

عبادت مریم (س) به مثابه تشریحی نو؛ واکاوی تاریخی - تفسیری آیه ۴۳ سوره آل عمران

اعظم پویازاده*

روح الله طالبی**، حسام قربانی***

چکیده

شیوهی عبادت مریم (س)، که آیهی ۴۳ سورهی آل عمران از آن خبر می دهد، همواره در طول تاریخ تفسیر قرآن مورد بحث بوده است. طبق این آیه فرشتگان مریم را به قنوت، سجده و رکوع با رکوع کنندگان امر می کنند. دو پرسش مهم در مورد این آیه قابل طرح است: یکی این که آیا امر به این عبادت به معنای تشریحی جدید است و دیگر آن که آیا چنین عبادتی ریشه در تاریخ سنت یهود دارد یا نه. نوشتهی حاضر کوشیده است علاوه بر به نمایش گذاشتن تعارضات آرای مفسران در این باب، با رویکردی تحلیلی - تاریخی این نقطهی مبهم در تاریخ تفسیر قرآن را بکاود و با رجوع به متن مقدس یهودیان و مهم ترین تفسیر آن، تلمود، به پاسخی قانع کننده دست یابد. نتیجهی حاصل از این کاوش عبارت است از این که به گواهی تاریخ یهود، عبادت مذکور در آیه، نمازی متداول میان یهودیان بوده است، که البته اختصاص به مردان داشته و به شکل جمعی برگزار می شده است. در واقع آیهی محل بحث هم گزارشی تاریخی از آن عبادت در اختیار ما قرار می دهد و هم مریم را امر می کند تا همان نماز را به همراه دیگران برپای دارد. از این روی، همراهی مریم با مردان در این نماز تشریح جدیدی بوده است.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، puyazade@ut.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، roohollahtalebi110@gmail.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، hesamghorbani76@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۶

کلیدواژه‌ها: نماز یهودی، نذیرگی، نماز جماعت، مریم در قرآن، وحی تشریحی، تفسیر تاریخی

۱. مقدمه

حضرت مریم (س)، مادر عیسی (ع) یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی قرآنی، در جهان مسیحیت نیز از جایگاه بلندی برخوردار است. در متون آباء کلیسا او مادر خداست. فرقه‌هایی از مسیحیان به او مقام الوهی داده‌اند؛ مقامی که به شدت مورد نقد قرآن است.^۱ از دیگر سو، مریم در اندیشه‌ی یهودی جایگاه والایی ندارد. او مادر کسی است که خود را مسیح موعود معرفی کرده و کاهنان یهود او را دروغگو دانسته‌اند. آنان به مریم تهمت زنا زدند؛ تهمتی که قرآن نیز آن را گزارش می‌کند (مریم/۲۷)^۲ و برخی اناجیل غیررسمی نیز بر این امر صحه می‌گذارند (انجیل یعقوب، ۲/۱۵). در میان نوشته‌های کهناتی نیز ردپایی از این اتهامات موجود است.^۳

در روایت قرآنی، مریم از جایگاه بلندی برخوردار است. قرآن در ابتدا بر بارداری معجزه‌گون مریم صحه می‌گذارد و بر پاکدامنی‌اش تأکید می‌کند (آل عمران/۴۷).^۴ صدای تهمت‌زنندگان در قرآن بازتاب یافته و قرآن در پی تصحیح روایت یهودی و ارائه‌ی روایت خود، پاسخ مریم را به صحنه می‌آورد؛ «...بشری مرا لمس نکرده است...» در نتیجه او را از تهمت یهودیان مبرا دانسته و حتی بهتان عظیم آنان در حق مریم را هم پایه‌ی کفر دانسته است (نساء/۱۵۶).^۵ در گام بعدی و پس از پیراستن اتهامات از او، غلو را نیز از شخصیتش می‌زداید و مریم را نه یک خدا، بلکه نشانه‌ای از خدا معرفی می‌کند (انبیاء/۹۱).^۶ مریم و فرزندش عیسی مسیح، هر دو بندگان خدا هستند که عنایت او شامل حالشان شده است. آنان جایگاهی والا و ممتاز دارند، اما از میان دیگر انسان‌ها (مائده/۷۵).^۷ قرآن تصریح می‌کند که نه فقط آن دو، بلکه تمامی موجودات در برابر اراده و خواست خدای یگانه ناتوان هستند (مائده/۱۷).^۸ قرآن، اما در گامی نهایی و پس از ارائه‌ی تصویری صحیح از مریم، او را به عنوان نمونه‌ای از انسان کامل قرآنی معرفی می‌کند (تحریم/۱۶).^۹ در این جا دیگر سخن از مریم در مقام جدال نیست، بلکه او نمایی از یک انسان کمال یافته در مسیر هدایت الهی است.

افزون بر مطالب فوق، زن بودن مریم و این که او تنها زنی است که قرآن به صراحت از او نام برده، صبغی دیگری به آیات ناظر به او داده است. مفسران غالباً هنگام بحث درباره-

ی این آیات وارد مسائل مربوط به زنان می شوند. محتوای آیاتی که نذر مادر مریم را روایت می کنند (آل عمران/۳۵)^{۱۱} همواره بحث درباره‌ی استقلال دینی^{۱۱} زنان را در پی داشته است. آیاتی که به نزول فرشته‌ی وحی بر مریم دلالت دارند (مریم/۱۷)^{۱۲} سخن از امکان نبوت زنان را ایجاد کرده و در نهایت آیات ناظر به مقام معنوی مریم (آل عمران/۴۲)^{۱۳} مفسران را واداشته تا جایگاه معنوی زنان را در دین تبیین کنند.

چنان‌که ذکر شد، حیات حضرت مریم از جنبه‌های مختلفی مورد توجه و گاه بررسی قرار گرفته است. اما یکی از جنبه‌های کمتر پرداخته شده به آن در روایت قرآنی از مریم، شیوه‌ی عبادت اوست و این همان جنبه‌ای است که پژوهش حاضر آن را بر عهده را گرفته است.

۲. مسأله پژوهش

فرشتگان بر مریم فرود می‌آیند و به او فرمان رکوع، سجده و قنوت می‌دهند.

«يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ» (آل عمران/۴۳)

در نگاشته‌های تفسیری، مفسران قرآن را درگیر سه پرسش اساسی درباره‌ی این آیه می‌بینیم، که هر یک پرسش‌های دیگری را نیز پیش می‌نهد. فعالیت تفسیری مفسران عمدتاً متمرکز بر یافتن پاسخ برای این پرسش‌هاست. آن سه پرسش عبارتند از:

۱. آیا مقصود از قنوت، سجده و رکوع معنای مألوف آن در عبادت رایج در سنت اسلامی است؟ و بنابراین، آیا این اعمال ارکان یک عبادت واحدند؟ اگر چنین است چرا سجده در این آیه قبل از رکوع آمده است؟

۲. مقصود از عبارت «مع الرَّاكِعِينَ» در انتهای آیه چیست؟ آیا منظور شرکت در یک

عبادت جمعی است؟ کدام عبادت جمعی؟

۳. ماهیت این «امر» چیست؟ امری تشریحی یا تأکید بر عبادت پیشین؟

پژوهش حاضر بر آن است تا نظرات مفسران درباره‌ی این سه پرسش را بیان، تحلیل و واکاوی کند و با بررسی وضعیت دینی روزگار مریم و انعکاش در متون توراتی-انجیلی، به جرح و تعدیل آرای تفسیری پردازد و سپس، شواهدی برای دیدگاه خود بیابد و نشان دهد که خلاف رأی غالب مفسران، فهم عبادت مریم در قالب سنت اسلامی، قابل دفاع نیست. این موضوع از این جهت حائز اهمیت است که اختلاف موجود میان مفسران

درباره‌ی این آیه را رفع می‌کند و تفسیری روشن‌تر از این آیه‌ی قرآن کریم ارائه می‌دهد. هم‌چنین به ارتباط میان ملازم محراب بودن مریم و نماز خواندنش، ذیل بررسی عبادت مریم و بحث نذیرگی او، پاسخ می‌دهد.

لازم به ذکر است که این موضوع به شکلی که این نوشته آن را دنبال می‌کند، مورد بررسی قرار نگرفته و بنابراین پیشینه‌ی تحقیق منحصر در نظرات مفسرانیست که برای فهم این آیه نیم‌نگاهی به نوشته‌های یهودی هم داشته‌اند تا از طریق آن، تبیینی از این عبادت به دست دهند.

فرضیه‌ی این پژوهش عبارت است از این که اعمال عبادی مذکور در آیه، یعنی سجده و رکوع، جزوی از نمازی جمعی و رایج در یهودیّه، مکان زندگی مریم، بوده و دستور به نماز جماعت برای مریم، از آن رو که یک زن است، امری بی سابقه در زمان خود بوده - است.

پیش از ورود به بحث به واژه شناسی موضوع می‌پردازیم.

۳. معانی واژگان

۱.۳ قنوت

واژه‌ی قنوت، گرچه در قرآن به کار نرفته، اما مشتقات ماده‌ی «قنت» ۱۳ بار در قرآن تکرار شده است. لغت‌شناسان گوهرهای معنایی «اطاعت»، «خشوع»، «نماز»، «دعا»، «عبادت»، «قیام»، «طول قیام»، «سکوت» و «تواضع» را برای این ماده در نظر گرفته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۱؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، صص ۱۰۹-۱۱۱). از ضحاک نقل شده است که همه قنوت‌های قرآن به معنای «اطاعت» هستند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۰). فزون بر این، ابن فارس هر استقامتی در راه دین را قنوت می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۱).

۲.۳ سجده

سجده از ماده «س،ج،د» و در لغت به معنای «خم شدن»، «پایین آوردن سر»، «به زمین افتادن»، «خضوع»، «فروتنی»، «اطاعت»، «قرار دادن پیشانی بر روی زمین» و «تحیّت و درود فرستادن» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۶؛ ابن

منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۰۴). آرتور جفری، این ریشه را دخیل از آرامی و سریانی به معنای «بر خاک نهادن سر برای احترام»، «تعظیم کردن و خم شدن»، «پرستیدن و ستاییدن» و «بت‌کده» می‌داند که وارد زبان عربی شده است. احتمالاً این امر در روزگاری کهن صورت گرفته است، زیرا می‌بینیم که در معلقه‌ی عمرو ابن کلثوم به کار رفته است (جفری، ۱۳۸۵ش، ص ۲۳۳). سجده بر دو گونه است، نخست سجودی با اختیار که تنها برای انسان است و انسان به وسیله آن استحقاق و شایستگی ثواب و پاداش می‌یابد و دیگری سجودی قهری و طبیعی، که همه‌ی موجودات عالم اعم از انسان، حیوانات و نباتات را در بر می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۶).

۳.۳ رکوع

رکوع از ماده «ر،ک،ع» در لغت به معنای «خضوع»، «تواضع»، «خمیدگی»، «انحناء»، «به زمین افتادن»، «پایین آوردن سر» و «خم شدن» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۳۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۲۱۷). افزون بر این، زمخشری ذیل این ماده می‌گوید: «عرب هر کس را که به خداوند متعال ایمان آورد و بت‌ها را نپرستد، راکع می‌نامد.» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۲۴۹) صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم اقسام سه گانه معنوی، ظاهری یا معنوی-ظاهری را برای رکوع در نظر می‌گیرد و رکوع را خضوع متوسط - در برابر سجده که خضوع کامل است - می‌داند (مصطفوی، ۱۹۷۹م، ص ۲۱۸).

۴. دیدگاه‌های تفسیری

پس از گزارشی کوتاه از تحقیقات واژه شناسان درباره‌ی معنای «قنوت»، «سجده» و «رکوع» به استخراج نکات مهم و کلیدی در تفسیر آیه‌ی ناظر به عبادت مریم از آرای مفسران قرآن می‌پردازیم تا از این رهگذر پاسخ آنان را به سؤالات این پژوهش بیابیم. هدف از بررسی دیدگاه‌های مفسران، نمایش اختلاف فراوان آنان در توجیه این عبادت و گاه، عدم درک صحیح آن است. به همین جهت علاوه بر دسته‌بندی تفاسیر ذیل عنوان‌های اصلی، برای نمونه دیدگاه یکی از مفسران را بازتاب می‌دهیم.

- الف) عبادت مریم در بیت المقدس بوده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۷۶).
- امر خداوند به نماز، امر به رکوع با نمازگزاران در بیت المقدس است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۲).
- ب) تقدیم سجود بر رکوع شکل خاص نماز در آن دوران است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۳۴؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۶۳).
- تقدیم سجده بر رکوع از این جهت است که پیامبران در مسائل عقلی یکسان و در مسائل شرعی متفاوت اند. به همین دلیل ممکن است در آن شریعت سجده پیش از رکوع باشد (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۲۴۸).
- پ) تقدیم سجود بر رکوع، بیانگر ترتیب نیست (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۱۹؛ حسنی واعظ، ۱۳۸۱ش، ص ۴۴).
- تقدیم سجود بر رکوع ترتیب آنان را لازم نمی آورد (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۷۴۶).
- ت) امر به رکوع، امر به عبادت جمعی است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵۷).
- گفته شده اولی، حمل آیه بر امر به نماز جماعت است. چه مانند نماز جمعه و عیدین واجب باشد و چه مانند دیگر نمازها مستحب (طریحی، ۱۳۷۵م: ج ۴، ص ۳۳۹).
- ث) آیه بیانگر جواز حضور زنان در نماز جماعت است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۹۵).
- مراد از راکعین، انبیاء و اولیائی که در بیت المقدس مشغول عبادت بودند و چون در میان آنها زنی جز مریم نبود فرمود مع الراکعات، و مراد از کلمه مع یعنی همان نحوی که آنها می کنند همان نحو به جا آور، و ممکن است مراد اقتدا به آنها باشد، و الله العالم (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۱۹۵).
- ج) امر به رکوع با راکعان به جهت وجود اقسام متفاوت عبادت است (ثلائی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۷۶؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۴).
- احتمال دارد در دوران حیات مریم گروهی در نماز تنها قیام و سجود داشتند و رکوع نمی کردند و گروهی دیگر رکوع می کردند و مریم امر شده با رکوع کنندگان نماز بگزارد (جزایری، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۳۰۹).
- چ) اعمال مذکور در آیه کنایه از نماز است (ابن ابی جامع، ۱۴۱۳م، ج ۱، ص ۲۳۷).

آیه دستور به اقامه‌ی نماز است با ذکر قنوت و سجود، چون این دو از هیئات و ارکان نماز هستند (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۳).

ح) در نماز یهودیان رکوع وجود ندارد (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۱۶؛ شبر، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۳۲۰).

گفته شده منظور از راکعان در آیه مسلمانان هستند چون یهودیان رکوع نمی‌کنند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۳۳۹).

خ) این امر به پاس اصطفا‌ی او و برای شکرگزاری ست (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۳، ص ۱۹۰).

از امام صادق (ع) درباره‌ی کلام خداوند پرسیدم که می‌گوید «یا مَرِیْمُ اقْنُتِی لِرَبِّکِ وَ اسْجُدِی وَ ارْکَعِی» [گفت یعنی] برای سپاس‌گزاری از خداوند (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۱۷۳).

د) امر به رکوع با جماعت به معنای بهره‌گیری از شکل عبادت آنان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۵۴۳).

ممکن است به معنای رکوع کردن مانند آنانی که در نماز خود برای خشوع رکوع می‌کنند نه این که در جماعت رکوع کند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۶۹).

ذ) قنوت به معنای مداومت بر نماز است (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۱۰۳).
«یا مَرِیْمُ اقْنُتِی لِرَبِّکِ» یعنی خدا را عبادت کن و عبادتت را برای او خالص گردان یا بر طاعت مداومت کن و یا نماز را طولانی گردان (مجلسی، ۱۴۰۳م، ج ۱۴، ص ۱۹۳).

۱.۴ نمای تفاسیر

سخنان مفسران نشان داد که آنان درباره‌ی نوع و نحوه‌ی عبادت مریم اختلاف دارند. غالب آنان افعال عبادی مذکور در آیه را اجزای یک نماز دانسته، اما آن را با نظر به نماز اسلامی تحلیل کرده‌اند که منجر به ابهامات بیش‌تری شده است. بحث درباره‌ی علت تقدیم سجود بر رکوع از همین موضوع سرچشمه می‌گیرد. برای آنان این پرسش مطرح بوده که چرا در این آیه، مریم نخست امر به سجده و سپس امر به رکوع شده در حالی که رکوع در نماز اسلامی، پیش از سجده انجام می‌شود. توجیهاتی مانند افضلیت سجده بر رکوع (اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۲۳)، و یا این که این سجده و رکوع در دو رکعت متفاوت بوده (ابن

جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۸۲)، صرفاً برای رفع ابهامی است که از اساس، بر اثر درکی ناصواب از آیه شکل گرفته است. سخن از نماز جمعه و عیدین ذیل این آیه نیز نشان می‌دهد که توجهی به اسلامی نبودن این عبادت صورت نگرفته است. در مورد قنوت وضعیتی روشن‌تر است. هرچند گروهی قنوت را نیز به عنوان جزوی از نماز دانسته‌اند، اما اکثراً گفته‌اند که منظور از قنوت، تداوم و خضوع در عبادت است، نه انجام قنوت به سبک نماز اسلامی. هم‌چنین غایت و هدف این قنوت را شکرگزاری به پاس اصطفاء دانسته‌است. البته عده‌ای اشاره کرده‌اند که عبادت مریم در قالب آیین خود او قابل فهم است. این دیدگاه صحیح‌تر به نظر می‌رسد. آن چه مشخص است آن است که این سجده و رکوع نمی‌تواند دقیقاً همان سجود و رکوع اسلامی به عنوان ارکان نماز باشد. بعید به نظر می‌رسد مریم دستور گرفته باشد که نماز اسلامی به جا آورد، آن هم در حالی که شکل نهایی نماز حتی در خود اسلام تدریجاً تکوین یافته است، چه رسد به این که قرن‌ها قبل از اسلام وجود داشته باشد. از امام علی (ع) روایت شده که در ابتدا در نماز رکوع وجود نداشته و پس از گذشت مدتی پیامبر می‌گوید که خداوند دستور داده در نماز رکوع به جا بیاورند (آیتی، ۱۳۶۶ش، ص ۹۰). به این ترتیب می‌توانیم دیدگاه‌های مفسران را ذیل دو عنوان کلی دسته‌بندی کنیم. گروهی که عبادت مریم را با قیاس به نماز اسلامی تحلیل کرده‌اند، و گروهی دیگر که بررسی این عبادت را در قالب آیین خود مریم روا دانسته‌اند. گروه نخست، هرچند که تلاش داشته‌اند تا ابهامات موجود را رفع کنند، نتیجه‌ی روشنی پیش روی ما نمی‌گذارند چرا که اساس درک آنان از آیه صحیح نیست. هرچند دیدگاه‌های تفسیری پیرامون معنای قنوت و غایت آن، که گاهی روایات را نیز به مدد گرفته قابل پذیرش است، ولی در مورد سجده و رکوع نتایج تردیدآمیزی ارائه شده است. به عنوان مثال گفته‌اند که با تتبع در تورات به دست می‌آید که یهودیان رکوع نمی‌کنند (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۱۶)، پس منظور از «راکعان» در این آیه مسلمانان هستند (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۴، ص ۳۳۹). در این صورت باید پذیرفت که مریم شش قرن پیش از اسلام دستور یافته با مسلمانان و به شیوه‌ی اسلامی نماز بگذارد، که نادرستی آن واضح است. گروه دوم، اما فهم صحیحی از آیه داشته‌اند و در چند مورد بدون تصرف در ظاهر آیات، مراد آیه را امر به مریم برای شرکت در نمازجماعت عنوان کرده (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۱۹۵)، ولی اظهارات خود را بدون استناد به شواهد و بعضاً به صورت احتمالی مطرح کرده‌اند. جدا از این که تا چه میزان می‌توان به سخنان غیرمستند آنان اطمینان کرد، تناقض میان برداشت‌های مفسران از این آیه

مخاطب را و می‌دارد تا نتایج حاصل از تفاسیر را به بحث بگذارد. در هر حال، باید به این سؤال پاسخ داد که آیا اطلاعاتی از نحوه‌ی عبادت مریم و یا هم‌عصرانش در اختیار داریم تا در مورد نوع آن بحث کنیم؟ آیا در عصر حیات مریم و در جغرافیای زیست او نشانه‌هایی از افعال رکوع و سجود و عبادت جمعی که او امر به ادای آن شده، وجود دارد؟ مفسرانی اشاره کرده‌اند که مریم در قدس دستور به نماز یافته‌است. قرآن نیز صراحتاً می‌گوید که مریم ملازم محراب بوده است (آل عمران/۳۷)^{۱۴}. حضور مریم در قدس، با توجه به منع حضور زنان در این مکان، چه‌گونه ممکن است؟ نماز خواندن با مردان در شریعت یهود مجاز بوده و یا به قول برخی از مفسران این نماز جمعی امتیاز خاص مریم است؟ آیا مریم موقعیت خاصی داشته که فعل عبادی او را متمایز می‌کرده است؟ پاسخ به این سؤالات زمانی اهمیت پیدا می‌کند که بدانیم قرآن از تولد مریم و نذرشدن او در راه خدا سخن گفته و این می‌تواند برخی از ابهامات را رفع کند. به همین جهت به بررسی تاریخ حیات مریم می‌پردازیم تا بتوانیم پاسخی برای این سؤالات بیابیم.

۵. سرگذشت مریم

مریم حوالی ۱۲ تا ۱۶ پیش از میلاد در یهودیه‌ی فلسطین متولد شد (نویری، ۱۳۶۵ش، ج ۹، ص ۲۰۱). اناجیل رسمی در مورد کودکی او سخنی ندارند و زمانی که مریم برای نخستین بار ظاهر می‌شود یک دختر یهودی در ناصره است (لوقا، ۲۷/۱)؛ شهری در استان جلیل، در شمال شرق اورشلیم (متی، ۱۱/۲۱). قرآن که بر خلاف انجیل از تولد مریم سخن گفته، بیان می‌کند که مادر او هنگام بارداری، مریم را نذر خداوند کرده و خداوند نیز این نذر را می‌پذیرد، مریم را به نیکویی تحت تربیت خود قرار می‌دهد و زکریا را به کفالت او می‌گمارد (آل عمران/۳۵-۳۷)^{۱۵}. در آیات دیگر قرآن از کشمکش برای تعیین کفیل مریم سخن می‌گوید (آل عمران/۴۴)^{۱۶}. مفسران نذر مادر مریم را، خدمت مریم در معبد می‌دانند و این کاهنان معبد هستند که برای کفالت او منخاصمه می‌کنند (قرطبی، ج ۴، ص ۸، بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۷). انجیل یعقوب^{۱۷} نیز ماجرا را به همین شکل روایت می‌کند. حنا مادر مریم او را به عنوان نذیره به معبد می‌فرستد و کاهن اعظم، زکریا، کفیل او می‌شود (انجیل یعقوب، ۲۵/۷). نذیره کسی است که خود را وقف خدمت به خداوند می‌کند و از آن پس تحت شرایطی خاص قرار می‌گیرد (اعداد، ۲/۶). نذیره بودن مریم که در قرآن، سنت اسلامی و سنت مسیحی امری حتمی است، قطعاً بر زندگی دینی او تأثیر مهمی می‌-

گذارد. روایت قرآن از نذیرگی مریم تفاوتی جزئی با روایت مسیحی دارد و آن تأثیر دختر بودن مریم بر نذیره بودن اوست. مادر مریم وقتی متوجه می‌شود که فرزندش دختر است نگران می‌شود، گویی نمی‌تواند نذر را ادا کند (آل عمران/۳۶). تفاسیر به وضوح و با تأکید می‌گویند والدین تنها می‌توانستند فرزندان پسرشان را نذر معبد کنند و مادر مریم در حین بارداری به گمان این که فرزندش پسر است این نذر را انجام می‌دهد (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۴۱). اما در هر حال پس از زایمان و با علم به تفاوت دختران و پسران در این امر، تصمیم می‌گیرد بر نذر خود بماند و دخترش را «مریم» به معنای «زن عابد و خادم» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۳۶) نام می‌نهد (آل عمران/۳۶). به همین ترتیب، تفاسیر می‌گویند که مریم نخستین دختر خدمت‌گزار در معبد بوده (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۲۴) اما روشن نمی‌کنند که چرا مخالفتی از سوی کاهنان در این امر صورت نمی‌گیرد، بلکه آیات قرآن حاکی از اشتیاق آنان برای کفالت مریم است. فخر رازی می‌گوید شاید چون پدر مریم در میان قوم جایگاه والایی داشته کاهنان خواهان کفالت او بودند و یا طبق پیش‌بینی‌ها می‌دانستند این دختر با مسیح موعود ارتباطی خواهد داشت (فخر رازی، ج ۸، ص ۴۶). اما روایت مسیحی انجیل یعقوب، هیچ تفاوتی میان دختران و پسران در این امر در نظر نمی‌گیرد. اهمیت این موضوع از آن روست که روایت «خدمت‌گزاری مریم در معبد» با تردیدها و مخالفت‌های جدی از سوی مورخان و مخصوصاً مورخان یهودی مواجه شده است (nutzman, 2013). مخالفان می‌گویند داستان‌هایی از این قبیل ساخته و پرداخته‌ی مسیحیان قرون اولیه است و پشتوانه‌ی تاریخی ندارد (گنیر، ۱۳۹۸ش: ج ۱، ص ۱۸۵). علت مخالفت با این روایت، یکی تردید در امکان نذیره بودن زنان، و دیگری منع حضور زنان در معبد است.

۱.۵ نذیرگی

سفر اعداد در تورات احکام نذیرگی را به تفصیل شرح می‌دهد. زن یا مردی که بخواهد خود را نذر خداوند کند با ادای یک سوگند متعهد می‌شود در مدت مقرر موهایش را نتراشد، شراب ننوشد و به ناپاکی، حتی اگر جسد پدر و مادرش باشد، نزدیک نشود (اعداد، ۲۰-۲/۶). او در تمام مدت نذیرگی وقف خداوند است و به عبادت و خدمت در امور دینی می‌پردازد. درست است که این آیات درباره‌ی نذیرگی اختیاری است، اما آیات دیگر نشان می‌دهند که والدین هم می‌توانند فرزند خود را نذر کنند. شمشون و سموئیل (اول

سموئیل، ۲۰/۱) در عهد عتیق، توسط مادرانشان نذیره می‌شوند. در عهد جدید نیز یحیی از بدو تولد نذیره است (لوقا، ۱۵/۱). سفر اعداد در نذیرگی اختیاری تفاوتی میان زنان و مردان نمی‌گذارد (اعداد، ۲/۶). اما فرزندان نذیره در عهدین همگی پسر هستند. در مورد نذیرگی اختیاری زنان نیز ابهامات و تردیدات جدی وجود دارد. گفتیم که نذیره مقدس است و باید از ناپاکی دور بماند. اما زنان ذاتاً نمی‌توانند این ویژگی را احراز کنند چون خودشان ممکن است ناپاک محسوب شوند. تورات هنگام بیان احکام نجاسات، زنان در دوران عادت ماهیانه را جزو ناپاکی‌ها قرار می‌دهد (لاویان، ۱۹/۱۵). در این دوران زن چنان ناپاک است که حتی اگر با فرد یا شیئی تماس داشته باشد یا اگر در مکانی بنشیند، آن را ناپاک می‌کند (لاویان، ۲۰/۱۵-۲۱). پس تصور نذیره بودن زنان اساساً منتفی است. چون یک فرد نمی‌تواند هم‌زمان مقدس و ناپاک باشد. در مورد زنان یائسه ظاهراً منعی وجود ندارد. چون دیگر عامل ناپاک شدن به کلی از آنان رفع شده است. مادر شمشون (داوران، ۲/۱۳)، سموئیل (اول سموئیل، ۶/۱) و یحیی (لوقا، ۷/۱) هر سه نازا و یائسه بوده‌اند. این تعارض باعث می‌شود در سنت یهودی نذیره بودن دختران فرضی بعید باشد و کاهنان در تلمود تنها از نذیرگی پسران سخن به میان آورند (تلمود، نذیر، ۱۴/۷). در نتیجه روایت قرآنی که دختر بودن مریم را با اهمیت دانسته و بیان می‌کند که خداوند در این مورد خاص مریم را به عنوان نذیره پذیرفته (آل عمران/۳۷)، وجهی حقیقی و واقعی دارد. ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که می‌توان بیان جمله‌ی «و لیس الذکر کالأنثی» در قرآن و پذیرفته شدن مریم برای نذیرگی توسط خداوند را نمودی از رفع دیدگاه‌های جنسیتی تبعیض‌آمیز دانست؛ چرا که در مورد گوینده‌ی این سخن اختلاف است (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ج ۳، ص ۱۷۰).

۲.۵ حضور زنان در معبد

معبد اورشلیم که به نام معبد دوّم یا معبد هرود هم شناخته می‌شود، پس از اسارت بابل و آزادی یهودیان، توسط کوروش و در زمان داریوش هخامنشی پی‌ریزی شد (بیومی مهران، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۱۷۳). عهدین اطلاعاتی اجمالی درباره‌ی معبد ارائه می‌دهند (اول پادشاهان، ۳/۶، متی، ۱۲/۲۱). تلمود با جزئیات و به تفصیل، تصویری تقریباً بی‌نقص از معماری، مراسم عبادی و قوانین حاکم بر معبد در اختیار ما می‌گذارد. مهم‌ترین بخش معبد بنای قدس‌الاقداص در انتهایی‌ترین محوطه است که با پلکانی از صحن کاهنان جدا می‌شود

(عبرانیان، ۶-۱/۹). صحن اصلی یا صحن اسرائیلی‌ها، محل اصلی مراسم و عبادات عمومی محسوب می‌شد. خارج از این صحن و بنای قدس، و در اصل خارج از مکان معبد ولی چسبیده به آن، دو صحن وجود داشت که افراد ممنوع از ورود به معبد، در آن متوقف می‌شدند. یک صحن برای غیر یهودیان و صحن دیگر برای زنان (Cameron, 2005, P279). هرچند وجود صحن زنان قرینه‌ای محکم بر تفاوت زنان و مردان در جواز ورود به معبد است، تلمود روند اختصاص این صحن به زنان و جدایی جنسیتی کامل در معبد را روشن می‌کند. خانواده‌های بنی اسرائیل از نقاط مختلف یهودیه برای زیارت معبد به اورشلیم می‌آمدند (لوقا، ۴۱/۲). آنان پیش از ورود به محدوده‌ی معبد خود را تطهیر و سگه‌های رومی را با سگه‌های یهودی عوض می‌کردند (dolphin, 2018). پس از آن زنان و دختران خارج از معبد، در مکانی که بعدها صحن زنان نامیده می‌شود، می‌ماندند و مردان برای انجام عبادت وارد معبد می‌شدند. در برخی از جشن‌ها و مراسم مهم مذهبی مانند یوم کیپور، جمعیت به حدی بود که مردان برای تدارک دیدن وسایل و ملزومات قربانی مدام میان صحن اصلی و محل استقرار زنان در رفت‌وآمد بودند. عده‌ای از مردان نیز به علت تکمیل گنجایش، پشت درب‌های صحن اصلی و در کنار زنان می‌ماندند. این اختلاط به مرور باعث شد که کاهنان به فکر جدایی جنسیتی بیافتند. به همین منظور مکان خاصی از صحن میانی به زنان اختصاص یافت (تلمود، سوکوت ۵۱/ب). اما اطلاق نام صحن زنان نیز از روی مسامحه است، چون مردان هم‌چنان می‌توانستند آزادانه به این صحن دسترسی داشته باشند. در اصل این زنان بودند که از دسترسی کامل به این محوطه نیز منع شدند (P279, Cameron, 2005A). این ممنوعیت برای زنان تقریباً با مطالبی که پیش‌تر پیرامون ناپاک بودن آنان گفته شد، توجیه می‌شود. زنان می‌توانند ناپاک شوند به همین جهت ورود آنان به مکانی مقدس باید با احتیاط همراه باشد. البته این موضوع نمی‌تواند دلیلی بر ردّ نذیره بودن مریم باشد. چون جدا از این که مریم یک استثنا در میان دیگر دختران است، مکان مربوط به نذیره‌ها نیز در کنج شرقی صحن زنان جای دارد (dolphin, 2018). مریم نیز مانند زنان دیگر از ورود به صحن اصلی و بنای قدس ممنوع بوده است. برخی از تفاسیر که اشاره دارند به این که زکریا مکان خاصی در معبد برای مریم در نظر گرفته (بیومی مهران، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۴۷)، این موضوع را تأیید می‌کنند. علاوه بر این عده‌ای تلاش کرده‌اند دلایلی تاریخی بیابند که مؤید حضور معدود و نادر دختران نذیره در معبد باشد. این دلایل در صورت اثبات، نذیره بودن مریم را تقویت می‌کنند^{۱۸}. پس از همه‌ی این سخنان و توجه به نذیره

بودن مریم، دوام و امر او به عبادت، حضور او در محراب و نماز خواندنش معنای خاص-تری می‌پذیرد. حال باید بر نحوه‌ی عبادات رایج در یهودیّه‌ی عصر حیات مریم متمرکز شویم تا ببینیم آیا افعال رکوع و سجود در این عبادات قابل ردگیری هست یا نه. برای این منظور، نخست به بررسی مفهوم نماز، با تعریف یک عبادت جسمانی واحد، در یهودیت می‌پردازیم و سپس وجود احتمالی چنین عبادتی را در دوران مریم می‌کاویم.

۶. نماز

فعالیت جسمانی واحدی به نام نماز در سراسر عهد عتیق وجود ندارد؛ بلکه حرکات بدنی متعددی که برای ادای خضوع و فروتنی به کار می‌رفته‌اند به مرور تبدیل به شکل معیار نماز می‌شود (judaica, 1906, Vol. 10, P. 167). ریشه‌ی استفاده از حرکات بدنی در عبادت به زمان ابراهیم برمی‌گردد، وقتی که او در برابر خداوند سر به خاک می‌ساید (پیدایش، ۱۷/۱۷). رکوع کردن (دوم تواریخ، ۲۹/۲۹) و زانو زدن (اول پادشاهان، ۵۴/۸) نیز هر کدام در موقعیت‌های متفاوت به عنوان عمل عبادی به کار می‌رفتند. محدودیتی برای استفاده از این حرکات وجود نداشت و فرد در طول عبادت از هر عملی که مناسب می‌دید بهره می‌برد (judaica, 1906: Vol. 10, P. 167). مکان و زمان مختصّ به نماز نیز تدریجاً شکل می‌گیرد. داوود سه بار در شبانه روز نماز می‌خواند؛ نمازی شامل زانو زدن، رکوع کردن، آواز خواندن، تسبیح گفتن و اشک ریختن (مزامیر، ۱۷/۵۵). دانیال مانند داوود سه بار در روز نماز می‌خواند، و البته رو به اورشلیم (دانیال، ۱۱/۶). در دوران معبد نخست و پیش از شکل‌گیری دوباره‌ی سنت یهودی همگام با بازسازی معبد دوم، نماز بیش‌تر ماهیتی مستحب داشت. هرچند از زمان موسی تا عزرا یک بار نماز خواندن در روز واجب بود (judaica, 1906, Vol. 10, P. 170)، اما هرکس به طور شخصی و هرگاه که احساس نیاز به نیایش داشت، با استفاده از دعاهای مقدّس و اعمالی که برای ابراز خضوع به کار می‌روند نماز را اقامه می‌کرد. وقتی نماز تدریجاً شکل واحدی به خود گرفت، قوانین آن نیز توسط عالمان وضع شد. مجمع کبیر تصمیم گرفت یک نماز واحد، با محتوا، زمان و مکان مشخص را به عنوان عمل عبادی رسمی و معیار تعیین کند تا یهودیان بتوانند به سادگی، تعلق ایمانی خود به خداوند را ابراز کنند (استاین شالتز، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). هجده دعا با نام برکت، به عنوان ذکری که نمازگزاران باید در نماز آن را بخوانند برگزیده شد (همان: ۱۵۶). مکتوبات ربّی شکل نهایی نماز را توصیف می‌کنند. نماز روزانه، صبح‌ها، عصرها و شب

هنگام واجب است و رو به اورشلیم ادا می شود (تلمود، برخوت/۳الف). خواندن آیات مشخصی از تورات به عنوان بخشی از برکت‌ها، محتوای نماز را تشکیل می‌دهد^{۱۹} (judaica, 1906, Vol. 10, P171). رکوع، که در گذشته یکی از مهم‌ترین اعمال مستقل برای عبادت بوده، جزوی از نماز محسوب می‌شود. دفعات رکوع در یک نماز با جایگاه نمازگزار ارتباط مستقیم دارد. نمازگزاران عادی در ابتدا و انتهای هر نماز رکوع می‌کنند، اما کاهنان در یک نماز به طور مداوم در رکوع هستند (تلمود، برخوت/۱۳الف). سجده نیز می‌تواند به عنوان نشانه‌ای از شکرگزاری حین نماز به کار رود (تلمود، شویت/۱۶ب). در عهد عتیق سجده عملی برای اظهار پرستش بوده و به همین جهت در نمازهای روزانه، تبدیل به بخشی از عبادت شده است (judaica, 1906, Vol. 2, P.209).

۱.۶ نماز جماعت

نمازهای ابتدایی عهد عتیق معمولاً به صورت فردی ادا می‌شود. اما از دوران پادشاهان^{۲۰} به بعد نماز جماعت اهمیت بیش‌تری پیدا می‌کند، تا آن‌جا که به مرحله‌ی وجوب می‌رسد (judaica, 1906, Vol. 10, P. 166). هر نماز روزانه باید در جمعیتی متشکل از حداقل ده مرد انجام شود که به آن میان می‌گویند (ibid, Vol. 8, P.603). نمازی که به صورت جماعت و در ملاً عام برگزار شود، ستودنی است (تلمود، تعانیت/۸الف). نمازهای جماعت روزانه همواره در معبد برگزار می‌شده و کاهنان در نمازهای جماعت شرکت می‌جسته‌اند (judaica, 1906, Vol. 10, P. 168). هرچند نهاد کنیسه، به عنوان متوالی برگزاری نمازهای روزانه و تحصیلات دینی، تشکیل شده‌بود، معبد همواره شاهد خیل عظیم مؤمنانی بود که ترجیح می‌دادند نماز جماعت را در این مکان مقدس اقامه کنند (استاین شالتز، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۹).

پس از این سخنان و بررسی چگونگی نماز در سنت یهود، می‌توانیم علاوه بر ارزیابی نظرات مفسران، میزان انطباق این نماز را بر عبادت مریم در آیه‌ی مذکور بسنجیم. اما پیش از آن، با توجه به تفاوت‌های جنسیتی در آیین یهود، مختصراً نماز زنان را نیز بررسی می‌کنیم.

۲.۶ نماز زنان

زنان نیز هم چون مردان می‌توانند نماز بگزارند (تلمود، برخوت/۳). اما به هر حال آنان غالباً از تمام عبادات رسمی معاف هستند (meiselman, 1978, P. 139). به عنوان یک اصل کلی، زنان در هر عمل آیینی که وابسته به زمان یا مکان است شرکت نمی‌کنند (استاین شالتز، ۱۳۸۲: ۴۰). تمامی نمازهای واجب نیز زمان مشخصی دارند. نکته ای که در این مورد بسیار حائز اهمیت است عدم قابلیت ذاتی زنان برای تشکیل میان‌هاست (meiselman, 1978, P. 140). زنان در موارد خاصی مثل قرائت‌های هفتگی، مجاز به همراهی مردان در اجتماعات مذهبی هستند، اما آنان اصولاً جزوی از جماعت معیار برای تشکیل نماز محسوب نمی‌شوند (judaica, 1906, Vol.10, P. 168). حتی یک گروه ده نفره از زنان نیز نمی‌توانند یک منیان را تشکیل بدهند. عملاً زنان حق شرکت در هیچ مراسم مذهبی جمعی را نداشتند؛ جز در برخی اجتماعات سالانه و آن هم نه از باب تأثیر حضور آنان در اجتماع دینی، بلکه به علت جذب کردن آنان به خود دین (Cameron, 2005, P278). زنان در عبادت‌های جمعی اولیه شرکت داشته‌اند، اما چون نمازگزار باید توجه تام به نماز داشته باشد، این محدودیت برای زنان ایجاد شد تا با جاذبه‌ی جنسی خود مزاحم توجه مردان نشوند (meiselman, 1978, P. 141).

۷. عبادت مریم

در متون دینی شواهد بسیاری وجود دارد که به رواج نماز در عصر مریم اشاره می‌کنند. زکریا هنگامی که بشارت تولد یحیی را دریافت می‌کند، ایستاده در حال نماز خواندن بوده - است (آل عمران/۳۹)^۱؛ خداوند عیسی را به نماز سفارش کرده است (مریم/۳۱)^۲؛ فریسیان به این علت که از روی ریاکاری نماز را طولانی می‌کردند توسط عیسی تقبیح شدند (متی، ۱۴/۲۳)؛ زمان (رسولان، ۱/۳) و مکان مشخص (رسولان، ۱۶/۱۶) نماز نیز مورد توجه بوده است؛ در متون سریانی به وفور از نماز خواندن خود مریم یاد می‌شود (صلیبا شمعون، ۲۰۱۰م، ص ۴۸).

با توجه به مطالب گذشته، می‌توان به راحتی عبادت مریم را ترسیم کرد. یک نماز متداول در یهودیه و مخصوصاً در معبد که رکوع، رکن اصلی آن محسوب می‌شود. سجده نیز بی آن که تقدیم و تأخیر آن بر رکوع نقشی داشته باشد، به نشانه‌ی شکرگزاری به کار

می‌رفته، اما واجب نبوده است. رکوع، عمل غالب نماز، مخصوصاً در نماز کاهنان بوده، به شکلی که تقریباً مجموعه‌ای از رکوع‌های مداوم به همراه ذکر اوراد و دعاها، نماز آنان را تشکیل می‌داده است. نکته‌ی دیگر وجوب برگزاری نمازها به صورت جماعت است که وجه دیگری به این عبادت می‌بخشد. به همین جهت قرآن برای اشاره به این نماز خاص، از عبارت «رکوع با رکوع‌کنندگان» استفاده می‌کند؛ چون در حقیقت این نمازگزاران، جمعی از رکوع‌کنندگان بوده‌اند. جالب توجه است که واژه‌ی «راکعان» در قرآن، تنها دو مرتبه به کار رفته و در هر دو آیه، عبادت یهودی «رکوع با رکوع‌کنندگان»، یا همان نماز جماعت یهودیان مدّ نظر بوده است.^{۳۳} امر به همراهی مریم با نمازگزاران، یعنی شرکت او در نماز جماعت، وقتی بودن او در معبد را بپذیریم، توجیه می‌یابد. اما دو نکته‌ی اساسی پیش روی ما قرار می‌دهد؛ نخست این که زنان مجاز نیستند به معبد وارد شوند، اما مریم برای همراهی با نمازگزاران باید وارد صحن اصلی و یا حتی بنای اصلی قدس شود. علاوه بر این، از نظر گذشت که زنان چه به تنهایی و چه به همراه مردان، مجاز به تشکیل میان برای برگزاری نماز جماعت نیستند. پس عبادتی که مریم در آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی آل عمران مأمور به انجام آن شده، در شریعت یهود برای یک زن ممنوع بوده است. حال است که می‌توانیم پیرامون نو بودن تشریح حکم موجود در این آیه سخن بگوییم.

۸. تشریح

از آیات قرآنی که شکل فعلی واژه‌ی «شریعت» را در کنار واژه‌ی دین به کار برده است، بر می‌آید که مقصود از شریعت، شکل خاص احکام دینی در آیین هر پیامبر است. دین، یعنی اصول اعتقادی و پایه‌های باور دینی، از نظر قرآن واحد است (آل عمران/۱۹)^{۲۴}. اما برای هر پیامبر بخشی از دین تشریح شده (شوری/۱۳)^{۲۵} و پیروان هر آیینی، شریعت مخصوص به خود را دارند (مائده/۴۸)^{۲۶}. بر اساس اهدافی که مبتنی بر ارزش‌های حکیمانه‌ی الهی است، تشریح احکام اهمیت بسیاری در نظام دینی دارد (مدرسی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۴۹). احکام شرعی، با توجه به ظرفیت‌ها و استعدادهای انسان در طول تاریخ، به مرور تکامل و تحول یافته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۴۰۳). پیامبران، که واسطه‌ی میان بشریت و الوهیت هستند، احکام شریعت را از طریق وحی دریافت می‌کنند. وحی در قرآن معنایی عام دارد اما معنای خاص وحی نیز مورد اشاره قرار گرفته است.

«و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی یا فرستاده ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی نماید آری اوست بلندمرتبه سنجیده کار» (شوری/۵۱)^{۲۷}.

این آیه نوعی خاص از وحی را، وحی با واسطه‌ی رسولانی از فرشتگان (بقره/۹۷)^{۲۸} می‌داند. با کمی دقت نظر در آیات قرآن متوجه می‌شویم که وحی بر پیامبران، گاهی برای بیان احکام شریعت و مسائل مربوط به ابلاغ رسالت بوده (شوری/۱۳) و گاهی برای آگاهی از غیب و اخبار از آینده (یوسف/۱۵)^{۲۹}. از همین جهت برخی مفسران وحی را به دو نوع انبایی و تشریحی تقسیم کرده‌اند؛ وحی انبایی، فرد را از حوادث و اموری در آینده یا حال آگاه می‌کند و وحی تشریحی، حاوی حکم شرعی و امر تکلیفی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۹). پیامبرانی که وحی تشریحی بر آنان نازل می‌شود، گاهی مأمور به ابلاغ شریعت و دعوت دیگران هستند و گاهی صرفاً احکام شریعت خود را از طریق وحی دریافت می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ج ۱۴، ص ۲۴۰) و مأمور به تبلیغ نیستند. با این توضیح، تشریحی بودن حکم موجود در آیه‌ی موضوع پژوهش روشن خواهد شد.

۱۸ تشریحی نو برای مریم

با توجه به آیات قرآن، مریم به هر دو شکل شفهی و شهودی با فرشتگان ارتباط داشته است. او گاهی، بدون آن‌که مشخص باشد فرشتگان را رؤیت کرده یا نه، مورد خطاب آنان قرار گرفته و سخنشان را شنیده (آل عمران/۴۲)^{۳۰}، و گاهی فرشته را مستقیماً دیده است (مریم/۱۸)^{۳۱}. از آن رو که وحی خاص عموماً ارتباطی میان خدا و پیامبران در نظر گرفته شده، آیات مربوطه مفسران را بر آن داشته تا وحی بر مریم را به نوعی توجیه کنند تا با وحی بر پیامبران متفاوت باشد، چرا که آنان نبوت مریم را نپذیرفته‌اند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۷۸۴). اما گروهی دیگر که با استدلال خود مریم را نیز یک پیامبر می‌دانند، وحی بر او را مانند وحی بر دیگر پیامبران، و بعضاً رفیع‌تر از آن دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۴، ص ۸۳). در این‌که مریم وحی انبایی دریافت کرده شکی نیست. فرشتگان در موقعیت‌های متفاوت بر او نازل شده و او را از مقام معنوی و یا وضعیت آینده‌اش آگاه کرده‌اند.

«و [یاد کن] هنگامی را که فرشتگان گفتند ای مریم خداوند تو را برگزیده و پاک ساخته و تو را بر زنان جهان برتری داده است.» (آل عمران/۴۲)

« [یاد کن] هنگامی [را] که فرشتگان گفتند ای مریم خداوند تو را به کلمه ای از جانب خود که نامش مسیح عیسی بن مریم است مژده می‌دهد...» (آل عمران/۴۵) ۳۲.

اما آیا مریم وحی تشریحی نیز دریافت کرده است؟ با توجه به مطالبی که پیرامون نو بودن امر موجود در آیه‌ی مورد بحث گفته شد، که البته پشتوانه‌ی تاریخی و تفسیری نیز دارد، پاسخ به این پرسش مثبت است. مریم وحی‌ای دریافت کرده که حاوی یک دستور شرعی - است؛ نماز گزاردن با جماعت در قدس توسط یک زن، که تشریحی ویژه و نو نیز هست.

۹. نتیجه‌گیری

این مقاله، پژوهش در مورد آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی آل عمران را برعهده داشت. با نگاهی به تفاسیر شکل گرفته پیرامون این آیه دریافتیم که مفسران دیدگاه‌های متفاوت و بعضاً غیر مستندی در تبیین چگونگی اعمال عبادی، معنای «الراکعین» و ماهیت امر موجود در آیه ابراز کرده‌اند. دلیل اصلی این اختلاف، فهم عبادت مریم در قالب سنت اسلامی است در حالی که او چندین قرن پیش از اسلام می‌زیسته است. با بررسی سرگذشت مریم و ترسیم فضای تاریخی حضور او در معبد مقدس، مشخص شد که یهودیان در آن زمان نمازی حاوی سجده و رکوع به جا می‌آوردند. کاهنان بیت المقدس نیز نمازی دسته جمعی می‌خواندند که دارای رکوع‌های متوالی بوده است. پس مریم در این آیه دستور یافته با جماعت نماز گزار همراه شود. اما از آن رو که حضور زنان در عبادت جمعی منع می‌شده، امر به مریم برای شرکت در یک نماز جمعی، تشریحی نو و خاص او بوده است؛ حقیقتی که بذر آن در تفاسیر معدود مفسرانی دیده می‌شود، اما دلایل و مستندات برای آن ذکر نشده و راه رسیدن به نتیجه‌ی «عبادت مریم به مثابه‌ی تشریحی نو» پیموده نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. به مرور و با تثبیت شدن اندیشه‌ی الوهیت عیسی در تاریخ مسیحیت، مریم نیز در جایگاه مادر خدا می‌نشیند (صلیبا شمعون، ۲۰۱۰م، ص ۶۳). این موضوع سبب می‌شود الوهیت خود مریم پاسخی برای ابهامات پیرامون تضاد میان انسان مادر و خدای فرزند باشد. قرآن به وجود تثلیثی خاص متشکل از خدا، عیسی و مریم اشاره و آن را رد می‌کند. «وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ» (مائده/۱۱۶)

۲. «فَاتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا»

۳. در تلمود گزارش‌هایی از فردی مصلوب به نام عیسی ناصری وجود دارد که منطبق بر سرگذشت مسیح است. در این روایت مادر عیسی، مریم، زنی پلیدکار بوده و فرزندش حاصل رابطه‌ی نامشروع او و یک سرباز رومی ست (تلمود، سنهدرین، ص ۶۷). هرچند در عصر حاضر عده‌ای در این انطباق تردید کرده‌اند (pick, 1910, P. 29)، اما پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که «در عصر باستان، یهودیان و مشرکان بر سر تهمت به شرافت مریم و بدکاره خواندن او، با هم رقابت داشتند.» (گنبر، ۱۳۹۸ش، ج ۱، ص ۲۱۲)

۴. «قَالَتْ رَبِّ انِّي يَكُونُ لِي وَاكْدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ»

۵. «وَبُكْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا»

۶. «وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ»

۷. «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا بِالطَّعَامِ أَنْظَرُ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِي يُؤْفَكُونَ»

۸. «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»

۹. «وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ»

۱۰. «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»

۱۱. در میان عالمان اسلامی و به ویژه فقیهان، این پرسش که آیا زنان در انجام اموری دینی چون نذر و عهد استقلال دارند یا نه، همواره مطرح بوده و این آیه، یکی از آیاتی است که هنگام بحث درباره‌ی این پرسش، بسیار مورد استناد قرار گرفته است.

۱۲. «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»

۱۳. «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»

۱۴. «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا»

۱۵. «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا...»

۱۶. «ذَالِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذِ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذِ يَخْتَصِمُونَ»

۱۷. انجیل یعقوب یکی از اناجیل غیررسمی [=پاکریف] در مسیحیت، که مهم‌ترین منبع مسیحی از زندگی مریم، پیش از میلاد عیسی است.

۱۸. از آن رو که نذیره بودن مریم در اناجیل رسمی ذکر نشده و اصولاً در عهد جدید او ارتباطی با معبد ندارد، برخی از مسیحیان تلاش کرده‌اند با اثبات وجود دختران نذیره، روایات سنت مسیحی را تأیید کنند. البته از دیدگاه اسلامی حضور مریم در معبد قطعی‌ست. (برای اطلاع از این دلایل، بنگرید به، Marshall, 2011)

۱۹. مثلاً تنبیه، ۱۳/۱۱-۲۱ که بر محبت خدا و پاسداشت اوامر او تأکید می‌کند.

۲۰. پس از فوت موسی، بنی اسرائیل توسط داوران رهبری می‌شوند. در زمان سموئیل نبی، نخستین پادشاه بنی اسرائیل به نام شائول [=طالوت] برگزیده شده و دوران پادشاهان آغاز می‌شود؛ دورانی که تا اسارت بابلی ادامه دارد.

۲۱. «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَ هُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ»

۲۲. «وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا ذُمْتُ حَيًّا»

۲۳. در آیه‌ی موضوع این پژوهش، مریم در محیط یهودی مأمور به انجام این عبادت می‌شود. آیه-۴۳ سوره‌ی بقره نیز خطاب به بنی اسرائیل از آنان می‌خواهد که نماز برپا دارند و با رکوع-کنندگان رکوع کنند.

۲۴. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»

۲۵. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَّا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»

۲۶. «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مَنَاجَا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِنَبِّؤُكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ»

۲۷. «وَ مَا كَانَ لَشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ»

۲۸. «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُدًى وَ بُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ»

۲۹. «وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لَّا يَشْعُرُونَ»

۳۰. «وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَيَّ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»

۳۱. «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا»

۳۲. «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ»

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند
کتاب مقدس (بر اساس کتاب مقدس اورشلیم) (۱۳۹۳ش) ترجمه‌ی پیروز سیار، تهران: هرمس.
آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶ش)، تاریخ پیامبر اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ابن ابی‌جامع، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)، محقق: محمودی، مالک، قم: دار القرآن الکریم.
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، محقق: مهدی، عبد الرزاق، بیروت: دار الکتب العربی.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: بیدار.
ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، محقق: محمد، عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، محقق: هارون، عبد السلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق: میر دامادی، جمال الدین، بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع - دار صادر.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مصحح: ناصح، محمد مهدی؛ یاحقی، محمدجعفر، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
اشتاین شالتز، آدین (۱۳۸۲ش)، سیری در تلمود، ترجمه‌ی باقر طالبی دارابی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، تفسیر شریف لاهیجی، مصحح: محدث، جلال الدین، تهران: دفتر نشر داد.
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
بیومی مهران، محمد (۱۳۹۵ش)، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه‌ی مسعود انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

- ثلابی، یوسف بن احمد (۱۴۲۳ ق)، تفسیر الثمرات البانعة و الاحکام الواضحة القاطعة، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي.
- جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۳۸۸ ش)، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، محقق: موسسه فرهنگی ضحی، قم: نور وحی.
- جفری، آرتور (۱۳۸۵ ش)، واژه های دخیل در قرآن مجید، مترجم: فریدون بدره ای، تهران: توس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ ش)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ش)، زن در آینه‌ی جلال و جمال، قم: اسراء.
- حسنی واعظ، محمود بن محمد (۱۳۸۱ ش)، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، محقق: صفاخواه، محمدحسین، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق: هلالی، علی؛ سیری، علی، بیروت: دارالفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الراغب الاصفهانی من اول سورة آل عمران و حتی نهاية الآیه (۱۱۳) من سورة النساء، محقق: شدی، عادل بن علی، ریاض: مدار الوطن للنشر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق: داودی، صفوان عدنان، بیروت؛ دمشق: دار القلم - الدار الشامیة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م)، أساس البلاغة، بیروت: دار صادر.
- سبزواری، محمد (۱۴۰۶ ق)، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ ق)، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، محقق: عمروی، عمر، بیروت: دار الفکر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۲۰۰۷ م)، الاکلیل فی استنباط التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: شركة مكتبة الالفین.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق (۱۴۲۰ ق)، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- صلیبا شمعون، المطران (۲۰۱۰ م)، سیرة والدہ الاله مریم، کردستان: دارالمشرق الثقافیة.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، اربد: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ ق)، تفسیر جوامع الجامع، مصحح: گرجی، ابوالقاسم، قم: حوزه علمیه قم - مرکز مدیریت.

طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، مصحح: يزدى طباطبايى، فضل الله؛ رسولى، هاشم، تهران: ناصر خسرو.

طريحي، فخرالدين بن محمد (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرين، محقق: حسيني اشكورى، احمد، تهران: مرتضوى.

طنطاوى، محمد سيد (۱۹۹۷ م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، قاهره: نهضة مصر.

طيب، عبدالحسين (۱۳۶۹ ش)، اطيب البيان فى تفسير القرآن، تهران: اسلام.

عياشى، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، التفسير (تفسير العياشى)، محقق: رسولى، هاشم، تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.

فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت: دار احياء التراث العربى.

قاسمى، جمال الدين (۱۴۱۸ ق)، تفسير القاسمى المسمى محاسن التأويل، محقق: عيون سود، محمد باسل، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون.

قرطبى، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۳۰ ق)، الكافى، قم: مركز اسلامى دارالحدیث.

گنير، شارل (۱۳۹۸ ش)، عيسا، ترجمه‌ى اصغر رستگار، تهران: نگاه.

ماتريدى، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق)، تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدى)، محقق: باسلوم، مجدى، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون.

مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، محقق: علوى، عبدالزهراء؛ محمودى، محمدباقر، بيروت: دار احياء التراث العربى.

مصطفوى، حسن (۱۳۶۸ ش)، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.

مقاتل بن سليمان (۱۴۲۳ ق)، تفسير مقاتل بن سليمان، محقق: شحاته، عبدالله محمود، بيروت: دار احياء التراث العربى.

مقدسى، سيد محمد تقى (۱۳۸۱ ش)، مباني تشريع اسلامى، قم: نشر محبان الحسين (ع).

مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۷۱ ش)، تفسير نمونه، تهران: دار الكتب الإسلامية.

نوبرى، شهاب الدين احمد (۱۳۶۴ ش)، نهاية الارب فى فنون الادب، ترجمه‌ى محمد مهدى دامغانى، تهران: اميركبير.

Babylon Talmud, www.sefaria.org.

Cameron, Avril / Kuhrt, Amelie (2005), Images of women in antiquity, oxford: Routledge.

Dolphin, Lambert, "on the location of the first and second temples", www.templemount.org.

____ (1906), Encyclopedia Judaica, Leiden: Brill.

Marshall, Taylor, "Did Jewish Temple Virgins Exist and was Mary a Temple Virgin?", www.taylormarshall.com.

- Meiselman, Moshe (1978), *Jewish woman in Jewish law*, New York: KTAV publishing house.
- Nutzman, Megan (2013), "A Jewish woman in the temple?", *Greek: Roman, and Byzantine Studies*.
- Pick, Bernhard (1910), "THE PERSONALITY OF JESUS IN THE TALMUD", Oxford: Oxford University Press.