

یونس میرزا Younus Y. Mirza

مريم في القرآن قراءة في نبوة السيدة مريم

ترجمة مصطفى الفقي





المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بيونس ميرزا Younus Y. Mirza:

حاصل على الدكتوراه من جامعة جورج تاون في الدراسات العربية والإسلامية، وعمل كأستاذ مساعد وأستاذ للدراسات العربية والإسلامية في عدد من الجامعات، مثل: جورج تاون، وكلية أليجني بجامعة بنسلفانيا.

يتركّز اهتمامه الأساس في دراسة العلاقة بين القرآن والكتاب المقدّس، وكذلك دراسة التفاسير الإسلامية وصِلتها بالكتاب المقدّس، من ضمن كتبه التي صدرت في هذا السياق:

The Bible and the Qur'an: Biblical Figures in the Islamic Tradition, 2018.

الكتاب المقدّس والقرآن، الشخصيات الكتابية في التقليد الإسلامي.

مقدمة(١):

تهتم كثير من الكتابات الغربيّة المعاصرة بشخصية السيدة مريم من أكثر من منظور؛ من منظور الصِّلة بين المسيحية والإسلام، وكذلك من منظور المشاغل النسوية المعاصرة ذات الاهتمام بالمرأة ومجمل الأدوار الاجتماعية والدينية المعطاة لها، وبطبيعة الحال يحضر القرآن وتفسيره ضمن هذا الانشغال العام، ولا غرو فقد اهتم القرآن الكريم بالسيدة مريم والحديث عنها في غير ما موضع كما هو معلوم.

في هذه الورقة التي بين أيدينا يحاول يونس ميرزا أن يستدعي الخلاف حول نبوّة مريم في هذا السياق المعاصر، فيستحضر الآراء التي كانت ترى أن مريم نبيّة، ويستدعي حججها في مواجهة القول بكونها ليست نبيّة، أو أنها صِدّيقة على حدّ وصف القرآن لها.

وفي هذا السياق يهتم ميرزا باستعراض صورة السيدة مريم في الأكاديميا الأورو-أمريكية الحديثة، وبعد أن يسلّط الضوء على عدد من الدراسات يخلص إلى أنها أهملت الخلاف حول نبوّة السيدة مريم، ومن ثمّ يعمل على استعراض هذا الخلاف وحجج كلّ فريق، ويسلّط الضوء على تفسير ابن كثير

⁽١) قام بكتابة المقدّمة، وكذا التعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميزنا حواشي المؤلِّف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

وآرائه في هذه المسألة التي لا ينتصر فيها لنبوّة السيدة مريم، ويشير إلى أن الرأي القائل بنبوّة مريم وإن لم يكن هو السائد في التقليد الإسلامي، إلا أن بعض العلماء قالوا به، وأن ما يسود في السياق الحديث من الميل إلى تجاهل هذه الآراء القائلة بنبوّة السيدة مريم، يرجع لانتشار تفسير ابن كثير والمركزية المعطاة له.

لا شكّ أن دراسة علّة شيوع تفسير معيّن في مسألة من المسائل بهذه الصورة هي تفسير لهذا الشيوع بعامل واحد، وعلى فرض صحّة القول به فإن لهذا النهج أثره على تغييب الكثير من العوامل المتعلّقة بالتفسير وبسياق نشأة المعاني والحجاج التفسيري حولها، كذلك فإنّ سيطرة الهموم المعاصرة في بعض المسائل يكون لها أثرها في إسقاط بعض القيم على الدرس التراثي لهذه المسائل والانطلاق كما لو أنّ هذه القيم هي التي تحكم النقاش التراثي وهو أمر فيه مجانبة للصواب.

وبغضّ النظر عن نتائج ورقة ميرزا، فإنّ أهميتها تأتي من كونها تقدّم نمطًا من الاشتغال باتَ شائعًا في الكتابات الغربية ذات الصِّلة بالقرآن الكريم وتفسيره، وتقدّمه عبر دراسة تطبيقية لمسألة بعينها، مما يجعل من المفيد الاطلاع عليها للتعرّف على هذا النمط وفهمه ومعرفه مسالكه، مما يثري الوعي بالدّرْس الغربي المتصل بالقرآن وتفسيره ويمهد لحسن التثاقف معه.





(مريم صديقة بنص القرآن).

ابن کثیر (ت. ۷۷۶/ ۱۳۷۳).

مقدمة:

تركز الأكاديميا الأورو-أمريكية الحديثة التي تتناول صورة مريم في الإسلام على مريم بوصفها جسرًا محتملًا بين المسيحية والإسلام، وعلى دورها في ولادة المسيح، وصورتها في القرآن. في هذه الورقة، سأركز على أحد الجوانب التي أُشِيرَ إليها عَرَضًا ولم تُبْحَث بشكل كاف، وهو إمكانية اعتبارها نبيّةً في الإسلام. بينما اعتبر هذا الرأي رأيًا منحرفًا وغيرَ سديد في الأعمال العلمية العربية والإسلامية قبل الحديثة، إلا أنني سوف أبرهن أنّ علماء مرموقين -كثيرًا ما يُحالُ إليهم - رأوا أنّ مريم كانت نبيّةً وأنها تمتّعت بمنزلةٍ مرموقين -كثيرًا ما يُحالُ إليهم - رأوا أنّ مريم كانت نبيّةً وأنها تمتّعت بمنزلةٍ

⁽١) العنوان الأصلي للمادة: The Islamic Mary: Between Prophecy and Orthodoxy، وقد نشرت في 201-70: (2021). 70-102. جدير بالذِّكْر أنَّ الترجمة الحرفية لعنوان في 23.2 (مريم في الإسلام، بين النبوّة والأرثوذكسية)، وقد آثرنا تعديله إلى: (مريم في الإسلام، قراءة في نبوّة السيدة مريم)، ليكون أكثر تعبيرًا عن مضمون الدراسة. (قسم الترجمات).

⁽٢) ترجم هذه الدراسة، مصطفى الفقى، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.



سامية بين الأنبياء والرُّسُل في الإسلام (۱). ومع ذلك، لم يَسُد الرأي القائل بنبوّة مريم في الإسلام على الإطلاق، تؤكّد الحُجَج المناوئة أنّ القرآن والحديث كلاهما لم ينصًا صراحةً على نبوّة مريم أو أيّ «امرأة قرآنية» أخرى. بدلًا من ذلك، استخدم القرآن صفاتٍ أخرى، مثل كونها صِدّيقةً، للحديث عن مكانتها المبجّلة. وهذا الرأي الأخير –أنّ مريم لم تكن نبيّة بل صِدِّيقة – هو الذي سيهيمن في النهاية لدرجة نسيان الآراء السابقة القائلة بنبوّتها. وهكذا، يقدّم لنا صعودُ وانحدارُ فكرةِ نبوّة مريم زَوَايَا نظرٍ نقديّةً لبنية الأرثوذكسية التفسيرية الحديثة.

⁽١) لمطالعة نظرة عامة مفيدة حول مريم في التقليد الإسلامي، انظر: Kaltner, 'The Muslim Mary'.

صورة مريم في الأكاديميا الأورو-أمريكية الحديثة:

تركّز الأدبيات الأكاديمية بشكل عامّ على قصة مريم في القرآن (١)، وعلى التناقض الواقع بين صورتها في الكتاب المقدّس والقرآن (١)، وما إذا كانت نقطة التقاء أو افتراق بين الإسلام والمسيحية (١). تُظْهِر بعضُ موضوعات هذه الأدبيات صلةً بمناقشتنا لدورها المحتمل كنبيّة، مثل كيفية تصوير القرآن لمريم (والنساء بشكل عام) سواء بوصفها صاحبة دور سلبي أو بنّاء، وما إذا كانت شخصية ثانوية بالنسبة إلى المسيح أم لا (١). في مقالتها (تخيّل مريم) تقول باحثة

Blatherwick, 'Textual Silences and Literary Choices'. See also Ibrahim, Women and Gender.

Toorawa, 'Sūrat Maryam (Q. 19), p. 71 n. 4

Saritoprak, 'Mary', and Toorawa, 'Sūrat Maryam (Q. 19), p. 71 n. 5.

⁽¹⁾ Robinson, 'Jesus and Mary in the Qur'ān'; Toorawa, 'Sūrat Maryam (Q. 19)'; Alhassen, 'A Structural Analysis'; Mourad, 'Mary in the Qur'ān'; Neuwirth, 'Imagining Mary – Disputing Jesus'; Gökkir, 'Form and Structure of Sura Maryam'; McAuliffe, "Choosen Among All Women"; Geissinger, 'Mary in the Qur'an'; Robinson, 'Fakr al- Dīn al-Rāzī and the Virginal Conception'; Marx, 'Glimpses of Mariology'; Angelika Neuwirth, 'Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs'; Zilio- Grandi, 'La Vierge Marie'.

⁽²⁾ Speight, 'Mary, Mother of Jesus'; Abboud, 'Qur'anic Mary's Story'; Abdel Haleem, 'Sūrat Maryam (Q. 19)'.

⁽³⁾ Longhurst, 'Maryam bint 'Imran'; Heo, 'The Virgin Between Christianity and Islam'; Siddiqui, 'Reflections'; Meinardus, 'The Virgin Mary as Mediatrix'; Hearden, 'Ambassador for the Word'; Jansen and Kühl, 'Shared Symbols'; Thomas Michel, 'The Role of Mary'; Remensnyder, 'Christian Captives, Muslim Maidens'; Remensnyder, 'The Colonization of Sacred Architecture'; George- Tvrtkovic, Christians, Muslims, and Mary.



الدراسات القرآنية المرموقة أنجيليكا نويفرت إنَّ الآيات القرآنية التي تتحدّث عن مريم تصوّرها بوصفها «صاحبة دور سلبي نوعًا ما؛ فهي تبدو كأداة لتنفيذ المشيئة الإلهية بدلًا من كونها المرأة الجسورة محركة الأمور، حيث تسقط في اليأس وتتحدّث عن رغبتها في الموت بدلًا من المعاناة»(١). بالنسبة إلى نويفرت، يبدو أنَّ بطلة القصة لا يمكنها أن تيأس أو تتمنَّى الموت، وبالتالي ترى أنّ القرآن تحدّث عن مريم بطريقة «سلبية». وبالمثل، كرّسَت منى صدّيقى فصلًا في كتابها (المسيحيون والمسلمون والمسيح) لمناقشة دور مريم في المسيحية والإسلام. وتختتم الفصل بقولها إن مريم يمكن أن تكون قناة لمواصلة الحوار المستمر بين المسيحيين والمسلمين ولكن «هناك حاجة إلى (قيامة) لمريم في اللاهوت الإسلامي تتجاوز النقاشات حول الجندر والفضيلة وصلاح الأنثى» (٢٠). تلاحظ صدّيقي أن مثل هذه القيامة قد حدثت بالفعل بين اللاهوتيين المسيحيين الذين يرون في مريم «صورة لتحرير المرأة من الفقر والظلم». ومع ذلك، في الإسلام، «لم تضطلع مريم بمثل هذا الدور؛ لأن أهميتها تتضاءل في قصة المسيح»(٢٠). وفي خاتمة دراستها، كرّرت صدّيقي

⁽¹⁾ Neuwirth, 'Imagining Mary – Disputing Jesus', p. 397.

⁽²⁾ Siddiqui, 'Reflections', p. 170.

⁽٣) لا حَظ المصنفون المسيحيون أيضًا أنّ الهدف المرجوَّ من مريم في الكتاب المقدِّس والقرآن هو ولادةُ المسيح. كما يقول مارستون شبايت: «في الكتاب المقدِّس والقرآن، تشير مريم دائمًا إلى شخص آخر أو إلى شيء آخر». ثم يحيل شبايت لاحقًا إلى الآية (٣٦) من سورة آل عمران، معلقًا: «بالفعل انضم



النقطة التي مفادها أنَّ مريم لم تكن محور اللاهوت الإسلامي، ولم يُنظر إليها بوصفها شخصيةً ذاتَ حضورٍ خاصٌ بل ذاتَ حضور ثانوي بالأحرى في قصة المسيح.

ومع ذلك، يجادل باحثون آخرون، مثل حُسن عبود، بأنّ مريم هي محور القصة القرآنية التي «تركّز على مريم أكثر من تركيزها على عيسى». تشرح عبود أنّ «مريم يخاطبها المَلَك المرسَل من الله بالاسم، بينما لا يزال المسيح غير مسمّى في الرواية، ولا يظهر اسمه إلا في التفسير [سورة مريم: ٣٤- ٣٦]»(١). تُوسِّع عبودُ هذه النقطة في كتابها الأخير (مريم في القرآن: قراءة أدبية)، حيث تجادل بأن «القصة هي قصة مريم، حتى لو كانت تحتفي بقصة ميلاد عيسى أيضًا»(١). وتضيف عبودُ أيضًا أنّ «مريم هي الشخصية الرئيسة في القصة القرآنية»، مؤكّدة أنّ هناك سورةً في القرآن تحمل اسمها وتتحدّث بصوتها(١).

نسل مريم الاستثنائي في الفكر مع الشخصية الناشئة [يسوع] التي وجدت بهدف رعاية تلك البذرة وجعلها تؤتى ثمارها». (Speight, 'Mary, Mother of Jesus', p. 1).

⁽¹⁾ Abboud, 'Qur'anic Mary's Story', p. 264.

⁽²⁾ Abboud, Mary in the Qur'an, p. 40.

⁽٣) عبود، مريم في القرآن، ص٦٨. تتابع عبود: «مريم هي أيضًا البطلة التي تعود من رحلتها منتصرة بعد أن اجتازت الصعاب على المستويين الشخصي والاجتماعي». «عادت منتصرة وهي تحمل طفلها بين ذراعيها». ولمزيد من المعلومات حول صوت المرأة في النصوص الإسلامية، انظر: , Recovering the Female Voice



وبالمثل، في كتابها (استعادة الصوت النسائي في النصّ الإسلامي المقدس: المرأة والصمت)، تلاحظ جورجينا جارديم أنّ «السردية القرآنية لميلاد يسوع تستثمر في مريم قدرًا كبيرًا من الفاعلية»(١). بدلًا من أن تكون «صاحبة دور سلبي»، تمتلك مريم «فاعلية» وهي محور القصة. بالنسبة إلى جارديم، «يتم تصوير مريم على أنها بطلةُ القصة وليست صاحبة دور ثانوي مع الآخرين»(١).

بعضهما مع بعض، بل يُنظر إليهما على أنهما كيانٌ واحد. كما تقول لورين ليبارجر ليبارجر المحده البينما يبدو ظاهريًّا خطاب عيسى في المهد هو الذي يبرئ مريم، سأجادل بأنه يجب علينا أن ننظر إلى مريم وابنها كشخصية نبوية متصلة واحدة» (Lybarger, 'Gender and Prophetic Authority', p. 242). ستكمل لاحقًا بقولها: "في الواقع، يبدو أنّ الشخصيتين تشكلّان تمثلًا واحدًا مستمرًّا، وبذلك يقترحان مفهومًا واسعًا عابرًا للجندر عن الرسالة الإلهية في القرآن» (ص٢٥٠). تتعاطى ليبارجر كذلك مع مسألة نبوّة مريم، ليس من خلال التقليد الإسلامي بل من خلال (مقاربتها الأدبية) الخاصة. وتؤكّد أن مريم كانت نبيّة لأنّ قصّتها تسق مع بعض النماذج النبوية القرآنية، مثل الإعلانِ عن ولادتها، وحماية الله لها وإمدادِها بالطعام، ثم اصطفائِها على نساء العالمين. وتخلص ليبارجر إلى القول أنّ قصة مريم "تعيد رسم صورة النبيّ القرآني بعمق وبخطوط تتمحور حول المرأة». يربط القرآن مريم بمواضيع قرآنية أوسع عن الخلق ونهاية الزمان؛ لأنه يوظف استعارات تتعلّق بالحمل والولادة له صفها.

⁽¹⁾ Jardim, Recovering the Female Voice, p. 157.

Jardim, Recovering the Female Voice, p. 157 (٢). ولمطالعة المزيد حول طبيعة دور مريم في .'Blatherwick, 'Textual Silences and Literary Choices.'

يُعتبر النقاش حول ما إذا كانت مريم شخصيةً قوية ومستقلّة في حد ذاته نقاشًا مهمًّا؛ لأنه مرتبط بفكرة ما إذا كان يمكن لمريم أن تمثّل نموذجًا حديثًا يُقتدى به أم لا. تَشَكَّك باحثون أمثال جين سميث وإيفون حداد في مثل هذه الفكرة: «باستثناء بعض الكتابات والممارسات الصوفية، فإنّ مريم ليست، ولا يمكن أن تكون، نموذجًا لطموح الإنسان في الإسلام؛ لأنها يتم تعريفها ومعاملتها بشكل واضح باعتبارها على خلاف أيّ شخص آخر»(۱). يتناول الباحثون مسألة عذرية مريم في القصة، وبالتالي فهي ليست النموذج المثالي للمرأة المسلمة، التي من المفترض أن تكون زوجة وأُمًّا. بدلًا من ذلك، تعتبر مريم نموذجًا لحضّ النساء على الطهارة والعِفّة، وأنْ يَكُنَّ مطيعاتٍ ليس لله فحسب، بل لأزواجهن أيضًا.

في المقابل، يتبنَّى باحثون آخرون، مثل باربرا ستواسر، وجهة نظر أكثر تفاؤلًا حيال نمذجة مريم، وحيال التقاليد الإسلامية بشكل عامّ. تبدأ ستواسر كتابها الكلاسيكي (المرأة في القرآن: التقاليد والتفاسير) باقتباس الآيتين [١١- ١٦] من سورة التحريم، اللتين تتحدَّثان عن مريم بوصفها نموذجًا للذين آمنوا جميعًا. ثم تقول في مقدّمتها: "إنّ النساء المرتبطات بأنبياء (ما قبل محمد) من آدم إلى عيسى هنّ أيضًا جزء حيّ من الرؤى الدينية الإسلامية المعاصرة للعالم،

⁽¹⁾ Smith and Haddad, 'The Virgin Mary', p. 187.



وظلّت دروسهن مادة تعليمية قويّة لمجتمع المؤمنين. ويكشف تتبّع قصص تلك الشخصيات في القرآن وتفاسيره في العصور الوسطى والحديثة عن ثراء كبير»(۱). تعتقد ستواسر أنّ مريم وغيرها من الشخصيات النسائية القرآنية يمكن أنْ يَكُنَّ نماذج للمسلمين المعاصرين ويتَحدَّيْنَ مفاهيم معيّنة عن الأنوثة والأدوار الجندرية التي تظهر في الثقافة الإسلامية والفقه الإسلامي.(۱).

(1) Stowasser, 'Mary'.

(٢) أيضًا، تستشهد أمينة ودود في كتابها (القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ المقدس من منظور نسائي) بالآية ذاتها وتسلّط الضوء على أن القرآن يصنّف مريم على أنها ﴿مِنَ ٱلْقَنِيّينَ ﴾ مستخدمًا صيغة جمع المؤنث المذكر للكلمة التي تعني الورع والخضوع لله. ولا يوجد سبب يمنع استخدام صيغة الجمع للمؤنث إلا أن النصّ أراد التأكيد على أهمية مثال مريم بوصفه نموذجًا لجميع المؤمنين من الذكور والإناث. فضيلتها ليست حبيسة الجندر (ودود، القرآن والمرأة، ص٤٤). بالنسبة إلى ودود، مريم مثال يحتذى «لجميع المؤمنين» بغضّ النظر عن حقيقة أنها كانت أنثى. يتردّد صدى تعليقات ودود في كتاب علياء شلايفر (مريم: العذراء المباركة في الإسلام)، حيث تقدّم مريم كنموذج لكلِّ من الرجال والنساء. استنادًا إلى القرآن، تجادل شلايفر بأنّ مريم كانت «نموذجًا لجميع الناس؛ ليس بسبب كمالها كأمّ فحسب، ولكن لأنها تجاوزت الحدّ في الخضوع لله والتفاني له والعفة» (شلايفر، مريم، ص٤٥). لاحقًا، تعرّف شلايفر العفة بمزيد من التفصيل وبشكل عامّ (غير مرتبط بالجندر) لـ«معنى الطاعة والقنوت والعبادة، والحقيقة الداخلية للمؤمن» (ص٤٧). ومع ذلك، في تصديره للكتاب، يجادل ت.ج. وينتر بأنّه لا ينبغي أن تحتذي النساء المسلمات بمريم تمامًا، بل يجب أن يحتذين بفاطمة، ابنة محمد، التي تضطلع بهذا الدور: «ولكن على الرغم من أنّ مريم هي مصدر الإلهام الروحي، إلا أنّ تبجيل عذرية مريم باعتبارها أعظم معجزةٍ لها، ولكن النظرة الإسلامية الإيجابية للجنسانية، والقيمة تبجيل عذرية مريم باعتبارها أعظم معجزةٍ لها، ولكن النظرة الإسلامية الإيجابية للجنسانية، والقيمة تبجيل عذرية مريم باعتبارها أعظم معجزةٍ لها، ولكن النظرة الإسلامية الإيجابية للجنسانية، والقيمة تبجيل عذرية مريم باعتبارها أعظم معجزةٍ لها، ولكن النظرة الإسلامية الإيجابية للجنسانية، والقيمة تبجيل عذرية مريم باعتبارها أعظم معجزةٍ لها، ولكن النظرة الإسلامية الإيجابية للجنسانية، والقيمة تبجيل عذرية مريم باعتبارها أعظم معجزةٍ لها، ولكن النظرة الإسلامية الإيجابية للجنسانية، والقيمة



فيما يتعلّق بفكرة نبوّة مريم، من المدهش أن نرى قدرًا كبيرًا من الأدبيات تغفل هذا الجدل، وخاصّة الكتب الشائعة، والمداخل المكتوبة عن (مريم)، والكتب المتخصّصة في القرآن والمرأة. على سبيل المثال، في كتابها (والدة الإله: تاريخ مريم العذراء)، تُخَصِّص ميري روبين فصلًا لمناقشة «مريم في

التي أَضْفَتْها التعاليم الإسلامية على منظومة الزواج بوصفها القالبَ المفضّل للحياة الروحية، جعلت الاقتداء الحقيقي بمريم أمرًا مستحيلًا. التسامي الروحي لفاطمة، الذي أعلنه النبي ذاته، بعيدًا عن التلويح بورقة الانتماء البيولوجي، كان مدعومًا ومبررًا من خلالها. إنها، في ذاكرة المسلمين، منبعُ أحفاد الرسول الموقّرين، أسلاف الأئمة، أمّ الأبطال التراجيديين. من خلال نموذجها غير المتبتّل، ولكنه ليس الأقل عفةً، وجدَت النساء المسلمات تأكيدًا على أنّ التقرّب من الله يمكن تعزيزه، وليس إعاقته، من خلال الوظائف العادية للمرأة» (ص١٢). يؤكّد الباحثون في العلاقات المسيحية الإسلامية أيضًا على أن مريم يمكن أن تكون نموذجًا يحتذَى به لكلّ من النساء والرجال. في كتابها (المسيحيون والمسلمون ومريم)، تسأل ريتا جورج تفرتوفيتش: «لماذا ينحدر النقاش عن مريم غالبًا إلى مناقشة (قضايا المرأة)؟ يُنظر إلى عيسى ومحمد وإبراهيم كنماذج لكلّ من الرجال والنساء، فلماذا لا يتم اعتبار مريم أيضًا قدوة لجميع المؤمنين، بِغَضّ النظر عن الجندر؟» (ريتا جورج تفرتوفيتش، المسيحيون والمسلمون ومريم، ص١٦٦). تعليقات ريتا جورج ذات صلة بعملية البحث في هذه الورقة، حيث وجدت أن الغالبية العظمي من الأبحاث المكتوبة عن مريم كتبتها باحثات. لمزيد من النقاش عن مريم في اللاهوت الإسلامي الحديث، انظر فصل " Bearers of the Words Muḥammad and Mary as Feminist Exemplars" حيث تستقصى جيروشا تانر لامبتي وجهات نظر النسويات المسيحيات فيما يتعلّق بمو قفهن تجاه مريم وما إذا كانت نمو ذجًا يحتذَى به أم لا. (Lamptey, Divine .(Words, Female Voices, p. 121

الإسلام»، ولكنها تركّز بشكل أساسي على مريم القرآنية لا على النقاشات الإسلامية المختلفة التي ثارت حولها، مثل إمكانية نبوّتها(١). وبالمثل، في مدخلهم المكتوب عن (مريم) المنشور في الإصدار الأول من دائرة المعارف الإسلامية، المنشور بين أعوام ١٩١٣ - ١٩٣٦، لم يذكر وينسينك وبينيلوب جونستون فكرة احتمالية نبوّة مريم (١). بدلًا من ذلك، يبدو أن اهتمامهم انصبّ على علاقة مريم القرآنية بمريم المسيحية ومريم الكتاب المقدّس. في المقابل، تشير أمينة ودود إلى أنَّ بعض الشخصيات النسائية القرآنية تلقَّت الوحي، ولكنها لم تذكر أنّ العلماء ناقشوا فكرة نبوّة المرأة. وكما تقول ودود: «ومما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّ القرآن ينصّ على أنّ أم موسى تلقّت الوحى، مما يدلُّ على أنَّ النساء والرجال كانوا متلقِّين للوحي على حدّ سواء "". تؤكَّد ودود أنَّ الوحي يتنزَّل على كلُّ من الرجال والنساء، ولكنها لا تذهب إلى حدّ القول بأن النبوّة يمكن أن تكون في الرجال والنساء أيضًا. بدأت ودود مناقشة

الوسطى حول إمكانية نبوّة المرأة.

⁽١) Rubin, Mother of God, p. 83. أيضًا في كتابه (مريم عبر القرون) لم يتحدّث ياروسلاف بيليكان النصل الذي عقده لمناقشة مريم في الإسلام، Jaroslav Pelikan عن فكرة نبوّة مريم المحتملة في الفصل الذي عقده لمناقشة مريم في الإسلام، والذي يحمل عنوان: (67. The Heroine of the Qur'an and the Black Madonna' (p. 67).

⁽²⁾ Wensinck and Johnstone, 'Maryam'. تقتبس أسماء برلاس من ودود هذه النقطة وتكررها في كتابها .Wadud, Qur'an and Women, p. 39 (٣) (النساء المؤمنات في الإسلام)، ص١٧٥. وعلى خُطًا ودود، لم تتطرق برلاس إلى نقاشات العصور



قصة مريم بإيجاز حيث سلَّطَت الضوء على تأكيد القرآن على مخاضها واحترامها للأمومة بشكلٍ عامّ، ولكن مرّة أخرى، غابت فكرة نبوّتها المحتملة (۱).

تذكر الأدبيات الحديثة فكرة نبوّة مريم ولكنها لا تتوسّع في تفصيل المسألة. في مدخله عن «مريم في الإسلام» المنشور في ببليوجرافيا أكسفورد، أنهَى زكي ساري توبراك مقدّمته مشيرًا إلى أنّ «أحد الموضوعات المهمّة التي يواصل المتكلِّمون وعلماء الإسلام مناقشتها مسألة ما إذا كانت مريم نبيّة أم لا». ومع ذلك، تضمّنت الببليوجرافيا المشروحة أقسامًا تتناول جوانب مختلفة لمريم، مثل موقعها من العلاقات المسيحية الإسلامية وكأمّ يسوع، ولكننا لا نعثر على قسم مخصّص لمناقشة ما إذا كانت نبيّة أم لا (٢). وبالمثل، تعقد أسماء المرابط في كتابها (المرأة في القرآن: قراءة تحرّرية) فصلًا عن مريم، ولكنها لا تناقش فكرة نبوّتها. وتجاهلها لهذه المسألة أمرٌ مثيرٌ للدهشة؛ لأنها تنقل عن

⁽۱) تنفر ودود من الاشتباك مع التقليد التفسيري الذي تعتبره متمحورًا حول الذكور (ودود، القرآن والمرأة، ص۲). علاوة على ذلك، لا تذكر الأدبيات العربية الحديثة مسألة نبوّة مريم المحتملة. على سبيل المثال، يتحدّث محمد باهي عن تواصل المَلك جبريل مع مريم ولكنه يؤكّد على عفّتها وطهارتها والمأل من توضيح كيف يمكن لهذا التواصل أن يشير إلى نبوّتها. (Bahī, Tafsīr Sūrat Maryam, p.).

⁽²⁾ Saritoprak, 'Mary'.



القرطبي المفسِّر، الذي يناقش هذه التفاصيل في بعض المواضع، طوال كتابها ولكنها لا تنقل رأيه في نبوّة مريم المحتملة (١).

ومع ذلك، على الرغم من أنّ فكرة نبوّة مريم غير شائعة، تتطرّق الدراسات إلى هذا الجدل وكيف تطوّر تاريخيًّا. ونعثر على النقاش الأكثر أهمية حول مريم في التقاليد الإسلامية ونبوّتها المحتملة في كتاب باربرا ستواسر (المرأة في القرآن: التقاليد والتفاسير) (١). في الفصل المخصّص لمريم، تورد ستواسر قسمًا صغيرًا تناقش فيه فكرة نبوّة مريم المحتملة. وتشير إلى بعض المذاهب الإسلامية -مثل المذهب الظاهري - التي اعتقدت في نبوّة مريم بالإضافة إلى نساء أُخريات مثل سارة وأمّ موسى؛ لأنّ الله أوحى إليهن أو لأنهن تحدّثن مباشرة إلى ملائكة الله (١٠ تقل عن العالم المجتهد المتمرّد ابن حزم (ت: ٢٥٦/ ١٠٦٤)، الذي قال بنبوّة المرأة لا رسالتها، والفرق بينهما أن

⁽¹⁾ Lambaret, Women in the Qur'an, pp. 70-89.

⁽۲) تعتقد ستواسر بوجوب المساءلة (الصارمة) للتقليد الإسلامي الكلاسيكي، وهذا أحد أسباب استمرار كتابها كعمل مرجعي معياري. ومع ذلك، يرجى الرجوع أيضًا إلى كتاب سميث وحداد الأقدم (مريم العذراء). يمكن القول إن هذه المادة هي أكثر الأعمال استشهادًا بها وأكثرها ريادة عن مريم في اللغة الإنجليزية. يذكر المؤلّفون بإيجاز فكرة نبوّة مريم، وأشاروا إلى أنّ القرطبي كان من بين الاستثناءات التي اعتقدت بأنها كانت نبيّة (سميث وحداد، مريم العذراء، ص١٧٨). ومع ذلك، عندما يتعلّق الأمر بمريم ونبوّتها المحتملة، فإنّ كتاب ستواسر هو الأكثر تأثيرًا، ولهذا أشتبك معه هنا.

⁽٣) لمطالعة نقاش مفصل لمختلف الطرق التي يتواصل بها الله مع البشر بحسَب القرآن، انظر: Ibrahim, 'Models of Communication .'



الأنبياء كانوا أناسًا أرسلهم الله لنشر رسالته، بينما الرّسل تلقوا وحيًا خاصًّا أُمِروا بتبليغه (). وفيما يتعلّق بمريم، يصفها القرآن بأنها ﴿صِدِيقَةٌ ﴾ كما وصف يوسف بـ (الصِدِيقُ النبوي الذي يصف يوسف بـ (الصِدِيقُ). بالإضافة إلى ذلك، دفع الحديث النبوي الذي يصف آسية بنت مزاحم (امرأة فرعون) ومريم بنت عمران بـ (الكمال) ابن حزم إلى تفضيل آسية ومريم على سائر النبيّات كما يفضُل محمدٌ وإبراهيمُ سائر الأنباء ().

⁽١) هكذا في النصّ الإنجليزي. والفرق الأشهر بين النبيّ والرسول بحسَب التقليد الإسلامي هو مسألة البلاغ، يوحَى إلى النبي ولا يؤمر بالبلاغ فيما يوحَى إلى الرسول ويؤمر بالبلاغ. (المترجم).

⁽٢) Stowasser, 'Mary (٢) شمة اشتباك معمّق آخر مع المصادر الأوّلية نعثر عليه في فصل من كتاب شلايفر عن مريم والمعنون: " 'The Sincere, the Righteous: Saint or Prophetess'". تختتم شلايفر فصلها بالقول إنّ «الحجج الأقوى والأكثر تماسكًا طرّحها أولئك المؤيدون لنبوّة مريم؛ لأنها تستند بوضوح إلى فهم منطقي للآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة، في حين أنّ أولئك الرافضين لنبوّة مريم ساقوا حججًا تبدو غير مقنعة، أو حتى مراوغة». توضح شلايفر لاحقًا أنه لا توجد حجة مفحمة ضدّ نبوّة مريم، ولكن لا يمكن اعتبار مثل هذا الأمر «مثبتًا بما لا يدع مجالًا للشك» مفحمة ضدّ نبوّة مريم، ولكن لا يمكن اعتبار مثل هذا الأمر «مثبتًا بما لا يدع مجالًا للشك» (Schleifer, Mary, p. 93) للمصادر الأولية، بدءًا من التفاسير القرآنية إلى الحديث. يعتبر عمل شلايفر رائعًا أيضًا من حيث قدرتها على الاشتباك مع المصادر الأولية، وتحديدًا قدرتها على الاستشهاد بمجموعة من الأدبيات تتراوح بين الحديث والتفاسير والمدونات التاريخية الشاملة. في بعض الأحيان، تترجم شلايفر من المصادر مباشرة، مما يمنح القارئ القدرة على الاطلاع المباشر على مصدر المواد الأولية، مثل تعقيبات ابن

تذكر ستواسر أنّ «الثيولوجي السنّي القائم على الإجماع» رفض رأي ابن حزم ووصفه بالبدعة. استند المعارضون لفكرة نبوّة النساء إلى الآية (١٠٩) من سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبُلِكَ إِلّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِم ﴾. ضمن هذه الحُجّة، كانت فكرة الطهارة إحدى الأفكار الحاسمة المرتبطة بمفهوم (العصمة) الكلامي، أو الحماية من الوقوع في الإثم (۱). انطوت فكرة الطهارة على النقاء الجسدي التامّ، وهي حالة لا يمكن أن تصل إليها النساء بسبب التعرّض للحيض الشهرى (۱).

حزم. ومع ذلك، لا تشتبك شلايفر للأسف مع الأدبيات الثانوية حول مريم مما يجعل من غير الواضح كيف ينظر بحثها إلى النقاشات المعاصرة حول شخصية مريم في الكتاب المقدّس والقرآن.

- (۱) ذهب العديد من علماء العصور الوسطى إلى تفسير (طهارة) مريم على أنها تشير إلى طهارتها من دم الحيض والنفاس والأدناس الجسدية الأخرى. ومع ذلك، فَهِمَ آخرون (الطهارة) بوصفها طهارةً من الوقوع في الإثم ومن اتهامات الآخرين لها. وكما تشرح شلايفر، «يشدّد الطبري، وكذلك مقاتل، أيضًا على طهارة مريم من الرّيب والأدناس التي في أديان نساء بني آدم. بينما يذكر الرازي أنها طهرت من الأفعال الذميمة والعادات القبيحة ومن اتهامات اليهود لها (Schleifer, Mary, p. 62).
- (٢) سيكون لعمل ستواسر تأثير كبير في الأدبيات الإنجليزية والفهم الغربي لمريم بشكلٍ عامّ، وسوف تكتب المدخل المخصّص لمريم في موسوعة القرآن. كما سيؤثّر عملها أيضًا على مداخل أخرى مكتوبة عن مريم في الإسلام، مثل مدخل أسماء سعيد في موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي. تكرّر سعيد ما قالته ستواسر بأنّ هناك «إجماع» في التقاليد السنيّة والشيعية على أنه بالرغم من معجزات مريم وتواصلها مع جبريل، إلا أن أنوثتها تمنعها من أن تصبح نبيّة. كما أنها تُدْرِج ابنَ حزم كأحد المعارضين

في مناقشتها، تشير ستواسر إلى أن الرأي القائل بنبوّة مريم كان رأيًا منفردًا لم يحظ بأيّ زخم في الأرثوذكسية الإسلامية. فقد ساد التقليد الإسلامي المتحيّز ضد النساء والمتمحور حول الذّكور، ولم تُقبل نبوّة مريم على الإطلاق بسبب صفاتها الأنثوية (مثل الحيض)(1). واستشهادها بأقوال ابن حزم فقط،

لذلك الرأي ولم تذكر رأي القرطبي. كما يشير زكي ساري توبراك في ببلوجرافيا مريم المشروحة إلى أهمية عمل ستواسر، ثم يذكر أنّ «كلامها عن مريم مهم في هذا الصدد، وهو واجب القراءة بالنسبة إلى أيّ دراسة كاملة لمكانة مريم في الإسلام». ويضيف أيضًا أنّ فصلها «ربما يكون هو أفضل مقدّمة موجزة عن مريم في الإسلام» (Saritoprak, 'Mary'). تشير أيضًا نيدي أدوجار إلى عمل ستواسر في الفصل المخصص لنبوّة الإناث في كتابها «القراءات النسوية للقرآن: الآثار الاجتماعية والسياسية والدينية» (ص٢٦). وعند الحديث عن عمل ستواسر بشكل عام، تقول جورجينا جارديم: «إنّ عمل ستواسر عمل غير مسبوق بالفعل من حيث النطاق والاهتمام بالتفاصيل، وكان يُنظر إلى مرجعيته منذ نشره عمومًا، حيث يوفّر ببليوجرافيا شاملة حول موضوع المرأة في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية. إضافةً إلى ذلك، تشير ستواسر إلى أهمية هذه الشخصيات النسائية في الخطاب الإسلامي في العصر الحديث، حيث أسّست للصّلة بين الشخصية الأنثوية كرمز ثقافي والتصور الإسلامي للذات (, Jardim الحديث، حيث أسّست للصّلة بين الشخصية الأنثوية كم ستواسر أيضًا على الكتابات الذائعة حول نبوّة مريم المحتملة، انظر: Recovering the Female Voice, p. 68 مريم المحتملة، انظر: (, Kakar, 'Is She a Prophet?', p. 17.

(۱) تكرّر جيروشا تانر لامبتي أيضًا وجهة نظر ستواسر فيما يتعلّق بالعلاقة بين مفهوم العصمة ونقاء الأنثى: «نظرًا لأنّ النساء بشكل عام يتعرضنَ للحيض، فإنهن غير قادرات من الناحية البيولوجية على الحفاظ على حالة الطهارة الجسدية المستمرة. وبالتالي، يُعتبرنَ غير قادرات على تحقيق مفهوم العصمة، ونتيجة لذلك فهنّ غير قادرات على أن يكنّ نبيات و/ أو رسولات. وبعيدًا عن الخلط بين مريم في الإسلام وفي المسيحية، لا يكفي اصطفاء مريم وصلاحها في الإسلام لإقناع معظم العلماء



الذي كثيرًا ما يُنظر إليه بوصفه عالمًا أصيلًا ولكن لا يؤخذ على محمل الجدّ دائمًا، يضفي مصداقية على المفهوم القائل بأن فكرة نبوّة المرأة قد اعتبرت رأيًا شاذًًا.

يناقش عملٌ لاحق آخر، وهو ورقة (النساء كنبيّات في الإسلام) لماريبل فييرو، أيضًا رأي ابن حزم، لكنها تضيف إليه رأي القرطبي^(۱). تتمثّل مساهمة فييرو الرئيسة في توضيحها أنّ الجدل حول نبوّة المرأة ارتبط بجدالات كلامية أوسع حول معجزات الأنبياء. فقد تناقش العلماء الأندلسيون والمسلمون بشكل عام حول ما إذا كانت المعجزات مقتصرة على الأنبياء أم يمكن أن تكون

الذكور بمكانتها كنبيّة أو رسولة. إنها مثال يُقتدَى به، ولكنها، بناءً على اعتبارات الجنس والجندر فقط، لا يمكن أن تتجاوز تلك المنزلة (Lamptey, Divine Words, Female Voices, p. 44). تبني كاكار أيضًا على وجهة نظر ستواسر في مقالتها حول نبوّة مريم المحتملة، «مريم بصفتها امرأة تقيّة تحيض وتنجب هي طبقة مختلفة من النماذج التي يُحتذَى بها بخلاف النساء الزاهدات اللاتي ذكرهنّ السّلمي. وكثيرًا ما كان يطلق على النساء الزاهدات المسلمات، مثل رابعة العدوية، (رجال) عندما يصلن إلى مرتبة أعلى من التقوى. لقد حققنَ منزلة (الرجال) بمحاولة فقدان وظائفهن الجسدية الأنثوية من الحيض والقدرة على الإنجاب من خلال ممارسات صارمة من الصيام وإنكار الذّات. غالبًا ما يعتبر الحيض أمرًا نجسًا يمنع المرأة من بلوغ مستويات سامية من الروحانية. مع كون مريم نموذجًا للمرأة الورعة، كنبيّة، فهذا يدلّ على أن المرأة يمكن أن تحتفظ بكلّ الوظائف الأنثوية وتحقّق في الوقت ذاته درجة رفيعة من التقوى والعلاقة المثلى مع الله مثل الرجل» (Kakar, 'Is She a Prophet?', p. 15).

(1) Fierro, 'Women as Prophets'.

من عمل الأولياء أيضًا. هؤلاء الذين اعتقدوا أنّ المعجزات اقتصرت على عمل الأنبياء كانوا أكثر ميلًا إلى الاعتقاد بأن مريم كانت نبيّة بسبب معجزة الطعام. ومع ذلك، فإنّ من اعتقد بمعجزات الأولياء يمكن أن ينظروا إلى مريم كامرأة صالحة ولكنها ليست نبيّة بالضرورة. ارتبطت هذه النقاشات حول المعجزات ومن يستطيع القيام بها ارتباطًا وثيقًا بالحجة القائلة بنبوّة محمد، والدليل على ذلك قدرته على صنع المعجزات.

تدحض فييرو أيضًا الفكرة القائلة بارتباط الجدل الأندلسي حول نبوّة المرأة بالمكانة العالية التي تمتّعت بها المرأة داخل ذلك المجتمع. فمِن وجهة نظرها، لا يوجد دليل على أنّ المرأة في المجتمع الأندلسي تمتّعت بمكانة أعلى من نظيرتها في المجتمعات الإسلامية الأخرى. وبالتالي تقترح نظرية مختلفة تقول بظهور المجدل حول نبوّة مريم في مرحلة اعتناق المسيحيين الإسلام. فبينما لا يمكن للإسلام والمسلمين أن يقبلوا مريم بوصفها «أُمّ الإله»، إلّا أنهم استطاعوا قبولها كنبيّة وشخصية صالحة يجب الاقتداء بها. ربما أدّى تدفّقُ معتنقي الإسلام الجُدد إلى التركيز الفكري على النقاط المشتركة، والتأكيد على فكرة أنّ مريم كانت مفضّلة على نساء العالمين وواحدة من النبيّات القلائل قبل مجيء خاتم النبيّين محمد(۱).

⁽١) Fierro, 'Women as Prophets', p. 193. نظرية فييرو جذّابة ومعتبرة، ولكن هناك حاجة إلى إجراء المزيد من الأبحاث حول سبب انبثاق هذه الجدالات من السياق الأندلسي.

في ورقتها (إذًا مريم نبيّة: التفسيرات الكلاسيكية الإسلامية وقبول المرأة لتمثيل كلمة الله)، قدّمت حُسن عبود منظورًا بديلًا لنظرية فييرو، ترى بموجبه أنّ المفسّرين «المغاربة» كانوا أكثر مناصرةً للمرأة وأكثر ميلًا لقبول مفهوم نبوّة المرأة (١). تجادل عبودُ بأنّ العلماء الأندلسيين و «المغاربة» - مثل ابن حزم والقرطبي- تقبّلوا فكرة نبوّة المرأة، بينما رفض العلماء «المشارقة» -مثل الطبري والرازي والزمخشري- الفكرة ذاتها. على خُطًا ستواسر، لاحظت عبودُ كيف اعتقد ابنُ حزم في نبوّة النساء؛ لأن القرآن ينصّ على أنهن تلقّينَ الوحى من الله مباشرة (٢). كما استعرضَت بإيجاز حِجاج القرطبي بنبوّة مريم استنادًا إلى الحديث النبوي الذي ينصّ على كمالها وهو ما يعنى نبوّتها. في الواقع، عنونت عبود ورقتها بالقول (إذًا مريم نبيّة) وهو اقتباس من القرطبي اختتم به حِجاجه". عبود «معجبة» للغاية بحجّة القرطبي، وترى أنها قد تكون نتيجة لتمرّسه بالمذهب الفقهي المالكي أو للوضع «الليبرالي» للنساء الأندلسيات في

⁽١) عبود، (إذًا مريم نبية). على الرغم من أن مقالتها أتت بعد عمل ستواسر، إلا أنّ عبود لم تذكرها. (2) Abboud, Mary in the Qur'an, p. 143.

⁽٣) كثيرًا ما يتمّ تجاهل رأي القرطبي في الأدبيات الثانوية. على سبيل المثال، يذكر كتاب (دراسة القرآن) في مقدمته لسورة مريم أنَّ «أقلية صغيرة من علماء الإسلام، مثل المتكلّم الأندلسي ابن حزم (ت: ١٠٦٨ ١٠٦٤)، والصوفي الفارسي رزبيهان البقلي (ت: ١٠٦٨ / ١٠٩٨)، اعتبروها نبيّة» (.The Study Quran, p. 763

القرن الثالث عشر (۱). بل تذهب عبود إلى أبعد من ذلك لتضيف أنّ آراء ابن حزم والقرطبي كانت بذرة للفكر النسوي من حيث أسبقيتها على آراء النسويات الإسلاميات، مثل فاطمة المرنيسي، التي ظهرت في القرن العشرين (۱). في كتابها (مريم في القرآن)، تقارن عبود بطريقة أكثر منهجية أفكار العلماء الأندلسيين أمثال ابن حزم والقرطبي مع أفكار المفسّرين «المشرقيين» أمثال الطبري والرازي والزمخشري. وقد رأتْ عبود أنّ المفسّرين «المشرقيين» أكثر «تمحورًا حول الذّكور» في قراءتهم بحيث ينكرون نبوّة مريم أو حتى لا يفكروا في هذا الاحتمال (۱). بخلاف فيرو، تقترح عبود أن المفسّرين الأندلسيين قد تأثروا بالمكانة العليا للمرأة في مجتمعاتهم، وبالتالي كانوا أكثر انفتاحًا على قبول فكرة نبوّة المرأة (1).

Abboud, Mary in the Qur'an, p. 185 (١). ولمطالعة المزيد من المعلومات حول هذه الحجة، انظر: Viguera, 'Asluhu 'l- Ma'ālī.

⁽²⁾ Abboud, Mary in the Qur'an, p. 143.

⁽³⁾ Abboud, Mary in the Qur'an, p. 147.

⁽٤) عبود، مريم في القرآن، ص١٣٤. ثم تشرع عبود في قراءتها النسوية الخاصة للنصّ مؤكّدة أن مريم كانت نبيّة. مسلّطة الضوء على الكيفية التي يشير بها القرآن باستمرار إلى عيسى بأنه ابن مريم، وأنّ أنبياء آخرين، مثل إبراهيم، يَرِد ذكرُهم باستمرار مقرونين بأبنائهم من الأنبياء (في حالة إبراهيم: إسماعيل وإسحاق). وتمامًا مثل إبراهيم، كان لمريم ابنٌ نبي وهو المسيح. كما أنها تردُّ على الحُجّة التي ساقها بعض المفسّرين، مثل الرازي، ممن يؤكّدون على أنّ الأنبياء لا يمكن أن يكونوا إلا من الرجال مستندين إلى الآية (١٠٩) من سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلّا رِجَالًا نُوحِيّ إِلَيْهِم﴾ قائلةً بأن

كلمة (رجال) الواردة في الآية يجب أن تُفهم على نطاق أوسع بأنها تعنى ذواتًا بشرية؛ إذْ يجب قراءة هذه الآية وما شابهها في سياقها الذي يؤكّد على الطبيعة البشرية للأنبياء وليس الطبيعة الملائكية. ثم تُمَيِّز عبودُ، مثل ابن حزم مِن قبلها، بين الرسول والنبيّ. بإمكان امرأة، مثل مريم، أن تكون نبيّة، بينما تكون الرسالة في الرجال فقط. ومثل هذه القراءة سوف تتفق مع آية سورة يوسف؛ لأن الآية يمكن أن تشير إلى أنَّ الرسل كانوا من الرجال فقط ولكنها لا تتحدَّث عن الأنبياء. ثم تبدأ عبو د فقرة جديدة رائعة تقارن فيها بين محمد في مكة ومريم كما تتحدّث عنها سورة مريم. وبناءً على دراسات ديفيد مارشال عن المسيحية في القرآن، تؤكّد عبود أنّ السور المكية تؤكّد على مريم أكثر من تأكيدها على المسيح، وأنَّ مريم كانت نموذجًا محتملًا لدعوة محمد في مكة؛ حيث تتحدّث سورة مريم عن اقتراب المَلَك من مريم، ونبذ قومها لها وافترائهم عليها، وكيف عانت من الجوع والخوف وانعدام الأمن، وكيف انتصر الله لها في النهاية من خلال كلمات المسيح. وبالمثل، جاء جبريل لمحمد، ورفضه قومه وافتروا عليه، ولكنّ الله برّأه في النهاية من خلال القرآن. في هذه القراءة، كانت مريم نموذجًا ومصدر إلهام لمحمد، خاصّة في معاناته الدعوية في مكة. بالنسبة إلى عبود، مثل هذه العلاقة «غير مستبعدة» نظرًا لوجود نساء قويات أخريات في السياق العربي وفي حياة محمد مثل زوجته الأولى خديجة. في كتابها مريم في القرآن، تُضيف عبود أوجُهَ تشابهِ أخرى بين محمد ومريم، مثل حقيقة أنهما كانا يتيمين، وكلاهما عبَدَ اللهَ في عزلةٍ، وإرسال الملَك جبريل إليهما، ومواجهتهما العقبات في إيصال رسالتهما. من وجهة نظرها، تَشابُهُ محمدٍ مع مريم أكثرُ من تشابهه مع المسيح، وهي حُجّة تدعمها حقيقة أن المسيح لا يتردّد ذِكْره كثيرًا في الآيات المكية. حمل كلّ من مريم ومحمد (الكلمة). في حالة مريم كان المسيح هو الكلمة، بينما في حالة محمد كان القرآن هو الكلمة. ومثل هذا التناظر سيعطى مزيدًا من المصداقية لفكرة نبوّة مريم مثلما كان محمد نبيًّا. لمطالعة المزيد حول هذه المقارنة بين مريم ومحمد، انظر: Geissinger (cited above); Marshall, 'Christianity'; Tanner Divine Words, Female Voices, p. 121.



ومع ذلك، لا يتّفق جميع العلماء المعاصرين مع حُجّة ابن حزم والقرطبي بأنّ القرآن يدعم فكرة نبوّة المرأة. في قراءته لحُجّة ابن حزم (۱)، لا يقنع زكي إبراهيم بأنّ القرآن يميز بوضوح بين النبيّ والرسول وهو ما يجعل حجاج ابن حزم القائل بنبوّة مريم لا رسالتها موضع نقاش (۲). بالإضافة إلى ذلك، فإن تلقي الوحي لا يعني كون المتلقي نبيًا؛ لأنّ النبيّ مرسل إلى جماعة معينة من الناس ويدعوهم إلى رسالة معينة. لا شك أنّ الله أوحى إلى العديد من النساء بحسب القرآن، إلا أنهن لم يُرسَلن بدورهن للتبشير برسالة معينة ولم تدّع أيٌّ منهن أنها نبيّة. يختتم إبراهيم دراسته بالقول: «من الواضح أنّ بعض النساء في التاريخ كان لهن حظوةٌ وشرفُ تلقي الوحي من الله، ولكن بحسب القرآن، لم تؤمر أيٌّ منهن بدعوة قومها، وبخلاف الأنبياء الذّكور الآخرين، لم تزعم أيٌّ من هاتيك النسوة أنها نبيّة» (۳). ومع ذلك، على خُطا عبود، يعترف إبراهيم بوجود اختلافات

⁽¹⁾ Ibrahim, 'Ibn Ḥazm's Theory'.

⁽٢) كما يقول إبراهيم: «انتهت الدراسة الحالية إلى أنّه لا يوجد دليل قاطع على تفسير الرّسل بأنهم جماعة متمايزة عن الأنبياء في الاستخدام القرآني، وأنه يجب تجاهل جميع النظريات حول هذه المسألة» (A Prophet or a Messenger (وانظر أيضًا دراسته: 'Ibrahim, 'Ibn Ḥazm's Theory', p. 85). وويختتمها بالقول: «أخيرًا، من الواضح أنّ فكرة التمييز بين النبيّ والرسول تحظى بشعبية كبيرة، إلا أنها تفتقر إلى أيّ سند قرآني قوي. إنّ الأدلة الداعمة لعدم التمييز بين هذين المصطلحين كثيرة ودامغة، خاصّة عندما يمكن إثبات أنّ القرآن يستخدم المصطلحين بالتبادل؛ لأنه يتحدّث عنهما في السيناريو هات ذاتها» (Ibrahim, 'A Prophet or a Messenger', p. 40).

⁽³⁾ Ibrahim, 'Ibn Ḥazm's Theory', p. 97.

جغرافية فيما يتعلّق بقبول نبوّة المرأة، حيث (المغرب الإسلامي) كان أكثر انفتاحًا على الفكرة بينما عارض (المشرق الإسلامي) الفكرة. يعتقد إبراهيم أنه يلزم إجراء المزيد من الأبحاث السوسيولوجية حول كيفية تأثير اتجاهات اجتماعية معيّنة على مثل هذا الموقف(١).

إجمالًا، نرى أنّ الأدبيات الثانوية المبكّرة غير مدركة إلى حدّ كبير الجدل الدائر حول مريم من حيث كونها نبيّةً محتملة، حيث تجاهلت الكثير من هذه الأدبيات الفكرة وبعضها تعرّض لها لمامًا(١). وعندما تظهر الفكرة، فإنها تدخل

(١) من جهة أخرى، انتقد الباحثون محاولات تقديم شخصيات أنثوية قرآنية في نفس الضوء الذي يقدم فيه الرجال أو الادعاء بأنهن كنّ (أنبياء) على غرار النماذج القرآنية الذكورية. في مقالتها: 'Destabilizing Gender, Reproducing Maternity: Mary in the Qur'an' توضح كيشيا عليّ Kecia Ali أنّ مريم كثيرًا ما يتم تقديمها «بالطريقة ذاتها» التي تقدّم بها الشخصيات القرآنية من الذّكور من حيث كونها نبيّة محتملة ولكنها تُقدّم أيضًا بطريقة «مختلفة» من حيث كونها امرأةً وأمًّا. تعتقد أن هناك طريقًا ثالثة تكدّر المعايير الأبوية وتميّز بوضوح بين الجنسين: «تختلف مريم، المطهرة والمصطفاة، عن سائر {نِسَاء العَالمِين}، تمامًا كما أن زوجات محمد (لسن كأحد من النساء)[سورة الأحزاب: ٣٦]. إذن، كلتا الحالتين من الاختلاف والتماثل حالات ظرفية وليست مطلقة أبدًا كما ترى كثيرٌ من القراءات الغريبة». ترسخ مريم مفاهيم معينة عن الجندر من خلال أمومتها ولكنها تشوّش مفاهيم أخرى من خلال حقيقة أنها تحمل بلا زوج؛ لذلك فإن مريم شخصية قرآنية فريدة لا تتفق مع نماذج الأنبياء من الذّكور. . (Ali, 'Destabilizing Gender, Reproducing Maternity', p. 106)

(٢) لمطالعة نقاشٍ مشابهٍ في دراسات الكتاب المقدّس حول الأنبياء من النساء ودورهن، انظر:

في سياق تراث ابن حزم، عالم العصور الوسطى الأصيل والمجتهد المتمرّد الذي لم تَسُد كتاباته. ومع ذلك، فقد حدثتْ إعادة اكتشاف تدريجي لأفكار القرطبي مما أدّى إلى إثارة النقاش حول الاختلاف بين العلماء (المشارقة) و(المغاربة)، وكيف يمكن للسياق تشكيل وجهات نظر معينة، وما إذا كان أحد السياقين مؤيّدًا للمرأة أكثر من الآخر أم لا. ومع ذلك، على الرغم من أنّ هذه الأدبيات تلخّص بشكل جيّد حُجج ابن حزم والقرطبي، إلا أنّ هناك المزيد من الجهد الذي يتعيّن القيام به من أجل تحليل نقاشات القرون الوسطى حول نبوّة المرأة وتوضيح انعكاساتها بشكل كامل على النقاشات المعاصرة المتعلّقة بالقرآن والمرأة (۱). بالإضافة إلى ذلك، تُظهر الأدبيات الثانوية ميلًا إلى تجاهل بالقرآن والمرأة (۱).

العبري، إلا أنّ تعريف هذا الدور لا يزال محلّ نقاش. انظر: Stökl and Carvalho, Prophets Male العبري، إلا أنّ تعريف هذا الدور لا يزال محلّ نقاش. انظر: and Female، لمزيد من المناقشة العامة حول من المرأة مع الإله، انظر: Hamori, Women's Divination. لا يركّز عمل حموري على النبوّة فحسب، ولكن على «الكهانة» أيضًا أو «يشير إلى مجموعة من وسائل اكتساب المعرفة الإلهية المتميزة» (Hamori, Women's Divination, p. 5). على سبيل المثال، يركّز حموري على الأحلام والتفسير والنوايا. انظر أيضًا:

Stökl, 'Female Prophets'; Williamson, 'Prophetesses'; Gafney, Daughters of Miriam . (1) يتضح من هذه الإطلالة التي يقدّمها ميرزا، أنّ النقاش المعاصر حول مريم ونبوّتها، هو نقاش مرتبك في أحد أهم وجوهه، بالنقاشات المعاصرة حول الأدوار الاجتماعية والدينية للمرأة، وهي النقاشات التي سادت في سياق التأويلية النسوية سواء ذات المنطلق الليبرالي أو ذات المنطلق الإسلامي المعرفي



التقاليد الإسلامية بشكل عام والتفسير القرآني بشكل خاص (۱). دراسات أمينة ودود، على سبيل المثال، تتمحور حول القرآن بشكل حصري تقريبًا؛ لأنها تستند في حججها إلى قراءة نصوص القرآن والعلاقة بينها وتحليلها لغويًّا. وفي حين أنّ مثل هذه المقاربات قد جلبت رؤى فريدة، فإننى أزعم أنّ الاشتباكَ مع

وهذا يشير إلى مدى إلحاح هذه القضايا في السياق المعاصر، ومدى ضغطها على العملية التفسيرية، وكونها قد تؤدّي أحيانًا لعدم التفهم الدقيق لطريقة نقاش الحجج التفسيرية بين المفسِّرين، عبر إسقاط للقضايا والقيم المعاصرة على تفسيراتهم وحجاجاتهم. (قسم الترجمات).

(١) لمزيد من المعلومات حول كيفية تجاهل النسويات المسلمات المعاصرات للتقليد الكلاسيكي، انظر: Naguib, 'Horizons and Limitations'. توضّح شروق نجيب أنه "من أجل الدفاع عن اتساق هذا الأساس اللاهوتي مع منهجيتهن النسوية، فإنّ النسويات المسلمات اللواتي يفسّرن القرآن يحمّلن التفسير الإسلامي التقليدي المسؤولية الوحيدة عن التكوينات الجندرية غير المتكافئة في الإسلام. وهكذا، من أجل إنقاذ القرآن من الخلط بينه وبين التفسير السيّئ له، فإنهن يضعن التقليد التفسيري بأكمله بين قوسين على أساس أنه يُشَرْعِنُ النماذج الإقصائية التي جعلت النساء لا صوت لهن، وأعاق مساهمتهن في تطوّر الإسلام في عصوره التكوينية والكلاسيكية». (Naguib, 'Horizons and) وتتابع قائلة: "بدون الاشتباك الجاد مع هذا التقليد المعقّد، هناك خطر أن يتحوّل المسعى النسوي برمّته إلى ممارسة لطَمأَنَة الذات للنسويات المسلمات المؤمنات، وهي ممارسة ربما تكون أكثر التفاتًا للنظرة الغربية منها إلى حالة المسلمين، والتي على الرغم من أنها تضعهم في مكانة مناسبة من الحداثة الغربية، إلا أنها في النهاية تضيع لحظة القراءة الثانية من داخل التقليد». (ص ٤٧).

مريم في القرآن، قراءة في نبوّة السيدة مريم



نرجمات

التقليد الكلاسيكي وتتبُّع كيفية تطوّره يمكن أن يُثري النقاشات الحديثة والقراءات الكلامية الجديدة (١).

⁽١) تشير ماري ثورلكيل Mary Thurlkill إلى نقطة مماثلة فيما يتعلّق بسير القديسين في كتابها: " Among Women: Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam "قراءة سير القديسين بعناية تمدّ المؤرخين والنسويات على حدّ سواء بالنماذج المقدّسة العابرة للزمان والمكان والتفكّر أيضًا في النقاشات السياسية والاجتماعية المعاصرة. تكشف مثل هذه النصوص عن سياقات ثقافية مميزة حيث يرسم المؤلّفون الذّكور صورًا أنثوية لمجموعة متنوعة من الأنصار والأغراض) (ص٩).

النقاش القروسطي حول نبوّة مريم:

بشكل عام، يبدأ جدل القرون الوسطى حول منزلة مريم مع ابن حزم (۱)، الذي عقد فصلًا خاصًا لمسألة (نبوّة النساء) في كتابه: (الفصل في المِلَل والأهواء والنّحَل) (۱)، وهو موسوعة للمعرفة الدينية تناقش مجموعة واسعة من المسائل الدينية بدءًا من إسناد الكتاب المقدّس وحتى نقد التشيّع (۱). يبدأ ابن حزم هذا الفصل بقوله إنه لا يعلم تنازعًا عظيمًا في هذه المسألة إلا في بلاده

⁽۱) لمزيد من التفاصيل حول ابن حزم ومصنفاته المختلفة، انظر: Cordoba; Abu Laila, 'Introduction'; and Abū Zahrah, Ibn Ḥazm الأكاديمية التي تتناول ابن حزم على مصنفاته في الفقه الإسلامي وليس على كلامه في نبوّة المرأة. على سبيل المثال، لا يتضمّن كتاب (أبو زهرة) الشهير عن ابن حزم قسمًا عن رأي ابن حزم في النبوّة ولا يذكر حتى رأيه في أنّ النساء يمكن أن يكنّ نبيّات. علاوة على ذلك، هناك حاجة إلى إجراء المزيد من البحوث لمعرفة سبب اعتبار ابن حزم هو أول القائلين بفكرة نبوّة المرأة في حين أنّ الجدل حول هذه المسألة كان قائمًا من قبل.

⁽۲) لمزيد من المعلومات حول هذا الكتاب والنقاش الدائر حول الاسم الصحيح له، انظر: (۲) لمزيد من المعلومات حول هذا الكتاب والنقاش الدائر حول الاسم الصحيح) القائل بأن النطق الصحيح للكلمة الأُولى من عنوان الكتاب يجب أن تكون كتاب «الفَصْل» بدلًا من كتاب «الفِصَل» حيث تنطوي الكلمة الأولى على معيار التفرقة والتمييز بينما تشير الأخيرة إلى تصنيف وتجميع النصوص: في كتابه، يحاول ابن حزم التمييز بين مختلف الفرق والمذاهب. ومع ذلك، قرأ معظم الباحثين في مصنفات ابن حزم العنوان بكلمة «الفِصَل».

⁽³⁾ Arnaldez, 'Ibn Ḥazm'.

بقرطبة وفي زمانه (١٠). فقد ذهبت طائفة إلى إبطال كون النبوّة في النساء جملة وبدّعت من قال ذلك، وذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت في النساء نبوّة، وذهبت طائفة إلى التوقّف في ذلك.

ثم يشرح ابن حزم أنّ مانعي نبوّة النساء يستدلون بآية سورة يوسف: ﴿وَمَا أَرْسَلُنَا مِن قَبُلِكَ إِلّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِم﴾ [يوسف: ١٠٩]. ومع ذلك، يعلّق ابن حزم بأنّ أحدًا لا ينازع في ذلك، ولم يدّع أحدٌ أنّ الله أرسل امرأة، وإنما الكلام في النبوّة دون الرسالة (٢). ومن أجل بيان حقيقة المسألة يرى ابن حزم وجوب طلب الحقّ في ذلك بالنظر في معنى لفظة النبوّة في اللغة التي يجدها مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام (٣). على هذا الوجه، فإنّ مَن أعلمه الله بما يكون قبل أن

⁽١) للمزيد عن آراء ابن حزم في النبوّة، انظر: Himāyah, Ibn Hazm, p. 225.

⁽٢) لمطالعة ملخص لهذه الفقرة، انظر: Stowasser and Turki, 'Femmes privilégiées et privilèges انظر: ويجادل تركي بأنّ روح المساواة تسري في جميع مصنفات ابن حزم وما حالة نبوّة المرأة المرأة الأ مثال واحد على ذلك. ثم يختتم مقالته قائلًا:

^{&#}x27;En conclusion, on peut noter sommairement que, tout en retenant ce substrat tres important de la culture orientale dans le domaine theologico- juridique et litteraire, a la fois, nous sommes bien obliges de saluer l'originalite de cette conception feministe egalitaire dans le systeme Ḥazmi' (Turki, 'Femmes privilégiées et privilèges féminins', p. 81).

⁽٣) تركيز ابن حزم هنا على المعنى اللغوي للكلمة مرتبط بإيمانه بأهمية اللغة وأنّ كلام الله يجب أن يكون واضحًا ومفهومًا. يرى أرنالديز Arnaldez أنّ ابن حزم يعتقد أنه «توجد في الواقع حقيقة في اللغة من صنع الله (cf. Kur'ān, II, 31)، وهي تحتوي في حدّ ذاتها على حقيقة وهي أيضًا الوسيلة الوحيدة لاكتشاف الحقيقة والتعبير عنها شريطة ألا تنقطع عن أصولها الإلهية لتصبح دمية بيدِ الأهواء البشرية،

يكون أو أوحى إليه منبئًا له بأمرٍ ما فهو نبيّ بلا شك (١)، وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبيعة لقول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحُلِ ﴾ [النحل: ٨٦] (٢). وتختلف النبوّة أيضًا عن (الظنّ) و(التوهّم) الذي لا يقطع بحقيقته إلا مجنون (٣). كما أن النبوّة ليست من باب الكهانة التي هي من استراق الشياطين، ولا من باب النجوم التي هي تجارب تُتعلّم، ولا من باب الرؤيا التي لا يُدرى أصدقت أم كذبت، بل الوحي الذي هو النبوّة قصدٌ من الله تعالى إلى إعلام من يوحَى إليه بما يُعلمه به، ويكون الموحى به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة، يُحدِث الله وجل – لمن أوحى به إليه علمًا ضروريًّا بصحة ما المذكورة، يُحدِث الله وجل – لمن أوحى به إليه علمًا ضروريًّا بصحة ما

مما يؤدي إلى إبطال الحقيقة في كلّ لغة. في استخدام اللغة، لا يجب أن يصبح الكلام اصطلاحيًّا (نظرية التوقيف في مقابل نظرية الاصطلاح) ولا غامضًا، بل يجب أن يبين عن كلّ شيء بوضوح؛ لأن وظيفته هي تحقيق التفاهم». (Arnaldez, 'Ibn Ḥazm').

⁽١) كما يشرح أرنالديز، يعتقد ابن حزم أن «النبوّة وسيلة يمكن من خلالها تحصيل المعارف الصحيحة». (Arnaldez, 'Ibn Hazm').

⁽٢) تترجم زكية إبراهيم هذه الفقرة كما يأتي: «وإنما الكلام في النبوّة دون الرسالة. فوجب طلب الحقّ في ذلك بأن ننظر في معنى لفظة النبوّة في اللغة التي خاطبَنا الله بها -عز وجل-، فوجدنا هذه اللفظة مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام. فمن أعلمه الله -عز وجل- بما يكون قبل أن يكون أو أوحى إليه منبنًا له بأمرٍ ما فهو نبي بلا شكّ». (Ibrahim, 'Ibn Ḥazm's Theory', p. 95). كتاب الفصل، المجلد الخامس، طبعة دار الجيل، ص١١٩. المترجم).

⁽٣) ثم يشرع ابن حزم في شرح أنواع الكهانة المختلفة، ويؤكّد أنها انقطعت بمجيء محمد.

أُوحي به كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله سواءً بسواء، وبالتالي لا مجال للشّك في كونها نبوّة بالفعل. بالنسبة إلى ابن حزم، يمكن أن يحدث هذا الاتصال من خلال المَلَك أو بخطاب إلهى دون وساطة.

في كتابه المصنف في أصول الفقه (الإحكام في أصول الأحكام)، يقدّم ابن حزم تعريفًا موجزًا للنبوّة، قائلًا: عندما يختار اللهُ رجلًا أو امرأة ليعلمهما بأمور لم يتعلماها بوسائل أخرى. ويمكن أن يحدث هذا الإعلام من خلال المَلك أو ما يُلْقِي الله في أرواحهم بما يتجاوز القدرة الطبيعية للمخلوقات. النبوّة، كما ينصّ ابن حزم، انقطعت بمجيء محمد، وتدعمها خوارق للعادة وهي المعجزات (۱). ويواصل ابن حزم قائلًا إنّ الرسالة هي أن يأمر اللهُ النبيَّ بتحذير الناس ويقبل عهده: فكلُّ رسولٍ نبيّ، ولكن ليس كلُّ نبيّ رسولًا. وهكذا، نرى تناغمًا بين تعريف ابن حزم للنبوّة في مصنفاته جميعها، وهو تعريف يشمل النساء لأنهن يتلقينَ الإخبار الإلهي (۱).

بالعودة إلى كتابه (الفصل)، يواصل ابن حزم ضرب أمثلة من القرآن حيث يخبر اللهُ النساءَ على وجه التحديد بأمور واقعة، سواءٌ كان ذلك بشكلٍ مباشر أو

⁽۱) تترجم إبراهيم هذا المقطع على النحو الآتي: «اختيار الله لرجل أو امرأة وتعليمهم ما لم يتعلموه من خلال مَلك، أو من خلال ما يُلْقِي الله في أرواحهم بما يتجاوز قدرة المخلوقات مع دعمهم بالمعجزات». (Ibrahim, 'Ibn Ḥazm's Theory', p. 81).

⁽²⁾ Ibn Ḥazm, al- Iḥkām, vol. 1, p. 41.

من خلال مَلَك. على سبيل المثال، أبْلغَت الملائكةُ سارَّةَ (أمِّ إسحاق) أنها سوف تلد إسحاق. على نحو خاصّ، عندما تُعْرِب سارَّةُ عن تعجّبها من حقيقة أنها ستلد وهي عاقر وبعلها شيخ كبير تُجيب الملائكةُ مباشرة: أتعجبين من أمر الله؟ بالنسبة إلى ابن حزم، لا يمكن البتة أن يكون هذا الخطابُ الملائكي موجّهًا إلى غير نبيّ للأسباب المذكورة أعلاه (من حيث أنّ الملائكة توحي إليها بأمر إلهي).

ثم ينتقل ابن حزم إلى الحديث عن مريم، فيشير إلى أن الله أرسل جبريل إلى مريم، أُمَّ عيسى، فخاطبها وقال لها: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَمًا زَكِيًا ﴿ اللهِ عَلَمَا وَاللهُ اللهِ عَلَمَا أَنَا وَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَمَا زَكِيًا ﴾ [مريم: ١٩]. يقول ابن حزم: فهذه نبوّة صحيحة بوحي صحيح ورسالة من الله تعالى إليها. بالإضافة إلى ذلك، كلّما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقًا وفيرًا تمنّى من أجله ولدًا فاضلًا أيضًا (١). ثمة دليل آخر قدّمه ابن

⁽۱) ثم يشرع ابن حزم في مناقشة حالة أمّ موسى حيث أمرها الله بإلقاء ابنها في اليمّ وأخبرها أنه سيردُّه إليها ويجعله نبيًّا مرسلًا. بالنسبة إلى ابن حزم، هذه نبوّة صحيحة لا شك فيها يدركها بالعقل كلّ ذي تمييز صحيح. فإنها لو لم تكن واثقة بنبوّة الله -عز وجل- لها -سواءٌ كان من خلال حُلم أو بما يُلقى في رُوعها ويعتمل في نفسها- لكانت بإلقائها ولدَها في اليم برؤيا تراها أو بما يقع في نفسها أو قام في هاجسها في غاية الجنون والاندفاع. ولو فعل ذلك شخصٌ ما لكان في غاية الفسق أو في غاية الجنون مستحقًا لمعافاة دماغه في المارستان لا يشك في هذا أحد. ثم يقارِن ابنُ حزم بين ما فعَلَتْه أمّ موسى ومحاولة إبراهيم التضحية بابنه. لم يكن إبراهيم ليحاول مثل هذه المحاولة لو لم يكن واثقًا بصحّة الوحي والنبوّة من الله.



حزم لنبوّة مريم وهو أن سورة مريم ذكرتها مع جملة الأنبياء الذين تحدّثت عنهم: ﴿ أُوْلَـٰكِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّكَ مِن ذُرِّيَّةٍ ءَادَمَ وَمِمَّنَ عَنه ﴿ أُوْلَـٰكِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّن ٱلنَّبِيِّكَ مِن ذُرِّيَّةٍ ءَادَمَ وَمِمَّنَ حَمَلُنَا مَعَ نُوحٍ ﴾ [مريم: ٥٨]. وهذه الآية عند ابن حزم عامّة تشمل مريم ولا يجوز استثناؤها من بين هؤلاء الأنبياء (١). بالإضافة إلى ذلك، فإنّ حقيقة أنّ يجوز استثناؤها من بين هؤلاء الأنبياء (١). بالإضافة إلى ذلك، فإنّ حقيقة أنّ القرآن يصف مريم بأنها صديقة (وليست نبيّة صراحة) ليس بمانع من أن تكون نبيّة، فقد قال تعالى: ﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِيقُ ﴾ [يوسف: ٤٦]، وهو مع ذلك نبي رسول (٢).

ويختتم ابن حزم حديثه بإدراج آسية، امرأة فرعون، بين من أُوتوا النبوّة مستشهدًا بالحديث النبوي: (كَمَلَ من الرجال كثير، ولم يَكْمُل من النساء إلا مريمُ بنت عمران وآسيةُ بنت مزاحم امرأةُ فرعون). يوضح ابن حزم أنّ تخصيص محمد لآسية ومريمَ بالكمال هو تفضيل لهنّ على سائر من أُوتيت النبوّة من النساء حتى ولو بنصّ القرآن، فقد قال الله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَلْنَا بَعْضِ ﴾ [البقرة: ٣٥٣]، فالكامل في نوعه هو الذي لا يلحقه أحد من

⁽١) في تلخيصها لهذه الفقرة، لا تذكر ستواسر الحجة القائلة بأن الآية (٥٨) من سورة مريم تذكر ذلك. (١) Stowasser, 'Mary').

⁽٢) يرِد وصف يوسف بالصدّيق في الآية (٤٦) من سورة يوسف.

أهل نوعه، وهم من الرجال الرُّسل الذين فضّلهم اللهُ تعالى على سائر الرسل، ومنهم محمد وإبراهيم (١).

إجمالًا، ثمة تنظير لغوي عميق قدّمه ابن حزم لكلّ من القرآن والسنة النبوية. بالنسبة إلى ابن حزم، النبوّة تتعلّق بالإنباء الإلهي، وقد نصّ القرآن على أمثلة مختلفة يوحي فيها الله مباشرة إلى النساء، سواءٌ كان ذلك من خلال مَلك (سارة ومريم) أو من خلال الوحي (أمّ موسى). يدفع ابن حزم حجاجه اللغوي إلى حدوده القصوى بحيث يفهم (الكمال) على أنه يعني النبوّة، ويعتقد أنّ آسية بنت مزاحم كانت نبيّة على الرغم من عدم وجود نصّ قرآني يخاطبها الله من خلاله مباشرة. بالنسبة إلى ابن حزم، لا شك في أنّ آسية ومريم كانتا نبيّتين وأنهن كنّ مفضّلات على النبيّات الأخريات مثلما فُضّل بعض الأنبياء الرجال (أي إبراهيم ومحمد) على غيرهم.

بالإشارة إلى مريم على وجه التحديد، رأى ابن حزم أن مريم كانت نبيّة؛ لأنّ جبريل تحدّث إليها مباشرة، وبالتالي فإنّ آية سورة مريم التي تذكر مَن أنعمَ الله عليهم بالنبوّة [الآية: ٥٨] تشمل مريمَ أيضًا.

يرد ابن حزم أيضًا على منتقديه المحتملين الذين قد يقولون إن مريم صِدّيقة وليست نبيّة من خلال إبراز حقيقة أنّ يوسف وُصِف في القرآن أيضًا بأنه

⁽١) لمطالعة دحض منشورِ حديثٍ لآراء ابن حزم، انظر: Ibrahim, 'Ibn Ḥazm's Theory'.



صِدّيق ومع ذلك لا شك في نبوّته (١). اللافت في كتابات ابن حزم هو مدى قربه من قراءة القرآن والحديث وكيف يُنْتِج عنهما حججًا وفهمًا جديدًا. وفي حين أن رأيه يُعتبر بادرة الآراء النسوية كما ترى عبود، إلا أن استنتاجاته ربما لها علاقة أكبر بمنهجيته التأويلية التي تتطلّب قراءة ظاهرة للنصّ المقدّس (١). وعلى الرغم من أنه توصّل إلى استنتاجات مماثلة، إلا أننا نرى مقاربة مختلفة ينتهجها مواطنه الأندلسي القرطبي.

⁽١) يواصل ابن حزم تبنّي هذه المنهجية في المقارنة بين الأنبياء من الرجال والنساء في فصله، ويقارن بينهما. على سبيل المثال، يقارن ابن حزم بين أمّ موسى وإبراهيم في أنّ كلتيهما تلقيتا أمرًا إلهيًّا بفعل شيء لأطفالهما؛ يُعتبر جنونًا من غير وحي.

⁽٢) وهكذا، فأنا أتفق مع كاميلا أدانج Camilla Adang التي وَجدت أنَّ موقف ابن حزم من المثلية الجنسية كان أقل حدّة من الموقف المالكي السائد، لكنها تقول: «على الرغم من أنه من المغري رؤية هذا الموقف كدليل على موقف أكثر (ليبرالية) تجاه مسألة المثلية الجنسية من جانب ابن حزم... إلا أنه من الأرجح أن تكون آراؤه نتيجة منهجه الظاهري» (Adang, 'Ibn Ḥazm on Homosexuality', p.).

انتصار القرطبي لنبوّة مريم:

انتسب القرطبي (ت: ٢٧١/ ١٢٧٣) إلى المذهب الفقهي المالكي المؤثّر والذي ساد في الأندلس وشمال إفريقيا. وقد أشار ابن خلدون (ت: المؤثّر والذي ساد في الأندلس وشمال إفريقيا. وقد أشار ابن خلدون (ت: ١٣٨٨/ ١٣٨٨) إلى أنّ تفسير القرطبي كان ذائعًا على نطاق واسع في المشرق، بينما يقول عنه العالم المتبحّر الذهبي (ت: ١٣٤٨/ ١٣٤٨): «سارت بتفسيره العظيم الشأن الرُّكبان، وهو كامل في معناه»(۱). بالمثل، يعتقد الباحثون الغربيون المعاصرون، مثل نورمان كالدر، أنّ القرطبي «يظلّ المقياس الأفضل لما يمكن أن يحقّقه التقليد»(۱)، بينما أشار أرنالديز إلى أنّ تفسير القرطبي ذو «ثراء كبير وفائدة عظيمة»(۱).

في تفسيره للآية (٤٢) من سورة آل عمران، يرى القرطبي أنّ مريم نبيّة وأنها كانت أفضل النبيّات الأخريات. يفتتح القرطبي نقاشه بذِكْر الحديث النبوي: (كَمَلَ من الرجال كثير، ولم يَكْمُل من النساء غيرُ مريمَ بنتِ عمران وآسيةَ امرأةِ فرعون...)(3)، ويقول: قال علماؤنا: كلمة (الكمال) الواردة في الحديث تعني التناهي والتمام. وكلمة (الكمال) هي أيضًا كلمة نسبية؛ لأنّ

⁽¹⁾ Zalat, al- Qurtubī, p. 418.

⁽²⁾ Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 134.

⁽³⁾ Arnaldez, 'al- Kurtubī'.

⁽٤) القرطبي، الجامع، المجلد: ٥، ص:١٢٦. وتكملة الحديث: (وإنَّ فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام).

الكمال المطلق يكون لله خاصة، ولا شكّ أنّ أكمل نوع الإنسان الأنبياء ثم يليهم الأولياء من الصدّيقين والشهداء والصالحين. وإذا تقرّر هذا فقد قيل: إن الكمال المذكور في الحديث يعني به النبوّة فيلزم عليه أن تكون مريم عليه أن تكون مريم عليه أن نبيّتين. ثم يقول القرطبي: «وقد قيل بذلك» أو «وهذا أحد الأقوال»، في إشارة إلى ابن حزم الذي استنتج نبوّة مريم وآسية بناءً على هذا الحديث. ومع ذلك، يذكر القرطبي أيضًا أنّ مريم كانت نبيّة؛ لأنّ الله أوحى إليها بواسطة المَلك كما أوحى إلى سائر النبيّين. وأمّا آسية فلم يرد ما يدلّ على نبوّتها دلالة واضحة بل على صدّيقيتها وفضلها.

ثم يستشهد القرطبي بحديثين يسلّطان الضوء على منزلة مريم في التقليد الإسلامي؛ الأول ينصّ على أنّ: (خير نساء العالمين أربعٌ: مريمُ بنت عمران، وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد)، وفي الحديث الآخر: (أفضلُ نساء أهل الجنة خديجةُ بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد، ومريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون). وفي طريق آخر عنه: (سيدةُ نساء أهل الجنة بعد مريم فاطمةُ وخديجة)(۱).

ثم يُدلي القرطبي برأيه في المسألة من حيث أنّ ظاهر القرآن والأحاديث يقتضي أنّ مريم أفضلُ من جميع نساء العالم مِن حواء إلى آخِر امرأة تقوم عليها

⁽١) القرطبي، الجامع، المجلد: ٥، ص:١٢٧.

الساعة؛ فإنّ الملائكة قد بلّغتها الوحي عن الله -عز وجل- بالتكليف والإخبار والبشارة كما بلّغت سائر الأنبياء (). إذًا فهي نبيّة، بحسَب القرطبي، والنبيّ أفضل من الوليّ فهي أفضل من كلّ النساء: الأوّلين والآخرين مطلقًا. ثم بعدها في الفضيلة فاطمة ثم خديجة ثم آسية، وهذا الترتيب منصوص عليه في الحديث النبوي الذي رواه موسى بن عقبة عن كريب عن ابن عباس قال: قال رسول الله عليه: (سيدة نساء العالمين مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية). يقول القرطبي: وقد خصّ الله مريم بما لم يؤته أحدًا من النساء؛ وذلك أنّ روح القدس كلّمَها وظهرَ لها ونفخ في درعها ودنا منها للنفخة؛ فليس هذا لأحد من النساء (). يظهر

⁽١) كما تقول سيلين إبراهيم Celene Ibrahim: «باستثناء النبي محمد، الذي وُجّه إليه القرآنُ كلُّه، فإنّ مريم هي الشخصية الوحيدة التي أجرت محادثات مكثّفة مع ملائكة الله. أثناء حَمْلِها المعجز وولادة المسيح، كانت تتواصل مع الملائكة الذين يذكرون لها مكانتها السامية ويأمرونها بالقنوت لله ويُعلنون أنّ حمْلَها آيةٌ للناس وطفلَها نبيّ (سورة آل عمران: ٤٢ - ٤٣، وسورة مريم: ٢١)، وحتى توفير وسائل الراحة لها بعد الولادة (سورة مريم: ٢٤ - ٢١)، وهو دعم يشبه ما تقدّمه القابلات للنساء في المخاض (Ibrahim, 'Ibn Ḥazm's Theory', p. 99)

⁽۲) تترجم عبود هذه الفقرة بأكملها: «وقد خصّ الله مريم بما لم يؤته أحدًا من النساء؛ وذلك أنّ رُوح القدُس كلّمها وظهر لها ونفخ في دِرعها ودنا منها للنفخة؛ فليس هذا لأحد من النساء. وصدّقت بكلمات ربها ولم تسأل آيةً عندما بُشِّرَت كما سأل زكريا على من الآية؛ ولذلك سمّاها الله في تنزيله صدّيقة فقال: ﴿وَأُمُّهُ وَصِدِيقَةٌ ﴾. وقال: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَلنِتِينَ ﴾، فشهد لها بالصدّيقية وشهد لها بالتصديق لكلمات البُشرى وشهد لها بالقنوت». (the Qur'an, p. 185). (أثبت هذه الفقرة من المصدر، المترجم).

هنا انحياز القرطبي السُّني، حيث يجعل مريم في مكانة متقدّمة عن مكانة آل بيت النبي، وتحديدًا ابنته فاطمة؛ فقد ثارت نقاشات طويلة ومكثّفة لدى علماء الشيعة حول مسألة أفضلية مريم وفاطمة بين نساء العالمين، وكثير منهم يرى أنهن في المنزلة ذاتها أو أن فاطمة في مرتبة أعلى (١).

ثم يبدأ القرطبي فقرة جديدة يتحدّث فيها عن فكرة أن مريم (صِدّيقة) صدَّقت بكلمات ربها، ويشير إلى أنها كانت أعظمَ مِن أنبياءَ رجالٍ آخرين (١٠). يوضح القرطبي أن مريم كانت صِدّيقة لأنها صدّقت بكلمات ربّها ولم تسأل آيةً

⁽¹⁾ See Thurlkill, Chosen Among Women.

⁽٢) تتفق رؤية القرطبي مع الأكاديميا الحديثة التي تنظر إلى مريم بوصفها محور قصة البشارة. في مقارنته بين مريم في الكتاب المقدّس والقرآن، يقول جون كالتنر John Kaltner: "عندما نقارن هذه المادة القرآنية بتقاليد العهد الجديد المتعلّقة بحمل يسوع وولادته، يتضح أنّ نصوص القرآن تركّز على أن مريم كانت بمفردها في اللحظات الحرجة من حياتها. على وجه الخصوص، كان غياب يوسف لافتًا للنظر. يلعب يوسف دورًا داعمًا رئيسًا في العهد الجديد، ولكن في القرآن، لم يُذكر حتى إنها كانت مخطوبة له في وقت حملها. لقد انسحبت بمفردها عندما حملت وولدت المسيح، لقد رأينا يوسف يظهر في تقاليد إسلامية أخرى، ولكن في القرآن: مريم امرأة شابة تمرّ بهذه التجربة بمفردها» (, Kaltner للحاهر في تقاليد إسلامية أخرى، ولكن في القرآن: مريم امرأة شابة تمرّ بهذه التجربة بمفردها» (, The Muslim Mary', p. 175 الهومئل إلها مطلق القدرة، يخلق توترًا بين هشاشة الإنسان وقدرة الله وهي أيضًا سمة من سمات قصة البشارة في الكتاب المقدّس، كما يخلق أيضًا بطلًا بشريًا يمكن لجمهور القرآن أن يتعرفوا عليه بيسر» (Blatherwick, 'Textual Silences and Literary Choices', p. 35).

عندما بشّرها المَلَك كما سأل زكريا. ينصّ القرآن على صدّيقيتها كما في الآية (٧٥) من سورة المائدة: ﴿وَأُمُّهُ وصِدّيقَةٌ ﴾، وفي الآية (١٢) من سورة التحريم: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَنَ ٱلَّتِيّ أَخْصَنَتُ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتُ وَوَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَنَ ٱلَّتِيّ أَخْصَنَتُ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتُ بِكلمات الله بِكَلِمَاتٍ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكُانَتُ مِنَ ٱلْقَانِتِينَ ﴾، أي أنها صدّقت بكلمات الله وأخبتت له. بخلاف مريم، عندما بُشِّر زكريا بالولد، تحدّث عن علوِّ سِنّهِ وعُقمِ زوجته، قائلًا: ﴿رَبِّ أَنِّى يَكُونُ لِي غُلَمٌ وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدُ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا ﴾، وطلب آيةً. من جهة أخرى، عندما بُشِّرت مريم بالمسيح، قالت: ﴿أَنِي يَكُونُ لِي غُلَمٌ وَلَمْ يَمْسُنِي بَثَمْرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًا ﴾، فقيل لها: ﴿كَذَلِكِ قَالَ وَلَلَ يَكُونُ لِي غُلَمٌ وَلَمْ يَمْسُنِي بَثَمْرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًا ﴾، فقيل لها: ﴿كَذَلِكِ قَالَ وَسَلَمْ الله عَلَمُ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَثَمْرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًا ﴾، فقيل لها: ﴿كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ ﴾ [سورة مريم: ٢١]، فقنعت بالجواب؛ ولم تطلب آية لأنها عرفت قدرةَ الله وسلطانَه في هذا الأمر. ثم يبدو أنّ القرطبي اندفع قائلًا: ومَن لامرأة في جميع نساء العالمين مِن بنات آدم ما لها من هذه المناقب (١٠).

بل إنّ القرطبي يستشهد بحديث نبويّ يشير إلى أنّ مريم ستكون من الرُّسُل الذين يسبقون الناس إلى الجنة، فقد جاء في الخبر عن النبي: (لو أقسمتُ لبررتُ، لا يدخل الجنة قبل سابقي أمتي إلا بضعة عشر رجلًا منهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط^(۱) وموسى وعيسى ومريم ابنة عمران)^(۱). والرجال

⁽١) القرطبي، الجامع، المجلد: ٥، ص:١٢٨.

⁽٢) أو أبناء يعقوب.

⁽٣) القرطبي، الجامع، المجلد: ٥، ص:١٢٨.

المذكورون في الحديث ليسوا مجرّد أنبياء، بل رسل أتوا بكتب سماوية ويُعتبرون أفضلَ الناس وأجلَّهم. بل ذهب القرطبي إلى أبعد من ذلك مقارنًا بين مريم ومحمد. يستشهد القرطبي بحديثين نبويَّيْن يذكران مكانة محمد المتسامية، مثل الحديث القائل: (أنا سيد ولد آدم ولا فخر)، يقول القرطبي: فلم ينل هذا السؤدد في الدنيا على الرّسل إلا لأمر عظيم في الباطن، وكذلك شأن مريم لم تنل شهادة الله في التنزيل بالصديقية والتصديق بالكلمات إلا لمرتبة قريبة دانية. هنا يقارن القرطبي بين محمد ومريم من حيث إن الكلمات المستخدمة لوصفهما لن يستحقاها إلا في حالة وصولهما إلى منزلة روحية سامية (۱).

⁽١) ويختتم القرطبي نقاشه بذِكْر الرأي القائل بعدم نبوّتها استنادًا إلى أن بعض الصحابيات، مثل: (صُفّة دحية الكلبي)، رأين جبريل كما ورد في حديث جبريل الشهير. ومع ذلك، لم تكن أيٌّ من الصحابيات من الأنبياء. ثم يعلّق القرطبي بقوله إنّ الرأي الأول (القائل بنبوّة مريم) هو الأظهر، وعليه الأكثر. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ عدم استشهاد القرطبي بآية سورة يوسف كدليل على من ينكرون نبوّة المرأة كما يفعل ابن حزم (القرطبي، الجامع، ج:٥، ص:١٢٩). انتهى.

أخطأ الكاتب في قراءة وكتابة كلمة (صفة) التي بمعنى هيئة في كلام القرطبي القائل: "وَمَنْ قال لم تكن نبيّة قال: إنّ رؤيتها للملك كما رُئي جبريل على في صِفة دحية الكلبي حين سؤاله عن الإسلام والإيمان ولم تكن الصحابة بذلك أنبياء، والأول أظهر، وعليه الأكثر، والله أعلم»، وظنّ أنه اسم امرأة فقرأها وكتبها (صُفّة) Suffa ورتب كلامه بناء على ذلك بما يدلّ أنه لم يقرأ أحاديث جبريل «الشهيرة» التي يُحيل إليها، ومنها: حديث أسامة بن زيدٍ: «أن جبريل على أتى النبي في، وعنده أم سلمة، فجعل يحدث ثم قام، فقال النبي في لأم سلمة: من هذا؟ قالت: هذا دحية، قال: فقالت أم سلمة: ايم الله! ما حسبته إلا إياه، حتى سمعت خطبة نبي الله في يخبر عن جبريل». (المترجم).

إجمالًا، اعتقد القرطبي، مثل ابن حزم، أنّ مريم كانت نبيّة لأنّها تحدثت إلى ملائكة الله، وتحديدًا جبريل، وتبوّأت مكانة عالية لأنها صدّقت بكلمات الله. بالنسبة إليه، أن يكون المرء نبيًّا لا يعنى بالضرورة أن يمارس الدعوة علانية، كما يعتقد علماءُ آخرون، بل أن يكون له بالأحرى علاقة خاصّة مع الله: للنبيّ مكانة مقرّبة من الله وله اتصال مباشر به أو بالملائكة. إلّا أن القرطبي يختلف عن ابن حزم في أنه يرى مريم من منظور خاص ويضعها في مرتبة أعلى من غيرها من النساء المذكورات في القرآن. على سبيل المثال، رأتْ سارّة القرآنية المَلَك وتحدّثت إليه وبشّرها هي وإبراهيم بإسحاق، لكن المَلَك لم يقترب منها ولم ينفخ فيها من (الروح). وبالمِثْل، أوحى اللهُ إلى أمّ موسى أن تلقِيه في اليم، ولكن لم يظهر لها ملك ولم يتكلّم معها مباشرة. بالنسبة إلى القرطبي، لمريم منزلة خاصّة بين نساء العالمين لأنّ جبريل مَثلَ أمامها، وتكلّم معها، ونفخ فيها من روحه. كما أنها صِدّيقة أيضًا لأنها صدّقت بكلمات الله وكانت من القانتين، وهي أوصاف لم تُخلع على نساء أخريات. والأهمّ من ذلك، أنَّ القرطبي لا يرى أنَّ مريم هي أفضل نساء العالمين فحَسْب، بل يشير إلى أنها أفضلُ من أنبياءَ رجالٍ آخرين مثل زكريا الذي طلب من الله آية، بينما لم تطلب مريم ذلك. حقيقة أنّ مريم يمكن أن تُصنف ضمن كبار الأنبياء، أكّدها له ذلك الحديث النبوي الذي ذكر مريم بين أعظم الرسل، ومنهم إبراهيم وموسى. بل إنّ القرطبي يقارن مريم بمحمد من حيث أنّ كليهما وُصِف بأوصاف فريدة



تدلَّ على منزلته الروحية السامية. وبهذا تكون مريم هي خير نساء العالمين ومن أفضل الأنبياء في الإسلام.

ومع ذلك، يمكننا أن نرى بعض الاختلافات الجوهرية بين القرطبي وابن حزم من حيثُ طريقتيهما في صياغة الجدل. يتحدّث القرطبي من داخل تقليد فكرى ومذهب فقهى، بينما يتحدّث ابن حزم كفردٍ أكثرَ من كونه ممثلًا لتقليدٍ ما. يحاول القرطبي صياغة إجماع داخل مذهبه المالكي بدلًا من دحض أقوال الآخرين كما نرى لدى ابن حزم. يرى القرطبي أنّ مريم نبيّة لأن الملك تحدث إليها مباشرة، وبالتالي لا يتعلَّق الأمر كثيرًا بالنسبة إليه بالجوانب اللغوية للنصّ بل يتعلّق بالهيراركية الروحية التي تطوّرت بمرور الوقت. ولأنّ جبريل تحدّث مباشرة إلى مريم، فإنها ستُعتبر في منزلة أعلى من الأولياء الذين يمكنهم صنع المعجزات ولكنهم لم يُتَحْ لهم مثل هذا التواصل المباشر. وبالإضافة إلى ذلك، تستند حُجّة القرطبي إلى الأحاديث النبوية أكثر من استنادها إلى التحليل المعمّق للآيات التي تتناول النساء في القرآن. علاوة على ذلك، يركّز القرطبي على الجدل بنبوّة مريم أكثر من تركيزه على المجادلة بأن المرأة يمكن أن تكون نبيّة. ومع ذلك، وعلى المدى الطويل، لن تسود آراء ابن حزم ولا القرطبي، وستواجه أفكار هما عددًا من التفنيدات(١).

⁽١) يذكر علماءُ آخرون في المغرب الإسلامي، مثل أبي حيّان الغرناطي (٧٤٤/ ١٣٤٤)، الرأي القائل بأنّ بعض العلماء رأى أن مريم كانت نبيّة لأنّ ملاكًا ظهر لها وخاطبها مباشرة. يتّضح من هذا القول أنّ أبا

الرأي المفتد؛ مريم كصديقة؛

كما ذكرنا في المقدمة سابقًا، تركّز الأدبيات الثانوية التي تتناول مريم على آراء الطبري والزمخشري والرازي، وهي الآراء المناوئة لفكرة نبوّة النساء. جميعهم ينصّ ببساطة على أنّ الآية (١٠٩) من سورة يوسف دليل على أن النبوّة لا تكون في النساء (١٠ لا يقدّم واحدٌ من هؤلاء الثلاثة تفنيدًا قويًّا للفكرة، فثلاثتهم يستند ببساطة إلى الآية (١٠٩) من سورة يوسف كدليل على أن النبوّة لا تكون في النساء. على سبيل المثال، يقول الرازي إنّ «الله لم يرسِل رسلًا لهداية الناس بين النساء» (١٠). وعلى الرغم من أنّ الرازي (والزمخشري) أتيا بعد ابن حزم، إلا أنّ أفكار ابن حزم -فيما يبدو - لم تكن ذائعة بما يكفي للاشتباك

حيان كان على دراية بآراء ابن حزم والقرطبي، فاضطر إلى ذكرها. يقرأ زكي إبراهيم هذا الاقتباس على أنه يفيد بأنّ أبا حيان يعتقد بنبوّة المرأة، لكِنَّ أبا حيان يشرع في مناقشة آراءٍ أخرى مثل حقيقة أنّ مريم كانت أفضل نساء زمانها. ويختتم أبو حيان المناقشة بذِكْر الرأي القائل بأنّ فاطمة هي أفضل النساء على الإطلاق، وهو الرأي الذي يبدو أنه يميل إليه (أبو حيان، البحر المحيط، مجلد: ٣، ص:١٤٧). وفي تفسيره لآية سورة يوسف (المجلد: ٢، ص:٣٣٤)، يذكر أبو حيان أيضًا أن هناك خلافًا في الرأي حول ما إذا كان يمكن للمرأة أن تكون نبيّة أم لا.

⁽۱) انظر مرجع عبود المذكور أعلاه. في الفصل الخاص بـ «التفاسير الإسلامية الكلاسيكية والحديثة في مسألة نبوة مريم»، تذكر عبود آراء المفسِّرين الآخرين أيضًا (عبود، مريم في القرآن، ص: ١٣٠ – ١٤٧). (٢) الرازي، التفسير، مجلد: ١٢، ص: ٢٣٠.

معها ودحضها. ويمكن القول إنّ التفنيد الأكثر أهمية يأتي من قِبَل العالِم الدمشقي ابن كثير (ت: ٧٧٤/ ١٣٧٣). وكثيرًا ما تتجاوز الأدبيات تفنيد ابن كثير، ويرجع ذلك، على الأرجح؛ لأنّه لا يظهر في تفسيره للآية (٤٢) من سورة آل عمران كما يمكن للمرء أن يتوقّع ذلك، أو بسبب التقليل من أهمية تفسيره بشكل عام. علاوة على ذلك، يميل المؤلّفون الذين يذكرون رأيه إلى تشويهه مدّعين أنّ ابن كثير كان مؤيّدًا لنبوّة المرأة أو أنّ موقفه غير محسوم في هذه المسألة. على سبيل المثال، تذكر شلايفر أنّ «تفسير ابن كثير يشير إلى موقف غير حاسم من جانبه فيما يتعلّق بمسألة نبوّة مريم من عدمها»(۱). في الواقع، بينما كان ابن كثير منفتحًا على فكرة أنّ النساء في القرآن تلقينَ الوحي، فقد كان مناهضًا لفكرة أنهنّ كنّ نبيّات لأنّ القرآن لا يذكر ذلك على الإطلاق، وأنه يرى انعقاد الإجماع على أن النبوّة لا تكون إلا في الرجال.

تظهر حجة ابن كثير ضد نبوّة النساء أولًا في تفسيره للآية (٧٥) من سورة المائدة: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولُ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُ

⁽١) تواصل شلايفر قائلة: «ومع ذلك، تشير المناقشة التالية إلى أنه يَقبل شخصيًّا بإمكانية اعتبار مريم نبيّة، ولكنه لا يرغب في الاختلاف صراحة مع ما يعتبره الرأي السائد» (Schleifer, Mary, p. 76). أتفقُ مع شلايفر في أنّ ابن كثير منفتح إلى حدّ ما على فكرة نبوّة المرأة ظاهرًا، ولكنه في النهاية يختلف مع هذا الموقف ويؤيّد رأي الأغلبية القائل بأن النبوّة لا تكون إلا في الرجال. ومع ذلك، تلتقط شلايفر الفروق الدقيقة والتناقضات في كتابات ابن كثير وهو يحاول تطوير تفنيدٍ متماسك لأفكار ابن حزم.

صِدِيقَةُ ((). يقول ابن كثير: «وقوله: ﴿وَأُمُّهُ وَصِدِيقَةُ ﴾ أي: مؤمنة به مصدّقة له، وهذا أعلى مقاماتها فدلّ على أنها ليست بنبيّة، كما زعمه ابن حزم وغيره ((). ثم يشرح حجّة ابن حزم بأنّ سارّة وأمّ موسى ومريم كنَّ نبيّات بسبب اتصالهن المباشر بالله. سارة ومريم، على وجه الخصوص، كانتا تتواصلان مباشرة مع الملائكة. ثم يقول ابن كثير بعد ذلك أن الذي عليه الجمهور أنّ الله لم يبعث نبيًا إلا من الرجال، ثم يستشهد بآية سورة يوسف كدليل على ذلك. ويختتم ابن كثير بالقول إنّ أبا الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤/ ٩٣٥) حكى الإجماع على ذلك.

ولكن في تفسيره لآية سورة يوسف، صاغ ابن كثير حجّته على نحو أكثر شمولًا بأن النبوّة مقصورة على الرجال⁽¹⁾. إِذْ يستهلّ تفسيره بالقول: «يخبر تعالى أنه إنما أرسل رسله من الرجال لا من النساء، وهذا قول جمهور العلماء»⁽⁰⁾. حقيقة أن ابن كثير بدأ تفسيره للآية بهذا البيان هو مؤشّر قويّ على أن الجدل حول ما إذا كان يمكن للمرأة أن تكون نبيّة كان حاضرًا بقوّة، وكانت

⁽١) ابن كثير، التفسير، مجلد: ٣، ص: ١٤٤.

⁽٢) ابن كثير، التفسير، مجلد: ٣، ص: ١٤٤١.

⁽٣) ابن كثير، التفسير، مجلد: ٣، ص: ١٤٤.

⁽٤) ابن كثير، التفسير، مجلد: ٣، ص:٤٤٥.

⁽٥) ابن كثير، التفسير، مجلد: ٣، ص: ٤٤٥.

مسألة حيوية شَعَر ابن كثير أنّ عليه الاشتباكَ معها بشكل مباشر ودَحْضَها. ثم يشرع ابن كثير في بيان أن المرأة لم تتلقُّ «وحي تشريع» مما يشير إلى أنَّ المرأة يمكن أن تتلقى «وحيًا» ولكنه ليس وحيًا مما يتلقاه الأنبياء. ويتابع ابن كثير قوله إنّ «بعض العلماء» زعموا خطأً أنّ سارة وأمّ موسى ومريم كنّ نبيّات واحتجّوا بحقيقة أن الملائكة أبلغتْ سارة مباشرة بمولد إسحاق، وأنّ الله أوحى إلى أُمّ موسى أَنْ تلقِيه في اليمّ (١)، وأنّ المَلَك جاء إلى مريم فبشّرها بعيسى (١). وعلى الرغم من أنّ ابن كثير لا يسمِّي صراحة هؤلاء «العلماء» الذين يتحدّث عنهم، إلا أنّه يتحدّث بلا شك عن ابن حزم (الذي يسمِّيه صراحة في تفسيره للآية (٧٥) من سورة المائدة) وحِجاجه لصالح نبوّة النساء. يعتقد ابن كثير أنّ هذه الآيات تدلُّ على قدرهن الشريف وليس على نبوَّتهن. يقول: فإنْ أراد القائل بنبوّتهن هذا القدر من التشريف، فهذا لا شك فيه، ويبقى الكلام معه في أن هذا: هل يكفى في الانتظام في سلك النبوّة بمجرّده أم لا؟ ثم يفصح ابن كثير عن رأيه الذي يتابع عليه أهل السنّة والجماعة والذي نقله أبو الحسن الأشعري من: أنه ليس في النساء نبيّة (٢٠)، وإنما فيهنّ صِدّيقات، كما قال تعالى مخبرًا عن أشرفهنّ

⁽١) يذكر ابن كثير آية (٧) من سورة القصص.

⁽٢) يذكر ابن كثير آيات سورة آل عمران (٤٢ - ٤٣).

⁽٣) ومع ذلك، يشير ابن حجر العسقلاني إلى أنّ أبا الحسن الأشعري يعتقد بنبوّة النساء. (ابن حجر العسقلاني، فتح البارى، مجلد: ٦، ص:٤٤٧).

مريم بنت عمران، حيث قال: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولُ قَدْ خَلَتُ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُ وصِدِيقَةً كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ﴿ [المائدة: ٥٧]، فوصفها في أشرف مقاماتها بالصديقية، فلو كانت نبيّة لذَكَر ذلك في مقام التشريف والإعظام، فهي صديقة بنصّ القرآن.

تعليقات ابن كثير مهمّة لأنه يطرح فكرة أن النساء القرآنيات كنّ نبيّات من حيث مرتبتهن التشريفية، ولكنه لا يعتقد أنهن اقتفين مسيرة الأنبياء الرجال الذين دعوا أقوامهم إلى رسالة معيّنة. بدلًا من ذلك، اعتبر ابن كثير أنّ هؤلاء النسوة القرآنيات صدّيقات على أساس أنّ القرآن لا ينصّ صراحة على نبوّة أيِّ امرأة ولكنه بالأحرى يصف مريم بأنها صدّيقة. علاوة على ذلك، توضح حقيقة ربط ابن كثير مسألة نبوّة النساء بالمتكلّم التأسيسي أبي الحسن الأشعري، وعقيدة أهل السنّة، كيف أصبحت المسألة مسألة عقدية. في زمن ابن كثير، زُعم أنَّ أبا الحسن الأشعري هو أبو المتكلِّمين التقليديين والعقلانيين واستدعاء اسمه يضفِي على حجّة ابن كثير مصداقية أكبر(١). كانت إشارة ابن كثير إلى العقيدة السُّنيّة والإجماع طريقة أخرى لتهميش ابن حزم ورأيه في نبوّة النساء: يعترف ابن كثير أنّ هناك بعضَ العلماء الذين يعتقدون بنبوّة النساء، ولكنهم كانوا أقلّية، وكان رأي الجمهور أن النبوّة لا تكون إلا في الرجال.

⁽١) لمزيد من النقاشات حول الجدل الكلامي في عصر ابن كثير، انظر:

Mirza, 'Ibn Kathīr (d. 774/1373)', and Mirza, 'Was Ibn Kathīr the Spokesperson.'

في كتابه (قصص الأنبياء)، يكرّر ابن كثير ما قاله في تفسيره ويحرص على أن يذكره في مواضع ثلاثة مختلفة في مصنفه من أن سارة وأمّ موسى ومريم لم يكنّ نبيّات بل بالأحرى صدّيقات (١). في الموضع الأول، يتحدّث ابن كثير بشكل عام عن «بعض العلماء» الذين اعتقدوا أنّ النساء الثلاث كنَّ نبيّات، ولكنه في الموضعَيْن الآخرين يسمِّي ابن حزم وينتقده علانية. على سبيل المثال، في الموضع الثاني، أوضح ابن كثير أنّ أمّ موسى لم تتلقّ (وحى نبوّة كما زعم ابنُ حزم وغيرُ واحد من المتكلمين» (١٠). من خلال تصنيف ابن حزم ضمن طبقة المتكلِّمين، كان ابن كثير يضعه ضِمن فئة مَشِينة؛ لأنَّ ابن كثير كان تقليديًّا مناهضًا لطُرق الكلام التي يتبعها العقلانيون (١٠). وعلى الرغم من أن ابن حزم يقال عنه إنه تقليدي يفسّر النصّ تفسيرًا «حرفيًّا»، إلا أنّ ابن كثير انتقده في استخدام التأويل في العقيدة (٤). ومن أجل دعم ادّعائه بأن أمّ موسى تلقّت وحي إلهام وإرشاد (وليس وحي النبوّة)، يستدعي ابن كثير مرة أخرى سُلطة أبي الحسن الأشعري المعرفية ويقول إن هذا هو رأيٌ أهل السنَّة والجماعة.

⁽١) يوضح ابن كثير هذا الأمر عدّة مرات في الفصول المخصّصة لإبراهيم وموسى وعيسى.

⁽٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد: ١، ص:١٩٩.

⁽³⁾ See Mirza, 'Was Ibn Kathīr the Spokesperson?'.

Mirza, 'Ibn Kathīr (d. 774/ 1373)', p. 21 (٤). يواصل ابن كثير نقده لابن حزم في ترجمته له، حيث يقول إن ابن حزم كان ضد استخدام القياس في الفروع، ومع هذا كان من أشد الناس تأويلًا في باب الأصول وخاصة في آيات الصفات وأحاديث الصفات.



ومع ذلك، من خلال مثال مريم، يوسّع ابن كثير أكثر من غيره من العلماء فكرة اقتصار النبوّة على الرجال(١). في تعليقه على الآية (٤٢) من سورة آل عمران: ﴿وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَالَمِينَ﴾، يقول ابن كثير حتى إن كانت مريم نبيّة، كما يزعم خطأً ابنُ حزم وغيرُه، فإنها ستُعتبر نبيّة أفضلَ من سارّة وأمّ موسى. وهذا تنبيه مهم؛ لأن ابن كثير طرح مرّة أخرى فكرة أنّ مريم كان من الممكن أن تكون نبيّة، على الرغم من أنه لم يكن يعتقد أنها كانت كذلك. ثم يقول صراحةً: «وأمّا قول الجمهور كما قد حكاه أبو الحسن الأشعري وغيرُه من أهل السنّة والجماعة من أن النبوّة مختصّة بالرجال، وليس في النساء نبيّة، فيكون أعلى مقامات مريم كما قال الله تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولُ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُ وصِدِّيقَةٌ ﴾، فعلى هذا لا يمتنع أن تكون أفضل الصدّيقات المشهورات ممَّن كان قبلها وممن يكون بعدها»(٢). كما يلاحظ ابن كثير أن مريم يقترن ذِكْرُها في الأحاديث النبوية بآسية بنت مزاحم وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد. وبعد ذِكْر أسمائهن، يمتدحهن ابن كثير ويدعو لهن بقوله: «رضى الله عنهن وأرضاهن».

⁽١) ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد: ٢، ص: ٣٣٨.

⁽٢) ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد: ٢، ص: ٣٣٨.



تشير حقيقة أنّ ابن كثير يَصرِف معظم وقته وجهده في هذه الفقرة حول مريم لتفنيد فكرة نبوّة المرأة =إلى أنه كان يعتقد أنّ الحُجّة القائلة بنبوّتها كانت قويّة ومقنعة. الآيات التي تحكي اصطفاء الله لها، وكلام المَلك معها مباشرة، عميقة وتحتمل تفسيرها على أنها تشير إلى منزلة نبويّة تمتعت بها مريم. ومع ذلك، يفضل ابن كثير الوصف القرآني المخلوع على مريم ﴿صِدِيقَةُ ﴾، ويعتقد بدلًا من ذلك أنها كانت أفضل نساء الدنيا. وبينما لعبت فكرة التفوّق الذكوري دورًا في تحليل ابن كثير للمسألة، إلا أنها لا تظهر صراحة في ردّه على ابن حزم (۱). بالإضافة إلى ذلك، لا يجادل ابن كثير بأن النساء غير مؤهلات للنبوّة

(۱) في تفسيره للآية (٣٤) من سورة النساء، يقول ابن كثير إنّ "الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة، ولهذا كانت النبوّة مختصّة بالرجال». في قراءتها لتفسير ابن كثير لهذه الآية، تقول هادية مبارك المرأة، ولهذا كانت النبوّة مختصّة بالرجال». في قراءتها لتفسير ابن كثير تلخيصه لآراء العلماء الآخرين بأن الزوج هو كبير المرأة والحاكم عليها ومؤدّبها، فإنه يبني على فكرة الرازي حول السلطة السياسية. في تفسير ابن كثير، ترتفع سلطة الرجل إلى مستوى القاضي والقائد السياسي، وهو يستشهد بحديث نبوي ضعيف يقول: (لَنْ يُفلِحَ قومٌ وَلَوْا أَمْرَهُم امرأةً)، مما يحدِث ربطًا بين دور الزوجة في المجال العام. وهكذا، تمتد سلطة الزوج على زوجته إلى سلطة الرجل على المرأة في المجتمع» (Mubarak, 'Breaking the Interpretive Monopoly', p. 270). يشرح ناشرو كتاب (المرأة في القرآن) رأي ابن كثير هنا بالقول: "يبدو هذا الرأي بلا شك رأيًا أبويًّا إلى حدّ كبير بالنسبة للكثير من المسلمين المعاصرين، ولكن وَصْفه بأنه فهمٌ خاطئ كما تصفه أسماء المرابط، أمرٌ عفا عليه الزمن؛ فقد كان هذا هو الفهم السائد لمثل هذه الآيات في كثير من عصور التاريخ

لأنهن يفتقرن إلى الطهارة اللازمة (لأنهن يحضن) أو أنّ هذا الرأي هو مجرد «بدعة» كما تشير ستواسر(۱). بدلًا من ذلك، يؤسّس ابن كثير حُجّته على حقيقة أن القرآن والسنّة النبوية لم يصرحا قطّ على نحوٍ بيّنٍ بأن مريم (أو أيَّ امرأة غيرها) كانت نبيّة، بل وصَفَها بأنها صدّيقة. في الواقع، يحاول ابن كثير إعلاء شأن مريم إلى أعلى مستوى بقوله: «أفضل نساء الدنيا». وعلى عكس علماء آخرين، اعتقد ابن كثير أنّ مريم كانت أفضل من خديجة زوج محمد، وابنته فاطمة. يعترف ابن كثير بالرأي القائل بنبوّة المرأة ولكنه يرى أنه قول الأقلية، ويحافظ في الوقت ذاته على الموقف السنّي الأرثوذكسي القائل باقتصار النبوّة على الرجال.

نلاحظ أنّ نقد ابن كثير كان موجّهًا لابن حزم؛ وربما يرجع ذلك إلى أنّ رأي ابن حزم كان يجذب أتباعًا له في مدينته دمشق. على سبيل المثال، كان خصم ابن كثير، تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦/ ١٣٥٥)، يميل إلى الرأي

الإسلامي، ويمكن للفهم الجديد أن يحلّ محلّ الفهم السابق، ولكنه لا يجعل هذا الفهم السابق (خاطئًا) بالضرورة». (المرابط، المرأة في القرآن، ص:١٧١).

(۱) لا تستشهد ستواسر بابن كثير بشكل مباشر ولكنها تذكر أن التفنيدات الموجهة لنبوّة مريم تنهض على أساس الطهارة، وتَعتبر الرأي القائل بنبوّتها بدعة. يقول ابن حزم إن بعض العلماء في عصره بَدَّعُوا من يؤيدون فكرة نبوّة النساء. وربما هذا ما كانت تشير إليه ستواسر عندما قالت إن الأرثوذكسية الإسلامية تَعتبر هذه الفكرة بدعة.

القائل بنبوّة مريم على أساس ذِكرها في سورة الأنبياء (۱). ومن المهم أيضًا أن نشير إلى أن ابن كثير لم يشتبك مع آراء القرطبي لتفنيد الفكرة ذاتها (۲): إِذْ يقول إنّ «بعض العلماء» يقولون بنبوّة النساء، لكن من غير الواضح ما إذا كان يَجمع القرطبي مع ابن حزم أم لا. في نظر ابن كثير، كان القرطبي مفسّرًا كبيرًا يستشهد به في تفسيره (۳). وتشير حقيقة عدم اشتباك ابن كثير بشكل مباشر مع آراء القرطبي حول نبوّة النساء إلى أنّ الفكرة لم تكن شائعة في دمشق، وأنّ ابن كثير كان أكثر حرصًا على توجيه نقده لابن حزم الذي اعتُبر خصمًا فكريًّا له (٤).

⁽۱) السبكي، الفتاوى، المجلد: ١، ص: ٧٠. يلاحظ المفسر الآلوسي أن السبكي كان يميل إلى الموقف القائل بنبوّة مريم (الآلوسي، روح المعاني، المجلد: ٢، ص: ١٤٩)، كما يقول ابن حجر العسقلاني إن السبكي لم يكن له موقف معيّن تجاه هذه المسألة (العسقلاني، فتح الباري، ج: ٢، ص: ٤٧٠).

⁽٢) ومع ذلك، فإنَّ علماءَ آخرين بعد ابن كثير، مثل ابن حجر، يستشهدون برأي القرطبي في المسألة (١) ومع ذلك، فتح الباري، المجلد: ٦، ص: ٤٤٧ و ٤٧٠).

⁽³⁾ Zalat, al- Qurtubī, p. 418.

⁽٤) كما ذكرتُ في موضع آخر: «في ترجمته لابن حزم في البداية والنهاية، رأى ابن كثير أن ابن حزم كان ضدّ استخدام القياس في الفروع، ومع هذا كان من أشد الناس تأويلًا في باب الأصول وخاصّة في آيات الصفات وأحاديث الصفات. يُلقِي ابن كثير باللّوم على تضلّع ابن حزم المبكّر في علم المنطق الذي أتى على حساب حاله في باب الصفات. وبعد سنوات، قبل وفاته، روى ابن كثير أنه رأى منامًا غريبًا مع الفقيه الشافعي الكبير النووي (ت: ٢٧٦/ ١٢٧٧) قال له فيه: يا سيدي الشيخ لِمَ لا أدخلت في شرحك المهذب شيئًا من مصنّفات ابن حزم؟ فقال ما معناه: إنه لا يحبه. فقلت له: أنت معذور فيه فإنه جمع بين طرفي النقيضين في أصوله وفروعه؛ أمّا هو في الفروع فظاهريٌّ جامدٌ يابسٌ، وفي الأصول تَولٌ

مآلات الرأيين:

في حين أنّ الرأي القائل بنبوّة مريم سيواصل حضوره في بعض الدوائر العلمية، إلّا أن هذا الجدل سينتهي في نهاية المطاف. أحيانًا، يستشهد بعض العلماء والمفسّرين بالرأي القائل بنبوّة مريم، ولكنهم لا يتعمّقون في شرحه أو الدفاع عنه. وسوف تُنشر مصنفاتُ ابن حزم وآراؤه، لكنها لن تشيع على نطاق واسع أو تؤثر على الأرثوذكسية التفسيرية، ويرجع ذلك على الأرجح إلى أنه لم يصنف تفسيرًا كاملًا للقرآن، وكان جزءًا من مذهب إسلامي لا يحظى إلا بأقلية من الأتباع. وقد نُشر تفسير القرطبي كاملًا في «طبعة متقنة» في العام ١٩٣٥، لكنه لن يلقى نفس الاهتمام الذي سيلقاه تفسير ابن كثير (۱).

مائعٌ، قرمطةُ القرامطة وهرسُ الهرائسة، ورفعت بها صوتي حتى سُمعت وأنا نائم، ثم أشرت له إلى أرض خضراء تشبه النخيل بل هي أردأ شكلًا منه، لا يُنتفع بها في استغلال ولا رعي. فقلت له: هذه أرض ابن حزم التي زرعها. قال: انظر هل ترى فيها شجرًا مثمرًا أو شيئًا يُنتفع به. فقلت: إنما تصلح للجلوس عليها في ضوء القمر. فهذا حاصل ما رأيته، ووقع في خَلَدِي أنّ ابن حزم كان حاضرنا عندما أشرتُ للشيخ محيي الدين إلى الأرض المنسوبة لابن حزم، وهو ساكت لا يتكلم». (Kathīr [d. 774/ 1373], p. 21

(۱) Saleh, 'Preliminary Remarks'. حتى الكتب التي كُتبت عن تفسير القرطبي تناقش قيمة التفسير بالإشارة إلى تفسير ابن كثير! على سبيل المثال، يشير محمود زلط في كتابه (القرطبي ومنهجه في التفسير) إلى أن القرطبي أثّر على المفسِّرين من بعده، وأشهرهم ابن كثير. ثم يشرع في سَوقِ أمثلة على



في النهاية، انتصر رأي ابن كثير القائل بأنّ مريم لم تكن نبيّة بل صدّيقة، منذ أن أصبح تفسيرُه هو الأكثر شعبية في العصر الحديث (). وقد انتشرت مختصرات مختلفة لتفسيره على نطاق واسع في الأوساط الدراسية واستخدمت ككتب مدرسية في مختلف المعاهد الدينية. وكما يبيّن وليد صالح، أصبح تفسير ابن كثير هو المدرسة الجديدة في التفسير، واتخذ الدور التاريخي الذي لعبه تفسير البيضاوي (ت: ٧١٩/ ١٣١٩) وفي هذا السياق، من الجدير بالذّي أنّ يوهانا بينك Johanna Pink خصّصَت فصلًا لاختصارات تفسير ابن كثير في

اقتباسات ابن كثير من تفسير القرطبي. ويضرب مثالًا واحدًا فقط لمفسِّر آخر اقتبس من القرطبي، وهو الشوكاني (زلط، القرطبي، ص: ٤٢٦ - ٤٢٦). وانظر أيضًا: Bil'am, al- Qurṭubī, p. 292) إذ يقيّم أهمية تفسير القرطبي من خلال الاستشهاد به في تفسير ابن كثير.

- (۱) رفض القول بنبوّة السيدة مريم هو القول الأكثر شهرة والذي انخرط فيه جل العلماء عبر التاريخ الإسلامي، وعليه فهناك نظر بيّن في رد شهرة هذا القول لمثل ما ذكر المؤلِّف من شهرة تفسير ابن كثير ورواجه، خاصّة ونقاش الأمر يرتبط بسياقات أوسع من التفسير ولا تنحصر فيه، وهناك مبالغة في الطرح الاستشراقي بشكل عام في مسألة رواج تفسير ابن كثير والآثار المترتبة عليها كما سنشير بعد قليل. (قسم الترجمات).
- (٢) كما يقول وليد صالح: «عندما يقوم المرء الآن باستقصاء العالم الإسلامي ومحاولة التعرف على أشهر تفسير للقرآن، يتضح أن تفسير ابن كثير هو الذي يضطلع الآن بالدور الذي لعبه تفسير البيضاوي في السابق. حتى تفسير الطبري لا يمكنه منافسة تفسير ابن كثير. يحظى تفسير ابن كثير بشعبية كبيرة لدرجة أن المرء يميل إلى تجاهل مدى حداثة صعوده في العالم الإسلامي». (Remarks', p. 15

كتابها (التفسير القرآني الإسلامي اليوم)، ولكنها لا تخصّص فصلًا مماثلًا لتفسير القرطبي. تلاحظ بينك أنّ تفسير القرآن لابن كثير «أصبح مصدرًا شائعًا للغاية. ويبدو أنه حلّ محلّ تفسير الرازي والبيضاوي كتفسير معياري جديد، وهو تفسير لا يرجع إليه الباحثون فحَسْب، بل الطلاب أيضًا والمسلمون العاديون»(١). في الواقع، لا يَختصِرُ مُختصَرُ تفسير ابن كثير -الأكثر تأثيرًا-لمحمد على الصابوني تعليقات ابن كثير على الآية (١٠٩) من سورة يوسف بل يذكرها إجمالًا (٢). وكما لاحظت حُسن عبود، «لا يعالج المفسِّرون المسلمون المعاصرون مسألة نبوّة مريم، كما لو أن عقيدة عدم قدرة المرأة على أن تصبح نبيّة قد استقرّت بالفعل»(١٠). بالإضافة إلى ذلك، لا تتضمّن أدبيات قصص الأنبياء المعاصرة فصلًا عن مريم على الرغم من أنها تسلِّط الضوء على دورها في ولادة المسيح (٤). وهكذا، ترتبط قصة صعود وانحدار فكرة نبوّة مريم أيضًا ارتباطًا وثيقًا بتطور الأرثو ذكسية التفسيرية الحديثة (٥).

⁽¹⁾ Pink, Muslim Qur'ānic Interpretation Today, p. 63.

⁽²⁾ al- Ṣābūnī, Mukhtaṣar, vol. 2, p. 265.

⁽³⁾ Abboud, Mary in the Qur'an, p. 188.

⁽٤) هذه الورقة ليست دراسة شاملة للرأي القائل بنبوّة مريم في أوائل العصر الحديث أو في العصر الحديث. يلزم القيام بالمزيد من الدراسات من أجل تحليل كيفية تشكّل هذا الرأي وتطوره.

⁽٥) هناك قدر غير قليل من المبالغة في الكتابات الغربية المعاصرة في تأثير تفسير ابن كثير وتأثير انتشاره على مجمل الدراسات التفسيرية ومجمل الرؤى لتاريخ التفسير سواء على مستوى نظري عام أو تطبيقي جزئي، وفي هذا تفويت لطبيعة الاشتغال المعاصر على التفسير وتعدّد منطلقاته وإشكالاته



خاتمة:

في الختام، بيّنتُ أنّ الرأي القائل بنبوّة مريم لم يكن مجردَ رأي شاذً في التقليد الإسلامي، بل كان رأيًا ذائعًا بين العلماءِ الأكثرِ شهرةً واستشهادًا بهم. على نحو خاصّ، يبدو أنّ هناك اهتمامًا بمسألة نبوّة النساء بين علماء الأندلس وغرب إفريقيا، مثل ابن حزم والقرطبي، ممن يأخذون الفكرة على محمل الجدّ ويؤمنون بها. ومع ذلك، على الرغم من تقاطع حُجج ابن حزم والقرطبي، احتفظ القرطبي بمكانة مرموقة لمريم كنبيّة أكثر من غيرها من الشخصيات النسائية القرآنية مثل آسية زوجة فرعون. بالنسبة إلى القرطبي، لم تكن مريم هي الأفضل بين نساء العالمين فحَسْب، بل كانت أيضًا نبيّة تتمتّع بمكانة عالية بين الصالحين، ولها مكانة أسمى من أنبياءَ رجالِ آخرين.

وطبيعة صلته بالمدونة التراثية، كما أنه ليس من الدقيق الانطلاق من قضية كقضية المرأة والجندر مع ما تخضع له من حمولة كبيرة في النقاش منذ عصر النهضة، لم تكن معطاة لها تراثيًّا، في بلورة رؤى حول سبب تقبل تفسيرًا معينًا فيها دون غيره، حيث إنه ورغم تأثير العوامل غير المعرفية على المعرفة في أي حقل من الحقول، إلا أن هذا لا يعني إغفال كلّ العوامل المعرفية لصالح العوامل غير المعرفية، واعتبار الأخيرة وحدها مفسرًا لسيادة رأي عن غيره، فضلًا عن اعتبار قضية ما ذات أهمية من عدمه، حيث الواضح أن الأهمية الشديدة المعطاة للأدوار الجندرية للمرأة هو اهتمام حديث بالأساس. (قسم الترجمات).

ومع ذلك، لا ينبغي أن نقطع بتقسيم علماء المسلمين إلى (مغاربة) و(مشارقة) مع الإشارة إلى أن (الغرب) كان أكثر انفتاحًا وتقدّميةً في قضايا المرأة من (الشرق)؛ إِذْ لم يعتقد جميع علماء المسلمين (المغاربة) أن المرأة يمكن أن تكون نبيّة، بينما كان هناك علماء في (الشرق) يؤمنون بنبوّة النساء. ربما شاع الرأي القائل بنبوّة النساء في الغرب عن طريق ابن حزم، لكنه لم يقتصر بالضرورة على تلك الرقعة الجغرافية (أ). اعتبر الباحثون هؤلاء العلماء (المغاربة) بذرةً للفكر النسوي، ولكن رأيهم في نبوّة النساء ليس له وثيق علاقة بإيمانهم بأهلية المرأة بقدر ما له علاقة بتعريفهم للنبوّة.

ولأنّ مَلكًا اقترب من مريم، ونصّت الأحاديث النبوية على أفضليتها، فقد اعتبرها ابن حزم والقرطبي نبيّة (١). على الجانب الآخر، لم يكن أولئك المجادلون ضد نبوّة النساء، مثل ابن كثير، مدفوعين بمخاوف بشأن الطهارة والبدعة. بدلًا من ذلك، لم يصرّح القرآن والحديث بشكلٍ قاطع على أن النساء القرآنيات كُنَّ نبيّات، مما يفتح الباب أمام مجموعة واسعة من التفسيرات (٣).

⁽١) وبالتالي، فإنني أميل إلى حجة فييرو القائلة بعدم وجود أيّ دليل قويّ على أن (المغرب) الإسلامي كان بالضرورة أكثر تقدمية من (المشرق).

⁽٢) ومع ذلك، من المهم أنهما طبّقا تعريفهما للنبوّة بشكل متسق ولم يَعتبرا الجندر عاملًا حاسمًا.

⁽٣) ومع ذلك، ليس هناك شكّ أن التحيز الذكوري لعب دورًا في تحليلهما.

على الرغم من وجود خلاف حول ما إذا كان بإمكان المرأة أن تكون نبيّة أو لا، كان هناك إجماع عام على أنّ النساء القرآنيات الصالحات كنّ جديراتٍ بالثناء، كنماذج يُحتذى بها، وجمَعتهن علاقة وثيقة بالله. الآيات القرآنية المختلفة عن ملائكة الله الذين يتحدَّثون إلى النساء ويمدحون أفعالهنَّ واضحة وعميقة ولا تقبل الجدل. بدلًا من ذلك، دار النقاش حول تفسير هذه الآيات والمكانة الدقيقة التي تشغلها هؤلاء النساء؛ مُدِحَت مريم، على وجه الخصوص، بشكل كبيرٍ مِن قِبَل كلِّ مِن مؤيّدي فكرة نبوّة المرأة ومعارضيها. يؤكُّد القرطبي على سبيل المثال أن مريم كانت نبيَّة وكانت أفضلَ من أنبياءَ رجالٍ مثل زكريا، بينما لا يرى ابنُ كثير مريمَ نبيةً بل صِدّيقةً وأفضلَ نساء الدنيا، بل أفضلَ من خديجة وفاطمة. وبينما نظر كِلا الجانبين إلى مريم بشكل مختلف؛ إلَّا أنهما اتَّفَقا على منزلتها السامية في أقوالهما، وأكَّدَا على مكانتها القرآنية والإسلامية الفريدة^(١).

⁽۱) من بعض الأوجه، أتبع وجهة نظر أمينة ودود، «تجاهل رؤية النظام الأبوي هو التصرف الأكثر راديكالية. عندما نتجاهل النظام الأبوي، حتى بالنسبة للمقاطع التي تقارن بين فاعلية الذكور وسلبية الإناث، فإنّنا نرى التأثير من منظور تقدُّمي وهو ما أدى إلى إصلاحات فعلية في السياسات والممارسات التي تحدّ من وصول المرأة المسلمة إلى الرفاه الشخصي والسياسي والروحي الكامل». بينما تتحدّث ودود بشكل أساسي عن القرآن، أود توسيع وجهة نظرها لتشمل التقليد الإسلامي بشكل عام. من المفيد أكثر أن نرى كيف وجدت أفكار معينة عن منزلة المرأة وفاعليتها وكيف استمرت هذه



هذا الجدل الذي دار في العصور الوسطى مهمٌّ؛ لأنه سوف يؤثّر في النهاية على بناء الأرثوذكسية التفسيرية الحديثة. تفسير القرآن لابن كثير، إلى جانب رأيه بأن مريم لم تكن نبيّة، أصبحا في النهاية مهيمِنيْن لدرجة نسيان الجدل حول نبوّتها. كان من الممكن أن تختلف المواقف حيال نبوّة مريم تمامًا إذا ما أصبح تفسير القرطبي هو الأكثر انتشارًا متفوّقًا على شعبية تفسير ابن كثير(۱). وفي النهاية، يسمح لنا صعودُ وانحدارُ فكرة نبوّة مريم بفهم كيف يواصِلُ الجدلُ القروسطى والكلاسيكى تأثيرَه على الأفكار الحديثة والمعاصرة.



الأفكار أو رُفضت بدلًا من رفض التاريخ (الإسلامي) برمته. انظر كتاب ودود المهم: ' Critique ...?' pp. 130–131

[&]quot;The Study Quran: A New Translation and Commentary": "على سبيل المثال، لا يَذكر كتابُ: "Nasr et al.,) من سورة آل عمران، بل يذكر تفسير ابن كثير والرازي ((٤٢) من سورة آل عمران، بل يذكر تفسير ابن كثير والرازي ((The Study Qur'an, p. 143).



Bibliography:

Aasi, Ghulam Haider, 'Muslim Understanding of Other Religions? An Analytical Study of Ibn Ḥazm's Kitāb al- Faṣl fī al- milal wa'l- aḥwā' wa'l- niḥal' (Unpublished PhD Dissertation: Temple University, 1989).

Abboud, Hosn, 'Qur'anic Mary's Story and the Motif of the Palm Tree and the Rivulet', Parole de l'Orient 30 (2005), pp. 261–280.

—, "Idhan Maryam Nabiyya" (Hence Maryam is a Prophetess): Muslim Classical Exegetes and Women's Receptiveness to God's Verbal Inspiration', in Deirdre Joy Good (ed.), Mariam, the Magdalen, and the Mother (Bloomington: Indian University Press, 2005), pp. 183–196.

—, Mary in the Qur'an: A Literary Reading (London–New York: Routledge/ Taylor & Francis Group, 2014). M.A.S. Abdel Haleem, 'Sūrat Maryam (Q. 19): Comforting Muḥammad', Journal of Qur'anic Studies 22: 2 (2020), pp. 60–85.

Abū Ḥayyān, al- Baḥr al- muḥīt fī al- tafsīr, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl (11 vols, Beirut: Dār al- Fikr, 2010).

Abu Laila, Muḥammad, 'Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm', Islamic Quarterly 29:2 (1985), pp. 75–100.

Abū Zahra, Muḥammad, Ibn Ḥazm, hayātuhu wa- 'aṣruhu — ārā'uhu wa- fiqhuhu (Cairo: Dār al- Fikr al- Arabī, 1997).

Adang, Camilla, 'Ibn Ḥazm on Homosexuality: A Case-Study of Zahiri Legal Methodology', Al- Qantara 24:1 (2003), pp. 5–31.

Adang, Camilla, Maria Isabel Fierro, and Sabine Schmidtke (eds), Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker (Leiden–Boston: Brill, 2013).

Adujar, Ndeye, 'Feminist Readings of the Qur'an: Social, Political, and Religious Implications', in Ednan Aslan, Marcia K. Hermansen, and Elif Medeni (eds), Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians (Frankfurt am Main Germany: Peter Lang Edition, 2013).

Alhassen, Leyla Ozgur, 'A Structural Analysis of Sūrat Maryam, Verses 1–58', Journal of Qur'anic Studies 18:1 (2016), pp. 92–116.

'Alī Ḥimāya, Maḥmūd, Ibn Ḥazm wa- minhajuhu fī dirāsat al- adyān (Cairo: Dār al- Maʿārif, 1983).

Ali, Kecia, 'Destabilizing Gender, Reproducing Maternity: Mary in the Qur'ān', Journal of the International Qur'anic Studies Association 2 (2017), pp. 89–109.

al- Alūsī, Rūḥ al- maʿānī: fī tafsīr al- Qurʾān al- ʿaẓīm waʾl-sabʿ al- mathānī, ed. Alī ʿAbd al- Bārī ʿAṭiyya (Beirut: Dār al-Kutub al- ʿIlmiyya, 2001).

Arnaldez, R., art. 'Ibn Ḥazm', in Encyclopaedia of Islam, 2nd Edn.

—, art. 'al- Kurṭubī', in Encyclopaedia of Islam, 2nd Edn.

Bahī, Muḥammad, Tafsīr Sūrat Maryam: al- Qurʾān fī muwājahāt al- māddiyya (Egypt:

Maktabat Wahba, 1977)

Barlas, Asma, 'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān (Austin TX: University of Texas Press, 2002).

Bilʿam, Miftāḥ al- Sunūsī, al- Qurṭubī: hạ yātuhu waāthāruhu al- ʿilmiyya wa- manhajuhu fī al- tafsīr (Benghazi: Jāmiʿāt Qār Yūnis, 1998).

Blatherwick, Helen, 'Textual Silences and Literary Choices in al- Kisā'ī's Account of the Annunciation and the Birth of Jesus', Arabica 66 (2019), pp. 1–42.

Calder, Norman, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham', in G.R. Hawting and A.A. Shareef (eds), Approaches to the Qur'ān (London: Routledge, 1993), pp. 101–140.

Fierro, Maribel, 'Women as Prophets', in Randi Deguilhem and Manuela Marín (eds), Writing the Feminine: Women in Arab Sources (London: I.B. Tauris, 2002), pp. 183–198.

Gafney, Wilda, Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel (Minneapolis: Fortress Press, 2008).

Geissinger, Aisha, 'Mary in the Qur'an: Rereading Subversive Births', in Roberta Sabbath (ed.), Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature (Leiden–Boston: Brill, 2009), pp. 379–392.

George- Tvrtkovic, Rita, Christians, Muslims, and Mary: A History (New York: Paulist Press, 2018).

Gökkir, Bilal, 'Form and Structure of Sura Maryam – A Study from Unity of Sura Perspective', Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16:1 (2006), pp. 1–16.

Hamori, Esther J., Women's Divination in Biblical Literature: Prophecy, Necromancy, and Other Arts of Knowledge (New Haven CN–London: Yale University Press, 2015).

Hearden, Maura, 'Ambassador for the Word: Mary as a Bridge for Dialogue Between Catholicism and Islam', Journal of Ecumenical Studies 41:1 (2004), pp. 18–38.

Heo, Angie, 'The Virgin Between Christianity and Islam: Sainthood, Media, and Modernity in Egypt', Journal of the American Academy of Religion 81:4 (2013), pp. 1,117–1,138.

Ibn Ḥajar al- 'Asqalānī, Fatḥal- Bārī, ed. Muḥammad Fu'ād al- Bāqī and Muḥibb al- Dīn al- Khaṭīb (14 vols, Cairo: al-Maktaba al- Salafiyya, 1960).

Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad, al- Iḥkām fī usū l al- aḥkām (4 vols, Beirut: Dār al- Kutub al- ʿIlmiyya, 1985).

Ibn Kathīr, al- Bidāya wa'l- nihāya, ed. Suhayl Zakkār (15 vols, Beirut: Dar Sader Publishers, 2009).

—, Tafsīr al- Qur'ān al- 'azīm, ed. Ḥikmat Bashīr Yāsīn (7 vols, al- Dammām: Dār Ibn al- Jawzī li'l- Nashr wa'l-Tawzī', 2015–2016).

Ibrahim, Celene, Women and Gender in the Qur'an (New York NY: Oxford University Press, 2020).

—, art. 'Menstruation', Encyclopaedia of Islam, THREE.

Ibrahim, M. Zakyi, 'Models of Communication in the Qur'ān: Divine- Human Interaction', American Journal of Islamic Social Sciences 22:1 (2005), pp. 70–95.

- —, 'A Prophet or a Messenger: How Bona Fide a Qur'anic Concept?' American Journal of Islamic Social Sciences 26:1 (2009), pp. 20–46.
- —, 'Ibn Ḥazm's Theory of Prophecy of Women: Literalism, Logic, and Perfection', Intellectual Discourse 23:1 (2015), pp. 75–100.

Jansen, Willy, and Meike Kühl, 'Shared Symbols: Muslims, Marian Pilgrimages and Gender', European Journal of Women's Studies 15:3 (2008), pp. 295–311.

Jardim, Georgina, Recovering the Female Voice in Islamic Scripture: Women and Silence (Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014).

Kakar, Palwasha Lena, 'Is She a Prophet?: Maryam, Mother of Jesus', Azizah 3, (2003), pp. 14–18.

Kaltner, John, 'The Muslim Mary', in Jeremy Corley (ed.), New Perspectives on the Nativity (London–New York: T & T Clark International, 2009), pp. 165–179.

Lambaret, Asma, Women in the Qur'an: An Emancipatory Reading (Kube Publishing Ltd: Square View, 2016).

Longhurst, Christopher Evan, 'Maryam bint 'Imran as "Our Lady of Muslims", Journal of Ecumenical Studies 52:3 (2017), pp. 465–469.

Lybarger, Loren D., 'Gender and Prophetic Authority in the Qur'ānic Story of Maryam: A Literary Approach', The Journal of Religion 80:2 (2000), pp. 240–270.

Marshall, David, 'Christianity in the Qur'an', in Lloyd Ridgeon (ed.), Islamic Interpretations of Christianity (New York: St Martin's Press, 2000), pp. 3–30.

Marx, Michael, 'Glimpses of Mariology in the Qur'an', in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (eds), The Qur'an in Context; Historical and Literary Investigations in the Qur'an Milieu (Leiden–Boston: Brill 2010), pp. 533–564.

McAuliffe, Jane D., "Chosen Among All Women": Mary and Fatima in Qur'anic Exegesis', Islamochristiana 7 (1981), pp. 19–28.

Meinardus, Otto F.A., 'The Virgin Mary as Mediatrix Between Christians and Muslims in the Middle East', Marian Studies 47:1 (1996), pp. 88–101.

Michel, Thomas S.J., 'The Role of Mary in Popular Islamic Devotion in Southeast

Asia', in Elio Peretto (ed.), Maria nell'Ebraismo e nell'Islam Oggi (Rome: Edizioni Marianum, 1987), pp. 167–175.

Mirza, Younus Y., 'Ibn Kathīr (d. 774/ 1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur'ānic Exegesis' (Unpublished PhD dissertation, Georgetown University, 2012).

—, 'Was Ibn Kathīr the Spokesperson for Ibn Taymiyya?' Journal of Qur'anic Studies 16:1 (2014), pp. 1–19.

Mourad, Suleiman A., 'Mary in the Qur'ān: A Reexamination of Her Presentation', in Gabriel S. Reynolds (ed.), The Qur'ān in Its Historical Context (London: Routledge, 2008), pp. 163–174.

Mubarak, Hadia, 'Breaking the Interpretive Monopoly: A Re- Examination of Verse 4:34', Hawwa 2:3 (2004), pp. 261–289.

Naguib, Shuruq, 'Horizons and Limitations of Muslim Feminist Hermeneutics: Reflections on the Menstruation Verse', in Pamela Sue Anderson (ed.), New Topics in Feminist Philosophy of Religion: Contestations and Transcendence Incarnate (Dordrecht–London: Springer, 2010), pp. 33–49.

Nasr, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E.B. Lumbard, and Mohammed Rustom (eds), The Study Quran: A New Translation and Commentary (New York: Harper One, 2015).

Neuwirth, Angelika, 'Imagining Mary – Disputing Jesus: Reading Surat Maryam and Related Meccan Texts within the Qur'anic Communication Process', in Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock, and Lawrence I. Conrad (eds), Fremde,

Feinde und Kurioses, Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn (Berlin: De Gruyter, 2009), pp. 383–416.

—, 'Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs: A Re- reading of Surat Maryam in Surat Al- Imran (Q.3:1–62)', in Angelika Neuwirth, Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text (Oxford: Oxford University Press, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2014), pp. 359–384.

Pelikan, Jaroslav, Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture (New Haven: Yale University Press, 1996).

Pink, Johanna, Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities (Sheffield UK–Bristol CT: Equinox Publishing Ltd, 2019).

al- Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, al- Jāmiʿ li- aḥkām al- Qurʾān waʾl- mubayyin li- mā tada mmanahu min al- sunna wa- āy al- furqān, ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al- Muḥsin Turkī and Muḥammad Riḍwān ʿIrqsūsī (24 vols, Beirut: Muʾassasat al- Risāla, 2006).

al- Rāzī, Tafsīr al- Fakhr al- Rāzī (16 vols, Beirut: Dār al-Fikr, 1985).

Remensnyder, Amy, 'The Colonization of Sacred Architecture: The Virgin Mary, Mosques, and Temples in Medieval Spain and Early Sixteenth- Century Mexico', in Sharon Farmer and Barbara H. Rosenwein (eds), Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religion in Medieval Society: Essays in Honor of Lester K. Little (Cornell: Cornell University Press, 2000), pp. 189–219.

—, 'Christian Captives, Muslim Maidens, and Mary', Speculum 82:3 (2007), pp. 642–677.

Robinson, Neal, 'Fakr al- Dīn al- Rāzī and the Virginal Conception', Islamochristiana 14 (1988), pp. 1–16.

—, 'Jesus and Mary in the Qur'ān: Some Neglected Affinities,' Religion 20 (1990), pp. 161–175.

—, Christ in Islam and Christianity (Albany: State University of New York Press, 1991).

Rubin, Miri, Mother of God: A History of the Virgin Mary (New Haven: Yale University Press, 2009).

al- Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī, Mukhtasa r tafsīr Ibn Kathīr (Beirut: Dār al- Qur'ān al- Karīm, 1981).

Saleh, Walid, 'Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach', Journal of Qur'anic Studies 12:1 (2010), pp. 6–40.

Saritoprak, Zeki, 'Mary in Islam', in Oxford Bibliographies in Islamic Studies (Oxford: Oxford University Press, 2015).

Sayeed, Asma, art. 'Mary', in John Esposito (ed.), The Oxford Encyclopedia of the Islamic World (New York: Oxford University Press, 2009).

Scleifer, Aliah, Mary: The Blessed Virgin of Islam (Louiville KY: Fons Vitae, 1997).

Siddiqui, Mona, 'Reflections on Mary', in Mona Siddiqui, Christians, Muslims and Jesus (New Haven CN: Yale University Press, 2013), pp. 149–170.

Smith, Jane I., and Yvonne Y. Haddad, 'The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary', The Muslim World 79 (1989), pp. 161–187.

Speight, Marston, 'Mary, Mother of Jesus, in Islamic and Christian Traditions', in Mazhar Jalil, Norman Hosansky, and Paul David Numrich (eds), Abrahamic Encounters: Local Initiatives, Large Implications (Eugene OR: Wipf & Stock Publishers, 2016), pp. 64–77.

Stökl, Jonathan, 'Female Prophets in the Ancient Near East', in John Day (ed.), Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (New York: T & T Clark, 2010), pp. 47–61.

Stowasser, Barbara Freyer, art. 'Mary', in Encyclopaedia of the Qur'ān. al- Subkī, Taqī al- Dīn, Fatāwā al- Subkī (2 vols, Beirut: Dār al- Ma'rifa, 1975).

Tanner Lamptey, Jerusha, Divine Words, Female Voices: Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology (New York NY: Oxford University Press, 2018).

Tervanotko, Hanna, 'Speaking in Dreams: The Figure of Miriam and Prophecy', in Jonathan Stökl and Corrine L. Carvalho (ed.), Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East Book (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), pp. 147–167.

Thurlkill, Mary F., Chosen Among Women: Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2008).

Toorawa, Shawkat M., 'Sūrat Maryam (Q. 19): Lexicon, Lexical Echoes, English Translation', Journal of Qur'anic Studies 13:1 (2011), pp. 25–78.

Turki, Abdel Magid, 'Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm', Studia Islamica 47 (1978), pp. 25–82.

Viguera, Maria J., 'Aṣluḥu 'l- Maʿālī: On the Social Status of Andalusī Women', in Salma Khadra al- Jayyusi (ed.), The Legacy of Muslim Spain (Leiden: Brill, 1992), pp. 710–724.



Wadud, Amina, Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (New York–Oxford: Oxford University Press, 1999).

——, 'Can One Critique Cancel All Previous Efforts?' Journal of Feminist Studies in Religion 32:2 (2016), pp. 130–134.

Wensinck, A.J., and Penelope C. Johnstone, art. 'Maryam', in Encyclopaedia of Islam, 2nd Edn.

Williamson, H.G.M., 'Prophetesses in the Hebrew Bible', in John Day (ed.), Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (New York: T & T Clark, 2010), pp. 65–80.

Zalaţ, Maḥmūd al- Qaṣabī, al- Qurṭubī wa- manhajuhu fī al-tafsīr (Cairo: Dār al- Anṣār, 1979).

Zilio- Grandi, Ida, 'La Vierge Marie dans le Coran', Revue de l'Histoire des Religions 214:1 (1997), pp. 57–103.

