



داستان هایبیل و قابیل در تفاسیر اسلامی نمونه‌ای از کاربرد ادبیات کتاب مقدس برای فهم مبهمات قرآن کریم

(صفحه ۷-۳۶)

دکتر مژگان سرشار^۱

دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰

پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۳۱

چکیده

از داستانهای مشهور در باره خاستگاه بشر و سرآغاز زندگی انسان بر زمین، حکایت خلقت و هیوط آدم و حوا و گسترش نسل آنهاست. هم در عهد عتیق و دیگر آثار کهن دین یهود، و هم در قرآن کریم تحریرهای مختلف این داستان دیده می‌شود. به تناسب ذکر آن در قرآن، بحثهای مفصلی در باره جزئیات حکایت را می‌توان در تفاسیر اسلامی نیز بازجست؛ جزئیاتی که هر یک برخوردار از خاستگاهی متفاوتند. پیشینه این داستان در ادبیات کتاب مقدس موجب شده است گاه این احتمال از جانب مستشرقان مطرح شود که اصل حکایت قرآنی هم چیزی جز خوانشی از عهد عتیق و دیگر آثار یهودی نباشد. برای بررسی چنین احتمالی ضرورت است مقایسه‌ای میان تحریرهای مختلف داستان در فرهنگ اسلامی با تحریر توراتی حکایت صورت پذیرد. این کوشش مطالعه‌ای به همین منظور است. بناست که در آن داستان را بازکاویم و نگرشهای بازتابیده در تفاسیر اسلامی را نسبت به خویشاوندی هایبیل و قابیل با آدم (ع) و حوا، نحوه قتل هایبیل به دست قابیل، و مباحثی دیگر از این دست مرور کنیم. چنان که خواهیم دید، با مرور نگرشهای عالمان مسلمان و مطالعه تطبیقی آن با ادبیات کتاب مقدس می‌توان دریافت که تحریرهای داستان هایبیل و قابیل در برخی تفاسیر و روایات اسلامی تا حدود زیادی با روایت قرآنی داستان متفاوت، و بیشتر منطبق بر آرای بازتابیده در تورات و تلمود و تفاسیر آنهاست.

کلیدواژه‌ها: آدم و حوا، اسرائیلیات، تفسیر تمثیلی، تفسیر نمادگرا، تلمود، محمد باقر بهبودی.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، گروه علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران
Sarshar2008@gmail.com

درآمد

در باره داستان قرآنی هابیل و قابیل آثار فراوانی تألیف کرده‌اند. افزون بر بحث‌های گسترده در باره آن در تفاسیر کهن و نوین قرآن کریم و کتب روایی متعدد شیعیان و عامه، توجه به این بحث را حتی در برخی از آثار محققان عصر جدید نیز می‌توان یافت. خاصه برخی مستشرقان در صدد بوده‌اند نشان دهند ماجرای هابیل و قابیل یکی از دهها مضمون قرآنی است که در آیین اسلام از یهودیت یا مسیحیت وام ستانده شده است (برای نمونه، رک: گایگر، ۸۰؛ استیلمان^۱، ۲۳۲-۲۳۱، ۲۳۹). در آثار این محققان می‌توان اشکال متنوعی از مطالعه تطبیقی داستان را در قرآن کریم، اناجیل غیر رسمی، متون یونانی مسیحی، عهد عتیق، تلمود، و تفاسیر قرآن و عهدین بازجست (برای تنها چند نمونه، رک: کریمی نیا، شم ۶۵۶، ۸۷۲، ۱۴۶۱، جم). حتی گاه برخی پا را فراتر نهاده، و به صراحت ابراز داشته‌اند که در صدر اسلام بسیاری از کتب تفسیر عهدین در اختیار مسلمانها نبوده، و از این رو جزئیات داستان هابیل و قابیل در قرآن کریم ذکر نشده، و البته بعدها این جزئیات به روایات و تفاسیر اسلامی راه یافته است (استیلمان، ۲۳۵). برای تحلیل و سنجش این فرضیات، مطالعه تحریر قرآنی داستان هابیل و قابیل و نظریه پردازیهای عالمان مسلمان در باره آن، و همچنین مرور روایات اسلامی، و مطالعه تطبیقی این همه با ادبیات کتاب مقدس^۲ لازم و ضروری است.

طرح مسئله

در قرآن کریم هرگز نامی از هابیل و قابیل برده نمی‌شود. بااینحال، در فقره‌ای از آن به «دو فرزند آدم (ع)» اشاره شده، و این اشاره در تفاسیر و روایات اسلامی با «هابیل

-
1. Stillman
 2. Biblical Literature

و قابیل» منطبق گردیده است؛ همان دو شخصیتی که در عهد عتیق با نامهای «هابیل و قاین» یاد می‌شوند. گفتنی است گرچه نام اَشْهَرِ این دو در فرهنگ اسلامی هابیل و قابیل بوده، گاه دانشوران مسلمان برای اشاره به قابیل برخی نامهای دیگر نیز چون قاین، قیین و قاین را هم به کار برده‌اند (طبری، تاریخ، ۱/ ۹۲).

حکایت دو فرزند آدم (ع) تنها در یک جای قرآن کریم و در ضمن پنج آیه مدنی دیده می‌شود (مائده/ ۲۷-۳۲). بر پایه این آیات، نخست خداوند به پیامبر (ص) امر می‌کند که داستان دو فرزند آدم (ع) را به‌راستی و حقیقت بر مخاطبان خویش بخواند؛ آن‌گاه که قربانی خود را تقدیم کردند. سپس ماجرا چنین شرح داده می‌شود: برادری که قربانیش مقبول خدا نیفتاد، به دیگری که قربانیش پذیرفته شده بود گفت او را خواهد کشت. پاسخ شنید «خدا فقط از باتقویان می‌پذیرد. اگر تو دست به سویم دراز کنی تا مرا بکشی، من هرگز چنین کاری نخواهم کرد؛ که از خدای رَبِّ الْعَالَمین بی‌مناکم. من می‌خواهم تو بار گناه مرا و خود را یکجا بر دوش گیری و از دوزخیان شوی؛ چنان که سزای ستمکاران است». سرآخر، هوای نفس او را به قتل برادر مایل کرد و بدین سان، زیانبار شد. آن‌گاه خدا زاعی برانگیخت که زمین بکاود. چون قاتل این دید، با خود گفت: «وای بر من که نتوانستم چون زاع زمین بکاوم و جسد برادر نهان کنم!». سپس ندامت و اندوه او را فراگرفت. از همین رو به بنی‌اسرائیل وحی شد که هر کس بیگناهی را بکشد، گویی همگان را کشته، و هر کس نیز که یک انسان را وارهاوند، گویی همه بشریت را نجات بخشیده است.

جزئیات این داستان در قرآن کریم ذکر نشده، و مسکوت مانده است. به همین سبب از دیرباز در میان مفسران مسلمان بر سر چند و چون این حکایت اختلافات گسترده‌ای دیده می‌شود. برای نمونه، در بحث از نخستین عبارت این سیاق، میان مفسران عصر تابعین اختلاف درگرفته که آیا مراد از دو فرزند آدم (ع)، دو فرزند حاصل از ازدواج

آدم (ع) با حواست، یا دو تن از نوادگان او. برخی همچون حسن بصری (د ۱۱۰ق) معتقد بوده‌اند که در این آیات، بحث در باره دو تن از بنی اسرائیل است. از آن سو، عمده مفسران آن عصر و البته غالب مفسران پسین چنین قولی را نپذیرفته‌اند (رک: طبری، تفسیر، ۶/ ۲۵۸).

به همین ترتیب، دستور خداوند به پیامبر خویش - که حکایت آن دو را بر مخاطبان «به راستی و حقیقت» برخواند - ذهن مفسران را به تمییز تحریرهای حقیقی و دروغین داستان حساس کرده است. برخی در تفسیر این قید، محتمل دانسته‌اند که منظور، بیان آخباری صادق، منطبق بر واقع، و مطابق با حکایاتی باشد که در کتابهای مقدس پیشین هم ثبت بوده است (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱/ ۴۹۲؛ فخر رازی، ۱۱/ ۲۰۴). چنین فهمی حتی در تفسیر بیضاوی (۲/ ۱۲۳) نیز - که مدتها کتابی درسی در حوزه‌های علمیه عامه مسلمان بوده (تنها برای یک اشاره بدین معنی، رک: حاجی خلیفه، ۱/ ۱۴-۱۵؛ نیز رک: امین، ۷/ ۱۶ رواج آن در محافل آموزشی شیعی) - ذکر شده است؛ امری که نشان می‌دهد چه قدر چنین فهمی از جانب اکثریت مسلمانان تأمل برانگیز می‌نماید. از آن سو، برخی مفسران هم از این عبارت گونه‌ای نقد و تعریض بر تحریرهایی از داستان دریافته‌اند که در محیط فرهنگی مخاطبان نخستین قرآن رایج بوده، و چه بسا برگرفته از کتب مقدس پیشینیان است؛ کتب مقدسی که همین حکایت را با تحریفاتی در خود جای داده‌اند (برای نمونه، رک: طباطبایی، ۵/ ۳۰۰). با اینحال، چنان که در دیدگاههای منتسب به ابن اسحاق (د ۱۵۸ق)، یا منقول از ابن قتیبه (د ۲۷۶ق) دیده می‌شود، نمی‌توان تردید کرد که دستکم از نیمه سده ۲ق به بعد، عالمان مسلمان با جزئیات داستان هابیل وقابیل در عهد عتیق، سنتهای شفاهی و متون دینی غیر رسمی یهود مثل حقاد و کهف گنجینه‌ها^۱ آشنا بوده‌اند (رک: واجا، ۱۳-۱۴).

1. Haggādihāh (Aggadah) & The book of the Cave of Treasures

2. Vadja

چنان که در دو مثال فوق می‌توان دید، اختلاف نظر مفسران در جزئیات داستان و اسباب و علل این اختلاف، خاصه احتمال اثرپذیری برخی از ایشان از عهد عتیق و روایات و تفاسیر یهودی، مسئله‌ای محتاج تأمل است. بر این پایه، جا دارد پرسید که اولاً، آیا میان پردازشهای داستان در منابع مختلف اسلامی تمایزی دیده می‌شود؛ ثانیاً، پردازش این داستان در روایات و سنت تفسیری جهان اسلام چه تمایزهایی با پردازش قرآنی داستان دارد؛ ثالثاً، در قیاس با پردازش داستان در عهد عتیق، وجوه تشابه و افتراق دو داستان کدام است؟

برای پاسخ به این پرسشها، نخست حکایت هابیل و قابیل را در سنت اسلامی مرور خواهیم کرد. آن‌گاه خواهیم کوشید با دسته‌بندی دیدگاهها، خوانشهای مختلف از داستان هابیل و قابیل را در فرهنگ اسلامی بازشناسیم. سرآخر، تفصیل مطرح در ادبیات تفسیری جهان اسلام را با ادبیات کتاب مقدس مقایسه خواهیم نمود و رابطه میان این خوانشها را بازخواهیم جست. بدین سان، خواهیم توانست ضمن یک مطالعه موردی پاسخ این پرسش را دریابیم که مسلمانان برای فهم قرآن کریم چه بهره‌هایی از ادبیات کتاب مقدس گرفته‌اند و کاربرد متون دینی یهود در تفاسیر اسلامی بر پایه چه ضرورتها، در پی چه اهدافی، و با چه ضوابطی صورت می‌گرفته است.

۱. نحوه گسترش نسل آدم (ع)

مفسران از همان صدر اول در باره این که هابیل و قابیل اساساً فرزندان بی‌واسطه آدم و حوا بوده‌اند یا نه، اختلاف نظر داشته‌اند. رأی مشهور، دیدگاه قائلان به فرزند بی‌واسطه است. چنین دیدگاهی بسیار کهن است و به عالمانی از نسل صحابه و تابعین همچون ابن عباس، عبدالله بن عمر، مجاهد بن جبر و قتاده بن دعامة مُتَنَسَّب می‌شود (رک: طبری، تفسیر، ۶/ ۲۵۵-۲۵۶؛ جصاص، ۲/ ۵۰۱).

الف) ازدواج پسران آدم (ع) با خواهران هم‌خون خود

در توجیه و تبیین این رابطه، حکایات و روایات فراوانی در آثار اسلامی نقل گردیده است. از جمله، گفته‌اند که آدم (ع) و حوا - نخستین و یگانه انسانهای روی زمین - در دو نوبت بارداری فرزندان به دنیا آوردند؛ یک بار حوا هابیل و خواهرش را زاید و بار دیگر، قابیل و خواهرش را. بر پایه این روایات، وقتی کودکان به سن بلوغ رسیدند، قرار شد هابیل با خواهر همزاد قابیل، و قابیل نیز با خواهر همزاد هابیل ازدواج کند؛ امری که با مخالفت قابیل روبه‌رو شد و در نهایت، بروز اختلاف میان دو برادر و کشته شدن هابیل را در پی داشت (حمیری، ۳۶۶).

گاه در برخی از این قبیل روایات، سخن از فرزندان دیگری برای آدم (ع) و حوا نیز رفته است؛ فرزندی به نام هبة الله و خواهری همزاد برای او (کلینی، ۸ / ۱۱۴)، یا فرزندان دیگر به نامهای شیث (یعقوبی، ۷ / ۱) و یافث (ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۸ / ۲۰) که پس از متواری شدن قابیل و نفرین آدم (ع) بر وی متولد شدند. بر پایه روایاتی، قابیل سالها پس از قتل هابیل زنده ماند و فرزند آورد (طبری، *تاریخ*، ۸ / ۱۱۴، ۱۱۶). بالینحال، هیچ معلوم نیست که قابیل سرآخر با چه کس ازدواج کرد؛ آیا پس از گریز بازگشت و به همسری با خواهر همزاد هابیل، یا احیاناً، خواهر کوچک‌ترش - همزاد هبة الله - رضا داد، یا سرآخر موفق شد با خواهر همزاد خویش که بنا بود نصیب هابیل شود پیوندد؛ چه، بنا به فرض، انسان مؤنث دیگری در آن زمان وجود نداشت که همسر وی شود. عین همین پرسشها در باره هبة الله نیز مطرح است. از آن سو، دستکم سه دختر از آدم (ع) باقی مانده است که ناگزیر باید به ازدواج دو برادر درآیند و خواه ناخواه، دستکم یکی باید با برادر همزاد خویش ازدواج کند؛ امری که به‌وضوح با توصیه نخستین آدم (ع) به هابیل و قابیل مبنی بر ضرورت ازدواج با غیر همزادشان در تضاد است.

بدین سان، یا باید این داستان چنین تفسیر شود که سرآخر، نسل بشر از ازدواج

برخی فرزندان آدم (ع) با همزادان خویش گسترش یافت، یا معتقد شویم که آدم (ع) فرزندان دیگری نیز داشته، و البته در متون دینی آیین یهود و اسلام کمتر بدانها اشاره شده (برای نمونه‌ای از اشارات معدود به کثرت فرزندان آدم (ع)، رک: ابن بابویه، *علل*، ۱/ ۱۹-۲۰؛ ابن عساکر، ۴۹/ ۳۶)، و یا باید حکم کنیم که گسترش نسل انسان از ازدواج فرزندان آدم با غیر آدمیزاد - مثلاً با جنیان - روی داده است. چنین فرضهایی هر یک مورد مشکلاتی است.

ب) مشکلات نظری فرض مشهور

چنان که دیدیم، یک مشکل مهم باور به رابطه صلبی آدم (ع) با هابیل و قابیل آن است که نمی‌توان با پذیرش این فرض تبیینی از چگونگی انتشار نسل بشر از هابیل و قابیل روی زمین به دست داد. این که هابیل بر سر ماجرای ازدواج خویش کشته شده باشد، مستلزم آن است که نسلی از وی بر جا نماند. قابیل هم که ظاهراً گریخته، و مطرود گردیده است. حتی بر پایه روایتی، آدم (ع) پس از تفویض حکم نبوت به هبة الله، وی را از قابیل ملعون و فرزندانش، و هم از نکاح و اختلاط با آنان برحذر داشت (یعقوبی، ۱/ ۷-۸؛ عیاشی، ۱/ ۳۰۷). اکنون معلوم نیست که اگر هابیل و قابیل با خواهران خود ازدواج نکرده باشند، همسران آنان چه کسانی و از چه نژادی بوده‌اند؟ به همین ترتیب، معلوم نیست که آیا هابیل پیش از تصمیم به ازدواج با خواهر قابیل به امر خدا، با شخص دیگری ازدواج کرده است، یا نه. اگر پاسخ مثبت باشد، امر وی به ازدواج با خواهر ناتنی خویش به ضرورت اضطراری حفظ نسل بشر معنایی ندارد؛ و اگر پاسخ منفی است، چگونه وی می‌تواند از خود نسلی بر جا نهاده باشد؟

حتی اگر هابیل را از دایره پدران بنی‌بشر خارج کنیم و فرض بگیریم که نسل انسان از فرزندان قابیل و هبة الله گسترش یافته، باز مشکلاتی باقی است. بر پایه این داستان، امر هابیل و قابیل به ازدواج با خواهر ناتنی، دستوری موقت و مربوط به شرایط

اضطرار برای گسترش نسل بشر بود. حتی در روایاتی نیز بدین تصریح شده که در تاریخ زندگی بشر، ازدواج با محارم تنها در همان زمان مجاز بوده، و از آن پس تا ابد ممنوع گردیده است (حمیری، ۳۶۶؛ طبرسی، الاحتجاج، ۲/ ۴۴). چنین تحریمی، اختصاص به دین خاصی نداشته، و از توصیه‌های مشترک همه ادیان الهی بوده است (رک: ابن بابویه، علل، ۱/ ۱۷-۱۹). گاه نیز بر این تأکید شده که حرمت تزویج خواهر و برادر، ریشه در هم‌خونی و شیرخوارگی آنان از یک مادر دارد (کلینی، ۵/ ۴۴۰-۴۴۳).
 بالاینحال، به نظر نمی‌رسد با یک چنین تحریم موقتی مشکل گسترش نسل بشر یک بار برای همیشه، بدون نیاز به توسعه این جواز موقت حل شود؛ زیرا همچنان لازم است برادران و خواهران هم‌خون با یکدیگر ازدواج کنند. توضیح این که با پذیرش حکایت فوق، نتیجه این می‌شود که هابیل بی‌فرزند از دنیا رفته است. اکنون هبه الله با خواهر هم‌خون خود (مثلاً خواهر همزاد هابیل، یا خواهر همزاد قابیل) ازدواج می‌کند و دخترانی می‌آورد. این دختران، یا باید با عموی خود قابیل ازدواج کنند (که باز، نوعی ازدواج با هم‌خون است)، یا باید با پسران قابیل (که طبق روایت پیش گفته ممنوع بوده است)، یا با دیگر پسرانی که از هبه الله زاده شده‌اند (که معنایی جز ادامه روند ازدواج با محارم ندارد).

پ) ازدواج پسران آدم (ع) با حوریان

در برخی روایات اسلامی، ازدواج خواهر و برادر به‌طور قطع از همان ابتدا ممنوع و مخالف رضایت پیامبر (ص) و دین خدا دانسته شده است. بر پایه این روایات، حتی در نسل فرزندان آدم (ع) نیز چنین کاری صورت نپذیرفته، و خدا نیز از همان آغاز می‌توانسته است نسل پیامبران و بندگان صالح خود را به روشی پاک پدید آورد که نیاز به چنین کار قبیحی نباشد. گاه در این قبیل روایتها، ترویج چنین دیدگاهی به «مَجوسیان» منتسب می‌گردد (رک: ابن بابویه، علل، ۱/ ۱۹-۲۰)؛ تعبیری که در سده‌های

نخستین اسلامی اختصاص به زرتشتیها نداشت و برای اشاره به پیروان هر یک از ادیان کهن باستانی ایران به کار می‌رفت (رک: شهرستانی، ۱ / ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۸)؛ ادیانی که از نگاه مسلمانان به اباحی‌گری متهم بودند و می‌شد انتظار داشت ازدواج با محارم را نیز برتابند.

بر پایه‌ی یکی از همین روایتها که از امام صادق (ع) نقل شده (رک: ابن بابویه، همانجا)، حوا از آدم ابوالبشر (ع) پیش از کشته شدن هابیل ۷۰ بار آبستن گردید و هر بار نیز دو همزاد - یکی دختر و یکی پسر - زایید. این کثرت توالد با کشته شدن هابیل نیز، گرچه با وقفه‌ای ۵۰۰ ساله در نتیجه‌ی اندوه آدم (ع)، ادامه یافت. هیچ یک از پسران آدم (ع) با خواهران خویش ازدواج نکردند؛ بلکه خدا تنها برای دو تن از ایشان - شیث و یافث - دو حور بهشتی به نامهای نَزْلَه و مُنْزَلَه (و بر پایه‌ی نقلی دیگر، حوراء و انسیه، قس: عیاشی، ۱ / ۳۱۲؛ ثعلبی، ۴ / ۴۹) فرستاد. بر پایه‌ی امر الاهی به آدم (ع)، این دو فرزند وی با حوران ازدواج کردند و چون فرزندان پدید آوردند، پسر شیث با دختر یافث ازدواج کرد و اینچنین، فرزندی به نام صَفْوَه به دنیا آمد که پدر همه‌ی انبیاء است، و بدین طریق نسل انسان فزونی گرفت (ابن بابویه، علل، ۱ / ۱۹-۲۰؛ سید مرتضی، ۳ / ۱۲۷-۱۲۸). شاید خاستگاه این باور عامیانه که عقد دختر عمو و پسر عمو در آسمانها بسته شده، همین روایت است.

در روایتی منقول از ابن عباس که تا حدود زیادی با روایت پیش گفته همسو به نظر می‌رسد، هابیل، قابیل و شیث، تنها فرزندان از میان فرزندان بسیار آدم (ع) بودند که دوره‌ی کودکی را به سلامت گذراندند و باقی ماندند و در اثر بیماری و مشکلاتی از این دست، نمرند (رک: ابن عساکر، ۲۳ / ۲۷۳).

به هر روی، بر پایه‌ی روایت پیش گفته‌ی منقول از امام صادق (ع)، برای آن که بقای نسل بشر محتاج ازدواج با خواهران هم‌خون نباشد، لازم است غیر از ازدواج پسر شیث

با دختر یافت، چندین ازدواج دیگر نیز میان فرزندان شیث و یافت روی بدهد. این روایتها هیچ توضیحی در باره چنین ازدواجهایی نمی‌دهد؛ اما می‌توان فرض کرد به طریقی مشابه، چنین ازدواجهایی نیز لابد روی داده، و نسل بشر از همانها گسترش یافته است. باور به رویداد چنین ازدواجهایی گاه سبب شده است که حسن جمال آدمی زادگان هم نتیجه در آمیختگی ایشان با زنانی از جنیان باز نموده شود (ابن بابویه، *المقنع*، ۳۰۱-۳۰۲). باری، از عالمان عامه، قرطبی چنین باوری را نمی‌پذیرد و آن را در تعارض با تصریح قرآن کریم به خلق بشر از «نفس واحده»، و گسترش مردان و زنان بسیار از همان نفس واحده (نساء/ ۱)، یعنی آدم (ع) و حوا می‌شناسد (۶/ ۱۳۴-۱۳۵).

۲. فرجام دو برادر

بر پایه برخی روایات اسلامی، آدم (ع) از دو فرزندش خواست که از دسترنج خود قربانی کنند. هابیل که دامدار بود، گوسفند فربه‌ی پیشکش کرد. قابیل کشاورز هم از محصولات کشاورزی نه چندان خوب خود، چیزی برگزید. قربانی هابیل به نشان پذیرفتگی آتش گرفت؛ امری که سبب شد قابیل به امید پذیرش قربانی خود به آتش پرستی روی آورد. سرآخر قابیل به وسوسه شیطان هابیل را کشت، مبادا نسلی از وی بماند که به این پذیرش افتخار کنند (کلینی، ۸/ ۱۱۳-۱۱۵؛ ابن بابویه، *علل*، ۳/ ۱).

الف) سبب قربانی

در روایات پیش گفته به سبب تقدیم قربانی تصریح نمی‌شود. در برخی روایات دیگر آمده که این قربانی، صرفاً روشی برای تقرب جستن به خدا بوده است؛ روشی که خداوند پیش روی فرزندان آدم (ع) نهاد؛ چه، در آن زمان هنوز فقیری نبود که با گرامیداشت وی به خدا تقرب جویند (شیخ طوسی، *التبیین*، ۳/ ۴۹۲). از این منظر، پذیرش قربانی هابیل نشان از اخلاص وی دارد و رد قربانی هابیل، نتیجه بی‌تفاتی وی

به خداوند است. این بی‌التفاتی خود را در بازنمودن پیشکشی بی‌ارزش از میان محصولات کشاورزی نارس جلوه‌گر می‌کند (برای روایتی دیگر با این مضمون، رک: طبری، تفسیر، ۶/ ۲۵۴).

بر پایهٔ روایتی، انگیزهٔ قتل هابیل، حسادت قابیل نسبت به اعطای وصایت و نبوت آدم (ع) به هابیل بازنموده شده است (عیاشی، ۱/ ۳۱۲). بدین سان، گرچه تصریح نمی‌شود که سبب قربانی چیست، می‌توان از آن چنین دریافت که آیین قربانی را برای تعیین وصی و نبی جانشین آدم (ع) پی گرفته‌اند. در روایاتی شیعی نیز حسادت به ولایت و نبوت امامان به ماجرای هابیل و قابیل همانند شده است (کشی، ۱/ ۸۶). روایت‌هایی نیز کم و بیش به برخورداری هابیل از دانش نبوت یا دانشی خاص اشاره می‌کنند که سبب حسادت قابیل شد (برای نمونه، رک: کلینی، ۸/ ۱۱۴-۱۱۵).

بااینحال، بر پایهٔ رأی مشهوری که در روایات اسلامی متعدد نقل شده، سبب اصلی تقدیم قربانی، همسرگزینی برای دو برادر است. برای این که معلوم شود خواهر زیباتر از آن کیست، قرار می‌گذارند که هر یک قربانی تقدیم کنند و اینچنین، کار به قتل هابیل می‌کشد (برای کهنترین نقل‌های این مضمون، رک: مقاتل، ۱/ ۲۹۴؛ ابن سعد، ۱/ ۳؛ یعقوبی، ۱/ ۶-۷؛ نیز، برای تحریرهای مختلف آن در ادبیات تفسیری، رک: طبری، تفسیر، ۲۲/ ۷۰؛ ابن زمنین، ۲/ ۲۲؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۳/ ۴۹۲-۴۹۳، ۴۹۹؛ طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱/ ۴۹۳).

در آثار متأخرتر اسلامی، آیین قربانی هابیل و قابیل همچون مسابقه‌ای تلقی شده که پاداش برندهٔ آن ازدواج با خواهر زیباتر است. بر این پایه، قابیل می‌خواست با خواهر همزاد خود ازدواج کند و به فرمان آدم (ع) از جانب خدا معترض بود. بدین سان برای تعیین همسر خواهر همزاد قابیل، مسابقه‌ای با تقدیم قربانی ترتیب دادند (ابن جوزی، ۲/ ۲۶۲-۲۶۳؛ ابن کثیر، ۲/ ۴۳-۴۹؛ نیز رک: شوکانی، ۲/ ۳۰-۳۲؛ آلوسی، ۶/ ۱۱۱).

می‌توان در برخی از این روایات، نامهایی را نیز برای آن دو خواهر همزاد هابیل و قابیل بازیافت. برای نمونه، آورده‌اند که آدم (ع) از ترس بروز فتنه، به پسرانش خبر داد که می‌خواهد لوزای زیبا - خواهر همزاد قابیل - را به هابیل تزویج کند و اقلیما - خواهر نازیبای همزاد هابیل - را به قابیل. از این رو قابیل سخت برآشفت و خود را برای همسری لوزا سزاوارتر دانست (طبرسی، *الاحتجاج*، ۲ / ۴۴؛ ابوالفتوح رازی، ۶ / ۳۳۶-۳۴۰؛ قس: ابوليث سمرقندی، ۱ / ۴۰۹ که نام همسر شیث را اقلیما یاد کرده است؛ نیز برای ضبطهای دیگر نام دو خواهر، رک: مقاتل، ابن سعد، همانجاها).

بسیاری مفسران این تبیین را بهترین دانسته‌اند (برای نمونه، رک: سمعانی، ۲ / ۲۹؛ ابن جوزی، ۲ / ۲۶۴). بیشتر معاصران هم این تبیین را غالباً پذیرفته‌اند. برای نمونه، طباطبایی روایت مندرج در *الاحتجاج* احمد بن علی طبرسی را پذیرفته است و آن را مطابق با آیات قرآن می‌داند؛ ولی ازدواج فرزندان آدم با جنیان را به علت تعارض با آیات قرآن نپذیرفته است (طباطبایی، ۴ / ۱۴۷؛ نیز برای نمونه از آرای دیگر مفسران معاصر، رک: دروزه، ۹ / ۹۵-۹۹؛ زحیلی، ۱ / ۴۵۰-۴۵۲).

ب) کشتن و دفن برادر

گفته‌اند قابیل از ابلیس فراگرفت که سر هابیل را میان دو سنگ بکوبد و او بکشد (قمی، ۱ / ۱۶۵-۱۶۶). باری، پس از نابود کردن برادر، مشکل بعدی آن بود که قاتل نمی‌دانست چگونه مدرک جرم خویش نهان کند. از این رو، دو زاغ نزد او آمدند، با هم درگیر شدند و چنان جنگیدند که یکی کشته شد. سپس آن که زنده ماند، جسد را در گودالی دفن کرد که با پنجه‌هایش در زمین کنده بود (مجاهد، ۱ / ۱۹۳؛ مقاتل، ۱ / ۲۹۵؛ صنعانی، ۱ / ۱۸۷؛ طبری، *تفسیر*، ۶ / ۲۶۸-۲۶۹). بسیاری از مفسران متأخرتر نیز، همین حکایت را نقل کرده‌اند (برای نمونه، رک: ابن زمنین، ۲ / ۲۳؛ ابوالفتوح رازی، ۶ / ۳۴۴؛ ابن جوزی، ۲ / ۲۶۷).

در بعضی از این تفاسیر، می‌توان به‌وضوح تأثیر ادبیات کتاب مقدس را مشاهده کرد. برای نمونه، حکایت توراتی ندای آسمانی به قابیل و پرسش از این که با برادرش چه کرده (رک: سفر پیدایش، ۴: ۹-۱۵)، عینا در این تفاسیر نیز نقل شده است (مقاتل، ۱/ ۲۹۵ ب؛ ثعلبی، ۴/ ۵۱). طبری به خاستگاه توراتی این تفاسیل تصریح دارد (تفسیر، ۶/ ۲۷۰).

این باور که قابیل دفن میت را از کلاغ فراگرفت، چنان در میان عالمان مسلمان مشهور است که برخی فقیهان با استناد بدان در بحث از کراهیت یا حرمت اکل گوشت کلاغ اظهار نظر کرده‌اند (برای نمونه، رک: شیخ طوسی، *الاستبصار*، ۴/ ۶۵-۶۶). بر پایه مستندات روایی این فقیهان (همانجا)، سبب اصلی حرمت گوشت کلاغ، فسق او است (همان، ۴/ ۶۶؛ نیز رک: شوشتری، ۱۰/ ۲۳۶-۲۳۷). به همین ترتیب، گاه در بحث از علل و اسباب وجوب دفن میت، این حکایت را برای تأکید بر پیشینه کهن آیین خاکسپاری ذکر می‌کنند (برای نمونه، رک: ابن عربی، *احکام القرآن*، ۲/ ۸؛ قرطبی، ۶/ ۱۴۳-۱۴۵). گفتنی است برخی مفسران منازعه دو کلاغ و قتل و دفن یکی توسط دیگری را مردود شمرده، و معتقد بوده‌اند که خدا تنها یک زاغ را برانگیخت و از جایی که عادت غراب فحص و جستجو در زمین و دفن اشیاء است، زاغی جلوی چشمان قابیل چنین کرد و قابیل از او نحوه خاکسپاری را فراگرفت (فخر رازی، ۱۱/ ۲۰۹).

پ) پشیمانی قابیل

در روایت قرآنی داستان، به ندامت قابیل پس از ارتکاب این جنایت اشاره شده است؛ اشاره‌ای مختصر که نمی‌توان از آن دریافت آیا مراد از این پشیمانی توبه قابیل از ارتکاب گناه است، یا پشیمانی از امری دیگر. به هر روی، شاید بتوان از عتاب و خطاب بعدی قرآن کریم با بنی اسرائیل - که هر کس تنها یکی را بکشد گویی همگان را کشته (مائده/ ۳۲) - چنین دریافت که هرگز گناه قابیل با بخشش همراه نشده، و از آنچه در بدو

امر به نظر قایل می‌رسیده، نزد خدا بس بزرگتر تلقی گردیده است. در روایات اسلامی هم سخن از توبه قایل دیده نمی‌شود. به‌عکس، در بسیاری از این روایات بر کفر، عصیانگری و ملعونی ابدی او تأکید رفته است (برای نمونه، رک: عیاشی، ۱ / ۳۰۷؛ سمعانی، ۵ / ۴۹). حتی گاه از نفرین آدم (ع) بر وی گفته‌اند (قرطبی، ۶ / ۱۴۲، ۲۰ / ۲۵۹). اشاره قرآن به ندامت قایل گاه با مضمون روایات حاکی از ملعونی وی متناقض به نظر آمده است؛ چنان که عبدالله بن طاهر خزاعی - والی مأمون بر خراسان (۱۸۲-۲۳۰ق) - در جستجوی وجه جمعی میان ملعونی قایل و هم پشیمانی وی برمی‌آید (ثعلبی، ۹ / ۱۵۴)؛ خاصه از آن رو که در روایاتی نبوی پشیمانی از گناه به‌تنهایی نوعی توبه بازنموده می‌شود (برای نمونه از این قبیل روایتها، رک: احمد بن حنبل، ۱ / ۳۷۶؛ ابن حبان، ۲ / ۳۷۶). مفسران مسلمان گاه در مقام جمع میان این دو گونه روایت، از اختصاص حکم «بخشش الاهی با پشیمانی صرف» به امت اسلام گفته‌اند (رک: همانجا؛ نیز ابن عطیه، ۲ / ۱۸۰؛ قرطبی، ۶ / ۱۴۲)؛ همچنان که گاه پشیمانی قایل را نه همچون بازگشتی به درگاه خدا و توبه از گناه، که ندامتی از کشتن برادر و ناتوانی از دفن وی شناخته‌اند (سمعانی، ۲ / ۳۲)؛ رویکردی که حتی به ابن عباس نیز منسوب شده است (رک: ابوليث سمرقندی، ۱ / ۴۰۹؛ نیز برای تحلیلهایی مشابه: ابن جوزی، ۲ / ۲۶۷؛ فخر رازی، ۱۱ / ۲۱۰). حتی بر پایه روایاتی، قتل از آن قبیل گناهانی است که خواه ناخواه فاعل آن بعد از مدتی خجل و پشیمان خواهد شد (فیض کاشانی، ۹ / ۱۶۶۸)؛ گرچه این پشیمانی لزوماً توبه‌ای در پی نداشته باشد. باینهمه، از میان مفسران طبری (تفسیر، ۶ / ۲۷۱) معتقد است که قایل از این سرکشی در برابر خداوند پشیمان گردید. وی البته هیچ توضیحی نمی‌دهد که چگونه می‌توان میان این پشیمانی و ملعونی ابدی وی جمع کرد.

۳. روابط بینامتنی

از نگاه مسلمانان، گرچه هابیل و قابیل نام دو فرزند مستقیم و بی‌واسطهٔ آدم ابوالبشر (ع) بوده، رابطهٔ آن دو با بنی‌اسرائیل، پرسش برانگیز به نظر می‌رسیده است. معلوم نیست چرا نامهای هابیل و قابیل، شبیه نامهای اسرائیلیان است و چرا در نتیجهٔ قتل هابیل، باید از میان بسیاری امتهای عالم، حکم نهی از قتل تنها برای بنی‌اسرائیل تشریح گردد؛ حال آن که به‌طبیع از عصر آدم (ع) تا دوران شکل‌گیری بنی‌اسرائیل، امتهای بسیاری زیسته‌اند.

همین پرسشها عینا از نگاه محققان پدیدارشناسی و تاریخ ادیان هم شایان تأمل به نظر می‌رسند. بد نیست برای یافتن پاسخی بدانها، به جایگاه بینامتنی این داستان توجه شود. بدین منظور، نخست مروری خواهیم داشت بر جزئیات این داستان در عهد عتیق و تفاسیر آن، سپس تحلیلهای عالمان مسلمان را از جایگاه این داستان در عهد عتیق بازخواهیم کاوید، و سرآخر، تحلیلهای متفاوتی را که برخی عالمان مسلمان از رابطهٔ هابیل و قابیل با بنی‌اسرائیل ارائه کرده‌اند، مرور خواهیم نمود.

الف) داستان در میراث دینی یهود

در عهد عتیق آمده است که حوا نخست قائن و دیگر بار برادر او هابیل را زاوید. هابیل گله‌بان بود و قائن بر زمین کار می‌کرد. با مرور ایام، قائن از محصول زمین به خداوند هدیه کرد. هابیل هم از نخستین بره‌ها قدری پیه پیشکش آورد. خدا هدیهٔ هابیل را پذیرفت؛ اما به قائن و هدیهٔ او ننگریست. قائن به شدت خشمناک شد و سر به زیر افکند... سرآخر، در صحرا هابیل را کشت. چون خداوند از او پرسید که با برادر چه کرده، پاسخ گفت نمی‌داند هابیل کجا ست؛ چه، هرگز او را به پاسبانی از برادر نگماشته‌اند. پاسخ شنید که خون هابیل از زمین پیش خدا فریاد برمی‌آورد. قابیل به خاطر کشتن هابیل، مجازاتی مضاعف شد. خدا برکت زمین را از وی ستاند و او را به

سرزمین «نود» فرستاد؛ باشد که از دسترس انتقامجویان به دور باشد. نیز، نشانه‌ای به او داد که هر گاه کسی در صدد انتقام گرفتن برآید، با دیدن آن بگذرد و صرف نظر کند (سفر پیدایش، ۴: ۱ بی).

برخی معتقدند شروح یاد شده در تفاسیر اسلامی بیش از آن که به داستان مذکور در عهد عتیق نزدیک باشد به گزارشهای ادبیات مدراسی خاصه حقهاده شبیه است (استیلیمان، 233). برای نمونه، آنچه در برخی روایات اسلامی در باره امر آدم (ع) به تزویج خواهر زیباتر به هابیل و خواهر نازیبا به قابیل و سپس اعتراض قابیل ذکر شده، از این قبیل است (همو، 234). بارداریها و زایمانهای توأم حوا نیز، در شروح عهدین موجود است؛ با این تفاوت که در فقراتی از مدراس، عباراتی موهم این معنی دیده می‌شود که قابیل نه فرزند آدم (ع)، که در اصل پسر شیطان بوده است (رک: بیرون^۱، 18-20)؛ همچنان که در متون حقهاده گفته می‌شود قاین نه تنها نخستین قاتل، که نخستین کافر و ناسپاس بود (داویس^۲، 25).

در عهد عتیق نیز همچون روایات اسلامی، نام فرزند دیگر آدم (ع) و حوا شیث است و گفته می‌شود نسل انسان از او بر زمین انتشار یافت (رک: سفر پیدایش، ۴: ۲۵-۲۶، ۵: ۳-۶). بدین سان، همان مشکل که در روایات اسلامی در باره ازدواج با همزادان دیده می‌شود، اینجا نیز هست؛ معلوم نیست که فرزندان شیث با خواهران خود ازدواج کرده‌اند، یا با فرزندان قابیل قاتل. به هر روی، در عهد عتیق بدین هم تصریح شده که قائن یا همان قابیل، فرزندی از خود به جا گذاشته است (سفر پیدایش، ۴: ۱۷).

هیچ توضیحی نیز در عهد عتیق داده نمی‌شود که چرا قربانی قابیل پذیرفته نشد (داویس، 21). نیز، معلوم نیست چرا وی می‌ترسید کسی در مقام انتقام جویی از قتل

1. Byron
2. Davis

هابیل، او را بکشد و چرا خدا به وی نشانه‌ای داد که با ارائه آن از مجازاتش صرف نظر کنند. بر پایه جزئیاتی که در داستان ذکر شده، گویی جز خود قابیل و پدرش آدم (ع) هیچ مرد دیگری روی زمین زندگی نمی‌کرده است (سارنا^۱، 21). به همین ترتیب، داستان ازدواج قائن نیز مبهم است و معلوم نیست با چه کسی ازدواج نموده (داویس، همانجا). سرزمین نود نیز - که در عهد عتیق از تبعید قابیل بدان سخن می‌رود - معلوم نیست کجاست؛ هر چند گاه با تکیه بر ریشه عبری آن و شواهدی دیگر، محتمل دانسته‌اند شاید واژه «نود» به معنای آواره، و این تعبیر، تمثیلی باشد (همانجا). بر این پایه، به نظر می‌رسد که جزئیاتی اندک از داستان با اهداف تعلیمی در عهد عتیق بازتاب یافته است.

در داستان قرآنی هابیل و قابیل، ترکیب و گزینشی از گزارش عهد عتیق و حقاچه را می‌توان سراغ گرفت. برای نمونه، آنچه در باره آموزش نحوه خاکسپاری توسط کلاغ ذکر شده، مشابه گزارشهای پراکنده و مختلفی است که در جایجای تلمود آمده است (رک: داویس، 25). در حجم قابل توجهی از روایات اسلامی نیز می‌توان حکایاتی مشابه روایت یهودی داستان را بازشناخت. برای نمونه، حکایت توراتی ازدواج قابیل و بارداری همسر وی و بر جا ماندن نسلی از او، عیناً در تاریخ طبری هم ذکر شده است (۱/ ۱۱۴-۱۱۶). به همین ترتیب، داستان مفصل تعلیم کیفیت قتل به قابیل توسط ابلیس که در تفسیر طبری و دیگر تفاسیر اسلامی آمده (رک: طبری، تفسیر، ۶/ ۲۶۶؛ نیز ثعلبی، ۴/ ۵۱)، عیناً ترجمه بخشی از تلمود و برگرفته از متون تفسیری یهود است (رک: استیلیمان، 236-237؛ نیز بیرون، 75-73). این حکم نیز - که هر کس بیگناهی را بکشد، گویی همگان را کشته - در تلمود آمده است (تلمود بابلی^۲، مشنا، ۴: ۵).

1. Sarna

2. *The Babylonian Talmud*

بالینحال، تمایزاتی نیز می‌توان در پردازش اسلامی داستان با تحریرهای یهودی آن مشاهده کرد. برای نمونه، در عهد عتیق اشاراتی به آن هست که خدا قائن را که پشیمان بود، حمایت کرد (سفر پیدایش، ۴: ۱۱-۱۵)؛ حال آن که در روایات اسلامی بر کفر، عصیانگری و ملعونی ابدی قابیل تأکید رفته است (برای نمونه، رک: عیاشی، ۱/ ۳۰۷؛ سمعانی، ۵/ ۴۹).

ب) رابطه هابیل و قابیل با بنی‌اسرائیل از نگاه مسلمانان

رابطه میان گناه قابیل با مکلف شدن بنی‌اسرائیل به حکمی خاص، از نگاه عالمان مسلمان گاه بغرنج به نظر آمده است. از میان مفسران، فخر رازی توجه خاصی به مسئله مبذول می‌دارد. وی چنین اشکالی را نتیجه فهم نادرست ربط میان آیات مرتبط با بحث در سوره مائده می‌داند و برای حل اشکال، پیشنهاد می‌کند که در عبارت «من اجل ذلک کتبنا علی بنی‌اسرائیل...» (مائده/ ۳۲)، اسم اشاره «ذلک» نه به داستان هابیل و قابیل، که به پیام معنوی آیه اشاره داشته باشد. بدین سان، آیه را چنین معنا می‌کند: با توجه به گستردگی فساد که با ارتکاب قتل گریبان آدمی را می‌گیرد، به بنی‌اسرائیل فرمان دادیم اگر کسی دیگری را بی‌گناه بکشد، گویی همگان را کشته است... (فخر رازی، ۱۱/ ۲۱۱).

با این حال، باز هم این جواب، دقیق نیست؛ زیرا اگر قرار باشد آیه را بر پایه مبنای فخر رازی تفسیر کنیم، نباید این پیام تنها قوم بنی‌اسرائیل را دربرگیرد، بلکه باید خطاب به همه آدمیان باشد. فخر رازی می‌کوشد این مسئله را نیز به گونه‌ای حل کند. وی ادامه می‌دهد که امت یهود با وجود علم به قبح قتل، باز هم تحریمات الهی را زیر پا می‌گذارند. از این رو، آیه پیش گفته حکم را با تأکید و تشدید متوجه بنی‌اسرائیل کرده است که قلبهایی بغایت قسی داشتند و به قتل انبیاء و رسل مبادرت می‌کردند (همانجا). این تحلیل مقبول تنی چند از دیگر مفسران هم واقع شده است (برای نمونه، رک: شوکانی، ۲/ ۳۳؛ دروزه، ۹/ ۹۹). باری، فخر رازی حتی بنی‌اسرائیل را بدین متهم

می‌کند که همیشه افرادی متمرّد و حسود بوده‌اند؛ چنان که وقتی کسی از ایشان قربانی می‌کرده است، کمر به قتل او می‌بسته‌اند و از همین رو، ضرورت بوده است با یادکرد چنین داستانی در بارهٔ رابطهٔ میان قربانی و قتل و لعن دائم خدا، تحذیر شوند (فخر رازی، ۲۰۴/۱۱).

ناگفته پیداست که چنین پاسخی نمی‌تواند از نگاه عموم مفسران مسلمان پذیرفته شود. بنی‌اسرائیل تنها امتی نبوده‌اند که احکام الاهی را زیر پا گذاشتند. پیش از ایشان امتهای متعددی - چون قوم نوح، هود و صالح (ع) - می‌زیستند که با افراط در تعدی خویش هلاک و به عذابهای کشنده گرفتار شدند. همچنان این پرسش باقی است که چرا از میان اقوام پیشین تنها قوم بنی‌اسرائیل - آن هم با یادکرد ماجرای مربوط به گذشته‌های بس دور - از ارتکاب قتل ترسانده شوند؛ آیا کسانی نزدیک‌تر به عصر تشریح حکم بر قوم بنی‌اسرائیل نبوده‌اند که از رفتارشان مثالی برای این قوم آورده شود؟

قرطبی (۱۴۶/۶) در باز نمودن توجیهی متفاوت گفته است حکم نهی از قتل در میان امتهای پیش‌تر البته سابقه داشته، و بالینحال، مکتوب نبوده است؛ بنی‌اسرائیل نخستین امتی هستند که چنین امری را به نحو مکتوب دریافت نموده‌اند؛ چرا که قومی سفاک و طغیانگر بوده‌اند و تحذیر شفاهی کفایت نمی‌کرده است (قس: جوهری، ۲۰۸/۱) که مفهوم کتابت را «وجوب» می‌داند؛ نیز برای کاربرد کتابت به همین معنا در زبانهای کهن خاورمیانه، رک: مشکور، ۷۴۶/۲).

به نظر می‌رسد که عمدهٔ مفسران تمایلی به بحث در این باره نداشته، و کوششی برای برقراری ربط میان این حکایت با تشریح حکم قتل بر بنی‌اسرائیل نشان نداده‌اند (برای نمونه، رک: بیضاوی، ۱۲۴/۲؛ غرناطی، ۲۲۹/۱؛ سیوطی، ۲۷۷/۲). بالینحال، بر پایهٔ همین شواهد نیز می‌توان دریافت که از نگاه عالمان مسلمان، مسئلهٔ رابطهٔ هابیل و قابیل با بنی‌اسرائیل، جای تأمل داشته است؛ هر چند همواره نتوانسته‌اند پاسخی برای

چنین تأملی بیابند.

پ) هابیل و قابیل به مثابه دو تن از بنی اسرائیل

شاید همین تأملات سبب شده است برخی مفسران کهن معتقد شوند که هابیل و قابیل فرزندان صُلبی و بی‌واسطهٔ آدم و حوا نبوده‌اند؛ بلکه دو تن از قوم بنی اسرائیل هستند. چنین رأیی را به حسن بصری (د ۱۱۰ق)، ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی (د ۳۲۲ق) و زجاج (د ۳۱۱ق) منتسب کرده‌اند. مهم‌ترین استدلال پیروان این دیدگاه آن بوده که ارسال علامتی از جانب خدا به نشانهٔ پذیرش قربانی، در میان امتهای پیش از بنی اسرائیل سابقه نداشته است (رک: طبری، تفسیر، ۶/۲۵۷-۲۵۸؛ جصاص، ۲/۵۰۱). شیخ طوسی با تمسک به نقل گستردهٔ حکایت تعلیم دفن خاکسپاری توسط دو کلاغ از صحابه و تابعین، ملتزم به فساد نظریهٔ امثال حسن بصری و ابومسلم اصفهانی شده است. وی می‌گوید نمی‌توان پذیرفت که تا زمان بنی اسرائیل مردم نمی‌دانسته‌اند چگونه باید جسد را دفن کنند. بنابراین، هابیل و قابیل نمی‌توانند از بنی اسرائیل باشند و حتماً متعلق به عصر آدم (ع) و حوا هستند (شیخ طوسی، *التبیان*، ۳/۴۹۹). ابوحنبل اندلسی (د ۷۴۵ق) از این هم فراتر رفته، و باور به بنی اسرائیلی بودن هابیل و قابیل را وهمی بیش ندانسته است (رک: ابوحنبل، ۳/۴۷۵؛ نیز طبری، تفسیر، ۶/۲۵۸؛ به طباطبایی، ۵/۲۲۸-۲۲۹).

از مفسران معاصر، بهبودی رأی منتسب به حسن بصری را پذیرفته است. از نگاه وی، تعبیر «دو فرزند آدم» لزوماً دلالت بر فرزندی صلبی ندارد؛ زیرا این تعبیر به صورت جمع در قرآن و به صورت مفرد نیز در احادیث بسیاری به کار رفته است، بدون این که فرزندان صلبی آدم ابوالبشر (ع) مورد نظر باشند (بهبودی، *نگاهی...*، ۱۵). افزون بر این، بهبودی (همانجا) به رواج این باور در میان بنی اسرائیل اشاره می‌کند که پذیرش قربانی از جانب خدا با نشانه‌ای مثل سوختن آن آشکار می‌گردد؛ چنان که در قرآن کریم به

یهودیانی اشاره رفته است که چنین علامتی را نشان صدق رسولان می‌دانسته‌اند: «... الذين قالوا ان الله عهدنا لينا الا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تأكله النار» (آل عمران/ ۱۸۳). در عهد عتیق هم از ادعای نبوت ایلیا و سوختن قربانی او سخن رفته است (کتاب اول پادشاهان، ۱۸: ۳۸). بهبودی این حکایت و نیز گزارشهای دیگر عهد عتیق از ارتکاب قتلها برای رسیدن به مقامات مذهبی را همچون مؤیداتی بر دیدگاه خود برمی‌شمرد (رک: بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۴۳۸). از نگاه او، اگر معارضه و نزاع این دو تن بر سر مقام نبوت و امثال آن نباشد، معنی ندارد که اولی تهدید به قتل کند و دومی پاسخ او را با منطق تقوا بدهد. نفر اول می‌توانست از ادعای مادی خود - خواه انتخاب همسر یا هر چه دیگر - صرف نظر کند و جان خود برهاند؛ اما نزاع بر سر زعامت دینی بود و از همین رو هابیل از ادعای خود فرو نشست و دیگری را نیز به بی‌تقوایی و دروغ‌پردازی متهم دانست (همان، ۴۳۹). وی شباهت نام هابیل و قابیل را نیز با نامهای بنی‌اسرائیل، شهادی بر صحت نظریه خود می‌داند؛ نامهایی مثل اسرائیل، جبرائیل، میکائیل، رافیل، اسرافیل، و دردائیل در اساطیر اسرائیلی فراوان به کار رفته‌اند (همو، نگاهی، ۱۶؛ برای تصریح به خاستگاه غیر عربی این دو واژه، رک: سیبویه، ۳/ ۲۵۷).

بهبودی حکم قتل بیگناه را نیز تشریحی برای قوم بنی‌اسرائیل می‌داند که پیش از آن سابقه نداشته است (تدبری، ۴۴۱). وی انگیزش کلاغ را نیز به نحو مشهور بر نمی‌تابد؛ چرا که اولاً، کشتار هم‌نوع و نزاع با آن در رقابتهای جفت‌گیری و ... در میان کلاغان دیده نمی‌شود، و ثانیاً، در قرآن کریم هم از یک کلاغ سخن گفته شده است؛ نه دو کلاغ - چنان که در روایتها درج شده است (نگاهی، ۱۶). وی می‌گوید ارسال زاغ برای آن بود که قاتل عذاب وجدان بگیرد؛ عذاب وجدان بدین سبب که چرا جسد برادرش را - برای از میان بردن مدرک جرم خود - سوزاند؛ حال که می‌توانست آن را در جایی دور از انظار زیر خاک دفن کند. از نگاه بهبودی، تبیین رایج حکایت - بدین نحو که

خدا کلاغی فرستاده باشد که شیوهٔ دفن جسد و مخفی کردن آن را به قایل بیاموزد - نوعی همدستی با قاتل در نهان ساختن مدرک جرم خواهد بود (تدبری، ۱/ ۴۴۰). بر این پایه، ندامت قاتل نتیجهٔ به خاک نسپردن جسد و آتش زدن آن برای لوٲ کردن جنایت است؛ نه به سبب ارتکاب قتل یا گناه (نیز رک: فیروزآبادی، ۹۲ که در تفسیری منسوب به ابن عباس، پشیمانی قایل را نه از ندامت بر قتل برادر، که از سر خطای خود به خاطر پنهان نکردن عورت می‌شناساند).

ت) هابیل و قایل نمادین

یک دیدگاه دیگر که البته از کمترین رواج برخوردار بوده، تحلیل نمادشناسانهٔ ابن عربی است. وی به زبان تمثیلی داستان توجه کرده، و با این که نامهای هابیل و قایل را از روایات گرفته، به دیگر جزئیات مذکور در روایات اسلامی التفات نکرده است. او قایل را نماد «وهم» و هابیل را نیز، نماد «عقل» می‌شناسد؛ همچنان که پدر میانجی را نیز به «قلب» تشبیه می‌کند و آیین قربانی را نیز، نمادی برای همهٔ کوششهای تقرب جویانهٔ بشر به خدا می‌داند. از نگاه او ردّ قربانی وهم بدان سبب است که صورتی مغلطه‌آمیز دارد و در برابر، قبولی قربانی عقل از آن رو ست که یکسر منطبق با واقعیت نفس‌الامری است که برای خدا به‌جای آورده (ابن عربی، *التفسیر*، ۱/ ۱۹۸). مکالمهٔ هابیل و قایل نیز نماد گفتگوی درونی انسان میان عقل و وهم است که عقل، هابیل‌وار به وهم ندا می‌دهد «انی اخاف الله ربّ العالمین» (مائده/ ۲۸)؛ یعنی من از خدا، پروردگار دو جهان می‌ترسم؛ چون او را می‌شناسم (همان، ۱/ ۱۹۹). زاغ هم از نگاه وی تجسم حرص آدمی است (همان، ۱/ ۲۰۰).

نتیجه

چنان که دیدیم، اختصار داستان قرآنی و پرداختن آن به خطوط کلی حکایت و وارد

نشدنش به جزئیات، سبب شده است مسلمانان خود را در فهم داستان با ابهامهایی روبه‌رو ببینند. یک ابهام این بود که با توجه به حرمت ازدواج با محارم، نسل انسانهای نخستین چگونه تنها از یک مرد و زن گسترش یافت. نیز، وقتی هاییل بر سر ماجرای ازدواج خود کشته شد و نسلی - لابد - بر جای نگذاشت، نسل انسانها چگونه بدون بروز مشکل ازدواج با محارم در نسل نوادگان آدم (ع) گسترش یافت. به همین ترتیب، جای پرسش داشته که سبب اصلی نزاع میان هاییل و قایل تعیین همسر بوده است، یا امری دیگر مثل وصایت آدم.

همچنین، جا داشته است پرسیده شود که پشیمانی قایل به معنای توبه‌ی وی از قتل و بازگشت به سوی خدا بوده - چنان که در روایات آمده است که نفس پشیمانی از گناه، توبه محسوب می‌شود - یا نه، و اگر نه، پس ندامت وی چه معنا دارد. سرآخر، برای مسلمانان مسئله بوده که رابطه‌ی داستان هاییل و قایل با بنی‌اسرائیل چیست؛ چرا نامهای هاییل و قایل، شبیه نامهای اسرائیلیان است و چرا در نتیجه‌ی قتل هاییل، از میان بسیاری امتهای عالم، حکم نهی از قتل برای بنی‌اسرائیل تشریح گردیده است که مدتها بعد زیسته‌اند.

به نظر می‌رسد عمده‌ی نظریه‌پردازهای عالمان مسلمان - خواه آنها که در قالب تفسیر قرآن کریم، و خواه آنها که در قالب روایات بازنموده شده، کوششهایی برای پاسخ گفتن به همین پرسشهاست. برخی از این پرسشها، مثل رابطه‌ی میان ندامت قایل و توبه‌ی وی تنها در فضای فرهنگ اسلامی جای طرح دارد؛ چرا که از اساس، چنین ابهام و تناقضی بدان سبب مطرح است که پیش‌تر مسلمانان حدیثی نبوی شنیده‌اند که نفس پشیمانی از گناه را نوعی توبه باز می‌نماید. باینحال، به نظر می‌رسد حجم قابل توجهی از این ابهامات نیز می‌توانسته‌اند برای مخاطب یهودی و مسیحی نیز که با داستان هاییل و قایل در متون دینی خود آشنا شده‌اند، جای طرح داشته باشد.

بر این پایه، چنین به نظر می‌رسد که دیدگاههای مختلفی در تفسیر داستان در جامعه یهودی پدید آمده، و هر یک در قالب تفسیری از عهد عتیق رواج یافته است. آن گاه در فرهنگ اسلامی نیز، برخی از این خوانشها در قالب روایاتی اسرائیلی راه یافته، و همچون تفاسیری بر قرآن کریم بدانها توجه شده است. باینحال، جزئیات داستان در قرآن کریم به وضوح مسیری مستقل از ادبیات کتاب مقدس را می‌پیماید و مفسران مسلمان نیز در رویارویی با داستان، خود را گاه درگیر پرسشهایی دانسته‌اند که برای مخاطب یهودی معنا و جای طرح نداشته است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲- ابن زمنین، محمد بن عبدالله، *التفسیر*، به کوشش حسین عکاشه و محمد مصطفی کنز، قاهره، دار فاروق الحدیثه، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۲م.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرایع*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛
- ۴- _____ *المقنع*، قم، مؤسسه امام هادی (ع)، ۱۴۱۵ق.
- ۵- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر*، به کوشش محمد عبدالرحمن عبدالله، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م.
- ۶- ابن حبان، محمد، *الصحیح*، به ترتیب ابن بلبان، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م.
- ۷- ابن سعد، محمد، *الطبقات*، بیروت، دار صادر.
- ۸- ابن عربی، محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.
- ۹- ابن عربی، محمد بن علی، *التفسیر*، به کوشش عبدالوارث محمد علی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۱م.
- ۱۰- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- ۱۱- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی،

- بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.
- ۱۲- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، مرکز پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ش.
- ۱۳- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، به کوشش عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
- ۱۴- ابولیت سمرقندی، نصر بن محمد، *التفسیر*، به کوشش محمود مطرحی، بیروت، دار الفکر.
- ۱۵- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.
- ۱۶- احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر.
- ۱۷- امین، محسن، *اعیان الشیعه*، به کوشش حسن امین، بیروت، دار التعارف.
- ۱۸- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- ۱۹- بهبودی، محمد باقر، *تدبری درقرآن*، تهران، ۱۳۷۸ش.
- ۲۰- _____ *نگاهی به تاریخ انبیاء درقرآن*، تهران، ۱۳۸۸ش.
- ۲۱- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *التفسیر*، به کوشش محمد عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
- ۲۲- ثعلبی، احمد بن محمد، *التفسیر*، به کوشش ابومحمد بن عاشور و نظیر ساعدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م.
- ۲۳- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، به کوشش عبدالسلام محمد شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م.

- ۲۴- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م.
- ۲۵- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م.
- ۲۶- حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم، آل البيت، ۱۴۱۳ق.
- ۲۷- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م.
- ۲۸- زحیلی، وهبه، *التفسیر الوسیط*، دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶م.
- ۲۹- سمعانی، منصور بن محمد، *التفسیر*، به کوشش یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.
- ۳۰- سیبویه، عمرو بن عثمان، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الجیل.
- ۳۱- سید مرتضی، علی بن طاهر، *الرسائل*، به کوشش احمد حسینی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- ۳۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، بیروت، دار المعرفه.
- ۳۳- شوشتری، محمد تقی، *النجعة فی شرح اللمعة*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۶۴ش.
- ۳۴- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدیر*، بیروت، دار الفکر.
- ۳۵- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۴ق.
- ۳۶- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

- ٣٧- _____ *التبيان*، به كوشش احمد حبيب قصير عاملى، تهران، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٩ق.
- ٣٨- صنعانى، عبدالرزاق بن همام، *تفسير القرآن*، به كوشش مصطفى مسلم محمد، رياض، مكتبة الرشد، ١٤١٠ق/١٩٨٩م.
- ٣٩- طباطبايى، محمد حسين، *الميزان*، تهران، اسلاميه.
- ٤٠- طبرسى، احمد بن على، *الاحتجاج*، به كوشش محمد باقر خراسان، نجف، دار النعمان، ١٣٨٦ق/١٩٦٦م.
- ٤١- طبرسى، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، قم، جامعة مدرسين، ١٤١٨ق.
- ٤٢- طبرى، محمد بن جرير، *تاريخ الامم و الملوك*، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
- ٤٣- _____ *التفسير*، به كوشش صدقى جميل عطار، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ق/١٩٩٥م.
- ٤٤- عهد عتيق، انتشارات ايلام، ٢٠٠٢م.
- ٤٥- عياشى، محمد بن مسعود، *التفسير*، تهران، اسلاميه.
- ٤٦- غرناطى، محمد بن احمد، *التسهيل*، به كوشش عبدالله خالدى، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
- ٤٧- فخر رازى، محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب*، قاهره، المطبعة البهيه.
- ٤٨- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، *تنوير المقباس من تفسير ابن عباس*، بيروت، دار الكتب العلميه.
- ٤٩- فيض كاشانى، محمد محسن بن مرتضى، *الوافى*، به كوشش ضياء الدين حسينى، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين العامه، ١٤٠٦ق.

- ۵۰- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، دار الشعب، ۱۳۷۲ق.
- ۵۱- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم، مکتبه الهدی، ۱۴۰۴ق.
- ۵۲- کریمی نیا، مرتضی، *کتابشناسی مطالعات قرآنی در زبانهای اروپایی*، قم، مؤسسه فرهنگی ترجمان وحی، ۱۳۹۱ش/۲۰۱۲م.
- ۵۳- کشی، محمد بن عمر، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجایی، قم، آل البيت، ۱۴۰۴ق.
- ۵۴- کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- ۵۵- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، به کوشش عبدالرحمان طاهر محمد سورتی، بیروت، المنشورات العلمیه.
- ۵۶- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶ش.
- ۵۷- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
- ۵۸- یعقوبی، احمد بن علی، *التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- 59- Byron, John, *Cain and Abel in Text and Tradition: Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry*, Leiden, Brill, 2011.
- 60- Davis, Eli, Cain in the Aggadah, *Encyclopedia Jedaeca*, vol. V, Jerusalem, Keter Publishing House Ltd, 1971.

- 61- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammad aus dem Judentume aufgenommen*, Bonn F. Baaden, 1833.
- 62- Sarna, Nahum M. & Davis, Eli, "Cain," *Encyclopedia Jedaeca*, vol. V, Jerusalem, Keter Publishing House Ltd, 1971.
- 63- Stillman, Norman A. , "The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim Commentators some observation", *Journal of Semitic Studies*, Manchester University Press 1979.
- 64- *The Babylonian Talmud*, tr. Michael L. Rodkinson, Boston, New Talmud Publishing Company, 1918.
- 65- Vadja, G., "Hābīl wa Ḳābīl," *Encyclopedia of Islam*, vol. III, Leiden, Brill, 1986.