



The University of Tehran Press

The Quran's approach to Jewish and Christian exclusivism, and investigating its indication on the authority of monotheistic religions after the rise of Islam

Ali Allahbedashti¹ | Abbas Izadpanah^{2*} | Seyed Morteza Hosseini Kashani³

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: A.allahbedashti@qom.ac.ir

2. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: A.izadpanah@qom.ac.ir

3. PhD Student in Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: hosseinikashani65@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received: 4 March 2024

Revised: 28 May 2024

Accepted: 28 May 2024

Published online 12 July 2024

Keywords:

Christian,

Islam,

Torah,

Bibl,

Monopolization

ABSTRACT

"Exclusivism" is one of the oldest and most important approaches to the authority of religions. Based on exclusivism, only one religion can guarantee the guidance and well-being of its followers at a time. On the other hand, recent pluralists believe this theory cannot properly justify the divine guidance system. Besides the rational analysis of the reasons for exclusivists and pluralists, explaining the religions' opinions on this particular issue holds high levels of importance, and because Islam is the last divine religion, presenting its view on this issue is highly important. This research has attempted to examine the verses (of the Quran) that refer to the exclusivity of Jews and Christians and focus on its connection with the exclusivity of Islam. By the end, it is concluded that there is no connection between the negation of the exclusivity of other religions and the negation of the exclusivity of Islam and to either prove or deny it, other evidence should be referred to.

Cite this article: Allahbedashti, A.; Izadpanah, A. & Hosseini Kashani, M (2024). The Quran's approach to Jewish and Christian exclusivism, and investigating its indication on the authority of monotheistic religions after the rise of Islam. *Philosophy of Religion*, 21, (1), 43-57. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.373317.1006032>



Author: Ali Allahbedasti, Abbas Izadpanah, Seyed Morteza Hosseini Kashani

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.373317.1006032>



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

مواجهه قرآن با انحصارگرایی یهود و نصاری و بررسی دلالت آن بر حجیت ادیان توحیدی پس از ظهور اسلام

علی الله‌باداشتی^۱ | عباس ایزدپناه^{۲*} | سیدمرتضی حسینی کاشانی^۳

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: A.allahbedashti@qom.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: A.izadpanah@qom.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: hosseinikashani65@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲

کلیدواژه:

اسلام،

انحصارطلبی،

تورات،

نصاری،

یهود.

«انحصارگرایی» یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین رویکردهای موجود نسبت به حجیت ادیان است که بر اساس آن در هر زمان تنها یک دین می‌تواند هدایت و سعادت پیروان خود را تضمین کند. در مقابل، تکثرگرایان در دوره‌های متأخر بر این باورند که این نظریه نمی‌تواند منظومه هدایت الهی را به بهترین وجه توجیه کند. جدا از تحلیل عقلی دلایل انحصارگرایی و تکثرگرایان، تبیین نظر ادیان درباره این مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و با توجه به اینکه اسلام آخرین دین الهی است تبیین نظرگاه آن در این مسئله بسیار مهم است. در این تحقیق تلاش شده است با بررسی آیاتی که به انحصارطلبی یهودیان و مسیحیان نظر دارد به ملازمه آن با انحصارگرایی اسلام توجه شود و در آخر به این نتیجه می‌رسد که اساساً میان نفی انحصارگرایی ادیان دیگر و نفی انحصارگرایی اسلام تلازمی وجود ندارد و باید برای اثبات یا نفی آن به ادله دیگر مراجعه کرد.

استناد: الله‌باداشتی، علی؛ ایزدپناه، عباس و حسینی کاشانی، سید مرتضی (۱۴۰۳). مواجهه قرآن با انحصارگرایی یهود و نصاری و بررسی دلالت آن بر حجیت ادیان توحیدی پس از ظهور اسلام. فلسفه دین، ۲۱ (۱)، ۴۳-۵۷.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.373317.1006032>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده: علی‌الله‌باداشتی، عباس ایزدپناه، سید مرتضی حسینی کاشانی

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.373317.1006032>



مقدمه

ادیان الهی از جانب خداوند برای هدایت انسان‌ها در دنیا و تأمین سعادتشان در آخرت فرو فرستاده شده‌اند. به شهادت ادله تاریخی، ادیان یا شرایع متعدد بوده‌اند و هرچند نمی‌توان عدد مشخصی را برای آن برشمرد، بی‌شک همگی در زمان نزول خود ظرفیت هدایتگری و سعادت‌بخشی داشته‌اند. اما در اینکه در هر زمان آیا تنها یک دین ظرفیت هدایتگری در دنیا و سعادت‌بخشی در آخرت را دارد یا ادیان متعدد می‌توانند این مهم را برای بشر تأمین کنند اختلاف نظر وجود دارد.

در هر دو بخش هدایت و سعادت، بر اساس حصر عقلی، دو نگاه اصلی وجود دارد:

یک. انحصارگرایی که هدایت یا سعادت را منحصر در گروه خاص می‌داند.

دو. تکثرگرایی که هدایت یا سعادت را فراتر از یک گروه بیان می‌کند.

بسیاری از متکلمان و فیلسوفان تلاش کرده‌اند با بررسی دلایل برون‌دینی و درون‌دینی، در هر دو بخش هدایت و سعادت، دیدگاه خود را مستدل کنند. از جمله دلایل درونی بررسی موضع اسلام و به‌خصوص قرآن درباره اندیشه انحصارگرایی ادیان است. زیرا این موضوع هرچند به لحاظ علمی در دوران متأخر مطرح شده، با توجه به تشریح ادیان متعدد پیش از اسلام، چالش هدایتگرایی توأمان ادیان وجود داشته و به‌خصوص نزاع میان یهودیان و مسیحیان دست‌کم در آیات قرآن نمود داشته و گزارش شده است. از این رو، در این تحقیق تلاش شده به سه امر توجه شود:

یک. آیا انحصارگرایی یهود و نصاری در قرآن استفاده می‌شود؟

دو. موضع قرآن در مواجهه با انحصارگرایی یهود و نصاری چیست؟

سه. رویکرد قرآن در قبال انحصارگرایی یهودیان و مسیحیان چه دلالتی بر انحصارگرایی اسلام دارد؟

این سه پرسش از اهمیتی ویژه برخوردار است و در این تحقیق تلاش شده است با برشمردن محورهای اصلی انحصارگری یهودیان و مسیحیان، با بیان چند آیه کلیدی در قرآن و تبیین این سه بحث، ذیل هر یک، به آن پرسش‌ها پاسخ داده شود. پیش از این کار مستقلاً در این زمینه انجام نشده و از این رو این تحقیق به لحاظ طرح موضوع، نحوه پرداخت به موضوع، و همچنین نتیجه‌داری نوآوری است.

مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی**دین**

در لغت تعاریف متعددی برای دین شده است تا آنجا که برای آن بیست معنا را ذکر کرده‌اند؛ از جمله «مالکیت، حکومت و فرمانروایی، برتری، اطاعت، عادت، شریعت، قضاوت، پاداش، و ...» (اعراف، ۱۳۹۶: ۲۱).

اما، در اصطلاح، دین از آن جمله مفاهیمی است که تعاریف پرشماری از آن با توجه به رویکردهای متفاوت، از جمله «درون‌دینی (نگاه کلامی) یا برون‌دینی (نگاه فلسفی)»، «ذات‌انگاره یا کارکردگرایانه»، «توجه به برخی از علت‌های چهارگانه دین- یعنی منشأ دین (مبدأ فاعلی)، ماده دین (حقیقت انسان)، صورت دین (آموزه‌ها)، غایت دین (سعادت انسان)»، و ... ارائه شده، به گونه‌ای که ارائه فهرست جامعی از آن ممکن نیست. در هر صورت، بسته به تعریف ارائه‌شده از دین، شمول مصداقی و محتوایی آن نیز متفاوت است. برخی تعاریف چنان عام هستند که به حداقل یک مکتب فکری یا سنت عملی در ساحتی از نیازهای انسانی بسنده می‌کنند و از این رو بر آیین‌های غیرالهی نیز صادق هستند و برخی چنان خاص‌اند که تنها بر مکاتب الهی با ویژگی‌های مخصوص صادق‌اند. این تنوع تعاریف دین سبب شده است در نوشتار پیش رو با اضافه کردن قید «توحیدی و ابراهیمی»، فارغ از اینکه چه تعریفی درباره دین پذیرفته می‌شود، حوزه شمول و گستره آن محدود شود و این اشکال که رساله‌های مدافع نگاه‌های تکثرگرایانه به صورت مبهم و کلی از این واژه استفاده می‌کنند دفع شود.

ادیان توحیدی

همچنان که در بخش پیشین اشاره شد، دین با توجه به عمومیت معنایی خود گاه به واسطه صفاتی مقید می‌شود تا بر مصداق

مشخص منطبق شود. مثلاً، گاه به لحاظ انطباق آن با واقعیت به «حق» و «باطل» متصف می‌شود (← جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸) و گاه ادیان به «توحیدی» و «الحادی» تقسیم می‌شوند. ادیان توحیدی به ادیانی گفته می‌شود که اصلی‌ترین آموزه آن «توحید» باشد؛ یعنی معتقد باشد که نظام هستی دارای یک مبدأ غیر مخلوق است. با توجه به این قید، ادیانی که اساساً به خداوند اعتقاد ندارند یا خدایان متعددی را برای عالم تصور می‌کنند از ذیل مسئله خارج می‌شوند. هرچند به لحاظ نظری می‌توان ادیانی را که دارای نگاه توحیدی هستند اما منشأ آن‌ها وحیانی نیست داخل در بحث دانست، انصراف ادیان توحیدی به ادیانی است که منشأ توحیدی دارند. البته کلیت مسئله این نوشتار درباره آن ادیان نیز می‌تواند دارای ثمره باشد.

در اشاره به ادیان توحیدی از اصطلاح «ادیان ابراهیمی» نیز استفاده می‌شود. این تعبیر هرچند در ظاهر اشاره به یکی از پیامبران اولوالعزم، یعنی حضرت ابراهیم^(ع) دارد، در اصطلاح متکلمان و متألهان به ادیانی گفته می‌شود که بر محور آموزه توحید شکل گرفته‌اند. دلیل این اصطلاح نیز آن است که حضرت ابراهیم^(ع) نماد یکتاپرستی بوده و با توجه به اهمیت این آموزه در میان ادیان الهی از آنان (پیامبران) خواسته شده بر «ملت و آیین ایشان» استوار باشند.

حجیت

حجت در لغت به معنای آن چیزی است که بتوان به واسطه آن بر دیگران احتجاج کرد. به عبارت دیگر، استناد و احتجاج به آن در مقام داور پذیرفته شود. (← خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۰؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۹۲). بنا بر این معنا، حجیت وصف «دلیل» و ناظر به مقام «اثبات» است؛ یعنی آنچه می‌خواهد با لحاظ مقام کشف امری را اثبات کند به دو قسم تقسیم می‌شود: «حجت» و «ناحجت». اما، به لحاظ اصطلاحی، به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. حجیت منطقی، که به معنای «کاشفیت و طریقت» است و آن را بر «حد وسط» در قیاس اطلاق می‌کنند که مفید قطع است. هرچند برخی آن را بر مطلق استدلال که شامل «قیاس و استقرا و تمثیل» است تطبیق می‌کنند، آنچه در این علم ملاک پذیرش است تنها «عقل» است.
۲. حجیت اصولی، که به «دلایل معتبر برای کشف اوامر و نواهی شرعی» اطلاق می‌شود و ملاک پذیرش آن می‌تواند ناشی از درک عقل یا بیان شرع باشد. برخی نیز حجیت اصولی را همان «منجزیت و معذرت» دانسته‌اند (← صدر، ۱۴۱۷، ج ۸: ۴۴). برخی نیز سه مرتبه را برای حجیت بیان کرده‌اند: «حجیت منطقی»، «حجیت تکوینی»، «حجیت اصولی». و حجیت تکوینی را ناظر به محرکیت حجیت منطقی دانسته‌اند (← صدر، ۱۴۱۷، ج ۸: ۴۳). برخی نیز حجیت اصولی را دارای چهار مرتبه دانسته‌اند: منجزیت عقلی، منجزیت شرعی، حجیت به معنای طریقت و کاشفیت، حجیت به معنای امر اعتباری و شرعی (← موحدی نجفی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۸۸).

محورهای نفی انحصارگرایی یهودیان و مسیحیان در قرآن

به طور کلی، آیات قرآن کریم را به لحاظ نفی انحصارگری از جانب یهودیان و مسیحیان می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: **دسته اول:** در این آیات روایتی از ادعای انحصارگری توسط یهودیان و مسیحیان ارائه شده و سپس به گونه‌ای آن را نقد کرده است.

دسته دوم: در این آیات بدون آنکه روایتی از ادعای انحصارگری اهل کتاب داشته باشد اموری میان آن‌ها مشترک دانسته شده که هر گونه انحصار آن امر را در یک گروه خاص نفی کرده است.

دسته اول. نفی ادعای انحصارگرایی یهودیان و مسیحیان

در این قسمت می‌توان به سه موضوع اختلافی میان اهل کتاب اشاره کرد: حقانیت، هدایتگری، سعادت‌بخشی.

- حقانیت ادیان

خداوند می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ

قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مَثَلِ قَوْلِهِمْ قَالَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. ^۱ (بقره/ ۱۱۳).

در تفسیر آیه چند نکته گفتنی است:

یک. مراد از اهل کتاب در آیه: به تصریح برخی، این آیه درباره اهل کتاب در زمان پیامبر اکرم (ص) است (← ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۰۹) و برخی نیز گرچه در ظاهر آیه دلیلی بر این مطلب نمی‌دانند، آن را اولی می‌شمارند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۹). به نظر می‌رسد با توجه به اینکه بسیاری از آیات قرآن در نقد عقاید و رفتار یهودیان و مسیحیان در زمان بعثت پیامبر خاتم (ص) است، این دسته از آیات را نیز باید به عقاید و رفتار اهل کتاب در همین زمان معطوف دانست.

دو. مراد از عبارت «لیست ... علی شیء»: در این زمینه احتمالاتی مطرح شده است. برخی این عبارت را ناظر به «نبوت پیامبران اهل کتاب» دانسته‌اند. از ابن عباس نقل شده ایشان نزد پیامبر (ص) به نزاع پرداختند و گروهی از یهودیان نبوت حضرت عیسی (ع) را انکار کردند و گروهی از مسیحیان نبوت حضرت موسی (ع) را منکر شدند (← طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۹۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱۴). در نتیجه، صحت دیانت گروه مقابل را نفی کردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۵۹). دلیل بطلان این ادعا نیز آن دانسته شده که در ضمن هر یک از این دو دین نبوت پیامبر دیگر به رسمیت شناخته شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۹۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۷۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۰). برخی نیز دلیل انکار مسیحیان نسبت به یهودیان را با وجود اذعان به پیامبری حضرت موسی (ع) آن می‌دانند که به حضرت عیسی (ع) ایمان نیاورده‌اند و از این رو ایمانشان فایده‌ای ندارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۷۶). برخی نیز دلیل این اتهام توأمان اهل کتاب نسبت به یک‌دیگر را «تقلیدی بودن دینشان» بیان کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۰ و ۱۸۱). برخی نیز معتقدند مسیحیت در ابتدا بر «شیء» بودند. اما بعدها دارای تفرق شدند و بدعت ورزیدند (← ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۰۹). مجاهد و قتاده همین مطلب را درباره یهود نیز مطرح می‌کنند (← ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۸).

سه. صحت یا بطلان ادعای «لیست ... علی شیء»: ابن عباس هر دو گروه را در ادعایشان صادق دانسته است. چون هیچ‌یک بر «شیء» نیستند (← سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۸۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۲۲۹). سفیان ثوری نیز وقتی این آیه را تلاوت کرده قسم یاد کرده که آن‌ها چنین هستند (← ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۶۰). برخی، با نقد این سخن، نکته نزاع اهل کتاب را نسبت به اصل دین و نبی دیگری می‌دانند. از این رو، نباید اشکال شود که بعد از ظهور اسلام و نسخ هر دو کلامشان صادق است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۰۱). برخی نیز سیاق آیه را «مذمت» می‌دانند، درحالی‌که اگر آنان در کلامشان صادق باشند باید مدح ایشان باشد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۸). برخی نیز به این نکته تنبه داده‌اند که اهل کتاب دست‌کم در شناخت خداوند با هم اشتراک دارند و از این رو نباید به نحو مطلق حقیقت را از یک‌دیگر نفی می‌کردند. سپس دو توجیه بیان کرده‌اند: یک. در همان امور مشترک مطالب باطلی را افزوده‌اند که فایده آن‌ها را از بین برده است؛ دو. امور اختلافی مانند بحث نبوت این عام را تخصیص می‌زند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۹).

چهار. مراد از «قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مَثَلِ قَوْلِهِمْ»: احتمالاتی مطرح شده است:

۱. مشرکان عرب دین پیامبر اسلام را بر شیء و دارای حقیقت نمی‌دانستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۵۹).
۲. این عقیده نسبت به همه پیامبران مطرح شده است (← طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۵۹).
۳. مراد امت‌های پیش از یهود و نصاری است (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۰۲). به تعبیر دیگر، قسمت اول آیه مربوط به علمای اهل کتاب و قسمت اخیر مربوط به عوامشان است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۰).

این آیه به روشنی نشان می‌دهد که هر یک از یهود و نصاری خود را در جانب «حقیقت» می‌پندارد و با تعبیر سلبی، نسبت به طرف مقابل، او را در این امر شریک نمی‌داند.

ممکن است اشکال شود که نهایت امری که این آیه بر آن دلالت دارد «نفی توأمان یهود و نصاری نسبت به یک‌دیگر» است و نسبت به حجیت ادیان دیگر نکته‌ای مطرح نشده است. بنابراین، از نفی حقانیت یهود توسط نصاری و همچنین بالعکس

۱. و یهودیان گفتند: «ترسایان بر حق نیستند.» و ترسایان گفتند: «یهودیان بر حق نیستند.» با آنکه آنان کتاب [آسمانی] را می‌خوانند. افراد نادان نیز [سخنی] همانند گفته ایشان گفتند. پس خداوند، روز رستاخیز در آنچه با هم اختلاف می‌کردند میان آنان داوری خواهد کرد. (ترجمه فولادوند)

نمی‌توان استفاده کرد که این ادیان «انحصارگرا» بوده‌اند، به این معنا که هیچ دینی را جز خود به رسمیت نمی‌شناخته‌اند. در پاسخ باید گفت آیه به نزاع یهودیان و نصرانیان با یک‌دیگر نظر دارد و طبیعی است در این گفت‌وگو پای دیگر ادیان به میان نیاید. اما می‌توان با ضمیمه آیات دیگر دلالت این آیه را بر انحصارگرایی یهودیان و مسیحیان کامل دانست و با توجه به اینکه آیه در مقام مذمت است رویکرد انحصاری اهل کتاب مورد نقد قرار گرفته است.

دلالت آیه بر نفی انحصارگرایی اسلام در حقانیت

دلالت آیه با بیان چند مقدمه تبیین می‌شود:

(الف) ظهور قوی آیه در مذمت اهل کتاب است. از این رو، صادق دانستن این گفت‌وگوی اهل کتاب با سیاق آیه نمی‌سازد. (ب) با توجه به اینکه دست‌کم مسیحیان یهودیان را به لحاظ اصل دین و پیامبرشان قبول دارند، این گفت‌وگو متوجه اصل مذهب و دین نیز نیست.

(ج) با توجه به ظرف این گفت‌وگو و نزاع که پس از ظهور اسلام است ظهور آیه در تعیین دین حق است.

(د) نتیجه این آیه آن است که هر یک از یهود و نصاری بعد از ظهور اسلام دارای «حقانیت» هستند و هیچ‌یک نباید دیگری را خالی از حقیقت معرفی کند.

با توجه به این مقدمه و با دو بیان می‌توان نفی انحصارگری اسلام را ثابت کرد:

۱. وقتی قرآن انحصارگری و نفی حقانیت هر یک از یهود و نصاری را از سوی دیگری رد می‌کند نشان می‌دهد که هر یک دارای حقانیت هستند. در غیر این صورت، باید هر دو را در این ادعا صادق می‌دانست و نه در بیانی که بوی مذمت می‌دهد، بلکه در بیانی دیگر، هر دو را تهی از حقانیت معرفی می‌کرد.

۲. وقتی قرآن به طور کلی خوی انحصارگری یهودیان و مسیحیان را در حق بودن نفی می‌کند نشان می‌دهد اساساً چنین نگاهی در میان ادیان جایی ندارد و اسلام نیز به واسطه این قاعده نباید حق را در خود منحصر ببیند و دیگر ادیان را از حق و حقیقت محروم بداند.

برخی تصریح کرده‌اند نزاع میان یهودیان و مسیحیان در عدم «بر شیء بودن» دقیقاً در امت اسلام و در فرقه‌های مختلف آن با وجود اذعان به قرآن وجود دارد (← فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۰).

به نظر می‌رسد هر دو بیان در نقد انحصارگرایی اسلام پذیرفتنی نباشد.

اما نقد بیان اول آن است که هر چند ظاهر این گفت‌وگو میان اهل کتاب در زمان حضرت رسول (ص) است، متعلق نزاع آن‌ها نسبت به گذشته است. به این معنا هر دو گروه معتقد هستند که دیگری هیچ ریشه تاریخی ندارد و از این رو حقیقت ندارد. بنابراین، نقد قرآن به ایشان آن است که هر دو دارای ریشه درست تاریخی و منسوب به پیامبران الهی هستند و نقد شما نسبت به یک‌دیگر به هیچ روی پذیرفتنی نیست.

اما نقد بیان دوم آن است که ممکن است رویکرد اصلی نقد اسلام آن باشد که این دو گروه ادعای بدون دلیلی مطرح می‌کنند. بنابراین، ممکن است اسلام ادعای انحصارگری یهودیان و مسیحیان را به جهت آنکه دلیلی ندارند نپذیرد و در عین حال از انحصارگری اسلام به جهت آنکه دارای دلیل است دفاع کند. بنابراین، باید در امکان یا عدم امکان انحصارگری دین اسلام به ادله دیگر مراجعه کرد.

- هدایتگری ادیان

خداوند می‌فرماید: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.»^۱ (بقره/ ۱۳۵).

برخی مفهوم این آیه را اعتقاد هر یک از اهل کتاب به هدایتگری انحصاری دین خودشان در مقابل پیروان دین اسلام بیان می‌کنند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۴۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴۱). برخی در شأن نزول آیه بیان کرده‌اند که پیامبر (ص) در پاسخ به ادعای یهودیان و نصرانیان که دین خود را افضل می‌دانستند پاسخ داده‌اند که همگی بر باطل هستند

۱. و [اهل کتاب] گفتند: «یهودی یا مسیحی باشید تا هدایت یابید.» بگو نه، بلکه [بر] آیین ابراهیم حق‌گرا [هستم] و وی از مشرکان نبود. (ترجمه فولادوند)

(سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۹۶). بر این اساس، مراد از عبارت «کونوا هوداً او نصاری تهتدوا» آن نیست که هر یک از یهود و نصاری می‌گویند که هدایت هم در یهود هم در نصاری است، بلکه معنای آیه آن است که یهودیان معتقد به هدایت یهودیان و مسیحیان معتقد به هدایت مسیحیان هستند. در این آیه نیز انگاره مشترک یهودیان و مسیحیان در اینکه هدایت تنها در دین آن‌هاست نفی شده است.

دلالت آیه بر نفی انحصارگری اسلام در هدایت

دو بیان را می‌توان در دلالت آیه تقریر کرد:

۱. این آیه را به لحاظ تحلیلی می‌توان به «قالب» و «محتوا» تفکیک کرد. ظهور آیه در این است که با مذمت قالب تعبیر این چنینی - یعنی «کونوا هوداً تهتدوا» یا «کونوا نصاری تهتدوا» - نشان می‌دهد اساساً با چنین قالبی برای توصیف ادیان موافق نیست. بنابراین، چگونه می‌تواند در مورد اسلام بگوید: «کونوا مسلماً تهتدوا».

۲. خداوند بعد از نفی محتوای این دو قالب، در صورت ثبوت انحصارگرایی اسلام، باید از تعبیر «کونوا مسلماً تهتدوا» استفاده می‌کرد، درحالی که ملاک هدایت را «پیروی از ملت حنیف حضرت ابراهیم^(ع)» می‌داند. همین که خداوند از اسلام خاص نامی نبرده و هدایت را به مفهوم عامی که همه پیروان حقیقی ادیان در آن مشترک هستند حواله داده است، نشان می‌دهد هیچ دینی به‌تنهایی ذیل این نام قرار ندارد و همه کسانی که تلاش می‌کنند عقیده خود را از عقاید شرک‌آلود رها کنند مرتبه‌ای از هدایت را به دست می‌آورند. به عبارت دیگر، در این آیه سخن از برتری یک دین بر ادیان دیگر نیست. اگر چنین بود، به جای تعبیر «ملت ابراهیم^(ع)» از اسلام خاص سخن به میان می‌آمد. این نشان می‌دهد دین مورد نظر خداوند در همه اعصار یکی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۱۰؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۸۰).

ممکن است، هرچند به مقتضای صدر آیه ادعای انحصارگری هر یک از یهودیان و نصرانیان در هدایتگری نفی شده، اصل هدایتگری‌شان نفی نشده باشد؛ اما از ذیل آیه فهمیده می‌شود که هدایت تنها در تبعیت از «دین ابراهیم^(ع)» است و یهودیان و نصرانیان هدایتی ندارند.

در پاسخ باید گفت استفاده از تعبیر «ملت ابراهیم^(ع)» در نفی هدایتگری یهودیان و نصرانیان نیست، بلکه نشان‌دهنده «ملاک هدایت» از یک سو و «گستره هدایت» از سوی دیگر است. یعنی حق وسیع‌تر از آن دو دین و آیین حضرت ابراهیم^(ع) شاهره هدایت است (← فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۳: ۴۸) و آن قرار گرفتن در آیین توحیدی حضرت ابراهیم^(ع) است. از این رو، هر یک از ادیان اگر در واقع پیروان چنین آیینی باشند هدایت می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۱۰ و ۳۱۱). نتیجه آنکه آیه درصدد نفی «ملاک‌های توهمی در هدایت» و بیان ملاک واقعی است.

ارزیابی

برخی دلیل روی‌گردانی خداوند از یهود و نصاری و گرایش به ملت ابراهیم^(ع) را تناقض در ادیان یادشده بیان کرده‌اند. فخر رازی در تبیین آیه به چند نکته اشاره می‌کند: یک. اگر طریق دین «تقلید» است، پس اولی در این حالت تبعیت از ملت حضرت ابراهیم^(ع) است. زیرا همگی بر صحت دین ابراهیم^(ع) اتفاق دارند. اگر طریق دین «استدلال» است، دلایل پیش از این بیان شده و رجوع به دین ابراهیم و ترک یهودیت و نصرانیت اولی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۷۰)؛ دو. هیچ‌یک از یهودیان و نصرانیان به جهت اینکه یکی قائل به «تثلیث» است و دیگر قائل به «تشبیه» است تابع ملت ابراهیم^(ع) نیستند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۷۰). یعنی هرچند به لحاظ نظری تابع هستند، به لحاظ عملی چنین نیستند. برخی تأکید کرده‌اند که مفاد آیه آن است که هیچ‌یک از یهودیت و مسیحیت محرف بر ملت ابراهیم^(ع) نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۹۳).

به نظر می‌رسد نقدهای مطرح‌شده همگی در ارتباط با پیروان منحرف یهود و نصاری است و هیچ‌یک به ظرفیت هدایتگری خود یهودیت و نصرانیت با محوریت تورات و انجیل نظر ندارد. به عبارت دیگر، نهایت مطلبی که از آیه استفاده می‌شود آن است که یهودیان و مسیحیان از آنجا که از دین توحیدی و آیین ابراهیم^(ع) فاصله گرفته‌اند از ظرفیت هدایتگری - به صورت کامل یا به صورت جزئی - بازمانده‌اند. از این رو، اشکالشان نه در تدین به دین سابق و منسوخ، بلکه در تدین به انگاره‌های باطلی است که

نام دین بر آن‌ها نهاده شده است. به عبارت دیگر، برخلاف ادعایشان که ابراهیم^(ع) را یهودی یا نصرانی می‌دانند، عقایدشان از آیین ابراهیمی و توحیدی ایشان فاصله دارد.

- سعادت برای پیروان ادیان

خداوند می‌فرماید: «قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ.»^۱ (بقره/ ۱۱۱ و ۱۱۲).

در این آیه ادعای یهودیان و مسیحیان که بهشت را برای گروه خودشان منحصر می‌دانند ادعایی بدون برهان معرفی شده است. این نکته در کتاب‌های یهود و نصاری نیز تأکید شده است. در انجیل آمده است: «هیچ کس نمی‌تواند به پدر برسد، جز از طریق من.» یا «من راه حقیقت و حیات هستم. کسی به پدر آسمانی نمی‌رسد، مگر به وسیله من.» (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۰۲ و ۴۰۳).

ممکن است کسی بگوید در این آیه بعد از آنکه یهود و نصاری گروه خود را لایق رفتن به بهشت می‌دانند خداوند انگاره آن‌ها را «آرزوهای آن‌ها» می‌داند و هر دو را در این ادعا ناصواب می‌داند. از این رو، این آیه بر عدم حجیت آن ادیان دلالت می‌کند، نه بر نفی انحصار سعادت در دینشان.

در پاسخ می‌توان گفت آنچه در این آیه مورد نقد قرار گرفته «نفی بهشت رفتن هر یک از یهود یا نصاری» نیست، بلکه «انحصار در بهشت رفتن برای یکی از آن دو» است. از نفی انحصار نمی‌توان نفی مجموعی استفاده کرد.

ممکن است گفته شود هرچند در صدر آیه انحصارگری یهود و نصاری نفی شده، در ادامه آیه ملاک رفتن به بهشت «مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ» بیان شده است که نشان می‌دهد هیچ‌یک از یهود و نصاری دارای چنین ملاکی نیستند.

در پاسخ می‌توان گفت همان‌طور که در آیه پیشین گفته شد ادامه آیه در مقام بیان «ملاک اصلی سعادت» و «گستره آن» است. از این رو، هر کس دارای این ملاک باشد سعادتمند است و از آنجا که این ملاک عام است شامل همه مکاتب و ادیان می‌شود. به همین جهت، در ادامه آیه سخن از «اسلام خاص» به میان نیامده است. به عبارت دیگر، باید برای عدم شمول این ملاک عام نسبت به یهود و نصاری از ادله دیگر- غیر از این آیه- استفاده شود.

دسته دوم. برابری میان یهودیان و مسیحیان

در این قسمت به دو قسم آیه اشاره می‌شود: یک. ثمره برای اقامه تورات و انجیل؛ دو. تصدیق تورات و انجیل و نور دانستن آموزه‌های آن.

- امکان اقامه تورات و انجیل

از آیات سوره مائده استفاده می‌شود که «اقامه تورات و انجیل» بعد از ظهور اسلام هم برای یهود هم برای نصاری دارای ثمره است و از این جهت هیچ انحصاری را برای هیچ‌یک نمی‌پذیرد. در ادامه، این آیات را بررسی می‌کنیم.

آیه اول

خداوند می‌فرماید: «وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ.»^۲ (مائده/ ۶۶).

سه احتمال در مراد از «ما أنزل إليهم» وجود دارد:

یک. عطف تفسیری بر تورات و انجیل باشد (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۰۵) یا به مطلب خاصی از آن اشاره داشته باشد

۱. و گفتند: «هرگز کسی به بهشت درنیاید، مگر آنکه یهودی یا ترسا باشد.» این آرزوهای [واهی] ایشان است. بگو اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید. آری، هر کس که خود را با تمام وجود به خدا تسلیم کند و نیکوکار باشد پس مزد وی پیش پروردگار اوست و بیمی بر آنان نیست و غمگین نخواهند شد. (ترجمه فولادوند)

۲. و اگر آنان به تورات و انجیل و آنچه از جانب پروردگارشان به سویشان نازل شده است عمل می‌کردند، قطعاً از بالای سرشان [برکات آسمانی] و از زیر پاهایشان [برکات زمینی] برخوردار می‌شدند. از میان آنان گروهی میانه‌رو هستند و بسیاری از ایشان بد رفتار می‌کنند. (ترجمه فولادوند)

مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۹۱). مؤید این احتمال آن است که «انزل الیهم» در ادبیات قرآن- همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد- ظهور در کتاب‌های ایشان دارد.

دو. اشاره به دیگر کتاب‌های آسمانی باشد (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۵۶۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۵۸؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۳۷).

سه. اشاره به قرآن باشد (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۱۹۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۱۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۴۱). مراد از عمل کردن به این سه کتاب- با توجه به نسخ بعضی به واسطه برخی دیگر- عمل به اصول مشترکشان است (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۱۹۷). برخی در نقد این احتمال ناسخ بودن قرآن را نسبت به دو کتاب انجیل و تورات مانع از این احتمال می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۳۷ و ۳۸). همچنین سابقه ندارد که قرآن «نازل شده به سوی ایشان» بیان شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۳۸). چهار. مراد همه امور مربوط به دین است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۴۱).

پنج. مراد قرآن و دیگر کتاب‌هاست (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۵۰).

در تبیین معنای کلی آیه احتمال‌های مختلفی داده شده است: «عمل به احکام اسلام» (تستری، ۱۴۲۳، ج ۱ ص ۵۹)، «وفای به عهدهای الهی آن، از جمله رسالت پیامبر^(ص)» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۳۹۸)، «احکام غیرمنسوخ ادیان» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۵۰)، «اصول آن کتاب‌ها» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۵۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۵۷)، «مطیع خداوند گشتن اهل کتاب» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۷).

برخی مراد از تورات و انجیل یادشده در این آیه را آنچه بر حضرت موسی^(ع) و عیسی^(ع) نازل شده می‌دانند، نه آنچه اکنون در دستان قوم است که همراه تحریف است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۳۷) یا دست‌کم مربوط به قسمت غیر تحریف شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۵۴).

ظاهر آیه چنین است که یهودیان «تورات» و مسیحیان «انجیل» را اقامه کنند، نه اینکه هر دو هم تورات و هم انجیل را اقامه کنند. برخی اساساً مخاطب آیه را مسلمانان دانسته‌اند (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۲: ۹۵).

برخی مراد از تورات و انجیل را همه احکام (مانند حکم رجم و زنا) و معارف آن دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۹۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۴۱) که اختصاص به عمل به آیات متصف به بشارت پیامبر اسلام^(ص) ندارد و مراد از اقامه عمل به آن (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۱۷۰) و عدم تحریف در آن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۴۱).

آیه در خطابی هم‌زمان از یهودیان و مسیحیان می‌خواهد به اقامه کتابشان بپردازند و برای هر دو ثمراتی بدون تفضیل بیان می‌کند. این نشان می‌دهد: یک. کتاب‌های تورات و انجیل هر دو دارای کارکرد هستند. دو. هیچ‌یک بر دیگری تفضیل ندارد. در نتیجه، هیچ گروهی نمی‌تواند در امکان اقامه کتابش ادعای انحصار کند.

دلالت آیه بر نفی انحصارگری اسلام نسبت به اقامه قرآن

آیه در چند نکته دارای ظهور اولیه است:

یک. مربوط به بعد از ظهور پیامبر اسلام^(ص) است.

دو. اهل کتاب با وصف یهودی یا نصرانی بودن مأمور شده‌اند (نه اینکه مسلمان شوند).

سه. اهل کتاب مأمور شده‌اند تورات و انجیل را که ظهور در همه آموزه‌های آن دارد اقامه کنند.

چهار. اهل کتاب مأمور به «اقامه» شده‌اند؛ یعنی آنچه در تورات و انجیل آمده یا مشکل تحریف ندارد یا چنان نیست که مورد بازشناسی قرار گیرد یا از نگاه اسلام به اندازه‌ای نیست که مانع از امر به اقامه آن‌ها باشد.

پنج. اقامه تورات و انجیل سبب می‌شود اهل کتاب دارای مرتبه‌ای از «اعتبار» باشند؛ یعنی عمل به تورات و انجیل صرفاً یک درخواست جدلی نیست.

نتیجه این مقدمات آن است که در زمان ظهور اسلام همچنان اقامه تورات برای یهودیان و اقامه انجیل برای مسیحیان دارای ثمره است و از این رو نمی‌توان تنها کتاب معتبر را «قرآن» دانست که با اقامه آن بتوان به اهداف آن رسید.

آیه دوم

خداوند می فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُتِمُّوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.»^۱ (مائده / ۶۸).

چند نکته درباره این آیه گفتنی است:

یک. مصداق «ما انزل الیکم»: چند احتمال وجود دارد: ۱. «قرآن» (طوسی، بی تا، ج ۳: ۵۹۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۴۱)؛ ۲. خصوص «امر حضرت محمد (ص)» (طوسی، بی تا، ج ۳: ۵۹۰)، نه احکام منسوخ آن (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۶۵)؛ ۳. «تمام ادله دال بر توحید و نبوت» (طوسی، بی تا، ج ۳: ۵۹۰)؛ ۴. «تمام کتاب‌های الهی یا نازل شده بر بنی اسرائیل» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۶۵).
دو. مفهوم کلی آیه: موارد متعددی بیان شده است:

۱. «ایمان همه‌جانبه اهل کتاب به تمام کتاب‌ها و پیامبران الهی» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۰۰) که شأن نزول بیان شده از سوی ابن عباس آن را تأیید می‌کند: «برخی از یهود خدمت پیامبر (ص) رسیدند و گفتند: آیا اقرار می‌کنی که تورات حق بوده و از جانب خداوند است؟ پیامبر (ص) فرمود: بلی. آن‌ها گفتند: پس ما به آن ایمان آورده و به غیر آن ایمان نمی‌آوریم.» (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۵۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۴۰۱).

۲. «اقرار به همه محتویات تورات و انجیل و قرآن و عدم تفرقه میان آن‌ها» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۲۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۴۰) که از جمله تصدیق پیامبر اسلام (ص) است (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۵۶۹؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۴۲).

۳. «عمل به تورات و انجیل پیش از نسخشان» (طوسی، بی تا، ج ۳: ۵۹۰).

۴. «تحلیل واقعیت قوم یهود و مسیحیت در مواجهه با دین خودشان و عدم تقوای الهی» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۵).

۵. «علم به آموزه‌های کلی و محورهای کلان غیر منسوخ آن‌ها» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۳۸) و «ناظر به اصول مشترک» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۵).

این آیه به‌روشنی نشان می‌دهد که هر یک از یهود و نصاری در صورت اقامه کتابشان دارای اعتبار هستند. بنابراین، فایده این امر به هیچ‌یک از این دو گروه منحصر نشده است.

دلالت آیه بر نفی انحصارگری اسلام

در این آیه اقامه تورات و انجیل توسط یهودیان و مسیحیان بعد از بعثت رسول خاتم (ص) دارای ثمره و فایده دانسته شده است. این در حالی است که اگر تنها دین مقبول بعد از بعثت دین اسلام باشد، چنین ثمره‌ای نباید برای اقامه تورات و انجیل توسط پیروانشان بیان می‌شد. ظهور «انزل الیکم» نیز آموزه‌های نازل شده برای یهودیان و مسیحیان است. چون در ادبیات قرآن میان «انزل الینا» و «انزل الیکم» تفاوت گذاشته می‌شود و اولی ظهور در آموزه‌های اسلام و دومی ظهور در آموزه‌های ادیان دیگر دارد. حتی اگر مراد از «انزل الیکم» قرآن باشد، اشاره به تورات و انجیل در کنار قرآن و امر به اقامه آن در همان زمان پیامبر (ص) می‌تواند خود بر استمرار حجیت آن کتاب‌ها - هرچند در معیت قرآن - دلالت داشته باشد.

همچنین، ظهور اولیه این آیه بر عدم اختصاص به برخی از آموزه‌های عهدین دلالت دارد و اینکه مراد از اقامه مسلمان شدن اهل کتاب بیان شود خلاف ظهور آن است.

- نور و هدایت بودن تورات و انجیل

در آیات متعدد قرآن از کتاب‌های آسمانی تعریف شده است؛ هم درباره تورات، هم درباره انجیل، هم به طور کلی درباره کتاب‌های آسمانی. مجموعه اوصافی که می‌توان استفاده کرد عبارت‌اند از:

۱. «هدایت بودن». این تعبیر هم درباره تورات: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ.» (مائده / ۴۴) هم درباره انجیل: «وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ.» (مائده / ۴۶) هم درباره هر دو کتاب:

۱. «بگو: ای اهل کتاب، تا [هنگامی که] به تورات و انجیل و آنچه از پروردگارتان به سوی شما نازل شده است عمل نکرده‌اید بر هیچ [آیین بر حقی] نیستید.» و قطعاً آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، بر طغیان و کفر بسیاری از آنان خواهد افزود. پس بر گروه کافران اندوه مخور.» (ترجمه فولادوند)

«قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.» بیان شده است (قصص / ۴۹).

برخی به این عنوان بر حجیت ادیان استدلال کرده‌اند (← سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۸ و ۴۹) و برخی به عنوان «هدایت» بودن استناد کرده‌اند که احکام آنچه در تورات آمده منسوخ نشده و دست‌کم برای مسلمانان حجت است. زیرا اگر چنین نبود، نباید در قرآن آن‌ها به هدایت متصف می‌شدند و فروکاستن آن‌ها به مباحث اعتقادی نیز پذیرفتنی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۳۶۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۸: ۱۸۷).

۲. «نور بودن». این تعبیر هم درباره تورات: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ.» (مائده / ۴۴) هم درباره انجیل: «وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ.» (مائده / ۴۶) بیان شده است. در تفاوت نور و هدایت، نور را اخص از هدایت بیان کرده و آن را هدایتی دانسته‌اند که برای مخاطبان حاصل می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۸: ۳۶۴) و برخی به جهت فی نفسه و لغیره اشاره کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۶۲) و برخی نیز با تفاوت محتوا بیان کرده‌اند، مانند اینکه اصول دین را به هدایت و فروع دین را به نور اختصاص داده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۶۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۴۶).

۳. «ضیاء بودن». این تعبیر درباره حضرت موسی(ع) و هارون(ع) بیان شده است: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ.» (ابراهیم / ۴۸).

۴. «رحمت بودن». درباره تورات بیان شده است: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً.» (انعام / ۱۵۴).

۵. «امام بودن». درباره تورات بیان شده است: «وَ مِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَ رَحْمَةً» (هود، ۱۷) «وَ مِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَ رَحْمَةً.» (احقاف / ۱۲).

۶. «ذکر بودن». درباره تورات بیان شده است: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ.» (ابراهیم / ۴۸).

۷. «موعظه بودن». درباره انجیل بیان شده است: «وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ.» (مائده / ۴۶) و دلیل اختصاص این عنوان به انجیل اشتغال آن بر نصایح عنوان شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۳۷۰).

۸. «تفصیلگری». خداوند درباره تورات فرموده است: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى.» (انعام / ۱۵۴). برخی آن را به معنای «تبیان کل شیء» دانسته‌اند (← ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۴۲۳) یا آن را نسبت به هر آنچه خلق به آن نیاز دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۵۹۶) یا آن را به صورت کلی درباره «دین» بیان کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴: ۱۸۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳: ۳۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۰۲).

همچنین، در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: «كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَ أَمَرَ قَوْمَكَ بِأَخَذْلِهَا بِأَحْسَنِهَا سَأَرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ.» (اعراف / ۱۴۵). برخی ادعا کرده‌اند همه چیز تا روز قیامت در تورات- هرچند به صورت رمز- بیان شده است؛ چنان که درباره قرآن ادعا می‌شود (← آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۵۴). این جامعیت حداکثری در روایات شیعی نیز اشاره شده است (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۵۱). در تعیین مصداق «کل شیء» تعابیر مختلفی بیان شده است: «همه اوامر و نواهی الهی و حلال و حرام» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹: ۳۹؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۵۶۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴: ۵۳۹)، «امور مربوط به دین» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۱۹۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۷۳۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۵۸)، «هر آنچه بندگان به آن احتیاج دارند» (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۵: ۳۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۲۴۱)، «حکمت‌ها و عبرت‌ها» (طوسی، بی‌تا، ج ۴: ۵۳۹)، «هر آنچه موسی(ع) و قوم او محتاج آن بوده‌اند» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴: ۳۶۰)، «مخلوق بودن همه اشیا» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۵۸۸).

در آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيراً وَ ضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ.» (مائده / ۷۷) نیز خداوند اهل کتاب را به عدم غلو درباره دینشان و عدم تبعیت از گمراهان امر می‌کند. این

نشان می‌دهد که اصل دینشان مصداق «ضلالت و گمراهی» نیست؛ و گرنه باید از اصل دینشان مورد نهی قرار می‌گرفتند. درباره این آیه در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت.

بیان چند نکته در اینجا مفید است:

۱. برخی هدایت را مخصوص به زمان همان کتاب‌ها دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۸: ۳۶۴)؛ همچنان که برخی درباره انجیل نیز چنین تصریحی داشته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶: ۱۷۱). یعنی این کتاب‌ها در زمان نزولشان به این اوصاف متصف می‌شوند و تسری دادن آن به همه زمان‌ها از منطوق آیه به دور است. برخی اطلاق نور بر محتوای تورات را «مجاز» دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۱۱) و برخی به این نکته اشاره کرده‌اند که وصف نور بودن با توجه به وضعیت و حال بنی‌اسرائیل بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۴۳). از این رو، نمی‌توان به دیگران تعمیم داد.

نقد: همین استدلال درباره آیات قرآن نیز می‌تواند مطرح شود. حق آن است که چنین ظهوری قابل پذیرش نیست و در صورت نبود دلیل دیگر که حدود این اوصاف را مشخص کند باید به اطلاق آن وفادار ماند.

۲. برخی اطلاق نور را به کتابی که بر حضرت موسی^(ع) نازل شده می‌دانند و تورات موجود را خالی از چنین عنوانی برمی‌شمرند (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳: ۶۱)؛ چنان که درباره انجیل نیز این سخن گفته شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۹۷).

۳. برخی این نور و هدایت را حادقلی دانسته‌اند: «فلم ينزل إليهم من الهداية إلا بعضها و من النور إلا بعضه.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۴۳) و برخی این تفصیل‌گری را نسبی و نسبت به دین خودشان و آنچه آن‌ها بدان نیاز دارند بیان کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۸: ۶۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳: ۲۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۸۳ و ۳۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۴۱) یا همان اوامر و نواهی خودشان (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۴۲۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۹۵).

۴. برخی با توجه به تعبیر «فیها هدی» در آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ.» تفاوت آن را با هدایت‌گری قرآن نتیجه گرفته‌اند (قونوی، ۱۴۲۲، ج ۷: ۴۶۹؛ سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۵۰ و ۵۱)؛ درحالی که در آیات دیگر تعبیر دیگر آمده است: «أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَ هُدًى لِلنَّاسِ.» (انعام، ۹۱).

۵. برخی این استدلال را با مذمت قرآن نسبت به یهود و نصاری قابل خدشه می‌دانند و آن را مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» می‌شمارند (سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۹ و ۵۰).

۶. برخی پیامبر را مصداق «نبیون» می‌شمارند و لازم می‌دانند که بر اساس تورات حکم کند (آمدی، بی‌تا، ج ۴: ۱۴۲).

دلالت آیات یادشده بر نفی انحصار حجیت در دین اسلام

با دو استدلال می‌توان آن را اثبات کرد:

۱. روشن است که اگر آموزه‌های کتاب آسمانی گذشته دارای حجیت نباشند، سخن گفتن از این اوصاف درباره آن‌ها در زمان نزول قرآن نه تنها وجهی ندارد بلکه زمینه‌ساز ابهام و افتادن در ورطه خطا پیش می‌آید.

۲. برخی از این اوصاف مانند «هدایت بودن» یا «نور بودن» قابل زوال نیستند. زیرا آنچه نور است و از حقیقتی حکایت می‌کند حکایت‌گری و هدایت‌گری آن قابل نسخ نیست.

ارزیابی

۱. درباره استدلال اول کبری باید گفت وقتی ظهور این اوصاف در زمان گذشته است، تسری دادن آن‌ها به زمان‌های دیگر نیازمند دلیل است.

نقد: تسری دادن به زمان‌های دیگر با اصل عقلایی استصحاب حاصل می‌شود. آنچه لازم است دلیل بر عدم تسری و ابطال آموزه‌های آن است.

۲. درباره استدلال دوم کبری باید گفت ادیان «حامل گزاره‌هایی هستند که به مصالح و مفاسد راهنمایی و هدایت می‌کنند و از این جهت نور و رحمت هستند». حال، اگر آن مصالح، زمانمند و مکانمند باشند، هدایت بودن و نور بودن آن آموزه‌ها نیز مقید به زمان و مکان خاص می‌شود.

نقد: درباره برخی آموزه‌ها این سخن قابل قبول است. اما آیا می‌توان همه آموزه‌های عهدین را ناظر به مصالح و مفاسد زمانمند و مکانمند دانست؟!

۳. چنان که از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود، هدایت یک امر تشکیکی است^۱ و مرتبه‌ای از آن برای باورمندان به خداوند ثابت است: «مَنْ يَعْتَصِمَ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران / ۱۰۱). به عبارت دیگر، تنها کافران و ظالمان هستند که از هیچ بهره‌ای از هدایت خداوند برخوردار نیستند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً» (نساء / ۱۶۸) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده / ۶۷). به همین جهت، قرآن و اسلام را هدایت‌بخش به «امر اقوم» می‌داند که از آن عدم حصر فهمیده می‌شود: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء / ۹). بخشی از هدایت اسلام هدایت به سنت‌های پیشین است و چنین نیست که هر آنچه اسلام بیان می‌کند در مقابل آموزه‌های گذشتگان باشد: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نساء / ۲۶). پیامبر اسلام(ص) نیز امر شده که به «هدایت پیامبران پیشین» اقتدا کند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ» (انعام، ۹۰).

۴. خداوند در آیات مختلف تأکید می‌کند که «هدایت الهی هدایت است»: «إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى» (انعام / ۷۱) و «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ» (اسراء / ۹۷). این نشان می‌دهد هر مکتب و آموزه‌ای که به وحی الهی متصل باشد از مرتبه‌ای از هدایت برخوردار است.

۵. به نظر می‌رسد برخی از این اوصاف مانند «نور بودن» دست‌کم به لحاظ هدایتگری به آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی و کلیات فقهی قابلیت انسلاخ و زوال ندارد.

نتیجه

۱. یهودیان و مسیحیان در سه حوزه حقانیت و هدایتگری و سعادت ادعای انحصارگری داشتند؛ یعنی افزون بر اینکه خود را مدعی راستین این سه حوزه می‌دانستند دین مقابل را نادرست می‌دانستند.

۲. قرآن در تحلیل نظری انحصارگرایی یهودیان و مسیحیان، نه تنها ادعای آن‌ها را در هر سه حوزه نادرست می‌داند، فراتر از آن، به لحاظ نظری تورات و انجیل را مصداق نور و هدایت برمی‌شمرد و به لحاظ عملی اقامه آن دو را دارای ثمره و نتیجه معرفی می‌کند.

۳. به طور کلی، از نفی انحصارگری میان ادیان دیگر نمی‌توان نفی انحصارگرایی اسلام را به طور مستقیم نتیجه گرفت. زیرا ممکن است ادعای انحصار برای برخی ادیان و در برخی زمان‌ها با توجه به گستره و عمق آموزه‌هایشان و مصالح دیگر صواب باشد، اما همان ادعا برای دیگر ادیان به جهت هم‌پوشانی آموزه‌ها و مفاسد دیگر ناصواب باشد. به همین جهت، باید درستی یا نادرستی انحصارگرایی اسلام را در ادله عقلی و نقلی دیگر جست‌وجو کرد؛ هرچند هر یک از موارد بیان شده می‌تواند در حد یک تأیید زمینه را برای حجیت حداقلی ادیان گذشته، به خصوص نسبت به آموزه‌های فرانسخی، فراهم کند.

۱. «يُرِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدَى» (مریم / ۷۶)؛ «الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت / ۶۹)؛ «الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدَى» (محمد / ۱۷).

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم*. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی و مهدی، عبد الرزاق (۱۴۲۲ ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. بیروت: دار الكتاب العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اعرافى، علی رضا (۱۳۹۶). *قلمرو دین و گستره شریعت*. قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
- ألوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آمدی، علی بن محمد و مکتب البحوث و الدراسات (۱۴۲۴). *الإحكام فی أصول الأحكام*. بیروت: دار الفكر.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه البعثه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. تهران: طرح نو.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ق). *تفسیر التستری*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *دین شناسی*. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۶). *تسنیم*. قم: اسراء.
- خلیل بن احمد؛ آل عصفور. (۱۴۰۹). *العین*. قم: مؤسسه دار الهجرة
- رضا، محمدرشید (۱۴۱۴). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف*. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۵). *پلورالیزم دینی یا کثرت گرایی*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸). *بیان السعاده فی مقامات العباده*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- سمرقندی، نصر بن محمد و عمروی، عمر (۱۴۱۶). *تفسیر السمرقندی*. بیروت: دار الفكر.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد؛ و آل یاسین، محمد حسن. (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغه*. بیروت: عالم الکتب
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م). *التفسیر الکبیر*. اربد، اردن: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. ایران: ناصر خسرو.
- _____ (۱۴۱۲). *تفسیر جوامع الجامع*. قم: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر و مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹). *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر و التوزیع.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰). *لطائف الإشارات*. قاهره: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲). *حاشیه القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶). *تأویلات أهل السنه (تفسیر الماتریدی)*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). *التفسیر الکاشف*. قم: دار الكتاب الإسلامی.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
موحدی نجفی، محمدباقر. (۱۳۸۷). *البرهان السدید فی الاجتهاد و التقليد*. قم: دار التفسیر

The Holy Quran

- Alousi, M. A. (1994 AH). *Ruh Al-Ma'ani in Tafsir Al-Qur'an Al-Azeem and Al-Saba Al-Mathani*. Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya. (in Persian)
- Amadi, A. M. & the School of Research and Studies (2003). *Al-Ahkam in Asul Al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fakr. (in Persian)
- Arafi, A.R. (2016). *The Realm of Religion and the Scope of Sharia*. Qom: Ishraq and Irfan Institute. (in Persian)
- Bahrani, H. S. (1994 AH). *Al-Barhan in Tafsir al-Qur'an*. Qom: Al-Baath Institute. (in Persian)
- Baidawi, A. O. (1997). *Anwar al-Tanzil and Asrar al-Taawil*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (in Persian)
- Fadlullah, M.H. (1998). *I am the revelation of the Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak for publishing and publishing. (in Persian)
- Faiz Kashani, M. Sh. M. (1994). *Tafsir Al-Safi*. Tehran: Sadr School. (in Persian)
- Fakhr Razi, M. O. & the research school of revival of the Arab heritage (1999). *Al-Tafsir Al-Kabir*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. (in Persian)
- Ibn Abi Hatim, A.R. M. (1998). *Tafsir of the Great Qur'an*. Riyadh: Nizar Mustafa Elbaz School. (in Persian)
- Ibn Jozi, A.R. A. & Mahdi, A.R. (2001). *Zad al-Masir in the science of interpretation*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (in Persian)
- Ibn Kathir, I. O. (1998). *Tafsir of the Great Qur'an*. Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2008). *Religion*. Qom: Israa. (in Persian)
- (2016). *Tasnim*. Qom: Israa. (in Persian)
- Khalil bin Ahmad; Al Asfour (1998). *Al Ain*. Qom: Institute of Migration (in Persian)
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Dar al-Katb al-Islamiyya*
- Matridi, M. M. (2005). *Interpretations of Ahl al-Sunnah (Tafseer al-Matridi)*. Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya. (in Persian)
- Mohadi Najafi, Mohammad Bagher. (2008). *Al-Barhan al-Sadid in al-Ijtihad and al-Taqlid*. Qom: Dar al-Tafsir Mughniyeh, M.J. (2003). *Al-Tafsir Al-Kashif*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. (in Persian)
- Muqatil ibn Suleiman (2002). *Tafsir Muqatil bin Sulaiman*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. (in Persian)
- Peterson, M. et al. (2000). *Reason and religious belief*. Tehran: New design. (in Persian)
- Qashiri, A.K. H. (2000). *Lataef al-Ishhar*. Cairo: Al-Masriyyah Al-Masriyyah Al-Kattab. (in Persian)
- Qonavi, I. M. (2001). *Al-Qunavi Ali's commentary on Imam al-Baydawi's commentary*. Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya. (in Persian)
- Reza, M.R. (1993). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim, famous for Tafsir Al-Manar*. Beirut: Dar al-Mareh. (in Persian)
- Sadeghi Tehrani, M. (1995). *Al-Furqan in the interpretation of the Qur'an with the Qur'an and the Sunnah*. Qom: Islamic culture. (in Persian)
- Sahib bin Abad, Ismail bin Abad; and Al Yassin, Mohammad Hassan. (1414). *Comprehensive in the language*. Beirut: Alam al-Katb. (in Persian)
- Samarkandi, N. M. & Amravi, O. (1993). *Tafsir Al-Marqandi*. Beirut: Dar al-Fakr. (in Persian)
- Sobhani Tabrizi, J. (2006). *Religious pluralism or pluralism*. Qom: Institute of Imam Sadiq (peace be upon him). (in Persian)
- Sultan Ali-Shah, S.M. H. (1987). *The expression of happiness in worship officials*. Beirut: Al-Alami Publishing House. (in Persian)
- Tabarani, S. A. (2008). *Al-Tafsir Al-Kabir*. Arbad. Jordan: Dar al-Katab al-Tawsari. (in Persian)
- Tabari, M. J. (1991). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Tafsir al-Tabari). Beirut: Dar al-Marafa. (in Persian)
- Tabarsi, F. H. (1991). *Tafsir of Jamaat al-Jama'i*. Qom: Qom Seminary. Management center. (in Persian)
- (1993). *Majma al-Bayan*. Iran: Nasser Khosrow. (in Persian)
- Tabatabaei, M.H. (2011). *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-Alami Publishing House. (in Persian)
- Testari, S. A. (2002). *Tafsir al-Tastri*. Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya. (in Persian)
- Thaalbi, A. M. (2001). *Al-Kashf and Al-Bayan on Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. (in Persian)
- Tusi, M. H. (n.d.). *Al-Tabyan in Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. (in Persian)
- Zamakhshari, M. O. (1986). *Al-Kashaf*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (in Persian)