکال آیات، راهکار فقهی کفایت لازم را برای حل مسئله نداشته است.

بنابر آنچه گفته شد، در تفاسیر فقهی ردپایی از تلاش مفسران برای گشودن گره آیات دیده نمی‌شود. تفاسیر دیگر نیز آن‌طور که باید از زاویه فقهی بدان پرداخته یا از استحکام کافی در تحلیل ماجرا برخوردار نبوده‌اند. با این حال، تأملات ادبی یا کلامی مفسران تا حدودی بر کارایی دیدگاه آنها افزوده است.

۲-۴. رهیافت کلامی

مفسران وابسته به جریان‌ها یا مکاتب کلامی، علی‌رغم اینکه در تحلیل داستان مذکور اشتراکاتی دارند، نظرهای متنوعی در حل مسائل آن ارائه کرده‌اند. این نظرها را می‌توان با عناوین کلی «موازنه کفر و قتل»، «حکمت الهی» و «قاعده دفع افسد به فاسد» طبقه‌بندی و تبیین کرد.

۱-۴-۲. موازنه کفر و قتل

بر مبنای این دیدگاه، اصل حیات انسان و استمرار آن استحقاقی است؛ یعنی، بشر هر زمان که شرایط زیستی و ادامه حیات خود را از دست بدهد، شایستگی بقا نخواهد داشت. یکی از عوامل سلب عمر، شرک به پروردگار است. مطابق با احکام شرع، ارتداد و انکار وجود خدا از روی عناد و غرض، فرد را سزاوار اعدام و قصاص می‌کند. فلسفه این حکم، مبارزه با شرک است. از این رو، در داستان مذکور مصلحت خدا بر آن بوده که غلام به واسطه فردی چون خضر از بین برود.

اکثر مفسرانی که بر کفر غلام تصریح کرده‌اند، پیشگیری از آثار سوء آن را هم در سبب قتل وی مؤثر دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۷۴۱/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۱/۱۱؛ ابوالسعود، بی‌تا، ۲۳۸/۵؛ مظهري، ۱۴۱۲، ۵۷/۶؛ سیدقطب، ۱۴۱۲، ۲۲۸۱/۴؛ طیب، ۱۳۷۸، ۳۹۰/۸). بنابراین کمتر مفسری یافت می‌شود که فقط به دلیل کفر غلام، قتل او را جایز بدانند. ظاهراً در

میان مفسرانی که رهیافت کلامی دارند، سیدمرتضی تنها فردی است که ضمن تفسیر آیه ۸۰، دیدگاه فوق را چنین بازگو می‌کند:

«گفته شده خشیت در اینجا به معنی ترس بدون قطع و یقین است. و این معنی با پاسخ کسی که معتقد به کفر آن شخص و استحقاق وی برای کشته شدن است انطباق دارد. ترس از وارد کردن پدر و مادرش به کیش کفر نیز به استحقاق او برای قتل اضافه شده و مؤید آن است» (شریف مرتضی، ۱۴۳۱، ۶۶/۳ و ۱۲۵۰، ۸۵).

از آنجا که سید قصد داشته اقوال مختلف درباره معنانشناسی واژه «خشیت» را نقل کند و پس از بیان قول مذکور، تنها به تطبیق آن با دیدگاه مشابه پرداخته، نمی‌توان این نگره را به او نسبت داد. با این همه، ظاهراً طبق برداشت وی، ترس از مرتد کردن والدین، دلیل اولیه قتل نیست، بلکه علت اصلی قتل، به منشأ فساد، یعنی کفر خود غلام بازمی‌گردد. اما اینکه چرا سیدمرتضی، علی‌رغم رویکرد کلامی خود در تفسیر، این دیدگاه را به صورت سر بسته مطرح کرده و بدون تحلیل از آن عبور کرده، نیاز به تأمل بیشتری دارد.

به هر روی، چون طبق احکام اسلام قتل مرتد جایز است، دیدگاه فوق مردود نیست. اما نباید فراموش کرد که بحث از کفر و قتل در اینجا، جنبه کلامی دارد. بنابراین، انتظار می‌رود با تکیه بر همین بعد از مسئله، به این بحث پرداخته شود. این چیزی است که طبق ظواهر امر مفسران از آن غافل بوده‌اند.

۲-۴-۲. حکمت الهی

آموزه‌های اسلامی حکایت از این دارد که خداوند متعال براساس علم، حکمت و مشیت خود، در یک زمان به آدمی روح می‌بخشد و بر همین اساس، در زمانی دیگر جان او را می‌ستاند. در تأیید این نظر می‌توان به کلام معصومان علیهم‌السلام نیز استناد جست (ر.ک: خطبه ۹۱ نهج البلاغه، گفتار ۱۳). برخی از مفسران این دیدگاه را در تحلیل داستان قتل غلام به کار برده‌اند. سیدمرتضی، علت نیکو بودن قتل غلام نزد پروردگار و قبیح بودن آن نزد موسی را حفظ ایمان والدین و دوری ایشان از کفر و طغیان دانسته و این موارد را دو مصلحت عظیم معرفی کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۳۱، ۶۸/۳). گروهی هم این حادثه را تدبیر الهی به‌شمار آورده و براین باور رفته‌اند که پروردگار از سر لطف خود، این عمل را جایز فرموده

است. آنها معتقدند: علم خدا به فساد و گمراهی انسان در حالتی خاص، موجب می‌شود تا بنا به حکمت، آن حالت را تغییر دهد و او را از سقوط در فساد و گمراهی حفظ کند (طبرسی، ۱۳۷۳، ۷۵۳/۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ۱۳۹/۴؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ۳۲۱/۶). بعضی هم باتوجه به عبارت «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» در آیه ۸۲ سوره کهف: «... مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا». و براساس روایتی از صدوق در «کمال‌الدین و تمام النعمه» اعمال خضر را مبتنی بر باطن و بنابر حکمت الهی دانسته‌اند. (حسینی‌شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۹۹/۸ و ۱۰۰). باتوجه به کارکرد وسیع حکمت پروردگار، این دیدگاه به شاخه‌های جزئی‌تری قابل طبقه‌بندی است. دیدگاه «اجل الهی»، «امر الهی» و «تقسیم نظام‌هستی به نظام تکوینی و تشریعی» از شاخص‌ترین نگره‌های این مؤلفه هستند که در ذیل بدان‌ها می‌پردازیم:

۱-۲-۴-۲. اجل الهی

براساس این نظر، خداوند به‌جای عزرائیل به‌خضر و کالت داد تا با تکیه بر ولایت تکوینی خود، جان غلام را بگیرد. با این حال موسی براساس ظاهر عمل خضر و به‌دلیل تمثل وی به حالت انسانی، عمل او را قتل محسوب کرد. مؤید این دیدگاه، بخشی از روایت امام صادق علیه السلام درباره خطبه همام است. مطابق با این حدیث، به امام علی علیه السلام اعتراض کردند که چرا با وجود ترس از مرگ همام، او را موعظه فرمود و سبب مرگ او شد؟ امام در پاسخ، فرارسیدن اجل همام را دلیل بر پایان یافتن عمر او بیان فرمود (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ۵۷۳/۳-۵۸۲).

سید مرتضی، علاوه بر دیدگاه‌های دیگر، این ایده را هم بیان کرده است. وی، پس از طرح این نکته که خشیت در آیه ۸۰ به معنای علم است می‌گوید:

«على هذا الوجه كأنه يقول إني علمت بإعلام الله تعالى لي أن هذا الغلام متى بقي كفر أبويه و متى قتل بقيا على إيمانهما فصارت تبقيته مفسده و وجب اختراجه و لافرق بين أن يميته الله تعالى و بين أن يأمر بقتله...» (شريف مرتضى، ۱۲۵۰، ۸۵ و ۱۴۳۱، ۶۶/۳).

بنابراین، اصل، پایان دادن به حیات غلام است و بین اینکه خداوند او را بمیراند یا فرمان کشته شدنش را به خضر دهد، فرقی نیست. به عبارت دیگر، خضر با دریافت علم الهی از

عواقب زنده ماندن غلام آگاه شد و مأموریت خود را که نوعی وساطت بین خدا و خلق او بود، انجام داد.

این دیدگاه در برخی دیگر از تفاسیر متقدم و معاصر شیعه نیز نمود پیدا کرده است (طوسی، بی‌تا، ۸۱/۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۱۵/۱۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ۳۶۱/۵؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۹۵/۸). توجه به این نگره در تفاسیر فوق تا حدودی اهمیت آن را روشن می‌کند. در تأیید نظر این گروه از مفسران، می‌توان به دیدگاه مجلسی در «بحارالانوار» تمسک جست که به مناسبت بحث از داستان موسی و خضر، علت کشتن غلام را بر همین اساس تحلیل نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۱۷/۱۳).

۲-۲-۴-۲. امر الهی

براساس این دیدگاه، حکمت خداوند ایجاب کرده تا فرمان مجازات یکی از بندگان خود را بر دیگری صادر کند. گروهی از مفسران با تکیه بر این باور، به تحلیل ماجرای قتل غلام پرداخته‌اند. باورمندان به این نگره، هدف خداوند از این فرمان را، ثبات دین والدین غلام و پرهیز از بقای فرد فاسد ذکر کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۸۱/۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۹۱۰/۲۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۱۹/۱۳؛ ابن عاشور، بی‌تا، ۱۱۸/۱۵ و ۱۲۰). با این نگاه، می‌توان گفت: قتل غلام به دستور خدا و بنابر ضرورتی صورت گرفته و منشأ آن، تمایلات شخصی خضر نبوده است. علامه طباطبایی براساس سیاق آیات، این دیدگاه را تحلیل کرده است. از نظر ایشان، عبارت «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» در آیه ۸۲ کنایه از آن است که تمام اعمال خضر به امر خدای سبحان بوده و هیچ کدام به پیروی از هوای نفس انجام نگرفته است.

بخش اعظم مفسرانی که رویکرد کلامی دارند، طرفدار دیدگاه فوق هستند. عده‌ای از این مفسران عمل خضر را تبعیت از وحی الهی دانسته‌اند؛ چون معتقدند ریختن خون انسان‌ها مانند ناقص کردن اموال آنها جز به امر خدا جواز ندارد و تکیه بر ظن برای انجام قتل تنها با تأکید بر وحی الهی جایز است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۹۱/۲۱ و ۴۹۲). برخی نیز با استفاده از تعبیر «کارکنان خدا» که به معنای مأموران الهی است، این دیدگاه را مطرح کرده‌اند (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ۴۴۳/۳). بعضی دیگر هم عمل خضر را از نوع کارهای تأویل‌دار شناخته‌اند که به

امر الهی انجام داده و پس از آن تأویلش را بازگو کرده است (جوادی آملی، جلسه ۵۹، تفسیر آیات ۷۸ تا ۸۲).

ناگفته نماند به جز منابع تفسیری فریقین، این نگره در منابع حدیثی امامیه نیز آمده است. به عنوان مثال، در کتاب «علل الشرایع» در بیان علل افعال سه گانه‌ای که موسی علیه السلام را به خشم آورد، حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده که در بخشی از آن چنین آمده:

«... وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ وَ طَلَعَ كَافِرًا وَ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ إِنَّ بَقِي كَفَرِ أَبَوَاهُ وَ افْتَتَنَّا بِهِ وَ ضَلَّ بِاضْطِلَالِهِ إِيَّاهُمَا فَأَمَرَنِي اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ بِقَتْلِهِ وَ أَرَادَ بِذَلِكَ تَقْلَهُمْ إِلَى مَحَلِّ كَرَامَتِهِ فِي الْعَاقِبَةِ فَاشْتَرَكِ بِالْأَنَانِيَةِ يَقُولُهُ...» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۶۱/۱).

مطابق با این روایت، علم خداوند به بروز کفر غلام در آینده و تأثیر آن بر شرک والدینش، عامل واگذاری مأموریت قتل غلام به خضر شده است. او نیز که فهمید پروردگار، وی را سبب رحمت بر پدر و مادر غلام قرار داده، تردیدی از خود نشان نداد و فرمان خدا را اجرا کرد.

بخش دیگری از این حدیث نیز که از گفت و گوی موسی و خضر علیه السلام پس از انجام قتل حکایت می‌کند، مؤید این دیدگاه است؛ آنجا که می‌فرماید:

«قَالَ لَهُ أَقْتُلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا ذِكْرًا قَالَ لَهُ الْخَضِرُ إِنَّ الْعُقُولَ لَا تَحْكُمُ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ بَلْ أَمْرُ اللَّهِ يُحْكُمُ عَلَيْهَا فَسَلِّمْ لِمَا تَرَى مِنِّي وَ اضْبِرْ عَلَيْهِ فَقَدْ كُنْتَ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۶۰/۱ و ۶۱).

بنابراین، ظاهراً حاکمیت امر الهی بر عقل بشر، راهکار اصلی دیدگاه فوق در حل مشکل آیه است. بر این اساس، می‌توان گفت، خضر به جای پیروی از عقل، از دستور خداوند تبعیت کرده است. چنین نظریه‌ای با وجود روایات معتبر، قابل تأیید است.

۳-۲-۴. تقسیم نظام هستی به نظام تکوینی و تشریعی

می‌دانیم نظام خلقت و اداره امور عالم بر دو اصل «تکوین» و «تشریع» استوار است. نظام تکوینی که بر اساس علم، حکمت و مشیت الهی ایجاد می‌شود، مربوط به خلقت و تدبیر امور تمامی موجودات عالم است. در این نظام، رابطه علی و معلولی حاکم است و امور عالمیان و

از جمله انسان، بر پایه آن و براساس «قضا و قدر الهی» اداره می‌شود. اما نظام تشریعی، به دستورالعمل‌هایی الهی اطلاق می‌شود که رشد آدمی منوط به رعایت و عمل به آنها بوده و براساس اراده و اختیار خود انسان انجام می‌گیرد. از این رو، می‌توان تولد یا مرگ را امری تکوینی و حکم قتل یا قصاص را امری تشریعی لحاظ نمود (مطهری، ۱۳۷۸، ۴۰۵ و ۴۰۶).

خداوند با حاکمیتی که بر این دو نظام دارد، گروهی را مأمور پیاده‌نمودن نظام تشریع و گروهی دیگر؛ اعم از فرشتگان یا بعضی از انسان‌ها را مأمور پیاده کردن نظام تکوین قرار داده است. به عبارتی، گروهی از مأموران خدا در این عالم مأمور به باطن‌اند و گروهی مأمور به ظاهر، و هر گروه ضوابط و اصول مخصوص به خود دارند. اما بدون شک، هیچ کس نمی‌تواند خودسرانه اقدامی کند؛ بلکه باید از سوی مالک و حاکم حقیقی مجاز باشد (مکارم، ۱۳۷۴، ۵۰۶/۱۲-۵۰۸).

برخی از تفاسیر کلامی شیعه و اهل سنت، با اعتقاد به این نگره به تفسیر آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف پرداخته، و بر ظاهر گرایی موسی و باطن گرایی خضر و داشتن علم غیب او تأکید کرده‌اند (طوسی، بی تا، ۷۱/۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۸۹/۲۱ و ۴۹۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۸۸/۳؛ طیب، ۱۳۷۸، ۳۸۳/۸).

شیخ طوسی بر همین اساس، به عدم شکیبایی موسی علیه السلام هنگام مشاهده اعمال خضر اشاره می‌کند و در توضیح سخن این عالم در آیه ۶۷: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» می‌گوید: «خضر، پس از اصرار موسی علیه السلام برای همراهی با او در سفر گفت: «تو صبر و طاقت پیروی و تعلیم از من را نداری». علت این بود که موسی به ظاهر امور نگاه می‌کرد و خضر به باطن امور...» (طوسی، بی تا، ۷۱/۷).

فخر رازی هم با همین زاویه به این ماجرا نگریسته و پس از نقل روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله: «نحن معاشر الانبياء نحكم بالظواهر والله يتولى السرائر»، یادآوری کرده که خضر با بهره‌مندی از نیروی عقل خدادادی به باطن امور اشراف داشت و از طریق آن به حقایق اشیا دست می‌یافت؛ در حالی که موسی احکام را براساس ظواهر امور اجرا می‌کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۸۹/۲۱ و ۴۹۰). دیدگاه فوق در برخی دیگر از تفاسیر متقدم و معاصر فریقین هم آمده است (طبری، ۱۴۱۲، ۱۸۳/۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۴۶/۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۵۲۹/۳؛ حقی بروسوی، بی تا،

۲۸۰/۵، ۲۸۱ و ۲۸۶؛ شبیر، ۱۴۰۷، ۹۰/۴؛ صاوی، ۱۴۲۷، ۳۷۹/۲ و ۳۸۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ۳۵۴/۳؛ دروزه، ۱۳۸۳، ۸۶/۵ و ۸۷؛ دخیل، ۱۴۲۲، ۱/۳۹۵؛ جوادی آملی، جلسه ۵۷، تفسیر آیات ۷۴ تا ۷۹).

بدین ترتیب، نظر اخیر در تفاسیر غیر کلامی هم حامیان بسیاری داشته است. تنوع رویکرد کلی تفاسیری که به این ایده پرداخته‌اند؛ اعم از تفاسیر روایی تا روایی-درایی، ادبی، اجتماعی و جامع، گواه این مطلب است.

باتأمل در سیاق آیات، می‌توان ارزیابی مثبتی از این دیدگاه ارائه کرد. آیه ۶۵ کهف: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا». یکی از قرائنی است که در کنار روایات معصومان علیهم‌السلام (ر:ک: رهیافت روایی یا عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۳۵/۲، ح ۵۲)، ثابت می‌کند منظور از علم خضر، آگاهی وی به قسمتی از اسرار این جهان و رموز حوادثی بوده که تنها خدا آنها را می‌داند. بدین جهت است که می‌گویند، در این ماجرا پروردگار علم به باطن و به عبارتی، علم به تأویل را به واسطه خضر به موسی علیه‌السلام یاد داد (جوادی آملی، جلسه ۵۷، تفسیر آیات ۷۴ تا ۷۹).

۳-۴-۲. قاعده دفع افسد به فاسد

دیدگاه دیگری که در برخی از تفاسیر کلامی مطرح شده، براساس قاعده «دفع افسد به فاسد» است؛ بدین معنا که به هنگام تعارض دو چیز مضر، واجب است تا آنچه ضررش کمتر است نسبت به آنچه ضررش بیشتر است تحمل شود. برخی از مفسران تلاش کرده‌اند با تکیه بر این قاعده، ایراد ظاهری آیات را حل کنند. آنان بر این باورند که چون بقای غلام برای دین و دنیای والدینش مفسده بود و خضر از طریق وحی می‌دانست که ضرر ناشی از قتل غلام کمتر از ضرر ناشی از آن مفسده است، اقدام به قتل او نمود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۹۰/۲۱). از این رو، برخی متذکر این مطلب شده‌اند که اگر عواقب منفی ناشی از کفر غلام در آینده اثرگذار نبود، قتل او در اولویت قرار نمی‌گرفت (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۳۷۶/۱۴). برخی نیز که قاعده مذکور را یک اصل پذیرفته شده در حوزه شریعت و تأویل و مقبول موسی و خضر علیهم‌السلام می‌شناسند، بر این امر تصریح دارند که زنده ماندن غلام در زمان بلوغ او سه

مفسده مهم به همراه داشت؛ یکی اینکه خودش به کفر و طغیان کشیده می‌شد، دیگر اینکه پدر و مادر را به کفر و طغیان می‌کشاند و در نهایت او به همراه پدر و مادرش به عذاب الیم گرفتار می‌شدند؛ درحالی که با مرگ او همه این خطرهای از بین رفت (جوادی آملی، جلسه ۶۳، تفسیر آیه ۸۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این نگره ازسوی مفسرانی که غالباً رویکرد کلامی دارند و یا به روش اجتهادی به تفسیر می‌پردازند، مطرح و تأیید شده است. مقبولیت این دیدگاه، با وجود ماهیت عقلانی قاعده مذکور و سازگاری رهیافت کلامی و روش تفسیر اجتهادی با عقل فطری بشر، طبیعی است و از تأثیرگذاری روش یا گرایش تفسیری بر شیوه تحلیل مسئله حکایت می‌کند. ذکر این دیدگاه در گفتار مفسران شاخص امامیه و اشاعره نشان از اهمیت آن دارد. با این حال، توجه تعداد محدودی از مفسران به این قاعده با وجود حجم نسبتاً گسترده تفاسیر کلامی و عقل‌گرا، پرسشی است که نیازمند تتبع و پاسخ درخور است. آنچه گفته شد، از نقش مؤثر رهیافت کلامی در تحلیل ماجرا و سبب قتل حکایت دارد. امتیازهای این رهیافت که به تفصیل در بخش نظریه معیار می‌آید، این موضوع را آشکارتر می‌سازد.

۵-۲. رهیافت عرفانی

در باور گروهی از مفسران، ماجرای موسی و خضر علیه السلام را می‌توان در یک مقوله عرفانی و فرازمینی تبیین کرد. این نوع مفسران غالباً در تفسیر اشاری آیات و کم‌توجهی به ظاهر متن متفق‌اند، اما در تحلیل ماجرا و بیان سبب قتل هم‌داستان نیستند. شاخص‌ترین مؤلفه‌های مورد نظر آنها در حل گره آیات به شرح زیر است:

۱-۵-۲. غلام؛ منیت یا نفس اماره

بعضی از مفسران، تفسیر انفسی را به عنوان یکی از گونه‌های مهم تفسیر عرفانی برگزیده‌اند؛ بدین معنا که باتوجه به انسان‌شناسی عرفانی و اصطلاحات عرفا در مورد لایه‌های مختلف وجود انسان، مانند نفس، قلب، روح و روابط هریک با دیگری، آیات قرآن را بر آن تطبیق داده‌اند. براین اساس، داستان‌های تاریخی قرآن را به صورت داستان‌هایی تخیلی که قهرمانان آن قوای وجودی انسان هستند تأویل کرده‌اند (اسعدی، ۱۳۹۰، ۳۲۸). اما پیشتان

این روش تفسیری، یا آیات مورد بحث را تفسیر نکرده‌اند (ر.ک: تستری، ۱۴۲۳) و یا تلاش قابل توجهی برای حل مسائل انجام نداده‌اند (قشیری، بی‌تا، ۴۱۰/۲ و ۴۱۲). در میان مفسران شیعه و سنی، میبدی نخستین فردی است که ماجرای قتل غلام را با این نگره تحلیل کرده است. از نگاه وی، غلام در این داستان به آرزوهای انسان اشاره دارد که در میدان ریاضت و مجاهدت از درون فرد سر می‌زند. او معتقد است: هرچه با ایمان نسبتی ندارد باید از بین برود. بنابراین، از آنجاکه رشد منیت، فرد را به حد کفر می‌رساند، این پنداشت را - که همان غلام است - باید سرکوب کرد (میبدی، ۱۳۷۱، ۷/۲۹۷). اما پس از میبدی، همزمان با پدیداری متون کلاسیک عرفانی، در تفسیر ابن عربی که بخش عمده‌ای از آن تأویلات عبدالرزاق کاشانی است، تا حدودی همین روند دیده می‌شود. در این تفسیر، غلام، نفس اماره و والدین او، به عنوان روح و طبیعت جسمانی شناخته شده‌اند که مؤمن و مقرر به توحید الهی بوده‌اند. در این منبع نیز ترس از ظهور انانیت غلام، ناسپاسی و فساد او و ابطال عبودیت والدینش، عوامل کشتن وی ذکر شده است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ۱/۴۰۹ و ۴۱۰).

هرچند تفسیر عرفانی به معنی معقول و واقعی آن نخستین بار در کلام علی علیه السلام نمود پیدا کرده؛ اما ظاهراً شیعیانی که رهیافت عرفانی را به طور کلاسیک برگزیده‌اند، با اختلاف زمانی نسبتاً زیادی نسبت به اهل سنت به این عرصه ورود پیدا کرده‌اند. گنابادی یکی از مفسرانی است که باتوجه به جنبه‌های معنوی و اسرار باطنی آیات مذکور، به تطبیق این قصه با مراحل سیر و سلوک عرفانی پرداخته است. او معتقد است: داستان موسی و خضر علیهما السلام جنبه تعلیمی دارد، کیفیت سلوک را بیان می‌کند و نشان می‌دهد سالک برای رهایی از ابلیس در ابتدای راه لازم است جسم و نفس خود را که به کشتی و غلام تعبیر شده، تخریب کند (گنابادی، ۱۴۰۸، ۲/۴۷۵-۴۷۷). بنابراین، او نیز مانند مفسران پیشین دیدگاه فوق را برگزیده است.

شاید از بحث فوق چنین برداشت شود که غالب پویندگان رهیافت عرفانی، التزامی به وقوع ماجرا در عالم بیرون ندارند و راهکارشان در توجیه عمل خضر، نمادین دانستن حادثه مذکور بوده است. احتمالاً بدین جهت است که برخی به نقد رهیافت عرفانی پرداخته و معتقدند، در رویکرد عرفانی تأویلات اشتباهی در مورد این قصه صورت گرفته است

(ابن عاشور، بی تا، ۱۲۰/۱۵ و ۱۲۱). اما این برداشت صحیح نیست، چون تفسیر عرفانی، به طور معمول، با تجرید خصوصیات لفظ همراه است و این به معنای بی اعتباری الفاظ و دلالت آنها بر مدلول خاصشان نخواهد بود. با این حال، برای ارزیابی کامل تر رهیافت مذکور، لازم است سایر دیدگاه‌های مطرح نیز مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۵-۲. غلام؛ مانعی برای مشاهده خدا

شیوه تفسیر برخی دیگر از مفسران متعلق به جریان عرفانی نشان می‌دهد، آنها تقریباً راه نوینی را در تفسیر اشاری گشوده و تا حدودی از حالت سنتی که صرفاً بر کشف و الهامات ربانی مبتنی است، خارج شده‌اند (ر.ک: اسعدی، ۱۳۹۰، ۳۲۸ و ۳۲۹). ظهور روزبهان بقلی - از مفسران عامه قرن هفتم - در همین دوران تحول است. او در بیان علت قتل، دو عامل عمده را ذکر می‌کند: یکی از این عوامل وابستگی او به مکتب عرفانی را بیشتر نشان می‌دهد. در این نگاه، چون خضر، نوری از حق در غلام دیده و بیم داشته که اهل حق و معرفت با اعتباری که برای او قائل می‌شوند از توجه به پروردگار باز بمانند، او را کشته است. در باور او، خضر، واسطه بین خدا و دوستان و انبیا و اولیا او را از بین برده تا مانعی برای دیدار پروردگار نشود (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸، ۴۳۹/۲ و ۴۴۰). بنابراین، ظاهراً روزبهان با اینکه رویکردی عرفانی داشته؛ اما با زاویه‌ای تقریباً خاص و متفاوت از دیگر مفسران به ایراد سخن پرداخته است.

۳-۵-۲. عواقب زنده ماندن غلام

از مؤلفه‌های دیگر این رهیافت، توجه به وضعیت غلام در آینده و نوع عملکرد وی است. ظاهراً میبیدی این دیدگاه را هم زودتر از دیگر مفسران عرفانی ارائه کرده است. او در بخشی از تفسیر خود، به تبیین ظاهر آیات پرداخته و با استناد به برخی از اقوال، کفر غلام و مرتد کردن والدینش را سبب قتل او دانسته است. وی، همچنین تأکید کرده که چون زنده ماندن غلام به مصلحت نبوده، پذیرش قضای الهی در مورد مرگ او ضرورت داشته است (میبیدی، ۱۳۷۱، ۷۲۵/۵). این موضوع که در برخی از تفاسیر روایی و کلامی مورد توجه بوده، بر اشتراک دیدگاه مفسران رهیافت‌های مختلف دلالت دارد (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ۴/۱۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۱۰۳/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۵۳/۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۳۸/۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۱۶۶/۵ و ۱۶۷؛ مظهری، ۱۴۱۲، ۵۹/۶).

پس از میبیدی، روزبهان یکی از دلایل قتل غلام را با همین نگره توجیه می‌کند. از نظر او، در این ماجرا کفر غلام و والدینش از قبل مقدر شده بود؛ اما براساس علم و آگاهی خداوند به امور غیبی و سری، قتل غلام بر آن پیشی گرفت و با کشتنش، عواقب ناشی از زنده ماندن او به کلی منتفی شد (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸، ۴۴۰/۲).

توجه به سوء عاقبت غلام، در تفاسیر عرفانی «الفواتح‌الالهیه و المفاتیح‌الغیبیه»، «البحر‌المدید فی تفسیر القرآن‌المجید»، «روح‌البیان» و «مراح‌لبیدل‌کشف‌معنی‌القرآن‌المجید» نیز دیده می‌شود؛ با این تفاوت که برخلاف انتظار، در تفسیر این آیات شباهتی با تفاسیر اشاری ندارند (نخجوانی، ۱۹۹۹، ۴۸۷/۱ و ۴۸۸؛ ابن‌عجیه، ۱۴۱۹، ۲۹۲/۳، ۲۹۳ و ۲۹۶؛ نووی، ۱۴۱۷، ۶۵۶/۱ و ۶۵۸). در این میان، حتی متذکر این مطلب شده که چون دشمنی ظاهری پروردگار، در باطن، محبت است، قتل غلام محبتی از جانب خدا بوده که از نظر پنهان مانده است. این مفسر در ادامه ضمن بر شمردن عواقب زنده ماندن غلام، به آیه ۲۱۶ بقره: «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...» استناد جسته و بر خیر بودن این واقعه تأکید کرده است (حق‌پروسی، بی‌تا، ۲۸۵ و ۲۸۶). بنابراین، او نیز در اینجا از تفسیر انفسی آیات فاصله گرفته و مانند برخی از مفسران غیر عرفانی سبب قتل غلام را با دلایل عقلانی و با استناد به سیاق قرآن بیان کرده است.

اما از مفسران شیعه، گنابادی، پس از معرفی غلام به عنوان مولودی که با به‌کار گرفتن حیل‌هایی، عامل رسیدن به‌نهایت حیوانیت است و از او به شیطان، خیال یا وهم تعبیر می‌شود، یادآوری می‌کند: اگر کشته نمی‌شد، در زمین فساد می‌کرد (گنابادی، ۱۴۰۸، ۴۷۵/۲ و ۴۷۶). او معتقد است: ندای درونی خضر او را بر آن داشت تا با تکیه بر این‌باور که خدا وی را سبب رحمت پدر و مادر غلام قرار داده، این عمل را انجام دهد (گنابادی، ۱۴۰۸، ۴۷۹/۲). تشابه این دیدگاه با نگره امر الهی در رهیافت کلامی، بار دیگر از نزدیکی اندیشه‌های برخی از مفسران در رهیافت‌های مختلف خبر می‌دهد.

حال با مرور دیدگاه سوم، شاید بتوان نظر امثال ابن‌عاشور را نسبت به رهیافت عرفانی تا حدودی تعدیل کرد؛ چراکه ظاهراً مفسران در مواردی مایل بوده‌اند تا علاوه بر نمادگرایی این واقعه، به شیوه دیگری هم به تحلیل ماجرا بپردازند. از این‌رو، گاهی ضمن تفسیر انفسی یا

باطنی، معنای ظاهری آیات را هم عرضه کرده‌اند. در همین راستا، گاهی نشانه‌هایی از موافقت بعضی از مفسران عرفانی با حکمت، لطف و قدر الهی، نشان می‌دهد که رویکردشان از دیدگاه‌های کلامی و عقلانی هم بیگانه نبوده است (روزبهان‌بقلی، ۲۰۰۸، ۴۳۹/۲ و ۴۴۰؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ۲۸۵؛ ۲۸۶؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ۴۷۶/۲ و ۴۷۷).

بنابراین، هر چند تبیین‌های مفسران عرفانی، در اکثر موارد به تفسیر ذوقی و نمادین شبیه است و همین موضوع، تکیه بر دیدگاه‌های آنها را با اشکال‌هایی همراه می‌سازد؛ اما این مسئله در همه تفاسیر عرفانی عمومیت ندارد. ظاهراً پیش‌فرض‌های کلامی مفسران و توجه به ظهور آیات از عواملی است که برخی را از تفسیر اشاری صرف باز داشته است.

نظریه معیار

رهیافت‌های تفسیری مربوط به حادثه قتل غلام از اعتبار یکسانی برخوردار نبوده و در مواردی به آسیب‌هایی مبتلا شده‌اند.

غلبه روایات مرسل و نقل اقوالی از صحابه و تابعان که گاهی هیچ ربطی به مشکل آیات ندارند و راهکاری برای حل مسائل ارائه نمی‌دهند، یکی از عواملی است که رهیافت روایی را با نواقصی همراه کرده است. محدودیت روایات منقول از معصومان علیهم‌السلام در مسئله اصلی پژوهش نیز، از تأثیر اندک این نوع منقولات خبر می‌دهد. مقایسه تعداد روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام با دیگر روایات نقل شده در منابع متقدم گواه این مطلب است (ر.ک: بخش پایانی رهیافت روایی).

رهیافت ادبی هم که بیشتر تلاش داشته تا از طریق معناشناسی واژه‌ها به تبیین آیات بپردازد، علی‌رغم امتیازاتی که دارد بدون نقص نیست. یکی از آسیب‌های این رهیافت، نقل اقوال گوناگون و بیان اختلاف‌نظرها بدون ارائه نتیجه نهایی و جمع‌بندی مطالب است. این حالت حتی در برخی از تفاسیر شاخص ادبی نیز دیده می‌شود. از این رو، به ندرت می‌توان به دیدگاه قطعی صاحب‌نظران برجسته در این زمینه دست یافت. افزون بر این، به نظر می‌رسد تأثیرپذیری از پیش‌فرض‌های کلامی که در سایر رهیافت‌ها هم کمابیش رخ داده، مانع از استقلال رویکردهای ادبی در حل مسئله شده است.

رهیافت فقهی نیز از آسیب‌های تفسیری پیراسته نیست. نکته مهم و اثرگذاری که از اعتبار آن می‌کاهد، سکوت تفاسیر فقهی نسبت به مسائل شرعی آیات مذکور است. هرچند گره اصلی این آیات به موضوعات فقهی مربوط بوده، اما برخلاف انتظار، تلاشی در این باره از سوی مفسران صورت نگرفته است. اندک اظهارنظرهایی هم که در این راستا وجود دارد، مربوط به تفاسیر غیر فقهی است که به‌طور گذرا مطالبی مطرح کرده و بدون ورود به جزئیات و تأمل در ظرایف، به سرعت از آن عبور نموده‌اند.

نواقص رهیافت عرفانی نیز که در برخی از تفاسیر ضمن برداشت‌های انفسی از آیات بروز کرده، مانعی برای استناد به این منابع است. گرچه برخی از تفاسیر عرفانی، به ظاهر آیات توجه داشته و ایرادهای مربوط به تفسیرهای اشاری را ندارند، اما در کل، غلبه نمادگرایی در آنها، مانع از آن است که رهیافت عرفانی تکیه گاه محکمی در حل مسائل پژوهش حاضر باشد.

بدین ترتیب، به نظر می‌آید رهیافت کلامی نسبت به سایر رهیافت‌ها از اعتبار بیشتری برخوردار است. دلایل این اعتبار را می‌توان این گونه تشریح کرد:

با اینکه تفاسیر کلامی در مقایسه با برخی تفاسیر دیگر قدمت کمتری دارند، اما پایه‌ریزی آنها بر اساس اصول اعتقادی سبب شده تا از انسجام و استواری خاصی برخوردار باشند. سازگاری رهیافت کلامی با اصول و فروع دین؛ به‌ویژه در تفاسیر کلامی امامیه مهم‌ترین عامل برای استناد به این گونه تفاسیر است. یکی از نشانه‌های سازگاری این رهیافت با مبانی مذهبی، تناسب آن با باورهای توحیدی برآمده از قرآن، روایات و عقل است. این حالت در اکثر دیدگاه‌ها و به‌ویژه نگره «حکمت الهی» و زیرشاخه‌های آن دیده می‌شود. با اندک تأملی در آیات مربوط به صفات الهی، نظام آفرینش و نحوه ارتباط ذات حق با بندگان خاص، می‌توان این همسویی را درک کرد.

عدم تعارض رهیافت کلامی با بسیاری از رهیافت‌های دیگر، همخوانی تفاسیری از فریقین که این رهیافت را در تحلیل مآجرا برگزیده‌اند و اشتراک آنها در بیان بسیاری از دیدگاه‌ها، از جمله عواملی‌اند که محققان را از مواجهه با تعارضات معمول بین تفاسیر مصون داشته است.

با بررسی دیدگاه‌های مستخرج از هر رهیافت و مقایسه آن با رهیافت کلامی می‌توان تا اندازه‌ای از سازگاری و تناسب آنها با یکدیگر اطمینان یافت:

تشابه محتوایی برخی روایات با بعضی از نگره‌های کلامی؛ مانند حکمت و امر الهی و بهره‌مندی خضر از علوم غیبی، گواه این ادعا است. تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی مفسران ادبی در نوع تحلیل آنها از داستان و بهره‌مندی تفاسیر کلامی از مستندات لغوی نیز نزدیکی این دو رهیافت را در مواردی آشکار می‌کند. عدم تعارض رهیافت کلامی و فقهی نیز در برداشت‌های مفسران این دو گروه قابل مشاهده است. اما فراتر از آن، شباهت‌هایی است که در برخی از ادله مطرح شده دیده می‌شود. به عنوان مثال، بحث از ارتداد و اجرای دستورات شرعی متناسب با آن را می‌توان با بحث از موازنه کفر و قتل معادل دانست. کاربرد نگره‌های کلامی در تفاسیر عرفانی هم که غالباً با دیدگاه‌های اشاری به حل مسائل می‌پردازند، نمونه‌ای از اهمیت این رهیافت و سازگاری آن با رویکردهای دیگر است. پذیرش دیدگاه‌های ارائه شده در رهیافت کلامی، از سوی تعداد زیادی از مفسران وابسته به مکاتب تفسیری مختلف، به دلیل تناسب نظریات با عقل سلیم و فطرت بشر، یکی از ادله مهم در ارزیابی مثبت این رهیافت است. این موضوع می‌تواند کارآمدی رویکردهای کلامی را برای پژوهشگران روشن‌تر سازد.

نتیجه‌گیری

۱. اهم رهیافت‌های تفسیری قابل استخراج از تفاسیر فریقین ذیل آیات ۷۴ و ۸۰ سوره کهف به ترتیب قدمت؛ شامل رهیافت روایی، ادبی، فقهی، کلامی و عرفانی می‌باشند. غالب مفسران با تأثیرپذیری از مکاتب تفسیری وابسته به آن، یکی از این رهیافت‌ها را برگزیده‌اند؛ اما در مواردی علاوه بر شیوه معمول خود در حل مسائل، از رویکردهای دیگر هم بهره برده‌اند. این حالت در میان مفسران ادبی، کلامی و عرفانی درخور تأمل است.

۲. از میان رهیافت‌های مذکور، رهیافت کلامی و ادبی مقبولیت بیشتری نزد مفسران فریقین دارند. ماهیت آیات مورد بحث و لزوم به کارگیری مباحث اعتقادی و واژه‌شناسی در تبیین آنها، همچنین سازگاری این رهیافت‌ها با رویکردهای مختلف تفسیری، این موضوع را تأیید می‌کند. با این حال، به نظر می‌رسد بنا به دلایلی بالاترین اعتبار، از آن رهیافت کلامی

است. پی‌ریزی این رهیافت بر مبانی اعتقادی که به‌ویژه در مذهب امامیه از استحکام و معقولیت خاصی برخوردار است، ارتباط نزدیک این مبانی با باورهای توحیدی برآمده از قرآن و روایات، و کارآمدی دیدگاه‌های مطرح در این رهیافت از امتیازهای مهم آن است.

۳. غلبه روایات صحابه و تابعان در مجموع منابع روایی، نامربوط بودن برخی از روایات و عدم ارائه راهکار برای گشودن گره آیات، از اعتبار رهیافت روایی کاسته است. اما با وجود منقولاتی که پشتوانه کلامی دارند این مسئله تا اندازه‌ای تعدیل شده است.

۴. اختلاف‌های مربوط به مباحث واژه‌شناسی و قرائات برخی کلمات در تفاسیر ادبی بدون روشن بودن دیدگاه معیار مفسران، رهیافت ادبی را با آسیب‌هایی مواجه ساخته است.

۵. اشارات برخی از تفاسیر کلامی و جامع به راه‌حل‌های فقهی برای توجیه سبب قتل، سکوت تفاسیر شاخص فقهی را در این رهیافت کاملاً جبران نکرده است.

۶. نمادین دانستن حادثه قتل غلام، غلبه تفسیر انفسی و ارائه برخی دیدگاه‌های ذوقی با وجود توجه به ظواهر آیات در برخی تفاسیر عرفانی، از اعتبار این رهیافت نسبت به موارد دیگر کاسته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (شریف الرضی، محمد؛ محقق / مصحح صبحی صالح؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.).
۳. آلوسی، محمود؛ *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان؛ *تفسیر القرآن العظیم*؛ چاپ سوم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن العربی، محمد؛ *حکام القرآن*؛ چاپ اول، بیروت: دارالجیل، بی تا.
۶. ابن بابویه، محمد؛ *علل الشرائع*؛ چاپ اول، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۷. _____؛ *کمال الدین و تمام النعمه*؛ چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۸. ابن جوزی، ابوالفرج؛ *زاد المسیر فی علم التفسیر*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن کثیر، اسماعیل؛ *تفسیر القرآن العظیم*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. ابن عاشور، محمد؛ *التحریر والتنویر*؛ چاپ اول، بی تا، بی جا: بی تا.
۱۱. ابن عجبیه، احمد؛ *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*؛ چاپ اول، قاهره: حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. ابن عربی، محیی الدین؛ *تفسیر ابن عربی*؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. ابن عطیه، عبدالحق؛ *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. ابوالسعود، محمد؛ *ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم*؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۵. ابوالفتح رازی، حسین؛ *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*؛ چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. ابوحیان، محمد؛ *البحر المحيط فی التفسیر*؛ چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. اسدزاده، عطاءالله؛ «تفسیر تطبیقی بخش دوم (آیات ۱۱۰-۶۰) سوره کهف از اهم تفاسیر روانی فریقین»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم حدیث قم، ۱۳۹۴ ش.
۱۸. اسعدی، محمد؛ *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*؛ چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۱۹. امینی لاری، لیل؛ «*رمزگشایی از ماجرای خضر و موسی*»، مجله الهیات و حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۳، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. بابایی، علی اکبر، عزیزی کیا، غلام‌علی و روحانی‌راد، مجتبی؛ *روش‌شناسی تفسیر قرآن*؛ چاپ اول، تهران: سمت، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. بغوی، حسین؛ *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. بلخی، ابوالحسن؛ *تفسیر مقاتل بن سلیمان*؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
۲۳. بیضاوی، عبدالله؛ *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. تستری، سهل؛ *تفسیر التستری*؛ چاپ اول، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون / دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
۲۵. ثعلبی، ابواسحاق؛ *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. ثقفی‌تهرانی، محمد؛ *تفسیر روان جاوید*؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات برهان، ۱۳۹۸ ق.
۲۷. جصاص، احمد، *احکام القرآن*؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. جمل، سلیمان؛ *الفتوحات الإلهیه بتوضیح تفسیر الجلالین*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.

۲۹. جوادی آملی، عبدالله: **تفسیر سورة كهف**؛ سایت اسراء.
۳۰. حائری تهرانی، علی؛ **مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر**؛ چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ش.
۳۱. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین؛ **تفسیر اثنا عشری**؛ چاپ اول، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳ش.
۳۲. حسینی شیرازی، محمد؛ **تقریب القرآن إلى الأذهان**؛ چاپ اول، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.
۳۳. حقی یروسوی، اسماعیل؛ **تفسیر روح البیان**؛ چاپ اول، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۴. حوی، سعید؛ **الاساس فی التفسیر**؛ چاپ ششم، قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۴ق.
۳۵. خفاجی، احمد؛ **عنايه القاضي وكفايه الراعي**؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۶. دخیل، علی؛ **الوجیز فی تفسیر الكتاب العزيز**؛ چاپ دوم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.
۳۷. دروزه، محمد عزت؛ **التفسیر الحديث**؛ چاپ دوم، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق.
۳۸. زمخشری، محمود؛ **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**؛ چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربیه، ۱۴۰۷ق.
۳۹. روزبهان بقلی، ابومحمد؛ **عوائس البیان فی حقائق القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
۴۰. زیدان، عبدالکریم؛ **المستفاد من قصص القرآن للعودة والدعاة**؛ چاپ اول، بیروت / لبنان: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۹ق.
۴۱. سمرقندی، ابولیت؛ **بحر العلوم**؛ چاپ اول، بی جا: بی تا، بی تا.
۴۲. سیدبن قطب، ابن ابراهیم؛ **فی ظلال القرآن**؛ چاپ هفدهم، بیروت / قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۴۳. شاکر، محمد کاظم؛ **مبانی و روش های تفسیری**؛ چاپ دوم، تهران: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۹ش.
۴۴. شبر، عبدالله؛ **الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین**؛ چاپ اول، کویت: مکتبه الألفین، ۱۴۰۷ق.
۴۵. شریف مرتضی، علی؛ **تنزیه الأنبیاء**؛ قم: بی تا، ۱۲۵۰ق.
۴۶. _____؛ **تفسیر شریف مرتضی**؛ چاپ اول، بیروت: شرکه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
۴۷. شوکانی، محمد؛ **فتح القدیر**؛ چاپ اول، دمشق / بیروت: دارالین کثیر / دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.
۴۸. صادقی تهرانی، محمد؛ **البلاغ فی تفسیر القرآن با لقرآن**؛ چاپ اول، قم: مؤلف، ۱۴۱۹ق.
۴۹. صاوی، احمد؛ **حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین**؛ چاپ چهارم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
۵۰. طباطبائی، محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۵۱. طبرسی، فضل؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۵۲. طبری، محمد؛ **جامع البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۵۳. طبری کیهارسی، علی؛ **احکام القرآن**؛ چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۵۴. طوسی، محمد؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۵۵. طیب، عبدالحسین؛ **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۵۶. عاملی، علی؛ **الوجیز فی تفسیر القرآن العزيز**؛ چاپ اول، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
۵۷. عیاشی، محمد؛ **کتاب التفسیر**، چاپ اول، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۵۸. فاضل مقداد، جمال الدین؛ **کنز العرفان فی فقه القرآن**؛ چاپ اول، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵۹. فخرالدین رازی، محمد؛ **مفاتیح الغیب**، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۶۰. فراء، یحیی: *معانی القرآن*؛ چاپ اول، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة، ۱۹۸۰م.
۶۱. فضل‌الله، محمد: *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۶۲. فیض کاشانی، محسن: *الأصفي فی تفسیر القرآن*؛ چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۶۳. قاسمی، محمد: *محاسن التأویل*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۶۴. قرطبی، محمد: *الجامع لأحكام القرآن*؛ چاپ اول، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴ش.
۶۵. قشیری، عبدالکریم: *لطایف الإشارات*؛ چاپ سوم، مصر: الهیئه المصریه العامه للكتاب، بی‌تا.
۶۶. قمی، علی: *تفسیر القمی*؛ چاپ سوم، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
۶۷. قنوی، اسماعیل: *حاشیة القنوی علی تفسیر البیضاوی*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۶۸. کاشانی، فتح‌الله: *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*؛ چاپ سوم، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ق.
۶۹. کاشانی، فتح‌الله: *زبدہ التفاسیر*؛ چاپ اول، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۷۰. کلینی، محمد: *الکافی*؛ چاپ اول، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۷۱. گابادی، سلطان‌محمد: *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ*؛ چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۷۲. ماوردی، علی: *النکت والعیون*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۷۳. مجلسی، محمدباقر: *بحار الأنوار*؛ چاپ دوم، بیروت: دارإحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۷۴. محلی، جلال‌الدین و سیوطی، جلال‌الدین: *تفسیر الجلالین*؛ چاپ اول، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
۷۵. مدرسی، محمدتقی: *من هدی القرآن*؛ چاپ اول، تهران: دارمحبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۷۶. مطهری، مرتضی: *مجموعه آثار شهید مطهری*؛ چاپ نهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۸ش.
۷۷. مطهری، محمد، *التفسیر المظهری*؛ چاپ اول، پاکستان: مکتبه رشديه، ۱۴۱۲ق.
۷۸. مکارم‌شیرازی، ناصر: *تفسیر نمونه*؛ چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۷۹. میبدی، رشیدالدین: *کشف الأسرار وعده الأبرار*؛ چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۸۰. نحاس، احمد: *اعراب القرآن*؛ چاپ اول، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون / دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۸۱. نخجوانی، نعمت‌الله: *القواتح الإلهیه و المفاتيح القیسیه*؛ چاپ اول، مصر: داررکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
۸۲. نیشابوری، محمود: *ایجاز البیان عن معانی القرآن*؛ چاپ اول، بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۸۳. نیشابوری، نظام‌الدین: *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۸۴. نووی جاوی، محمد: *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

References

- *The Noble Qur'an*.
- Ab ol-Fotuh Razi, Hussain (1408 A.H). *Rowz al-Janan va Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st Ed., Mashhad: Foundation of Islamic Researches in Astan Qods Razawi.
- Abu Hayyan, Muhammad (1420 A.H). *Al-Bahr ol-Muhit fit-Tafsir*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Fekr.
- Abu So'ud, Muhammad (N.D). *Irshad al-Aql as-Salim ela Mazaya al-Qur'an al-Karim*. 1st Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Alusi, Mahmud (1415 A.H). *Rooh ol-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. 1st ED., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Ameli, Ali (1413 A.H). *Al-Wajiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz*. 1st Ed., Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.

- Amini Lari, Leyla (1385 S.H). Deciphering the Story of Khidr and Muses. *The Journal of Theology and Islamic Rights*, Sistan & Baluchestan University, Issue 3.
- As'adi, Muhammad (1392 S.H). *The Pathology of the Exegetical Movements*. 1st Ed., Qom: Research Center for Howzeh & University.
- Asadzadeh, Ata' ol-Lah (1394 S.H). *The Comparative Exegesis of the Second Part of Surah al-Kahf (60-110) According to the Most Significant Sunni and Shi'ite Narrative Exegesis*. M.A Thesis, Faculty of Hadith at the University of Qom.
- Ayyashi, Muhammad (1380 S.H). *Kitab at-Tafsir*. 1st Ed., Tehran: Elmieh.
- Babaii, Ali Akbar; Azizikia, Gholam Ali & Rohanirad, Mojtaba (1379 S.H). *The Methodology of the Qur'anic Exegesis*. 1st Ed., Tehran: Samt.
- Baghavi, Hussain (1420 A.H). *Ma'alam at-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Balkhi, Ab ol-Hasan (1423 A.H). *Tafsir Maqatil ibn Sulayman*. 1st Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Beizawi, Abd ol-Lah bin Umar (1418 A.H). *Anwar at-Tanzil va Asrar at-Ta'wil*. Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Dakhil, Ali (1422 A.H). *Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*. 2nd Ed., Beirut: Dar at-Ta'arof lel-Matbu'at.
- Daruzah, Muhammad Ezzat (1383 S.H). *At-Tafsir al-Hadith*. 2nd Ed., Cairo: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Fara', Yahya ibn Ziyad (1980). *Ma'ani al-Qur'an*. 1st Ed., Egypt: Dar al-Mesriah.
- Fazel Meqdad, Jamal ed-Din (1419 A.H). *Kanz ol-Qur'an fi Fiqh al-Qur'an*. 1st Ed., Tehran: The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought.
- Fazl ol-Lah, Muhammad (1419 A.H). *Tafsir Min Wahy al-Qur'an*. 2nd Ed., Beirut: Dar al-Melak.
- Feiz Kashani, Mohsen (1418 A.H). *Al-Asfa fi Tafsir al-Qur'an*. 1st Ed., Qom: Daftar Tablighat Islami.
- Gonabadi, Soltan Muhammad (1408 A.H). *Tafsir Bayan os-Sa'adh fi Maqamat al-Ebadah*. 2nd Ed., Beirut: Scientific Corporation for the Journals.
- Ha'eri Tehrani, Ali (1377 S.H). *Moqtanizat ad-Doror Moltaqetat ath-Thamar*. 1st Ed., Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiah.
- Haqqi Barsawi, Isma'iil (N.D). *Tafsir Rouh ol-Bayan*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Fekr.
- Havi, Sa'i'id (1424 A.H). *Al-Asas fit-Tafsir*. 6th Ed., Cairo: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Hussaini Shah Abd ol-Azimi, Hussain (1363 S.H). *Tafsir Ethna Ashari*. 1st Ed., Tehran: Miqat.
- Hussein Shirazi, Muhammad (1424 A.H). *Taqrib al-Qur'an elal-Azhan*. 1st Ed., Beirut: Dar ol-Ulum.
- Ibn Abi Hatam, Abd or-Rahman (1419 A.H). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. 3rd Ed., Saudi Arabia: Nazar Mustafa al-Baz School.
- Ibn al-Arabi, Muhammad (N.D). *Ahkam al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Jeily.
- Ibn Arabi, Mohy ed-Din (1422 A.H). *Tafsir ibn Arabi*. 1st Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Ibn Ashur, Muhammad (N.D). *At-Tahrir vat-Tanwir*. 1st Ed., N.P: N.P.
- Ibn Atia, Abd ol-Haq (1422 A.H). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Azizi*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Ibn Babwiah, Muhammad (1385 S.H). *Elal osh-Sharaye'*. 1st Ed., Qom: Davari Bookshop.
- Ibn Babwiah, Muhammad (1395 S.H). *Kamal od-Din nva Tamam on-Ne'mah*. 2nd Ed., Tehran: Islamieh.
- Ibn Juzay, Ab ol-Faraj (1422 A.H). *Zad al-Masir fi Elm at-Tafsir*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi.
- Ibn Kathir, Isma'iil (1419 A.H). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah-Manshurat Muhammad Ali Beizun.
- Ibn Ojaibeh, Ahmad (1419 A.H). *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. 1st Ed., Cairo: Dr. Hasan Abbas Zaki.
- Jamal, Sulayman (1427 A.H). *Al-Fotuhah al-Elahiah be-Twzih Tafsir al-Jalalin*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Jassas, Ahmad (1405 A.H). *Ahkam al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Javadi Amoli, Abd ol-Lah (N.D). *Tafsir Surah al-Kahf*. Asra' Website.
- Kashani, Fath ol-Lah (1366 S.H). *Tafsir Munhaj os-Sadeghin fi Ilzam al-Mukhalefin*. 3rd Ed., Tehran: Muhammad Hasan Elmi Press.
- Kashani, Fath ol-Lah (1423 A.H). *Zobdah at-Tafasir*. 1st Ed., Qom: Islamic Theology Foundation.
- Khafaji, Ahmad (1417 A.H). *Enayat ol-Qazi va Kefayat or-Razi*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Koto al-Elmiah.
- Koleini, Muhammad (1429 A.H). *Al-Kafi*. 1st Ed., Qom: Dar ol-Hadith.

- Mahalli, Jalal ed-Din & Suyuti, Jalal ed-Din (1416 A.H). *Tafsir al-Jalalin*. 1st Ed., Beirut: Nur Institute for the Journal.
- Majlesi, Muhammad Baqer (1403 A.H). *Bahar ol-Anwar*. 2nd Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Makarim Shirazi, Naser (1374 S.H). *Tafsir Nemoone*. 1st Ed., Tehran: Dar al-Kitab al-Islamia.
- Maverdi, Ali (N.D). *An-Nakt val-Uyun*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Mazhari, Muhammad Taqi (1419 A.H). *Men Hoda al-Qur'an*. 1st Ed., Tehran: Dar Mohebb al-Hussain.
- Meybodi, Rashid od-Din (1371 S.H). *Kashf ol-Asrar va Uddat-ol-Abrar*. 5th Ed., Tehran: Amir Kabir.
- Modarresi,
- Mutahhari, Morteza (1378 S.H). *Majmu'e Asar (Collection of Books)*. 9th Ed., Qom: Sadra.
- Nakhjavani, Ne'mat ol-Lah (1999). *Al-Favateh al-Elahiah val-Mafateh al-Ghaybiah*. 1st Ed., Egypt: Dar Rekabi len-Nashr.
- Neishaburi, Mahmud (1415 A.H). *Ijaz al-Bayan an Ma'ani al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Neishaburi, Nezam od-Din (1416 A.H). *Tafsir Ghara'eb al-Qur'an va Ragha'eb al-Furqan*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Nohas, Ahmad (1421 A.H). *E'rab al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Manshurat Muhammad Ali Beizun/ Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Nuvi Javi, Muhammad (1417 A.H). *Marah Labid le-Kashf Ma'ni al-Qur'an al-Majid*. 1st Ed., Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Qasemi, Muhammad (1418 A.H). *Mohsen at-Ta'wil*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Qashiri, Abd ol-Karim (N.D). *Lata'ef ol-Esharat*. 3rd Ed., Egypt: Egyptian Assembly for Book.
- Qomi, Ali (1363 S.H). *Tafsir al-Qomi*. 3rd Ed., Qom: Dar al-Kitab.
- Qunavi, Isma'iil (1422 A.H). *Hashiah al-Qunavi ala Tafsir al-Beizavi*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Qurtubi, Muhammad (1364 S.H). *Al-Jami' le-Ahkam al-Qur'an*. 1st Ed., Tehran: Naser Khosrow.
- Ruzbahan Boqli, Abu Muhammad (2008). *Ara'es al-Bayan fi Haqaeq al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Samarqandi, Abu Layth (1416 A.H). *Bahr ol-Ulum*. 1st Ed., N.P: N.P.
- Seyed Qotb, Ibn Ibrahim (1412 A.H). *Fi Zilal al-Qur'an*. 17th Ed., Beirut & Cairo: Dar ash-Shorug.
- Shaker, Muhammad Kazem (1389 S.H). *Exegetical Principles and Methods*. 2nd Ed., Tehran: International Translation and Publication Center of al-Mustafa.
- Sharif Morteza, Ali (1250 A.H). *Tanziat ol-Anbia*. Qom: N.P.
- Sharif Morteza, Ali (1431 A.H). *Tafsir Sharif Morteza*. 1st Ed., Beirut: Scientific Corporation for the Journals.
- Sharif Razi, Muhammad (1414 A.H). *Nahj ol-Balaghah*. Researched by Saleh Sobhi, Qom: Hijrat.
- Sheber,
- Tabari Kiaharasi, Ali (1405 A.H). *Ahkam al-Qur'an*. 2nd Ed., Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Tabari, Muhammad (1412 A.H). *Jame' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar ol-Ma'rifah.
- Tabarsi, Fazl (1372 S.H). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 3rd Ed., Tehran: Naser Khosrow.
- Tayyeb, Abd ol-Hussain (1378 S.H). *Atyab ol-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 2nd Ed., Tehran: Islam.
- Testari, Sahl (1423 A.H). *Tafsir at-Testari*. 1st Ed., Beirut: Manshurat Muhammad Ali Beizun-Al-Elmiah.
- Tha'labi, Abu Ishaq (1422 A.H). *Al-Kashf va al-Bayan an Tafsir al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Thaqafi Tehrani, Muhammad (1398 S.H). *Tafsir-e Ravan-e Javid (Eternal Mind)*. 3rd Ed., Tehran: Borhan.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (1388 S.H). *At-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. 1st Ed., Beirut: Dar Ehya' at-Turath al-Arabi.
- Zamakhshari, Mahmud (1407 A.H). *Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghavamiz at-Tanzil*. 3rd Ed., Beirut: Dar al-Kitab al-Arab.
- Zeydan, Abd ol-Karim (1419 A.H). *Al-Mostafad men Qesas al-Qur'an led-Da'vah vad-Do'a*. 1st Ed., Beirut/Lebanon: Ar-Risalah.