

«مقاله پژوهشی»

عقاید بنیادین مسیحیت در بوته نقد مفسران قرآن کریم

محمد آسائی^۱، محمود واعظی^۲

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) asaee@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران mvaezi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۳

Critiques of the Commentators of the Holy Quran regarding the Fundamental beliefs of Christianity

Mohammad Asaii¹, Mahmood Waezi²

1. Ph.D. Student of Ulum Quran and Hadith, Tehran University (responsible author) asaee@ut.ac.ir

2. Associate Professor of Ulum Quran and Hadith, Tehran University, Iran. mvaezi@ut.ac.ir

Abstract

Regarding to the mission of the commentators of the Holy Quran in expressing the meaning, interpretations and exegesis of the verses of the Holy Quran, in this study, views and ideas of those commentators regarding the expression and understanding of several verses of the Quran that have criticized the fundamental Christian doctrinal thoughts and ideas have been explored and evaluated. Explaining and assessing the views of various Quranic commentators on this subject can lead to a better understanding of these verses of the Holy Quran and clarify some ambiguities and questions about them; In addition, it introduces a range of critical views of the Christian faith that have received little attention, because despite some flaws, shortcomings, and inadequacies, many of the criticisms of the Quranic commentators are noteworthy and justifiable. In this research, drawing on various interpretations, and based on an analytical method, questions about verses such as An-Nisa:157, as well as Al-Ma'idah:17,73 and 116 have been investigated. Other criticisms of Quranic commentators on Christian teachings have been also examined.

Keywords: Exegesis, Trinity, Incarnation, Christ, Christian Theology.

چکیده:

نظر به رسالتی که مفسران قرآن کریم در بیان معنا و مراد آیات کریمه قرآن دارند، در این تحقیق، آراء ایشان در بیان و فهم آیاتی از قرآن که به نقد افکار و عقاید بنیادین مسیحی متعرض شده‌اند، مورد کاوش و ارزیابی قرار گرفته است. تبیین و ارزشیابی نظرات مفسران قرآنی در این موضوع، می‌تواند به فهم بهتری از این آیات قرآن منجر شده و برخی ابهامات و پرسش‌ها پیرامون آنها را روشن کند؛ علاوه بر آن، طیفی از دیدگاه‌های انتقادی نسبت به اعتقادات مسیحی را که کمتر به آن توجه شده است معرفی کند، چراکه با وجود برخی ایرادات، کمبودها و نارسایی‌ها، بسیاری از انتقادات مفسران قرآن مواردی قابل اعتناء و حائز توجه هستند. در این تحقیق، با تکیه بر تفاسیر متعدد و با روش تحلیلی، به پاسخ سؤالاتی پیرامون آیه شریفه ۱۵۷ سوره نساء و آیات ۱۷، ۷۳ و ۱۱۶ از سوره مبارکه مائده پرداخته شده و در ذیل آنها، نقدهای مفسران قرآن از اصول مسیحی تثلیث، تجسد و اتحاد و فدا مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، تثلیث، تجسد، مسیح، الهیات مسیحی.

۱- مقدمه

محتوای این تحقیق، تفسیر آیات انتقادی قرآن از عقاید بنیادین آئین مسیحیت و تلاش برای فهم صحیح‌تر از آنها با تکیه بر آراء مفسران قرآن است. این آیات عبارتند از:

نخست آیاتی که سه‌گانه بودن خداوند را محکوم می‌کنند یعنی آیه شریفه: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ) (مائده/۷۳) و آیه: (وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ) (نساء/۱۷۱)

پرسش در این آیات آن است که ایراد باور به خدای سه‌گانه چیست؟ با وجود اینکه مسیحیان تثلیث را سه خدا نمی‌دانند که مستلزم شرک باشد و نه خدای مرکب از سه جزء، بلکه تقریرهای خاص خود را از خدای سه‌گانه دارند و کاملاً مقرر به توحید هستند.

دوم آیاتی که الوهیت عیسی را نفی می‌کنند مانند آیات ۱۷ و ۷۲ از سوره مبارکه مائده؛ اما مهم‌تر از این دو آیه از جهت بررسی، آیه شریفه زیر، باز هم از سوره مبارکه مائده است:

(مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) (مائده/۷۵)

وجه پرسش در آیه فوق این است که اگر کسی استدلال کند چون مسیح محتاج به طعام بوده و اناجیل هم به این مطلب مقرر هستند، پس واضح است که محتاج نمی‌تواند خدا باشد، (فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۴۱۰/۱۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۳۳۳/۴) یا اینکه چون زاده شده و نیز از برای اکل و شرب، مانند سایر مخلوقین محدث است، پس إله نیست، (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۲۵۰/۶) استدلالی مکفی نکرده است. چراکه طرف مسیحی به سادگی می‌تواند با این قول که این اکل و شرب از ناحیه ساحت

ناسوتی مسیح بوده، انتقاد را دفع کند. پس وجه اصلی

تفسیر این آیه چیست؟

آیه پرسش برانگیز دیگر، آیه صد و شانزدهم از همان سوره است که می‌فرماید: (وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ) (مائده/۱۱۶)

سؤال این است که مسیحیان، حضرت مریم را چون عیسی علیه السلام معبود نمی‌دانند پس مراد آیه کریمه چیست؟ درست است که فرقی نادری در طول تاریخ، برای مریم علیه السلام، نوعی مقام الهی ویژه قائل بودند و همانطور که خواهد آمد، مفسران هم که می‌دانستند مسیحیان زمان خودشان چنین دیدگاهی را ابراز نکرده‌اند، همین را وجه تفسیر آیه دانسته‌اند، اما این کافی نیست چراکه این فرقه‌ها، محدود و کم شمار بودند و این باور، هیچ‌گاه در جریان اصلی تفکر مسیحی قرار نداشته است.

تفسیر این آیات و آیات دیگر در همین راستا و پاسخ به پرسش‌های پیرامون آنها موضوع نگاشته حاضر است. گرچه در زمینه مورد نظر این مقاله پژوهش‌های مشابهی انجام شده است مانند مقاله «تثلیث مریمی یا تثلیث روح القدسی؛ کدام یک مورد انکار قرآن» (تقوی، ۱۳۹۲ ش: ۲۷) و یا «علامه طباطبایی و آموزه گناه نخستین» (آزادیان، ۱۳۸۲ ش: ۲۲) اما این تحقیق، با کنکاشی گسترده‌تر بیانات مفسران قرآن را از دهها تفسیر استخراج و مورد بررسی قرار داده است.

۲- تثلیث

درباره تثلیث، وجوهی از انتقاد در کتب تفسیر ذکر شده است. تضاد با حکم عقل، یکی از این موارد است. از نگاه مفسرین، تثلیث به بدهت عقلی باطل است چراکه

این بر خلاف اصل ایشان است و آن ممتنع است به ادله امتناع وجود دو خدا» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۰۳/۳) اگر بخواهیم این سخن مجمل آلوسی را کمی بیشتر شرح دهیم، باید گفت مقصود آلوسی بطور واضح تر این است که این سه وجود الوهی، یا به تمامی صفات کمال متصف هستند که اینگونه نمی‌تواند باشد زیرا اولاً لازمه آن سه خدایی است و ثانیاً بر طبق اناجیل هم می‌توان آن را با علامت سؤال مواجه ساخت چراکه برای مثال در انجیل متی، عیسی از علم به ساعت بازگشت خود اظهار نادانی کرده است (متی، ۲۴:۳۶) که به معنای نقص علم در یک اقنوم است؛ یا اینکه اینگونه نیستند که در این صورت نقص و کاستی دارند و موجودی که نقص داشته باشد وجودی الهی نیست. ملاً رحمت‌الله کیرانوی، این مطلب را به شکل کاملتری توضیح داده است، بدین صورت که اگر اقایم از یکدیگر متمایز باشند، امری که این امتیاز به جهت آن حاصل شده است، یا از صفات کمال است یا خیر، بنابر شق نخست تمامی صفات کمال در بین اقایم مشترک نیست و بر مبنای دومی، آن اقنوم به صفتی موصوف است که از صفات کمال نیست و نقضی است که واجب است خدای را از آن منزّه دانست (کیرانوی، بی‌تا: ۳۳۸؛ فخررازی هم به نکته‌ای مشابه با اظهارات فوق اشاره کرده است: فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۳۲۷/۱۱). این یک استدلال مهم بر ضد تثلیث می‌باشد که مستلزم پذیرش نقصان در اقایم سه‌گانه می‌باشد.

بعضی از مفسران هم تثلیث و هم پسر خدا دانستن عیسی علیه السلام را مقتبس از ادیان کفر و شرک پیشین می‌دانند و به ذکر نمونه‌های مشابه این افکار در ادیان بابل، هند، یونان و ... پرداخته‌اند (مراغی، بی‌تا:

معلوم است سه، واحد نیست و یک، سه نیست (فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۰۹/۱۲؛ أبوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۳۳۰/۴؛ مراغی، بی‌تا: ۳۱/۶؛ سبحانی، ۱۴۲۱ ق: ۲۸۵/۱).

آلوسی جمله نخست انجیل یوحنا را نامعقول می‌داند زیرا مثل این است که کسی بگوید دینار نزد صراف است و صراف خود دینار است! (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۰۵/۳)

البته پوشیده نیست که مبنای و پیشفرض نهفته در استدلال فوق این است که مقیاس‌ها و اصول عقلایی و منطقی ثابت هستند و هیچ حقیقت دنیوی یا مابعدالطبیعی، مادی یا معنوی نیست که با حکم عقل تضاد بنیادین داشته باشد (سبحانی، ۱۴۲۱ ق: ۳۰۴/۱). به نظر می‌آید که این مبنا با تعالیم رسیده از اهل بیت: هم انطباق داشته باشد، چه اینکه طبق حدیث جنود عقل و جهل، عقل نخستین و گرامی‌ترین مخلوق خداوند و مبنای ثواب و عقاب است (کلینی، ۱۳۹۲ ق: ۳۰/۱). در این صورت اگر عقل شرط پیش گفته را نداشته باشد، نمی‌تواند از عهده کارکرد اصلی خود که تشخیص خیر از شر است، برآید.

قرطبی از در دیگری وارد می‌شود. او معتقد است گرچه مسیحیان از لفظ سه خدا استفاده نمی‌کنند، اما معنای واقعی اعتقاد ایشان و لازمه آن همین است و لو اینکه به آن لفظاً تصریح نکنند چراکه خداوند تعددپذیر نیست (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۲۴۹/۶).

آلوسی در نقدی می‌نویسد اگر هر یک از اقایم جایگاهی الوهی داشته و إله باشند: «یا اینکه هر یک از این اقایم به صفات خداوند از وجود و حیات و علم و قدرت و غیره متصف هستند یا خیر، اگر بگویند آری

۳۲/۶؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق: ۸۸/۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۳۳/۵؛ سبحانی، ۱۴۲۱ ق: ۲۸۷/۱). دیگرانی هم این عقیده را مشابه عقیده مشرکین عرب به اینکه فرشتگاه دختران خداوند دانسته و آن دو را دو انحراف همسنگ می‌دانند (أبوحيان، ۱۴۲۰ ق: ۴۰۳/۵). آنچه از قرآن کریم مؤید نظر ایشان است آیه سی‌ام سوره توبه است که این گونه افکار را بازگو کردن سخنان کفار قدیم دانسته است:

(وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ) (توبه/۳۰)

دسته دیگری از مفسران، معتقدند که تثلیث آموزه‌ای است که هیچ اصلی، ظنی یا قطعی در کتب انبیاء و اناجیل ندارد و برساخته مسیحیان در ادوار پسینی مانند شورای نیقیه است، یا اینکه ارمغان پولس است که آئین رومیان را می‌دانست و قصد داشت این آئین‌ها را با هم مخلوط کرده تا رومیان را بدان جذب کند (مراغی، بی‌تا: ۱۰/۱۰؛ قرشی، ۱۳۷۵ ش: ۲۲۲/۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش: ۳۸۷/۴). در تفسیر المنار، ضمن تأکید بر اینکه مفهوم تثلیث و اقاویم نه در عهد قدیم و نه در عهد جدید نیست، همراه با استدلالی مشروح آن را ساخته و پرداخته آباء کلیسا و با استمداد از فلسفه یونانی دانسته شده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق: ۳۳۰/۱۰). این مفسران بر حسب مقدار اطلاعات عمومی‌شان از تاریخ کلیسا مطالبی را به جهت استشهاد آورده‌اند.

اما نکته مهمتری که در تفاسیر قرآن به چشم می‌خورد و مبتنی بر بینشی از آموزه توحید است که آن را قابل دفاع می‌سازد، اصل مسئله جایز بودن یا نبودن تعدد نسبت به خداوند است. به کاربردن مطلق عدد درباره

خداوند جایز نیست و او مافوق اعداد است، چه اینکه خود اعداد گرچه انتزاعی اما مخلوقند. یکتایی خداوند حقیقی و از جمیع جهات است و در او به هیچ قسم کثرت و تعدد راه ندارد (بقاعی، ۱۴۲۷ ق: ۵۱۳/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۳۷۲/۳؛ مراغی، بی‌تا: ۱۶۷/۶؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش: ۶۶۳/۲). روایتی از امام علی ۷ هم منقول است که همین نکته را تأیید می‌کند و در آن به خصوص وجه تکفیر تثلیث از سوی قرآن تبیین شده است. طبق این روایت، در روز جنگ جمل، یک اعرابی از امام می‌پرسد:

یا امیر المؤمنین آیا می‌گویی که خداوند واحد است؟ مردم به او هجوم آوردند و گفتند: ای اعرابی آیا نمی‌بینی امیر المؤمنین در چه حالی است و دلش متوجه چند چیز است، حضرت فرمود: او را واگذارید مقصود این مرد عرب همانی است که ما از این قوم مخالف می‌خواهیم سپس فرمود: ای مرد عرب این سخن که خدا یکی است چهار قسم است که دوتای آن بر خداوند روا نیست و دوتای آن درباره او ثابت است، اما آن دو وجهی که روا نیست اول این است که کسی بگوید یک و از آن اعداد را قصد کند، این جایز نیست چراکه آنچه دوم ندارد به اعداد وارد نمی‌شود، آیا نمی‌بینی که او کافر شمرد کسی که بگوید او سومی سه تاست.

دوم این است که می‌گوید او یکی از مردم است و مقصودش نوع از جنس است، اینهم روا نیست زیرا تشبیه است و پروردگار ما از آن والاتر است و اما دو وجهی که درباره خدا ثابت است این است که کسی بگوید خدا یکی است و چیزی شبیه او نیست، پروردگار ما چنین است و کسی بگوید ذات خدای عزوجل یگانه است یعنی در نه در وجود و نه در عقل و نه در وهم

روح‌القدس را یکی می‌دانستند. بدعت کولیریدی‌ها هم نمونه دیگری است. این بدعت در سده چهارم میلادی در عربستان پدید آمد و به زودی از میان رفت، ریشه این بدعت از تراس (همان تراکیه) در شمال یونان است. اینان سالانه مراسم عبادی ویژه‌ای داشتند که تنها زنان می‌توانستند در آن حضور یابند و در آن شیرینی‌های خاصی که کولیرید نام داشت به مریم عذاره پیشکش می‌کردند (ماسون، ۱۳۸۹ ش: ۱/۱۳۳).

بر این مبنای، این آیه مشابه آیه‌ای است که از قول یهودیان حکایت کرده عزیر پسر خداست، گرچه کسی از میان یهودیان، چنین نگفته و هم اکنون هم در بین ایشان گوینده‌ای ندارد. درباره عزیر هم مفسران چند تن از یهودیان در عصر نزول را نام برده‌اند که چنین عقیده‌ای ابراز کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۶/۲۸). ضمناً فخررازی در همانجا این نکته ادبی را خاطرنشان می‌سازد که اطلاق اسم جماعت بر واحد در زبان عربی جایز است. در زبان عربی و نیز در قرآن، این مجاز و مجازات مشابه آن مانند اطلاق اسم کل بر جزء و لفظ عام بر خاص فراوان به کار رفته است (برای اطلاع از این موارد بنگرید: سیوطی، ۱۴۲۱ ق: ۲/۳۶ سیوطی در الإیتقان دقیقاً آیه مورد بحث را برای این موضوع مثال زده است).

وجه دیگری که از سوی شماری از مفسرین اشاره شده این است که گرچه مسیحیان به این عقیده تصریح نکرده‌اند، اما لازمه اعمال و رفتارشان و نیز این قولشان که مریم مادر خداست همین است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۶/۳۷۵؛ أبوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۴/۴۱۶؛ مراغی، بی‌تا: ۷/۶۲). در کلیسای شرق، از قرن سوم میلادی، لقب تثوتوکوس (Theotokos، به معنای حامل خدا یا مادر

قابل انقسام نیست، پروردگار ما چنین است (صدوق، ۱۳۶۲ ش: ۱/۶۲).

طبق حدیث فوق، وجه تکفیر تثلیث، داخل کردن خداوند در باب اعداد است که جایز نیست و درباره وجودی چون خداوند بی‌معناست. بر مبنای این نگرش، دیگر مهم نیست اقنوم چیست و چه معنایی دارد، آنچه مهم است این است که خداوند یا باید یک اقنوم داشته باشد یا بی‌نهایت اقنوم. تفکر اسلامی مبتنی بر توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است. یگانگی خداوند به معنای عدد یک در دستگاه شمارش نیست، بلکه به معنای بی‌همتا، بی‌نظیر و بی‌مانند است همانگونه که در قرآن مجید آمده است: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (شوری/۱۱)

موضوع دیگریامون تثلیث، آیه شریفه: (وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ) (مائده/۱۱۶) می‌باشد.

مفسرانی که می‌دانستند مسیحیان، آنطور که برای عیسی ۷ به الوهیت قائلند، برای مادر ایشان قائل نیستند، در صدد پاسخ به این سؤال برآمدند که چرا در آیه مذکور اینطور تعبیر شده است؟

در پاسخ، شماری از ایشان گفته‌اند که این، از آن روست که فرقی از مسیحیان در گذشته چنین می‌پنداشتند و مریم ۳ را می‌پرستیدند و اکنون منقرض گشته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۴/۶۲؛ طیب، ۱۳۶۹ ش: ۴/۵۰۴).

ظاهراً این دیدگاه درباره عبادت مریم ۳ از پشتوانه تاریخی برخوردار است. مثلاً ابن‌حزم از فرقه‌ای به نام بربرائیة نام برده و اینچنین دیدگاهی را به ایشان نسبت داده است (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ ق: ۱/۶۵). در تاریخ مسیحیت، فرق نادری مانند اوفیت‌ها (Ophites) و ایونیت‌ها (Ebionites) وجود داشتند که مادر عیسی و

الوهی) برای مریم مقدس رایج شده بود. چیزی که پیروان مکتب انطاکیه و نسطوریوس با آن مخالفتی تام داشتند چراکه بیم داشتند با به کارگیری گسترده این اصطلاح توسط مردم، آنان به دوران شرک بازگردند و از مریم الهه‌ای بسازند (هوشنگی، ۱۳۹۶ ش: ۲۲۲). در کلیسای شرقی، مردم برای حضرت مریم احترامی فراتر از فردی عادی و بلکه نوعی مقام و منزلت الهی قائل بودند (ناس، ۱۳۹۳ ش: ۶۴۹). رشیدرضا در اینباره نوشته است:

نخستین نصی که در موضوع عبادت مسیحیان برای مریم دیدم، در کتاب (السواعی) از کتب ارتدوکس بود. از این کتاب در صومعه‌ای موسوم به دیر البلمند مطلع شدم. طوائف کاتولیک هم به این مطلب تصریح کرده بدان می‌بالند. در شماره نهم از سال هفتم از مجله‌شان (المشرق) در شهر بیروت، هنگام یادبود پنجاهمین سالگرد اعلامیه پاپ پیوس نهم مبنی بر اینکه مریم بتول مسیح را حمل کرد بدون آلودگی گناه، عبادت کلیساهای شرقی برای مریم را همچون کلیساهای غربی اثبات کردند. همچنین است سخن لوئیس شیخو در مقاله‌ای از او در باب کلیساهای شرقی که: «پرستش مریم بتول مادر خدا در کلیسای ارمنی امری مشهور است.» و سخن دیگر او: «کلیسای قبطی، به خاطر عبادتش برای مریم بتول مادر خداوند متمایز است.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق: ۲۶۳/۷، قبل و بعد از این قطعه هم تحقیقات دیگری آورده شده است).

طبق مقتضای این دیدگاه، لزوماً نیازی نیست که در مسیحیت کسانی، در چارچوب یک الهیات نظام‌مند و رسمی به الوهیت مریم اعتقاد داشته باشند، همین که در جایگاه او مبالغه کرده و در تکریم و احترام، زیاده روی

کنند کافی است تا لازمه آن یعنی اله گرفتن مریم به مسیحیان نسبت داده شود. نمونه مشابه همین سخن درباره آیه: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) (توبه/۳۰) صدق می‌کند حال آنکه هیچ یک از یهود و نصاری، علماء و زهاد خود را پروردگار خود نگرفتند. در روایتی، از امام صادق ۷ درباره این آیه پرسیده شد و ایشان فرمودند: «به خدا سوگند آنها را به عبادت خودشان نخواندند و اگر این کار را می‌کردند کسی نمی‌پذیرفت، اما بسا که حرامی را برای آنها حلال و حلالی را حرام می‌کردند از این رو ندانسته عبادت آنان را کردند.» (کلینی، ۱۳۹۲ ق: ۹۲/۱) همان امام در روایت دیگری در تفسیر همین آیه می‌فرماید: «به خدا قسم که نه برای آنها روزه گرفتند و نه نماز خواندند بلکه آنان حلال را حرام و حرام را حلال کردند و از ایشان پیروی کردند.» (همو، ۱۳۹۲ ق: ۹۴/۱)

در آیه شریفه: (أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ) (فرقان/۴۳) هم تبعیت از هوای نفس مساوی با اله گرفتن آن معنا شده است و این می‌تواند شاهد دیگری بر مطلب فوق باشد.

اما جواب دیگری هم وجود دارد که به نظر قانع کننده می‌آید. در ابتدا باید توجه داشت که زمان وقوع این مکالمه بین خداوند و مسیح در روز قیامت است نه در دنیا به قرینه آیه: (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَا ذَا أُجِبْتُمْ) (مائده/۱۰۹) قبل از آن، و آیه بعد از آیه مورد بحث یعنی: (فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (مائده/۱۱۷) و علاوه بر آن: (قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) (مائده/۱۱۹) که همه مشعر بر وقوع آن در روز قیامت هستند (بعوی، ۱۴۲۰ ق: ۱۰۵/۲؛ برای

۱۰۹/۴) اما مفسرین، تجسد خداوند و اتحاد خالق با مخلوق را از محالات عقلانی می‌دانند و این، مثل این است که کسی بگوید آب و آتش، یا نور و ظلمت یکی شدند چراکه هر دو ضد یکدیگرند، پس چطور ممکن است خداوند با بعض مخلوقات خود متحد شود؟ (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش: ۴۸/۳)

به تعبیر علامه طباطبایی، بین یک موجود مادی و آنچه که جسمیتی ندارد، نسبتی وجود ندارد تا اتحاد بتواند محقق شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۹۶/۳). حلول موجب این است که خداوند تابع غیر شود و بر حسب تکثیر متحد به متکثر شود و این منافی وجوب وجود است (مهائمی، ۱۴۰۳ ق: ۱۷۵/۱). در این خط فکری، اینکه گفته شود خدا قادر علی الإطلاق است، پس بر تجسد و حلول و اتحاد هم قادر است، هموزن این است که کسی بگوید خداوند قادر مطلق است پس می‌تواند جاهل، ظالم یا بخیل باشد. متألّهین مسیحی هم در بحث از تعریف قدرت مطلق خدا اظهار کرده‌اند اینکه بگوئیم خداوند بر هر کاری توانا است به تنهایی معنای روشنی ندارد برای مثال خداوند نمی‌توان چیزی را انجام دهد که منطقیاً غیر ممکن و از محالات ذاتی است و یا کاری که بر خلاف سرشت اوست، مانند ظلم، دروغ گفتن و گناه کردن را انجام دهد (مک‌گراث، ۱۳۹۳ ش: ۴۲۰). از دید مسلمانان هم حلول و اتحاد درباره خداوند دقیقاً در همین حیثه جا می‌گیرد (طیب، ۱۳۶۹ ش: ۳۲۹/۴). آلوسی بغدادی، این عقیده را اینطور شرح می‌دهد که اگر دگرگونی اقنوم به گوشت و خون جایز باشد، با وجود تفاوت حقیقت آن دو، در این صورت ایضاً جایز است تبدیل شدن واجب الوجود به ممکن و ممتنع الوجود و بر عکس و همچنین عرض به جوهر و قدیم

توضیحات کاملتری در اینباره بنگرید: شعراوی، ۱۹۹۱ م: ۳۴۶۸). دلیل اینکه در متن آیات صیغه ماضی به کار رفته قطعیت وقوع آن رخداد است کما اینکه در روایتی از امام باقر ۷ ذیل همین آیه این مطلب اذعان شده است که: «این سخن را فرموده، بلکه در آن روز خواهد گفت، خداوند هنگامی که چیزی را حتمی بداند از آن به صورت واقع شده خبر می‌دهد.» (بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۳۸۴/۲) در آیات بسیاری از قرآن هم این سیاق دیده می‌شود. (برای نمونه درباره دمیده شدن صور در آیه ۶۸ سوره زمر یا صدر سوره واقعه) پس، از آنجا که ظرف زمان وقوع این خطاب روز قیامت است، تمام خلائق را در برمی‌گیرد و دیگر اهمیتی ندارد که عقیده غالب در بین مسیحیان، در نشأه الأولى چه بوده است.

۳- تجسد و اتحاد

مسلمانان، در تعبیر از آموزه تجسد، معمولاً از الفاظی همچون اتحاد و حلول و در مواردی محدود از واژه تجلی استفاده می‌کنند (برای مورد اخیر بنگرید: أبوحنان: ۱۴۲۰ ق: ۳۲۹/۴). وقتی مسیحیان می‌خواستند برای مسلمانان لزوم تجسد را اثبات کنند، یکی از استدلال‌هایی که در مقابل مسلمانان می‌کردند، این بود که اگر خداوند علی کل شیء قدیر است، پس چرا از متجسد شدن و متحد شدن با جسمی مادی ناتوان باشد؟ چیزی که أبوحنان اندلسی در حکایت کلام خود با یک مسیحی اینگونه بیان داشته است:

به او گفتم چگونه چنین چیزی می‌گویی حال آنکه متفق علیه است که عیسی می‌خورد و می‌نوشید، او از سخن من تعجب کرد و گفت: هنگامی که تو که یکی از مخلوقات خدای هستی بر خوردن و آشامیدن توانایی چگونه خداوند بر آن قادر نباشد؟ (همو، ۱۴۲۰ ق:

مادی یا غیر مادی یا محدودیت به خداوند را دربرنگیرد.

البته باید توجه داشت که انتقادات پیش گفته به رویکرد نسطوری از اتحاد که خوانشی بیشتر اعتباری است، وارد نیست.

۴- فرزندگزینی و فرزندخواندگی برای خدا

آموزه دیگری که مفسرین در صدد نقد آن بوده‌اند مسئله بنوة (فرزند خدا بودن) عیسی ۷ است که قرآن کریم هم در چندین آیه به شدت به رد این پندار پرداخته است.

(مریم/۹۰-۹۲)؛ (مائده/۱۸)؛ (نساء/۱۷۱)

ابن‌عرفه معتقد است استدلال این آیات در نفی ولد بلیغ‌تر از استدلال سوره اخلاص است، چه اینکه سوره اخلاص تنها متضمن نفی وجود فرزند است حال آنکه نفی قابلیت و امکان وجود فرزند از آن ابلغ است (ابن‌عرفه، ۲۰۰۸ م: ۷۵/۲).

قشیری در وجه امتناع این موضوع گفته است: «مقتضای فرزند داشتن، محبت است و حق تعالی منزه از آن است و لازمه محبت که بین دو متجانس است، اختلاط و انس گرفتن است و حق تعالی والاتر از آن است، مخلوق نمی‌تواند بعضی از قدیم باشد و قدیم جزء ندارد چراکه احدیت حقیقت اوست و هنگامی که عددی برای او نباشد ممکن نیست که فرزندی برای او باشد.»

(أبوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۲۱۲/۴)

محمد جواد مغنیه، ایرادات کلامی وجود فرزند برای خداوند را اینگونه فهرست می‌کند:

اول: آنکس که از خداوند متولد شود به ناچار باید از جنس او باشد تا استیلاذ ممکن شود، حال آنکه خداوند نه جنس دارد و نه همتا

به حادث و بر عکس که هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۰۵/۳). قرطبی هم دیدگاه مشابهی مطرح می‌کند. وی می‌گوید نمی‌توان اختلاط خدا با غیر خدا را تصور کرد چراکه اگر اختلاط قدیم با محدث جایز باشد، پس جایز است که قدیم محدث شود (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۲۵۰/۶؛ برای ملاحظه یک استدلال مشابه دیگر رجوع کنید: شوکانی، ۱۴۱۴ ق: ۷۴/۲).

در چهارچوب این نگاه است که می‌توان از آیه‌ای که به اکل شرب عیسی ۷ و مادر ایشان اذعان داشت فهم بهتری بدست آورد و آن را کنایه‌ای از حدود و تضاد آن با قدیم دانست. روایتی منقول از پیامبر اکرم ۹ هم که حکایت گفتگویی است بیان ایشان و نصاری، حاوی همین نکته است (ریشه‌ری، ۱۴۲۹ ق: ۶۱/۵).

نکته دیگری که شماری از نویسندگان اسلامی به آن توجه کرده‌اند این است که تجسد، یک آموزه دولبه است. در واقع اصل مطلب به موضوع تصلیب می‌رسد. اگر صلیب تنها بر ساحت انسانی عیسی برخورد کند، اتحاد باطل می‌شود چراکه لازمه اتحاد عدم تمایز آن دو از یکدیگر است و لازم است که به هر دو ساحت انسانی و الوهی وارد آید؛ اگر این اشتراک نباشد دیگر اتحادی وجود ندارد بلکه تعدد است. از آن طرف اگر این لوازم را بپذیریم به مانند این باشد که بگوییم قتل و صلب بر خداوند اصابت کرد که خود امری محال است (شهرستانی، ۱۴۱۵ ق: ۲۷۱/۱؛ ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۰۶/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۰۶/۳). وجه قوت این قبیل استدلالها این است که دشوار است اتحاد و تجسد به نحوی تفسیر شود که وارد آمدن هیچ عارضه‌ای، چه

۱۳۶۴ ش: ۱۱۸/۸؛ بلاغی، ۱۳۸۶ ش: ۲۴۲/۴.
همانطور که در قرآن کریم هم آمده است: (أَنْتَى يَكُونُ لَهُ
وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً) (انعام/۱۰۱)

به عقیده برخی دیگر، اثبات فرزند برای خدا محال است
چراکه فرزند به ناچار باید جزئی از والدش باشد و
هرچه جزء داشته باشد مرکب است و هر مرکبی ممکن
الوجود است. به علاوه هر موجودی که اینچنین باشد
اتصال و انفصال و اجتماع و افتراق می‌پذیرد و هرچه
اینگونه باشد، محدث است نه معبود ازلی (فخررازی،
۱۴۲۰ ق: ۶۲۳/۲۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۶۹/۱۶؛ برای
مطالعه یک تحلیل مفصل‌تر رجوع کنید: حقی برسوی،
بی‌تا: ۳۵۷/۸). آیه‌ای از قرآن که می‌تواند مؤید این نظر
باشد این آیه از سوره مبارکه زخرف است: (وَجَعَلُوا لَهُ
مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ) (زخرف/۱۵)

در چارچوب این نظرات، مسیحیان می‌توانند اقوم پسر
را به هر نام دیگری بخوانند اما به کاربردن لفظ پسر،
مگر در معنای تشریفی و بزرگداشت، بی‌معنا است.
چیزی که بطور تلویحی در آیه شریفه: (لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ
يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ
الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (زمر/۴) بیان شده است. آیه شریفه
می‌فرماید اگر بالفرض خداوند قصد داشت فرزندی
اختیار کند (که البته همانطور که از سیاق پیداست این
کار را نکرده و آن هم محال است) از بین مخلوقاتش
کسی را تشریفاً برمی‌گزید که به این امر تبنی هم گفته
می‌شود، اما به غیر از این مطلقاً برای خداوند ممتنع
است.

ناگفته نماند که فرزندگزینی از باب تکریم و احترام هم
طبق دیدگاه‌های اسلامی منتفی است. در همان آیه فوق
با عبارت «سُبْحَانَهُ» از این مطلب احتراز شده است.

دوم: ولادت نیاز به مقاربت دارد و مقاربت نیاز به
جسمیت و خداوند جسم نیست.

سوم: سبب فرزند احتیاج به آن است، حال آنکه
مفروض است خداوند غنی عن العالمین است.

چهارم: آنچه که می‌زاید به ناچار باید زاده شده باشد،
حال آنکه مفروض است خداوند غیر مولود است (معنیه،
۱۴۲۴ ق: ۱۸۶/۱). اگر برای خداوند فرزندی باشد،
می‌بایست که شبیه او باشد حال آنکه هیچ چیز شبیه
خداوند نیست (همو، ۱۴۲۴ ق: ۳۸۶/۵).

مفسران دیگر هم کم و بیش همین مطالب را متذکر
شده‌اند (أبوحنیان، ۱۴۲۰ ق: ۵۸۰/۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶
ق: ۴۲۶/۳؛ بلاغی، ۱۳۸۶ ش: ۸۸/۱). در این نگاه، به
کار بردن لفظ فرزند برای خداوند هیچ معنایی ندارد
چراکه فرزند و تناسل تنها در قاموس مخلوقات معنا
دارد و از ویژگی‌های نیاز و حدوث است.

فخررازی یک استدلال دوگانه مطرح کرده مبنی بر
اینکه فرزند خدا یا قدیم و ازلی است که محال است
اینطور باشد چراکه اگر در ذاتش واجب باشد، واجب
الوجود بیش از یک می‌شود؛ یا ممکن الوجود است که
در این صورت در ذات خود به واجب الوجود مفتقر و
حاجتمند است و اگر اینطور باشد عبد است و عبودیت
معنایی به غیر از نیاز و احتیاج ندارد (فخررازی، ۱۴۲۰
ق: ۵۳۸/۲۱). فخررازی در تفسیر آیه ۱۰۱ سوره
مبارکه انعام هم در اینباره گفتگو کرده و به تبیین بیشتر
آراء خود پرداخته است (همو، ۱۴۲۰ ق: ۹۲/۱۳).

نکته دیگری که دسته‌ای از مفسران متذکر شده‌اند و به
مباحث بالا هم بی‌ارتباط نیست، این است که فرزند
زمانی معنا می‌دهد که همسر و مادری هم وجود داشته
باشد، چه اینکه مادر اصل و فرزند فرع است (قرطبی،

مؤید اظهارات فوق است، آیه مبارکه ۱۸ سوره مائده است.

در تفسیر المنار و تفسیر مراغی یک دوگانه ساخته شده مبنی بر اینکه پسر، یا به معنای حقیقی آن که از لفظ فهمیده می‌شود است که در این صورت مولود از تلقیح پدر و مادر است و این بر خداوند متعال محال است و اگر مراد فرزند مجازی است که در این صورت اختصاصی به عیسی ندارد و در عهد قدیم و جدید، بر بنی‌اسرائیل و داوود و دیگر نیکوکاران هم اطلاق گشته است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق: ۸۷/۶؛ مراغی، بی‌تا: ۳۱/۶).

أبوحیان اندلسی ادعا می‌کند اعتقاد به بنوۀ از جهت رحمت از زمانی بین مسیحیان شایع شد که نبوت محمدی و دلائل صدقش ظهور کرد و بعد از آن هنگامی که آنان با مسلمانان مخلوط شدند و با ایشان مناظره کردند، از اعتقاد قبلی خود برگشتند (أبوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۴۰۲/۵). که البته دور از ذهن نیست چراکه دفاع از آن ساده‌تر بوده است.

اما برخی دیگر از مفسران از در دیگری وارد شده‌اند، بقاعی معتقد است که مسیحیان معنای پدر را اشتباه فهمیده‌اند:

و در بسیاری از آنچه از انجیل در دستان ایشان است از قول عیسی علیه السلام آمده: فلان کار را کنید تا فرزندان پدر آسمانی‌تان شوید و مانند آن ... بیضاوی در اول سوره کهف گفته است: در آن ادیان پدر و پسر را به معنای اثر و مؤثر به کار می‌بردند، و در سوره بقره در تفسیر آیه بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ [بقره: ۱۱۷] نیز گفته است: اربابان دیانت‌های پیشین بر خداوند پدر اطلاق می‌کردند به این اعتبار که او سبب اصلی است، سپس نادان‌های

طبق آیات قرآن، تنها رابطه‌ای که میان مخلوق و خالق مفروض است، رابطه مولا و عبد است: (إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا) (مریم/۹۳) مطلبی که بالاتر از فخررازی آورده شد هم می‌تواند در روشنتر شدن معنای این آیه کمک کننده باشد. ابن‌شهر آشوب، اعتقاد به تبنی را خطا می‌داند با این استدلال که: «جایز نیست که خداوند به آفریدگانش تشبیه شود حتی بر وجه مجاز، به همان دلیلی که جایز نیست از روی حقیقت تشبیه شود.» (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق: ۱۰۸/۱) ابن‌شهر آشوب، فرزندگزینی از روی محبت را متفاوت با اتخاذ دوست می‌داند. دومی برای خداوند جایز است. او در تفسیر آیه شریفه: (وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) (نساء/۱۲۵) در اینباره می‌گوید:

اما این برای خداوند تعالی جایز است به دو دلیل: اول آنکه خَلَّةٌ (دوستی) اخلاص مودت است که موجب اختصاص در گفتن اسرار است، اگر خداوند ابراهیم ع را بر اموری مطلع گردانید که غیر او را از آن آگاه نکرد، از این جهت او را تشریفاً به دوستی گرفت؛ و دوم آنکه خَلَّةٌ بفتح به معنای نیاز است، زهیر گفته است: «و این آتاه خلیل یوم مسعبة»، ابراهیم را در این امر ویژه گردانید به خاطر انقطاع او از مردم و اعتماد او به آفریدگار (همان)

شهرستانی هم در اثر تفسیری خود موسوم به *مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار* هر دو شکل فرزندگزینی را برای خداوند منتفی دانسته چراکه موجب توهم تشبیه و مناسبت و مشابهت بین خدای و مخلوقات می‌گردد و اصولاً هیچ نسبتی بین خدا و احدی از خلقش به غیر از عبودیت وجود ندارد (شهرستانی، ۱۳۸۷ ش: ۵۳۱/۱). آنچه که از قرآن کریم اعتقاد به تبنی را نفی می‌کند و

ق: ۱۶/۲). آیت‌الله صادقی هم معتقد است مسیح در انجیل ادعای الوهیت نکرده مگر در برخی متشابهات مانند عبارت: «من و پدر یکی هستیم.» (یوحنا، ۱۰: ۳۰) که در عبارت مذکور، منظور از وحدت، تسلیم در مقابل خالق و مقام قرب نسبت به اوست، مانند آیه شریفه: (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ) و به اندازه دو کمان یا نزدیک‌تر شد (نجم/۹) در شأن نبی اسلام ۹ (صادقی، ۱۴۰۶ ق: ۴۶۳/۷). البته چند ملاحظه بر این دیدگاه وجود دارد. اول آنکه این سخن، مستلزم اثبات این است که نظریه محکم و متشابه فقط مختص به قرآن نیست و در کتاب‌های آسمانی پیشین هم چنین سنتی جریان دارد و باید دلیلی بر این تسری اقامه شود. ثانیاً بر فرض وجود سنت محکم و متشابه در کتب نازل شده پیشین، باید اثبات کرد که آیا چنین فرضی را درباره انجیل کنونی که احتمال تحریف در آنها می‌رود هم می‌توان صادق دانست یا خیر؟ ثالثاً همانطور که کمی بالاتر ثابت شد، به کار رفتن لفظ فرزند درباره خدا به هر وجه و معنایی که باشد ممنوع است، پس این موضوع در حیطه محکم و متشابه قرار نمی‌گیرد که یک طرف را محکم در نظر بگیریم و طرف دیگر را متشابه زیرا هر دو طرف نادرست هستند. از همین روست که در ادبیات دینی اسلامی، هیچگاه تعبیر پدر درباره خداوند به کار نرفته است. آنچه که در متون اسلامی و در آیات و روایات متعدد، از رابطه مابین انسان و خداوند منعکس شده است تعبیر مولا و عبد است نه پدر و فرزند. رابعاً این مطلب را هم نباید نادیده گرفت که در انجیل (عمدتاً انجیل یوحنا) عباراتی درباره مسیح و فرزند خدا بودن او وجود دارد که قابل حمل بر معنای مجازی نیستند. علامه طباطبایی به این نکته توجه داشته و

ایشان گمان کردند که مراد از آن ولادت است (بقاعی، ۱۴۲۷ ق: ۴۲۱/۲).

درباره پسر هم چنین دیدگاهی وجود دارد. ابن‌قتیبیه دینوری، در این رابطه از حربه مجاز استفاده می‌کند. در ابتدای بحث خود در کتاب *تأویل مشکل القرآن* که عنوانش «باب القول فی المجاز» می‌باشد و درباره تفسیر مجازهای قرآن است، عدم توجه به حقیقت و مجاز را سبب به اشتباه افتادن بسیاری از مردم و پدید آمدن نحل‌گوناگون می‌داند. وی برای این ادعا، مسیحیان را مثال می‌زند و با استناد به مواضعی از عهدین، معنای پدر و پسر را در این متون مجازی و صرفاً از باب تشریف قلمداد می‌کند (ابن‌قتیبیه، ۱۴۲۳ ق: ۶۹؛ قاسمی هم دیدگاه مشابهی ابراز کرده است: قاسمی، ۱۴۱۸ ق: ۴۸۱/۳ و نیز: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۶۶۶/۱). موارد بسیاری از کارکرد لفظ پسر در عهدین، در تفسیر المنار ذکر شده است و در آنجا هم این استعمال مجازی دانسته شده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق: ۳۳۱/۱۰). شهرستانی این استعمالات را از باب مجاز لغت دانسته و آنها را مشابه این می‌داند که به جویندگان دنیا، أبناء الدنيا گفته می‌شود (شهرستانی، ۱۴۱۵ ق: ۲۶۷/۱). اما بقاعی پا را از این فراتر می‌گذارد و مدعی است که در انجیل حکماتی آمده که برای رد متشابهات به آنها کفایت می‌کند. بقاعی در حقیقت از نظریه محکم و متشابه که از مباحث علوم قرآنی است استفاده می‌کند. از نگاه او آیاتی از انجیل که عبودیت عیسی در آنها برجسته است و آنها را تفصیلاً گزارش کرده است محکم و اصل هستند و آیاتی که احیاناً در آنها شائبه الوهیت وجود دارد متشابه بوده و باید بر اساس آن محکومات معنا شوند (بقاعی، ۱۴۲۷

شماری از این عبارات را نقل کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۸۵/۳).

اما با این حال، استناد به مواضعی از اناجیل که از آنها عبودیت و بندگی مسیح استفاده می‌شود، بدون قائل شدن به دیدگاه محکم و متشابه و یا حقیقت و مجاز، در تفاسیر سابقه دارد. برای مثال آیت‌الله صادقی تهرانی در تفسیر آیه: (لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) (نساء/۱۷۲) می‌نویسد: «همانگونه که در ۸۰ موضع از اناجیل موجود است.» (صادقی، ۱۴۱۹ ق: ۱۰۵) در این نگاه، نسبت میان این دو قسم از متون اناجیل، نه محکم و متشابه یا حقیقت و مجاز، بلکه محرف و غیر محرف است.

یکی دیگر از وجوهی که مفسران قرآنی برای تخطئه عناوین الوهی مسیح به کار گرفته‌اند، مسئله معجزات است. کارکرد معجزات در عهد جدید هم مانند اسلام ایمان آوردن خلایق است. (یوحنا، ۲۰: ۳۰-۳۱) این دسته از مفسران، استدلال می‌کنند که صدور معجزات از عیسی ۷ بر این دلالت نمی‌کند که او خدا باشد چراکه مانند آن معجزات یا حتی شگفت‌تر از آنها بر دست انبیاء پیشین ظهور یافته است. مانند خلقت آدم بدون پدر و مادر و یا تبدیل کردن بی‌جان (عصا) به جاندار (اژدها) در آیات و بینات موسی ۷ و به بیانی دیگر، معجزات صادره از مسیح و روایت شده در اناجیل، برای اثبات این ادعا یعنی پسر خدای یگانه بودن کفایت نمی‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۲۳/۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴ ق: ۷۳/۲).

بر استدلال فوق این نقد وارد است که اعتبار معجزه به خارق‌العاده و فوق‌توان بشر بودن آن است نه بزرگی یا کوچکی آن و در صورت احراز این شرط، دیگر تفاوتی

بین مگس یا اژدها وجود ندارد. گفتنی است در اکثر متون کلامی یا علوم قرآنی که به تعریف معجزه پرداخته‌اند، این شرط یعنی خارق‌العاده بودن قید شده است (برای نمونه: سیوطی، ۱۴۲۱ ق: ۲۳۸/۲).

۵- تصلیب و فدا

رخداد مصلوب شدن عیسی ۷ در دین مسیحیت، موضوعی تاریخی - الهیاتی است که از اهمیت والایی برخوردار است و بدون آن الهیات مسیحی بی‌معنا می‌شود. وقوع این حادثه مورد اتفاق یهودیان و مسیحیان می‌باشد اما قرآن کریم اصل وقوع این رخداد را نفی کرده و آن را یک اشتباه قلمداد می‌کند:

(وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّوْهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا) (نساء/۱۵۷)

قرآن در این باب جزئیات بیشتری ذکر نمی‌کند، همین مفسران را به سمت گمانه‌زنی‌هایی در رابطه با واقعیت ماجرا سوق داده است (فخررازی بحث کاملی ارائه کرده است: فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۶۱/۱۱). درباره کم کیف این ماجرا روایاتی از صحابه و تابعین هم نقل شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۶/۳). اما ابن عطیه این منقولات را قابل اعتماد نمی‌داند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق: ۱۳۳/۲).

در تفاسیر معاصر هم تحقیقات در این موضوع از حدس و گمان فراتر نمی‌رود اما با شاخ و برگ بیشتر. مثلاً برخی گفته‌اند با توجه به اینکه زمان دستگیری عیسی شب بود و سربازان رومی عیسی را به چهره نمی‌شناختند و شاگردان عیسی هم که او را می‌شناختند همگی گریختند، در نتیجه احتمال وقوع اشتباه وجود داشته است و یا اینکه یهودای اسخریوطی شبیه عیسی

با این حساب بقاعی معتقد است که دیدگاه مسیحیان، در حالت ناب خود چیزی فراتر از گمانه‌زنی نیست و این تنها بعد از گذر سالیان دراز بود که این واقعه به یک اصل جزمی دینی تبدیل و در نتیجه قطعی مفروض شد. آیت‌الله صادقی، بحث مفصلی در این رابطه آورده و فرد مصلوب را یهودای اسخریوطی دانسته است. وی برای اینکه اثبات کند در این میان اشتباهی رخ داده است، به فقراتی از کتاب مقدس استناد کرده است. وی هشت اختلاف بین گزارش اناجیل از ماجرای صلب مسیح ذکر می‌کند و این تناقضات را دلیل موقوف نبودن آنها می‌داند (صادقی، ۱۴۰۶ ق: ۴۲۷/۷).

اما فارغ از مباحث تاریخی آنچه که به بُعد الهیاتی این رخداد مربوط است، در مورد آموزه فدیه و گناه اصلی است که مفسران قرآن به استثنای آلوسی به آن توجهی نداشته‌اند. از همین روست که مثلاً استدلال کرده‌اند مسیح چطور خدایی است که نتوانست ضرر را از خود دفع کند (فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۴۱۰/۱۲). یا اینکه تعجب است که نصاری صلیب را محترم می‌دارند حال آنکه باید با آن کمال عداوت را داشته باشند (طیب، ۱۳۶۹ ش: ۲۶۵/۴). این در حالی است که طبق تعالیم انجیل، عیسی خود به اختیار خود و برای به دوش کشیدن گناهان بشر تسلیم مرگ شد. این خطا و سوء برداشت حتی تا برخی از تفاسیر دوران معاصر هم امتداد یافته است (برای نمونه: مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۳۹/۳).

اما آلوسی اینگونه به نقد آموزه فدا پرداخته است: ما را از این نجات آگاه کنید که چه بود آنچه خدای ازلی برای آن کمر همت بست و از برای آن، آن کار را با خود کرد؟ و برای چه شما را آزاد کرد؟ و از چه کسی آزاد کرد؟ و چگونه در رهایی شما بدون پدر و

بوده و او را به اشتباه گرفتند (قرشی، ۱۳۷۵ ش: ۲۹۰/۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش: ۳۶۶/۴) که همگی سخنانی بی‌دلیل هستند. حال آنکه طبق گزارش اناجیل، پطرس در هنگام دستگیری و محاکمه عیسی در محل حضور داشته و دورادور وقایع را زیر نظر داشته است. (متی، ۲۶:۴۷-۷۵) سخن بهتری که گفته شده، این است که نظر به آنکه اناجیل چند دهه بعد از اصل واقعه به رشته تحریر در آمده‌اند، نمی‌توان در این موضوع به طور قطعی به آنها اطمینان کرد. (دروزه، ۱۴۲۱ ق: ۲۷۵/۸) اما در میان مفسران، بقاعی بهتر توانسته این نظریه که ممکن است یهود و رومیان در دستگیری مسیح به خطا رفته باشند را تداعی کند. او ابتدا با طول و تفصیل ماجرای دستگیری، محاکمه و بر دار کردن عیسی را متکی بر عبارات اناجیل چهارگانه گزارش می‌دهد و سپس تحلیل خود را اینگونه شرح می‌دهد:

برای تو روشن شد که اناجیل، تمامشان اتفاق دارند بر اینکه علمشان در این امر به یک نفر منتهی می‌شود و آن اسخریوطی است، سایر دشمنان غیر از او مسیح را نمی‌شناختند، و او هم تنها دست خود را بر مسیح گذاشت و با زبان نگفت که او خودش است، زمان شب بود، و عیسی خودش به بارانش گفته بود که همه شما در این شب شک می‌کنید، و شاگردانش همگی فرار کردند، و تنها پطرس او را از دور دنبال می‌کرد، و آن کس که سربازان را راهنمایی کرده بود خود را خفه کرد، و مانند آن از اموری که چیزی به غیر از ظن افاده نمی‌کند (بقاعی، ۱۴۲۷ ق: ۳۶۳/۳) برخی معاصران هم سخنان مشابهی دارند: قرشی، ۱۳۷۵ ش: ۲۹۰/۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش: ۳۶۶/۴).

روح‌القدس و ربوبیت بین آنها استقلال یافت؟ اگر گمان برند که رهایی از رنج‌ها و غم‌های دنیا بوده است، که واقعیت آن را تکذیب می‌کند، اگر از تکالیف شرع مثلاً نماز و روزه بوده و اینها از ایشان ساقط گشته که در این صورت مسیح و حواریون آنها را تکذیب کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۰۷/۳).

نکته‌ای که آلوسی بدان اشاره کرده است، مسئله اصلی در باب آموزه نجات در مسیحیت است. در طی تاریخ الهیات مسیحی، رویکردها و نظریات گوناگونی در پاسخ به این سؤال ابراز شده است که در یک واقعه به خصوص یعنی بر صلیب شدن و رستاخیز عیسی ناصری چه خاصیتی وجود دارد که منجر به آزادی انسان می‌شود؟ در این رابطه تلقی واحدی وجود ندارد بلکه تنها در ازمینه مختلف برخی برداشتها از رواج بیشتری برخوردار بوده‌اند. بی‌شک برخی از این رویکردها با اشکالاتی مواجه هستند و توسط خود مسیحیان نقد و بررسی شده‌اند، اما برخی دیگر جای تأمل بیشتری دارند (مک‌گراث، ۱۳۹۳ ش: ۶۲۴؛ میشل، ۱۳۹۵ ش: ۸۲). انتقادات سایر مفسران هم در حیطه نظریه‌های قدیمی قرار دارد (ببینید: رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق: ۲۳/۶؛ دروزه، ۱۴۲۱ ق: ۲۷۶/۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۸ ش: ۴۶۶/۱).

اما آیت‌الله صادقی دیدگاه مسیحی درباره آزادی از شریعت موسوی را با دیدگاه تورات درباره شریعت در تضاد دانسته است. از جمله در تورات آمده است: «لعنت بر آن کسی که از احکام و قوانین خداوند اطاعت نکند.» (تثنیه، ۲۷:۲۶) وی دیدگاه‌های مسیحی درباره تصلیب و فدیة را از ابتکارات پولس دانسته است (صادقی، ۱۴۰۶ ق: ۴۳۴/۷).

گفتنی است علامه طباطبایی هم انتقادات مفصلی بر این پندار مطرح کرده‌اند، اما از آنجا که دیدگاه‌های ایشان بیشتر موضوع تحقیقات مستقل بوده است، از تکرار مکررات پرهیز شد.

۶- بحث و تحلیل

در یک جمع بندی می‌توان گفت اظهارات مفسران قرآن و ورودهای آنها به مباحث الهیاتی مسیحیت، بیشتر در اندازه اطلاعات عمومی است تا کار پژوهشی؛ به این معنا که بسیاری از مفسران، بر پایه روش علمی که مراجعه مستقیم است، طرح موضوع نکرده‌اند. مانند اینکه به کتاب یک متأله مسیحی استناد کنند یا اینکه بر حاصل گفتگوهای خودشان با دانشمندان مسیحی تکیه کنند، حال آنکه این اقدام ویژگی مهم کار تحقیقی است. تنها برخی مفسران معاصر رجوع مستقیم داشته‌اند. گرچه همان مطالب هم حاوی نکات مهمی است که ما را در فهم شماری از آیات یاری کرد، اما ایشان از برخی از ابعاد مهم آموزه‌های مسیحی مثل گناه اصلی و فدیة مطلع نبوده‌اند یا عمیقاً از آنها شناخت نداشته و اهمیت آن را نمی‌دانستند، بعضی از ایشان (مانند فخررازی و آلوسی) به نقد دیدگاه مسیحیان درباره تثلیث و کلمه پرداخته‌اند، اما خودشان به دیدگاه قدم قرآن باور داشته‌اند. به نظر نمی‌رسد نظریه قدم قرآن منطقی‌تر از نظریه مسیحیان درباره کلمه خدا باشد. در آنجا این کلام خداست که لباس لفظ می‌پوشد و در اینجا کلمه خدا لباس جسم می‌پوشد. این دو نظریه، لوازم منطقی - الهیاتی یکسانی دارند. جالب اینجاست که فخررازی در یک موضع از تفسیرش، در یک صفحه و در ذیل یک آیه، بعد از نقد دیدگاه مسیح‌شناختی مسیحیان، بحثی در موضوع قدم قرآن پیش کشیده است

تلویحی استدلال‌های عقلانی هم دیده می‌شود اما قرآن کلام خداست، چه دلیلی موثق‌تر از حکایت خود خداست؟ مثلاً زمانی که قرآن گفتگوی خداوند و عیسی ۷ در روز قیامت را گزارش می‌کند و یا زمانی که مصلوب شدن آنحضرت را نفی می‌کند و امثال آن، لزوماً قصد ندارد استدلال فلسفی خارق‌العاده‌ای کند یا مدارک و مستندات تاریخی بی‌بدیلی ارائه دهد مبنی بر اینکه آنکس که مصلوب شده کس دیگری بوده است. قرآن اساساً خود را درگیر جزئیات نمی‌کند. چرا مسیحیان عیسی را خدا می‌دانند و به آموزه‌هایی همچون تثلیث ایمان دارند؟ زیرا که معتقدند نوشتجات حواریون و رسائل پولس الهام خدا هستند و ارزش آنها به این است، وگرنه تثلیث آموزه‌ای نیست که بتوان از راه غیر وحی به آن اعتقاد داشت. حال قرآن ادعا می‌کند همان خدایی که مسیحیان داعیه پرستش او را دارند، از زبان محمد ۹ آن‌ها را از حقیقت امر آگاه می‌سازد. وحی خدا خود دلیل است، زیرا سخن خداست. آن خداوند دانای نهان و آشکار. این نکته‌ای است که هیچ کدام از مفسران بطور جدی به آن توجه نکرده‌اند. فقط برخی از آنان همچون زمخشری و فخررازی در خلال برخی مباحثشان به بیان این جمله که: حکایه الله اصدق بسنده کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۵۹۴/۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۸/۱۶). حال آنکه جا داشت این نکته بیشتر مورد تأکید قرار بگیرد.

نتیجه‌گیری

با وجود اینکه برخی از مفسران قرآن از شناختی سطحی از تعالیم مسیحیت برخوردار بودند، توانستند وجوه مهمی از دیدگاه‌های تفسیری و انتقادات عقلی و تاریخی را بیان کنند که در کنار روایات وارده از ائمه

(فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۵۳۸/۲۱). این نشان می‌دهد که به کنه مطلب درباره یکی از این دو آموزه دقت نکرده‌اند.

استناد به منابع قدیمی مانند ملل و نحل شهرستانی، سیره ابن‌اسحاق و ... برای توصیف مسیحیان حتی در بین برخی تفاسیر جدیدتر هم دیده می‌شود (قاسمی، ۱۴۱۸ ق: ۹۳/۴).

یکی از مفسران معاصر که شاید بتوان گفت بیش از هر شخص دیگری تحقیقات مستند و همراه با اطلاعات زیاد انجام داده است، آیت‌الله محمد صادقی تهرانی است. اما در مباحث ایشان نکته یا پیشرفتی جدید، افزون بر آنچه از نظر گذشت دیده نشد (برای مطالعه نمونه‌هایی از کارهای ایشان بنگرید: صادقی، ۱۴۰۶ ق: ۴۶۰/۷؛ ۱۴۴/۹).

درباره تثلیث، مفسران قرآن و دیگر منتقدان اسلامی به طرق مختلف در صدد اثبات وجود تناقض و تضاد با عقل و منطقی در این آموزه هستند و آن را از پایه و اساس با مبانی خدانشناسی توحیدی غیر منطبق می‌بینند. اما در کنار این بحث جا داشت به این سؤال هم پرداخته شود که اگر یک متن مقدس به ایمان به چیزی فراخواند که محال عقلی است، آیا می‌توان به دعوت آن لبیک گفت؟ آیا می‌توان به محال عقلی ایمان آورد؟ آیا می‌توان در وثوق و اعتبار آن متن تشکیک کرد و به چه صورت؟ مفسران قرآن تمرکزی بر روی پاسخ به این سؤالات نداشته‌اند.

گذشته از اینها، یک نکته مهم در فهم آیات انتقادآمیز قرآن این است که مبنای احتجاج در این آیات و عامل اعتبار آنها، در اصل به واسطه این است که آنها حکایت خدا هستند. گرچه در آیات قرآن گاهی به صورت

- اهل بیت: در زمینه پاسخ به پرسش‌های پیرامون آیات مورد بحث مفید واقع شد. دلیل اصلی این موضوع را باید در این نکته جستجو کرد که ایشان با تکیه بر بینش‌هایی برگرفته از تعالیم توحیدی قرآن و اسلام نسبت به این کار مبادرت ورزیده‌اند و در عین حال آگاهی‌هایی به قدر ضرورت هم از تعالیم مورد نظر داشته‌اند، علاوه بر این، برخی دیگر از مفسران گذشته و معاصر مانند آلوسی، آیت‌الله صادقی، علامه طباطبایی و ... با شناخت و مطالعه نسبتاً تفصیلی اقدام به بحث و اظهار نظر کرده‌اند.
- منابع
- ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، (بی تا). *التفسیر الکبیر*. تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حزم، علی بن احمد، (۱۴۱۶ ق). *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۶۹ ق). *مثنابه القرآن و مختلفه*. قم: بیدار.
- ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰ ق). *تفسیر التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن عرفه، محمد بن محمد، (۲۰۰۸ م). *تفسیر ابن عرفه*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*. تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، (۱۴۲۳ ق). *تأویل مشکل القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوحيان، محمد بن يوسف، (۱۴۲۰ ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دارالفکر.
- آزادیان، مصطفی، (۱۳۸۲). «علامه طباطبایی و آموزه گناه نخستین». *معرفت*. ش ۷۴. ص ۲۲-۲۷.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی*. تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه البعثة.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ ق). *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*. تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، (۱۴۲۷ ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. تحقیق عبدالرزاق غالب مهدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بلاغی، عبدالحجّة، (۱۳۸۶ ش). *حجّة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*. قم: حکمت.
- تقوی، حسین، (۱۳۹۲). «تثلیث مریمی یا تثلیث روح القدسی؛ کدام یک مورد انکار قرآن». *معرفت ادیان*. سال پنجم، ش ۱. ص ۲۷-۴۳.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دارالفکر.
- دروزه، محمد عزت، (۱۴۲۱ ق). *التفسیر الحدیث*. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷ ش). *تفسیر قرآن مهر*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- ریشه‌ری، محمد، (۱۴۲۹ ق). *موسوعة العقائد الإسلامیة*. قم: دارالحدیث.

- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ ق). *تفسیر الکشاف*. تحقیق حسین احمد، مصطفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتب العربی.
- شاه عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳ ش). *تفسیر اثنی عشری*. تهران: میقات.
- شعراوی، محمد متولی، (۱۹۹۱ م). *تفسیر الشعراوی*. بیروت: اخبار الیوم.
- شوکانی، محمد، (۱۴۱۴ ق). *فتح القدير*. دمشق: دار ابن کثیر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۸۷ ش). *تفسیر الشهرستانی المسمى مفاتيح الأسرار و مصابيح الأبرار*. تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۱۵ ق). *الملل و النحل*. تحقیق امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفة.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۸۸ ش). *ترجمان فرقان*. قم: شکرانه.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*. قم: فرهنگ اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۱۹ ق). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: مکتبه محمد الصادق الطهرانی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الكبير*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قاسمی، جمال‌الدین، (۱۴۱۸ ق). *محاسن التأویل*. تحقیق محمد باسل عیون سود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۵ ش). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۹۲ ق). *الأصول من الکافی*. ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابفروشی اسلامییه.
- ماتریدی، محمد بن محمد، (۱۴۲۶ ق). *تأویلات أهل السنة*. تحقیق مجدی باسلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ماسون، دنیز، (۱۳۸۹ ش). *قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک*. ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مراغی، احمد مصطفی، (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دارالفکر.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ ق). *تفسیر الکاشف*. قم: دارالکتب الإسلامی.
- مک‌گراث، آلیستر، (۱۳۹۳ ش). *درستنامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی و دیگران، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

- مهائمی، علی بن احمد، (۱۴۰۳ ق). *تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان*. بیروت: عالم الکتب.
- میشل، توماس، (۱۳۹۵ ش). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ناس، جان بایر، (۱۳۹۳ ش). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هوشنگی، لیلا، (۱۳۹۶ ش). *تاریخ و عقاید نسطوریان*. تهران: نشر حکمت سینا.