

مضامین اصلی قرآن

♦ صدرا ساده - هادی جیرانپور - حامد اوچانی

مضامین اصلی قرآن (major themes in the quran)

کتاب‌های دانشمند پاکستانی، پروفیسور فضل الرحمن است؛ چنان‌که مولف در مقدمه کتاب می‌گوید: فریوگرد کل گرایانه این کتاب در برابر دو رهیافت



دیگر قرار می‌گیرد؛ یکی شیوه بررسی‌های صرفاً تاریخی اغلب مستشرقان که هیچ‌گاه قرآن را از زبان قرآن و با فرض وحیانی بودن آن نخوانده‌اند و صرفاً به وقایع تاریخی یا تاریخ‌تکوین قرآن از منظری بیرونی و غیرهمدلانه تکیه می‌کنند. یا در مطالعه واژگان قرآن به بررسی ادبیات عرب اکتفا کرده‌اند و آنها را در سباق و کاربرد خود متن قرآنی بررسی نکرده‌اند؛ دیگری شیوه بررسی آیه به آیه غالب مسلمانان که متضمن نگاهی جز نگرانه و خارج از کلیت به آن است که سبب می‌شود مفاهیم و گرایش‌های اصلی قرآن - که تک‌تک آیات، درون آن کلیت معنا پیدا می‌کنند - در نظر گرفته نشود. کتاب حاضر تلاشی است در جهت جبران کاستی‌های شیوه‌های مذکور در قرآن پژوهی.

از مقدمه کتاب، ارجاعات، مسائل و نظریات طرح شده در آن و پاسخ‌هایی که نویسنده به آنها می‌دهد، پیداست که بخش زیادی از مباحث کتاب متأثر از فضای اسلام‌شناسی معاصر در غرب است. به‌طور خاص، فصل هشتم و نهم

دو گانه کتاب، در تلاش برای پاسخ‌گویی به مسائل و شبهاتی است که درباره تاریخ اسلام و قرآن و مسائل کلامی تکرار ادیان به‌خصوص از تباط اسلام با یهودیت و مسیحیت، در ادبیات اسلام‌پژوهی غرب مطرح می‌شود. در نگاه کلی فضل الرحمن به قرآن، می‌توان چند مؤلفه را پررنگ دید؛ نخست، عنصر اخلاقی - اجتماعی در ارتباط با وظایف اخلاقی انسان برای اصلاح وضع اجتماعی، و غلبه آن در تفسیر قرآن. به زعم فضل الرحمن یکی از مضامین مهم قرآنی همین وظیفه اخلاقی - اجتماعی است. او در تفسیر خود از قرآن بار امانتی که بر دوش انسان نهاده شده، و در واقع هدف خلقت جهان انسان را به جای تفسیرهای عارفانه، صوفیانه، یا فلسفی انتزاعی صرف، همین وظیفه و تلاش اخلاقی می‌داند. از سوی دیگر با توجه به زمینه تحصیلات و تحقیقات فضل الرحمن وی آشکارا نگاهی فلسفی به تفسیر قرآن دارد؛ نگاهی که خود را در فصل‌های «خدا»، «انسان در مقام فرد»، «طبیعت» یا «وحی و نبوت» و به‌طور خاص درباره مسائلی نظیر ارتباط واجب‌الوجود با جهان، نسبت علیت طبیعی و الوهی، یا رابطه نفس و بدن، به روشنی نشان می‌دهد. عنصر نهایه که می‌توان به آن اشاره کرد تسلط نویسنده بر ادبیات قرآن‌پژوهی و اسلام‌شناسی غرب و آرای مطرح در این حوزه است.

خدا

در این فصل نویسنده به یکی از مضامین اصلی قرآن یعنی خدا (الله) می‌پردازد. به نظر فضل الرحمن با این‌که واژه اله در قرآن بیش از

۲۵۰۰ بار تکرار شده، اما قرآن رسالهای درباره خدا و ذات او نیست و ذکر خدا در قرآن اساساً یک امر کارکردی است. باور به وجود موجودی برتر در طبیعت و فرآیندهای طبیعی را قرآن «ایمان به غیب» می‌خواند؛ غیبی که برای برخی افراد نظیر پیامبران از طریق وحی، کم یا بیش، دیدنی می‌شود. با این حال وجود خدا توسط کسانی که در خود و دنیای خود تعمق می‌کنند، یک پندار غیرمنطقی یا نابخردانه نیست، بلکه حقیقت اعظم است. و وظیفه قرآن هم یادآوری همین تعمق و رهنمون شدن به آن حقیقت است. مسئله این نیست که چطور باید انسان را به‌وسیله ادله مفصل و مطول کلامی برای اثبات خدا متقاعد کرد، بلکه این است که چطور می‌توان با جلب نظر وی به حقایق مشخص، و تبدیل این حقایق به نشانه‌هایی که یادآور خدا هستند، او را به باور و ایمان رساند. از این روست که قرآن خود - و همچنین پیامبر - را «ذکر» می‌نامد. در این تذکر ۲ نکته مهم وجود دارد: اول اینکه هر موجودی غیر از خدا، حتی کل طبیعت، مشروط و وابسته به خداست (مطلبی که دارای جنبه‌های متافیزیکی و اخلاقی است)، دوم اینکه خدا، با تمام قدرت و جلالش، دانا رحمان مطلق است و سوم اینکه تمام این جنبه‌ها مستلزم رابطه مناسب میان خدا و انسان (یعنی رابطه عبودیت و معبود) است و در نتیجه آن، رابطه مناسب میان انسان با انسان.

فقدان غایت غفلتی و اخلاقی برای دنیا این سؤال بسیار مهم را پیش می‌آورد که جهان و طبیعت، وجود خود را از کجا به دست آورده است. به نظر فضل الرحمن از قرآن بر می‌آید که وقتی درباره طبیعت به سؤال‌هایی از کجا (و چه کجا) می‌پنداشید، خدا را می‌پنداید این و جلدان خدا، اثبات وجود خدا نیست، زیرا در گذشته قرآن، اگر نتوانید خدا را «پیدا» هیچ‌گاه نمی‌توانید او را «اثبات» کنید. این و جلدان صرفاً واژه‌ای تهنی

نیست بلکه متضمن ارزیابی مجدد نظم حقیقت است و همچنین را در منظری نو می‌گذارد. اولین نتیجه این کشف و دریافت این است که خدا را نمی‌توان موجودی در کنار سایر موجودات تلقی کرد. در حوزه متافیزیک نمی‌توان میان بدیع، خالق، و واجب‌الوجود یا عاریتی، مخلوق، و ممکن رابطه برابری برقرار کرد. رد و نگاهش شرک در قرآن، ریشه در قلمروی متافیزیکی دارد، اما پیامدهای آن در حوزه اخلاقی نیز دیده می‌شود.

از آنجا که طبیعت به هم پیوسته است و با قوانینی که در آن نهاده شده، کار می‌کند پس بی‌شک «علیت طبیعی» وجود دارد و قرآن هم آن را به رسمیت می‌شناسد. اما این بدان معنا نیست که خدا دنیا را خلق کرده و سپس آن را رها کرده و به خواب رفت؛ همچنین بدین معنا نیست که خدا و انسان یا خدا و طبیعت رقیب یکدیگرند و بر خلاف یکدیگر کار می‌کنند؛ و نیز به این معنا نیست که کار خدا کاری علاوه بر کار بقیه (طبیعت و انسان) است. بدون فعالیت الهی، طبیعت و انسان، بوج و بی‌هدف و سرگردان‌اند. خدا موضوعی در کنار موضوعات دیگر با وجودی در کنار موجودات دیگر نیست بلکه خدا با همه چیز است. همه موجودات در ارتباط مستقیم با خدا هستند و خدا متناهی‌ش و حیانت‌بخش به موجودات و دنیاست. از این روست که همه چیز در دنیا نشانه خداست.

انسان در مقام فرد

به نظر فضل الرحمن، انسان از دیدگاه قرآن، همانند سایر موجودات مخلوق خلدوند است، اما تفاوت اصلی او با سایر مخلوقات «همینه شدن روح خدا» در اوست. به نظر نویسنده قرآن بر نظریه دوگانه ذهن و بدن که در فلسفه یونانی، مسیحیت و هندوئیسم دیده می‌شود، صحنه بگنارده و به سختی می‌توان در قرآن آیه‌ای یافت که از انسان به‌عنوان موجودی متشکل از دو جوهر مجزا یاد کرده باشد. واژه «نفس» که مکرراً در

می شود اگر پیامبر آن چنین حالتی نگذرد و از روح مستفی و درونی روح سرمنشی نوبت انگیزی سایر لسان ها قرار گیرد.

واقعه معراج تجربه ای منور و روحانی بوده است و نه جبهه جلی قریب کی و متعلقان آن تجربه نیز فیزیکی نبودند وقتی تجربه معنوی و روحانی دارای شدت بسیار است فاصله میان مغز و شکر تقریباً بطور کامل برداشته می شود و لو صداهای می شنود و شنای می بیند و تجربه درونی صورتی شبیه به واقع و شیب منحصراً می پدالی کند. حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم در این باره فرمودند: «مخاطب منم می شد که مثل شاعر است کلام در عریضت پیش از اسلام شکر پیشگویی در لفظ خاص بود و با مردم بر این بود که شاعران در هنگام شعر سرایی مورد هجوم و حمله یک جن فراری می گیرند قرآن هر دوی این اتهام ها را رد می کند چنان که اتهام ساحر بودن، مسحور بودن (سحر زدن) و مجنون بودن که به محمد صلی الله علیه و آله و سلم و انبیا و اولاد آنها وارد می شد و نیز این اتهامها که کتب پیشین را خوانده اند و خود را شاعرانند و شاعرانند»

قرآن عمل و وحی را حدیث کبروی می پدالی کند اما هرگز ملک و فرشته (ملاک) نمی خواند بلکه همیشه آن را روح (روح القدس) ندیده است. ملاک غالباً در قرآن در باره موجودات آسمانی ای به کار می رود که عملان خدا هستند و وظایف مختلفی از گرفتن جان انسان تا حامل عرش الهی را انجام می دهند ممکن است آنها به سوی پیامبران فرستاده شوند یا بر مومنان حقیقی برای شجاعت بخشیدن به آنها فرود آیند اما قرآن از آنها با عنوان عوامل وحی یاد نمی کند خدا ممکن است وحی را به خود ملاک نیز فرستد اما آنها عمل و وحی نیستند قرآن مکرراً تأکید می کند که عمل وحی روحی است که بر «قلب» پیامبر فرود می آید یا اینکه وحی و عمل آن برای پیامبر معنوی و درونی است در قسمتهای دیگری از قرآن نیز تأیید و تأکید شده است ممکن است روح قوه یا عاملی باشد که در قلب پیامبر رشد یافته و هنگامی که نیاز بوده تبدیل به عمل وحی و قلمی و بالفعل می شده اما در اصل از «جلا» نازل می شده است.

با تمام این تمایزات و دقیق فنی موجود آنچه قرآن لاساً می گوید این است که پیامبران الهی دریافت کننده گان نیرویی ویژه و غیر عادی هستند که از منبع غایی تمام هستی سرچشمه می گیرد و قلوب و انبیا و پیامبران را با نوری بر می کند که توسط آن انبیا را چنان می بینند و می شناسند که دیگران نمی توانند در عین حال این قدرت آنها را ملزم به انجام عملی می کند که زندگی تمام مردمان را تغییر می دهد.

از آیت قرآنی در باره کیفیت وحی چنان بر می آید که خدا هرگز مستقیماً با انسان سخن نمی گوید بلکه وحی را به ذهن پیامبر آسمانی می کند که ۱- سبب می شود و حقیقت را ببیند و اظهارش کند ۲- یا صدای ذهنی - و نه فیزیکی - واقعی تولید کند ۳- یا صورت عمل پیامبران به خود بگیرد که وحی را به پیامبر می رساند عمل وحی هر چه که باشد به هر حال وحی کننده حقیقی همیشه خداست.

وظیفه این روح وحی «قرآن» ندیده می شود زیرا بر روشنی مین درست و نادرست تمایز می گذارد. عبارت «چینه» نیز برای لایحین روح وحی به کار می رود خوله به معنای قدرت دریافت وحی درون پیامبر باشد و خوله به معنای رسول الهی به سوی پیامبر این «چینه» آن قدر قوی است که بر مبنای آن تمام شخصیت های مذهبی عهدین از یهودیت و مسیحیت جدا می شوند و ادعای می شود که آنان نیز مسلم بودند. بلوری که توسط آن و با چنان قطعیتی تولید شود «علم» ندیده می شود که قرآن آن را متمایز از انواع دیگر بلور، نظیر «هتان» و «خرم» (حدمس) می داند و نوع برتر بلور به حساب می آید.

انتهای تشنای

قدیسه اصلی در پس آموزهای قرآن در باره آخرت این است که لفظی ای می رسد (السامه) که هر کسلی به آگاهی می نگیری از آفتابش می رسد و در باره اعمالش قضاوت می شود و او آن را می پذیرد. گرچه قضاوت نهایی، جوع و پیامبران شان را شامل می شود اما خود قضاوت اصلاً و ابتدائاً در باره افراد است. هر فردی آن روز تنها خواهد بود و در حالی که ثروت و دارایی های فرد به ولز نام می رسد کیفیت اخلاقی گفته ها و کردارهایش به خدا به لوت می رسد و نزد خدا تا روز حسابرسی می ماند قرآن شفاعت را رد می کند و اجازه نمی دهد که در آن حالت بی باوری، چیزی جز رحمت خدا - که قرآن تکرار و تأکید می کند که مطلقاً نامحدود است - به کمک فرد بیاید. مجازات حقیقی برای بدکار بی شک زمانی است که در می یابد هیچ بازگشتی نیست و لو تنها فرصت خود را در زندگی دنیا برای خوبی کردن از دست داده و بازنده حقیقی او شده هیچ گریزی از شرایط قیامت که در آن ذهن هر فرد برای هکات آشکار می شود و اندام فیزیکی اش علیه او شهادت می دهد نیست اما این وضعیت ذهنی ای است که قرآن از انسان می خواهد در رفتار و منش خود در این زندگی به آن برسد این همان تقولست و یعنی یکی شدن زندگی عمومی و خصوصی.

گرچه توصیف های معمول قرآنی از روز بازبینی از آشنایی و واژگونی کامل عالم کنونی صحبت می کند تمام این توصیف ها برای آن است که قدرت مطلق خدا را به تصویر بکشد. قرآن از تخریب جهان سخن نمی گوید بلکه از تبدیل و بازچینش آن، با چشم انداز ایجاد صور جدیدی از حیات و سطوح نویی از وجود صحبت می کند. به عبارتی منظور قرآن از تخریب تخریب محتوای آن است نه تخریب تمامی کیهان. از همان آیت پیداست که این زمین خود تبدیل به جنت می شود جنتی که ولز نامش از آن لذت خواهند برد. قرآن از دگرگونی و تبدیل زمین صحبت می کند نه از تخریب کامل آن، و این مطلبی است که از آیت متعددی در قرآن بر می آید.

قرآن به روشنی می گوید که تأثیر مجازات در جهنم بستگی به حساسیت مجرم ها دارد و شامل وجدان نیز می شود بنابراین مجازات خاص و اخلاقی یا معنوی هستند اما شادی و آلم آخرت قطعاً تنها معنوی نیست قرآن بر خلاف فیلسوفان مسلمان، آخرتی را که توسط نفس بدون بدن بر شده باشد نمی شناسد در واقع، قرآن دوگانگی میان نفس و بدن را به رسمیت نمی شناسد زیرا که آن را یک از کیفیت واحد زنده و دارای کارکرد می داند. عبارت «نفس» - که بعدها در فلسفه اسلامی و تصوف به معنای جوهری مجزای از بدن تلقی شد - در قرآن غالباً به معنای «خود» است و در بعضی سبب ها به معنای «فرد» یا «جان فرد» یعنی حقیقت حی انسان است اما جدای از بدن. باغیر از آن نیست در واقع نفس، بدن است به همراه یک مرکز معین حیات و شعور که تشکیل دهنده هویت باطنی یا شخصیت انسان است. لذا قرآن هیچ بهشت یا جهنم صرفاً ذهنی - را تأیید نمی کند و موضوع شداید و عذاب، فرد انسان است. قرآن از بهشت و جهنم جسمانی با زبان صرفاً استعاری صحبت نمی کند، گرچه تأکید می کند که جنبه معنوی پاداش و جزا، برتر و متعال است.

معاد و حسابرسی نهایی، قدیسه ای بود که مشرکان مکه قبول آن را بسیار سخت می یافتند. در واقع پس از توحید و وحی، پذیرش این اصل (معاد) برایشان بسیار سخت بود. کلاماً محتمل است که آن «تغییراتی» که آنها از پیامبر می خواستند در قرآن اعمال کند تا آن را بپذیرند، علاوه بر به رسمیت شناختن «خدا یان» به معنای واسطه و میانجی میان انسان و خدا یعنی روز بازبینی، و به طور خاص معاد جسمانی بوده است.

قضاوت بازبینی در قرآن از چند جهت اهمیت دارد: اولاً اقتصادی اخلاقی و عدالت به معنوی اجزای سازنده حقیقت آن است که در باره کیفیت عملکرد انسان قضاوت شود و گر نه تصاف تنها بر پایه آنچه در این زندگی می گذرد، تعیین نمی شود؛ ثانیاً باید غایت زندگی بدون هیچ شکی مشخص شود تا انسان بداند برای چه باید تلاش کند و مقصود اصلی زندگی چیست؛ و ثالثاً این که نزاع ها و اختلاف های بشری باید نهایتاً رفع شود و این اتفاق است که با آشکار شدن انگیزه های اصلی آدمیان در روز بازبینی رخ خواهد داد.

شیطان و بشر اصل شکر در قرآن با ابلیس یا شیطان به تصویر کشیده شده است. مراد قرآن خصوصاً وقتی در سورهای مکی از واژه شیطان به صورت جمع (شیاطین) صحبت می کند معمولاً انسان است منظور از جنود شیطان در قرآن، جنیان هستند نزاع بین خیر و شر نزاعی است که در تقابل انسان و شیطان تعریف می شود و نه شیطان و خدا. شیطان در مقابل خدولند یک یافی است که دستورات او بر سرچی کرده است. هدف شیطان انسان است و این دو در تلاشند تا هر دم فتنه آید و گرنه خدولند سبحان اصالتاً همترز و هیرتبه شیطان نیست.

اندیشه برجستگای که از قرآن دریافت می شود این است که فعالیت های شیطان دربرگیرنده تمام سپهر انسانی است و انسان باید دلش را آماده مقابله با مکر وی باشد. تنها کسانی که تقوا پیشه کرده اند در آگاهی کامل از وسوسه ها و مکر شیطان هستند و به و در طه شکر نمی افتند. قرآن تأکید می کند که گرچه هیچ انسانی از شر وسوسه شیطان مصون نیست ولی او بر کسلی که اخلاق مداری را پیشه خود کرده اند هیچ تسلطی ندارد.

مطابق آیت قرآن، مکرهای شیطانی ریشه در یأس او از درگاه الهی دارد نامیدی، همچه متضادش یعنی تکبر، شیطانی است. ابتدا شیطان به خاطر تکبرش از سجده بر آدم امتناع کرد و وقتی خدا او را به خاطر این تکبر محکوم کرد نفاقید شد. این تنگ نظری و کوتاهی نسل است که مورد سوسه شیطان قرار می گیرد و برای مقابله با آن، انسان باید تمایلات خیر خواهانه درونی خود را تقویت کرده در جهت اتحاد این تمایلات با خدا همت ورزد.

پیدایش امت اسلامی این فصل ابتدای تریسیم صورت بندی کلاسیک پیدایش جامعه اسلامی توسط نویسندگان غربی آغاز می شود. بنابراین نظریه در دوران مکه پیامبر بر این بلور بود که تعلیماتی که به اعراب می دهد مشابه پیامبران پیشین است؛ اما در مدینه، که یهودیان و مسیحیان او پذیرش او به معنای پیامبر امتداد کردند او به سرعاً از ابراهیم رست، او را از یهودیت و مسیحیت جدا کرد و منحصر او را برای اسلام دانست و جامعه مسلمانان را مستقیماً به او وصل کرد. طبق این نظریه، این تغییر و تحول انحراف اصلی و مبنایی پیامبر از موضع نخستین خود انگاشته می شود؛ انحرافی که در «ساخت ملت» یا «هری کردن» اسلام از طریق تغییر قبیله از بیت المقدس به کعبه، و بنیان نهادن زیارت کعبه به معنوی تکلیف اصلی در اسلام، به نقطه اوج خود می رسد.

فضل الرحمن در جواب بر آن است که شواهدی که این نظریه بر آن بنا شده است، غلط نیست ولی اشکال این نظریه آن است که اینها تنها شواهد و واقیتهای مربوط به این موضوع نیست. با توجه به اینکه در قرآن تأکید شده است که پیامش با پیام پیامبران پیشین یکسان است اینکه آن پیام مختص به اعراب بوده و پیام پیامبران پیشین تنها به جامع خودشان اختصاص داشته، صحیح نیست. همچنین این رای که وقتی اسلام به ابراهیم مربوط و متصل شد (اتفاقی که

در مکه افتاد نه در مدینه) به خاطر مخالفت های یهودیان (و مسیحیان) موسی را به یهودیان و عیسی را به مسیحیان واگذاشت. نیز نادرست است همچنان که این فکر که تغییر قبیله حاکی از گسستی در جهت گیری دینی پیامبر قبله گرای اوست، بر خلط است. به عقیده فضل الرحمن اغلب پژوهشگران معرن در مطالعه سیره پیامبر قرآن در دوره مجزای مکی و مدنی به مشکلی اساسی دچارند. بررسی دقیق قرآن به جای آن گسست و جدایی، تحول تدریجی و گذری آرام را نشان می دهد، چنان که مراحل متأخر مکی اساساً با مراحل مقدم مدنی قرابت دارد.

از همان نخستین آیت که قرآن از ارجاع به پیامبران پیشین را آغاز کرد، پیامبر قاتل به یکسانی پیام خود با آنها بود. همچنین از همان ابتدا، قرآن از شخصیت هایی کلاماً عرب (پیامبران عاد و ثمود) علاوه بر شخصیت های کتب مقدس استفاده می کرد. وقتی مخالفت ها با اندیشه های نبوی (نظیر اینکه خدا یکی است فقیران جامعه نباید در تنگدستی به سر برسند و روز قضاوت نهایی در کار است) آغاز شد، داستان های متعدد و با جزئیات در باره پیامبران پیشین در قرآن تکرار می شد. شکی نیست که پیامبر این داستان ها را در خلال بحث و گفتگو با برخی افراد شنیده بوده امری که خود میکان به آن اشاره می کردند اما محمد صلی الله علیه و آله فرمود که این داستان ها به او وحی شده است در واقع تحت تأثیر تجربه دینی مستقیم او، این داستان ها تبدیل به وحی می شوند و دیگر صرفاً قصه و داستان نیستند. به علاوه این تجربه، او را تباطلی مستقیم با پیامبران پیشین بر قرار می کند و تبدیل به شاهد مستقیم ایشان می شود.

همان طور که محمد صلی الله علیه و آله پیامبران پیشین و ولزت ماموریت ایشان، و قرآن میراث خرد وحی های پیشین است، جامعه مسلمانان نیز باید جایگاه جامع پیامبر پیشین را برت ببرد. این پیامبر درمی یابد که جایگاهش در خط مستقیم سلسله پیامبران است و مشرکان عرب در بت پرستی شان و باقی اسم در تفرقه نشدن بر خطا هستند. قرآن محمد صلی الله علیه و آله را با عنوان حنیف (یا موحد حقیقی) توصیف می کند و دینش را به عنوان دین راست (الدین القیم) می خواند که شرک و فرقه گرایی انحرافهایی از آن محسوب می شوند. این دین حقیقی توحید که به ابراهیم نسبت داده می شود، ابتدا تا در برابر آیین شرک بدیدل می شود، و تصویر ابراهیم به معنویان نماد توحید در برابر مشرکین مکه در اوخر دوره مکی عرضه و اظهار می شود. لذا ابراهیم در محیطی مکی با مخاطبان مشرک مطرح می شود نه در مدینه و به تبع نزاع ها؛ اختلافات با یهودیان.

بسط طاقی که در مدینه صورت می گیرد یکی این است که از وحی های پیشین یعنی تورات و انجیل به نام یاد می شود، در حالی که در مکه به انجیل به معنوی اشاره می شد و وحی موسوی نیز همیشه «کتاب موسی» خوانده می شد؛ دیگر این که سه امت مجزا یعنی یهود، مسیحیت و مسلمانان به رسمیت شناخته می شوند. تغییر مکی «حزب» و «شعبه» که برای اشاره به جامع پیشین به کار می رفت، در مدینه ناپدید می شوند و الفاظی چون «همه» یا «اهل الکتاب» جایگزین آنها می شوند. برای امری نیز شریعت مخصوص به خودشان به رسمیت شناخته می شود. بنابراین قرآن برای اعتبار دادن به جامعه مسلمانان به ابراهیم پناه نمی برد (خلاق نظریه کلاسیک)، بلکه به نوعی جامع یهودی و مسیحی را معتبر دانست و به رسمیت می شناسد؛ گرچه جامعه مسلمان همچنان جامعه آمیخته و بهترین (خیر آمد) و جامعه متعلق و میانه (آمه وسط) باقی می ماند زیرا خلف حقیقی هر طایفه ای است و همچنان اهل کتاب به اسلام دعوت می شوند.