

A Revise of Women's Prophecy; Mary's prophecy is case study

Azam Puyazade*

Roohollah Talebi (Tooti)**

Abstract

saint Mary is the only female Qur'anic figure whose name is explicitly mentioned in the Qur'an. The Qur'an refers to Mary's spiritual authorities and mentions the unique characteristics for him, characteristics that are worthy of a prophet. This raises the question, "Is Mary a divine prophet?" It has been considered by Quranic commentators on the one hand, and Muslim women researchers on the other hand. Most commentators have refuted the possibility of women's prophecy by quoting verses from the Qur'an and have therefore opposed the prophecy of Mary. In the meantime, the distinction between different definitions of prophecy and sometimes its confusion has been overlooked by the concept of mission. The present article aims to explore the concept of prophecy in the image of the Qur'an and the Islamic tradition to show that gender has no role in the matter of prophethood. and to review the opinions of commentators in this regard by examining Mary's position in the Qur'an and provide provides sufficient support for a positive answer to the question of "Is Mary a divine Prophet? And to achieve this, it uses a descriptive-analytical method.

Keywords: Mary, prophecy, mission, women's prophecy, men, Jesus's sign of coming.

* associate professor, Quran and Hadith studies, university of Tehran (Corresponding Author),
puyazade@ut.ac.ir

** Student of jurisprudence and islamic law, university of Tehran, Roohollah.talebi@ut.ac.ir

Date received: 12/05/2021, Date of acceptance: 05/08/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بازنگری در نبوت زنان؛ مطالعه موردی حضرت مریم (س) در قرآن

اعظم پویازاده*

روح الله طالبی (نوتی)**

چکیده

حضرت مریم (س)، مادر حضرت عیسی (ع)، تنها زنی است که نام او به صراحت در قرآن ذکر می‌شود. اشارات قرآن به مقامات معنوی مریم، و اوصافی که می‌تواند او را در ردیف انبیاء قرار دهد، همواره این پرسش را برمی‌انگیخته است که «آیا مریم نبی‌ای از انبیای الهی است؟». مفسران بنا به پیش‌فرض‌های خود درباره‌ی جایگاه زن در قرآن و تفاوت‌های ذهنی و جسمی او با مردان، پاسخ‌هایی را برای این پرسش تدارک دیده، و غالباً با استناد به دلایلی، امکان نبوت زنان و در نتیجه، نبوت مریم را رد کرده‌اند. در این میان خلط ملاک‌های نبوت و رسالت و عدم تعریف مشخص از آن، موجب سردرگمی‌هایی شده است. نوشته‌ی حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی، مفهوم نبوت در دیدگاه قرآن و سنت اسلامی را بکاود تا از این رهگذر نشان دهد که جنسیت در امر نبوت نقشی ندارد. هم‌چنین پشتوانه‌ی کافی برای اثبات نبوت مریم فراهم آورده و دلایلی را که تاکنون در نفی نبوت زنان به آن استناد شده، مورد نقد قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: مریم، نبی، ارهاص عیسی، نبوت زنان، رسالت، رجال.

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

** دانشجوی کارشناسی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران،

Roohollah.talebi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۴

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

بنا بر نظر قرآن، مریم در زمره‌ی صدیقان (مائده/۷۵) و قانتان (تحریم/۱۲) است. او آیه‌ای برای جهانیان معرفی شده (انبیاء/۹۱) و به مقام طهارت، اصطفاء، شهود فرشتگان، و تکلم با آنان رسیده است. (آل عمران/۴۲) هم‌چنین او برای معجزه‌ی بزرگ خداوند، همان تولد عیسی‌ی مسیح بدون پدر، برگزیده می‌شود. (مریم/۱۹) برخی از مفسران که اعتقادات کلامی آنان وجود معجزه برای غیر انبیاء را نفی می‌کرده، و برخی دیگر که نمی‌توانستند نیل زنان به مقامات معنوی را بپذیرند، جنبه‌های اعجاز آمیز زندگی مریم و همه‌ی عنایات خداوند به او را نه ویژگی خود او، بلکه ارهاص عیسی یا معجزه‌ی زکریا دانسته‌اند. (رازی، ۱۴۲۰ ق: ج ۸/۲۱۷) درحالی‌که همه‌ی این مطالب خلاف تأکیدات قرآن در مورد جایگاه والای مریم است. در این میان مسئله‌ای که بیش‌تر مفسران به آن توجه کرده‌اند، نمای خاص مریم در قرآن است که او را به‌مانند یک پیامبر تصویر می‌کند. هرچند قرآن صراحتاً مریم را پیامبر نخوانده، اما با ذکر نام او در ردیف پیامبران (انبیاء/۹۱) و اشاره به نزول وحی و تکلم فرشتگان با او، (آل عمران/۴۲) شخصیتی پیامبرگونه از مریم به نمایش می‌گذارد. غالب مفسران تلاش کرده‌اند این آیات را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که نبوت مریم امری محال به‌نظر رسد؛ با این استدلال که «مریم زن است و نبوت به زنان نمی‌رسد.» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۱/۴۳۴) علی‌رغم ادعای اجماعی که در این موضوع وجود دارد، چند تن از مفسران معاصر در صحت این اجماع تردید کرده و برخی از مدارکی را که برای اثبات نفی نبوت زنان به آن استناد شده، ضعیف شمرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۴/۲۴۰) البته پژوهش‌گران دیگر دلایل تازه‌ای برای عدم نبوت زنان اقامه کرده‌اند که در ادامه به نقد آن خواهیم پرداخت.

نکته اینجاست که با بررسی مفهوم نبوت در آیات قرآن و فضای تاریخی نزول آن، بیانات مفسران و نیز رجوع به سنت اسلامی به‌منظور ترسیم نگاه دینی به این مسئله، به‌نظر می‌رسد نبوت مریم نه‌تنها امری ممکن، بلکه قابل‌اثبات باشد.

اثبات نبوت مریم در وهله‌ی نخست، از آن‌رو اهمیت دارد که وجهه‌ی دیگری به جایگاه زنان در قرآن می‌بخشد. حضور یک پیامبر بانو در قرآن می‌تواند ردی بر دیدگاه‌های ناصواب پیرامون زنان باشد که متأسفانه، بعضاً رنگ‌وبوی دینی نیز به خود گرفته‌اند.^۱ در مورد خود مریم، ممکن است راه را برای تفاسیر نوینی از برخی آیات، که در پرتو

نبی بودن او معنای خاص تری می‌پذیرند، بگشاید.^۲ هم‌چنین به بازتفسیر برخی آیات قرآن درباره‌ی زنان می‌انجامد. برای مثال آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء «... فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...»^۳ که بسیاری از مفسران، حتّی زنان مفسّری مانند بانو امین،^۴ از آن برتری جسمی و عقلی مرد نسبت به زن را برداشت کرده‌اند؛ و لذا مواردی چون قضاوت و رهبری دینی را برای او جایز ندانسته‌اند. علاوه بر این، اثبات نبوت مریم و در نتیجه اثبات امکان نبوت زنان، بررسی نبوت دیگر زنان در قرآن چون سارا، همسر ابراهیم، و یوکابد، مادر موسی را ممکن می‌سازد. در نهایت از آن رو که مریم یک شخصیت بین ادیانی به‌شمار می‌رود، نبی بودن او در قرآن می‌تواند در گفت‌وگوهای اسلامی - مسیحی پیرامون زنان تأثیر به‌سزایی داشته باشد.

۲. بیان مسئله و فرضیه

در جهان معاصر به‌دنبال طرح پرسش‌های جدید درباره‌ی جایگاه زنان در اندیشه‌ی دینی، در مقایسه با مردان، پرداختن به شخصیت‌های زن و ابعاد حضور آنان در متون مقدّس بیش از گذشته رخ نموده و به بازتفسیر آیات قرآن نیز انجامیده است. مریم (س)، شاخص‌ترین چهره‌ی قرآنی زن، یکی از این شخصیت‌هاست که آیات مربوط به او همواره موجب بحث درباره‌ی الگوی زن قرآنی بوده است. پرسش از نبوت زنان نیز، به تبع نمای پیامبرگونه‌ی مریم در قرآن ایجاد شده است. در میان مفسران قرآن و دانشمندان اسلامی، نبی نبودن مریم آموزه‌ای رایج و تقریباً مقبول همگان است. مفسران ذیل آیات مربوط به مریم کوشیده‌اند علت نبی نبودن او را تبیین کنند. پیش‌فرض اصلی آنان در این تبیین، این بوده است که «قرآن نبوت را منحصر در مردان می‌داند». این در حالی است که در عهدین، نبوت زنان پذیرفته شده و نام چند زن نبی از جمله مریم، خواهر موسی و هارون (ع)، در عهد قدیم آمده است. (خروج، ۲۰/۱۵) عهد جدید نیز از زنان نبی ذکری به میان آورده است. (لوقا، ۳۶/۲) پژوهش حاضر در پاسخ به این مسئله که آیا قرآن از مریم چهره‌ای نبوی ترسیم کرده است یا نه، این فرضیه را دنبال می‌کند که «مریم در قرآن یک نبی است» و در نتیجه، قرآن نبوت زنان را پذیرفته است.

برای اثبات این فرضیه، بیش از هر چیز بر مفهوم «نبوت» و انطباق آن بر ویژگی‌های مریم در قرآن تمرکز شده است. به همین جهت، از ادله‌ی درون دینی و تاریخی بهره گرفته و کوشیده است ضمن تبیین شاخصه‌های یک نبی، نشان دهد که «مردانگی» در این امر

موضوعیت ندارد و مریم، واجد شرایط نبوت است. علاوه بر این، ادله‌ی مخالفان را پیش‌رو نهاده و با بررسی آیات قرآن، بذر کاوی در تفسیر مفسران و گاه توسل به تعارض میان سخنان آنان، درستی این فرضیه را نشان داده است.

۳. پیشینه پژوهش

در آثاری که به نبوت زنان پرداخته‌اند، درباره‌ی نبوت مریم نیز اظهار نظر شده است. مقاله‌ی «نبوت زنان در قرآن کریم» نوشته‌ی نهله غروی نائینی، امکان نبوت مریم را با توجه به تعریفی که از نبوت به دست می‌دهد، و با استناد به دلایلی چون خاتمیت نبوت، و روایات پیرامون محدثه بودن حضرت زهرا (س)، رد کرده است. (غروی نائینی، ۱۳۸۴) مقاله‌ی «بررسی نبوت زنان در قرآن و عهدین» نیز، ضمن مقایسه‌ی مفهوم نبوت در قرآن و کتاب مقدس، نبوت زنان در قرآن را نپذیرفته است. (الشیخ و عقیلی، ۱۳۸۹) مقاله‌ی «نبوت زنان در قرآن مجید» مروری است بر مهم‌ترین عناوین کتاب زن و پیام‌آوری. (شکوری، ۱۳۸۴) زن و پیام‌آوری اثر مرتضی فهیم کرمانی، تحقیقی جامع در مورد نبوت زنان محسوب می‌شود. در بخش نبوت زنان در قرآن، نویسنده به اثبات نبوت مریم با تمرکز بر آیه‌ی اصطفاء پرداخته است. (فهیم کرمانی، ۱۳۷۱) اما نوشتار حاضر مستقلاً به موضوع نبوت مریم پرداخته و آن را بر مبنای مفهوم «نبی» اثبات کرده است. «نبوت» مفهومی زیربنایی است که دیگر ویژگی‌های مریم در قرآن، از جمله اصطفا‌ی او را پوشش می‌دهد. تقسیم نبوت به انبایی و تشریعی، خلط آن با مفهوم رسالت و عدم توجه به تفاوت معنایی میان نبی و محدث موجب می‌شود نتیجه‌گیری در این مورد با کاستی‌هایی روبه‌رو باشد؛ مگر این که تعریف مشخصی از نبوت، و ارتباط معنایی‌اش با دیگر مفاهیم به دست دهیم. هم‌چنین کوشیده است دیدگاه غالب مفسرانی را که به این موضوع پرداخته‌اند بازتاب داده، دلایل آن‌ها را برای رد نبوت زنان به‌طور کلی، و یا نبوت مریم به‌طور خاص موردنقد قرار دهد. علاوه بر این، ادله‌ای را که از سوی دیگر مخالفان اقامه شده و پژوهش‌های گذشته به آن نپرداخته‌اند، بررسی می‌کند.

۴. معنای نبوت

«نبوت» از ریشه‌ی نبأ را به معنای آهسته بانگ زدن و خبر دادن گفته و این واژه را مختص خبرهای مهم و بااهمیت دانسته‌اند. معنای خاص نبوت در اصطلاح، خبر دادن از غیب یا از آینده به وسیله‌ی الهام از خداوند، توسط «نبی» است. (مالوف، ۱۳۹۳: ج ۲/ ۱۸۵۹)

هرچند برای بررسی معنای اصطلاحی «نبوت» و پاسخ به این پرسش که «نبی کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟»، رجوع به متن قرآن مهم‌ترین گام است، اما توجه به فضای نزول و فهم مخاطبان وحی از نبوت اهمیت بسیاری دارد. اگر مخاطبان نخستین قرآن فهمی از نبوت نداشته‌اند، قرآن در چه روندی و به چه شکل آنان را با این مفهوم آشنا کرده، و اگر آنان با این مفهوم آشنا بوده‌اند، آیا قرآن همان معنای سابق را به کار گرفته، و یا معنای جدیدی برای آن وضع کرده است؟ برای تبیین این مسئله باید به منابعی رجوع کنیم که فضای تاریخی عصر نزول را به ما می‌شناساند.

۱.۴ مفهوم نبوت در عصر نزول قرآن

فضای دینی و اعتقادی عرب در زمان نزول قرآن، یکپارچه و منسجم نبود. بت‌پرستان، یا در اصطلاح قرآن، «مشرکان»، جمعیت غالب را تشکیل می‌دادند. (سالم، ۱۳۸۳: ۱۶۰) خدایان گوناگون و بت‌های متفاوت نوعی تکثر ذاتی به این آیین بخشیده بود و با وجود ریشه‌های دینی که عرب از نژاد اسماعیلی خود داشت، تقریباً از دیگر سنت‌های ابراهیمی به‌طور کل منقطع شده (آرمسترانگ، ۱۳۹۶: ۳۹) و تحت تأثیر ستاره‌پرستی و بت‌پرستی در شمال و جنوب عربستان، تحول جدی یافته بود. (بیومی، ۱۳۹۵: ج ۱/ ۱۶۷-۱۶۹) در هیچ شکلی از این آیین، حتی اشکالی که خدایان هر قبیله و «الله»، به‌عنوان خالق و رب برتر، اهمیت بیش‌تری داشتند، احساس نیازی به ارتباط بشر و خدایان احساس نمی‌شد. (آرمسترانگ، ۱۳۹۶: ۲۳) مردم رسوم عبادت را با سنن قبیلگی آمیخته بودند و کهنات و فال‌گیری برای آگاهی از غیب و خواست خدایان به کار می‌رفت. (رامیار، ۱۳۹۸: ۸۱)

علاوه‌بر مشرکان، «اهل کتاب» یعنی یهودیان و مسیحیان از دیگر جوامع حاضر در عربستان بودند. قبایل یهودی از چند قرن پیش از نزول قرآن، به‌تدریج در عربستان ساکن شده و با قبایل عرب زیست اجتماعی یکسانی داشتند. (سالم، ۱۳۸۳: ۳۹۰) مسیحیان نیز در جنوب و شمال گروه‌هایی تشکیل داده بودند، اما باورهای اعتقادی آنان در سراسر

عربستان رواج خاصی پیدا کرده بود. (دورانت، ۱۳۶۷: ج ۲۰۸/۴) «اهل کتاب» معنا و مفهوم مشخصی از نبوت داشتند. کتاب مقدس آنان مملو از ذکر پیامبران بود و اساساً دین آنان بر پایه‌ی نبوت پیامبرانشان شکل گرفته بود. تقریباً از قرن ششم میلادی، رویکرد معنوی عرب دچار چالش شده و نفوذ دیدگاه‌های مسیحی - یهودی باعث شد که اندیشه‌های تازه‌ای در میان نخبگان و حتی مردم عادی شکل بگیرد. (آرمسترانگ، ۱۳۹۶: ۴۰) اندیشه‌ی دینی نوین خود را به آیین یکتاپرستانه‌ی حقیقی منتسب می‌کرد و از انحرافات بت‌پرستی دوری می‌گزید.^۵ (رامیار، ۱۳۹۸: ۳۹-۴۰) انتظار ظهور یک نبی در آیین یهود که خداوند به موسی وعده‌ی آمدن او را داده بود، (تثنیه، ۱۸/۱۸) و باور به ظهور دوباره‌ی عیسی در میان مسیحیان باعث شد این دسته از اعراب در انتظار ظهور یک پیامبر از میان خودشان باشند. (دورانت، ۱۳۶۷: ج ۲۰۸/۴) برای ایشان سؤال شده بود که اگر خدا، برای هدایت یهودیان و مسیحیان با افرادی از آنان ارتباط گرفته و پیام خود را با آنان در میان گذاشته است، چرا این موهبت را در حق اعراب انجام ندهد؟ آنان تلاش می‌کردند با زهد و رهبانیت و دوری از پلیدی‌های آیین مشرکانه، زمینه را برای ظهور این پیامبر که بناست آیین ابراهیم را احیاء کند، فراهم سازند. (آرمسترانگ، ۱۳۹۶: ۴۰)

در ابتدای قرن هفتم میلادی، اعتقاد بسیاری از اعراب مبنی بر ظهور یک پیامبر جدید شرایط را برای افرادی ایجاد کرد که ادعای نبوت کنند. (دورانت، ۱۳۶۷: ج ۲۰۸/۴) اما طبیعتاً هیچ‌کدام با اقبال مواجه نشدند. نخستین منابع تاریخی اسلامی نیز گزارش می‌دهند که کاهنان عرب از ظهور یک پیامبر در میان اعراب یاد می‌کردند که همان پیامبر موعود اهل کتاب خواهد بود. (ابن هشام، ۱۳۸۳: ۹۴) این تصور حداقل در میان گروهی از اهل کتاب نیز وجود داشته است. (بقره/۱۰۱) آنچه برای ما اهمیت دارد آشنایی مخاطبان قرآن در عصر نزول با مفهوم نبوت است. مفهومی که ریشه در باورهای اهل کتاب داشته و میان اعراب نیز شناخته‌شده بوده است. به همین جهت به بررسی نبوت در اندیشه‌ی یهودی-مسیحی می‌پردازیم تا از رهگذر آن به چند پرسش اساسی پاسخ دهیم؛ نبی واجد چه ویژگی‌هایی است و آیا جنسیت نقشی در نبوت دارد؟ آیا قرآن و متون اسلامی تغییری در معنای معهود از نبوت ایجاد کرده‌اند؟

۲.۴ نبوت در اندیشه اهل کتاب

پیشینه‌ی شکل‌گیری مفهوم پیامبر در ادیان ابراهیمی به یهودیت بازمی‌گردد. کتاب مقدس در آیات بسیاری مؤید این موضوع است. در عهد عتیق در تعریف پیامبر آمده است «به‌معنای وسیع انسانی که با خدا روابط ممتازی دارد که از او شخصی تعرض ناپذیر و شفيعی توانا می‌سازد.» (عهد عتیق، ۱۳۹۳: ۱۸۸) موسی پیامبر را کسی می‌داند که روح خداوند بر او افاضه شده است. (اعداد، ۲۹: ۱۱) از این آیه برمی‌آید که نبوت در کم‌ترین شکل ممکن خود به معنای ارتباط با خداوند، و در نتیجه آگاه شدن از امور خاصی است. از قول خداوند بیان می‌شود که اگر او کسی را به پیامبری برگزیند خود را در رؤیا بر او ظاهر کرده و در خواب با او سخن می‌گوید. (اعداد ۱۲: ۶) پیامبران غیر الهی که بهتر است آنان را پیشگو بخوانیم، در ادیان کنعانی جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند. (دورانت، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۳۶۹) عهد عتیق به این پیشگویان کنعانی اشاره کرده و تفاوت نبوت الهی و نبوت مشرکانه را مشخص می‌کند. (اول سموئیل، ۱۰/۵) پیامبر الهی به واسطه‌ی روح خداوند نبوت کرده و دیگر پیشگویان با بهره‌گیری از اموری مادی چون موسیقی، دست به این کار می‌زنند. آیه‌ای دیگر نبوت با فال‌بینی و پیشگویی یکی دانسته شده است. (اعداد، ۲۲/۷) بر این اساس، در حقیقت ماهیت نبوت، همان ارتباط با غیب و خبر از آینده و امور پنهانی است؛ با این تفاوت که پیامبر الهی توسط خداوند و با مدد او از این امور آگاهی می‌یابد و دیگر پیامبران با شیوه‌هایی دنیوی و بعضاً خرافی دست به این کار می‌زنند. دانشمندان یهود در تلمود، که مهم‌ترین مجموعه‌ی تفسیری بر تورات است، مفصلاً در باب نبوت، شرایط حصول آن و شاخصه‌های یک نبی سخن گفته، اما اصول کلی عهد عتیق در این باره را زیر سؤال نبرده‌اند. (سلیمانی اردستانی، ۱۳۹۳: ۷۷) در مسیحیت نیز نبوت به همان معنای یهودی در نظر گرفته می‌شود.^۷ در مورد نبوت زنان، چه در یهودیت و چه در مسیحیت، منعی وجود ندارد، چراکه در کتاب مقدس هر دو آیین از پیامبر بانوان یاد شده است. مریم، خواهر موسی و هارون، اولین پیامبر بانوی یاد شده در کتاب مقدس است. بنا بر تورات، مریم نبوت خود و هارون را در ردیف نبوت موسی می‌دانسته چراکه خداوند با او نیز سخن گفته است. (خروج، ۱۵/۲۰؛ اعداد، ۲/۱۲ - ۱) از چند پیامبر بانوی دیگر در عهد عتیق یاد شده است. دבורه که از داوران بنی‌اسرائیل بود (داوران، ۴/۴)، خلد که سمت مشاور داشت، (دوم پادشاهان، ۱۴/ ۲۲) و حنا مادر سموئیل که فرشته‌ی

خداوند با او سخن گفت. (اول سموئیل، ۱/۲) در انجیل نیز از پیامبر بانویی به نام حنه یاد شده که عمرش را در هیکل سلیمان به اعتکاف و عبادت گذرانده بود. (لوقا، ۲/۳۶) با توجه به این مطالب، صرف ارتباط با خداوند و آگاهی از غیب برای صدق عنوان نبی کافی است و لازم نیست یک پیامبر مرد باشد، شریعتی نو را تبلیغ کند یا رهبری مردم را برعهده بگیرد. حال به معنای نبوت در قرآن می‌پردازیم تا ببینیم این کتاب آسمانی چه معنایی از نبوت را در نظر داشته است.

۳.۴ نبوت در قرآن

قرآن در بسیاری از آیات به پیامبران، صفات آنان و سرگذشت برخی از آنان پرداخته و در آیات دیگر یاد آنان را گرامی داشته است. بیش‌تر پیامبرانی که از آنان یاد شده، چهره‌های آشنای عهد عتیق هستند؛ کسانی چون آدم، نوح، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، لوط، یعقوب، یوسف، داود، سلیمان و در رأس همه‌ی آنان، موسی و برادرش هارون. داستان زکریا و یحیی، دو پیامبر عهد جدید نیز در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. (مریم/۱-۱۵) همچنین عیسی مسیح، که تصویر او در عهد جدید میان یک پیامبر و یک شخص خدا گونه در نوسان است،^۴ در قرآن یکی از پیامبران بزرگ خداوند معرفی می‌شود. (بقره/۸۷) قرآن استمرار نبوت را به‌عنوان یک سنت الهی، ضامن هدایت و رستگاری امت واحد مؤمن می‌داند. (مؤمنون/۵۲) پیامبران برانگیخته می‌شوند تا بشر از ارتباط با عالم قدسی محروم نماند و همواره و در هر حال، بتواند از معارف الهی بهره‌مند شود. پیامبران، رهبران و شاهدان جامعه ایمانی هستند و از آدم تا محمد(ص)، که آخرین پیامبر است، (احزاب/۴۰) همگی داعی توحید و دین واحد اسلام، به معنای تسلیم در برابر ذات حق، بوده‌اند. حضرت محمد(ص) آخرین پیامبری است که وظیفه‌ی ابلاغ ایمان به تمامی پیامبران پیشین را بر عهده دارد. (بقره/۱۳۶) قرآن مؤمنان را کسانی می‌داند که به تمام پیامبران و کتاب‌های آسمانی پیشین ایمان دارند. (آل عمران/۸۴) خداوند از پیامبر می‌خواهد از یهودیان بپرسد که اگر به تورات ایمان دارند، چرا پیامبران خدا را در گذشته به ناحق کشته‌اند؟ (بقره/۹۱) این آیات نشان می‌دهد که قرآن نبوت را در معنایی به کار برده که اهل کتاب پیش‌تر توسط متون مقدس خود با آن آشنا بوده‌اند. جالب توجه است که بررسی واژگان مرتبط با نبوت در قرآن نشان می‌دهد یکی از نخستین موارد استعمال واژه‌ی نبی، حین مخاطب با

اهل کتاب و اشاره به آگاهی آنان از اوصاف رسول جدید است، و از او به وصف نبی یاد می‌کند. (اعراف/۱۵۷) در قرآن نیز میان نبوت و کفایت ارتباطی دیده می‌شود. قرآن به شدت این اندیشه را رد می‌کند که پیامبر کاهن باشد یا سخنانش ریشه در کفایت داشته باشد. (طور/۲۶؛ حاقه/۴۲) البته او متهم به کفایت شد. کفایت در جاهلیت رواج داشت و کاهنان ادعا داشتند که توسط جنیان می‌توانند از غیب آگاه شده و اموری را پیش‌بینی کنند. (رامیار، ۱۳۹۸: ۸۱) قرآن با رد اتهام کفایت به پیامبر و تأکید بر نبی بودن او، تلویحاً مخاطب را به مفهومی که از نبی در ذهن داشته ارجاع می‌دهد و به همین دلیل واژه نبی را از ابتدا در معنای خاص خود، نبوت الهی، به کار می‌برد. آیه‌ای در قرآن یافت نمی‌شود که از آن وضع معنای جدیدی برای نبوت یا تغییری در شرایط آن به دست بیاید. در ادامه با استناد به سنت اسلامی متقدم و شواهد تاریخی، این ادعا را بیش‌تر بررسی می‌کنیم.

۱.۳.۴ تفاوت رسول و نبی

واژه‌ی رسول نیز در معنایی بسیار نزدیک به معنای پیامبر به کار رفته، اما آیاتی از قرآن نشان می‌دهد که نبی و رسول معنای متفاوتی دارند. (حج/۵۲) واژه‌ی رسول در عهد عتیق به‌ندرت بر یک پیامبر، (حجی، ۱۳/۱) و معمولاً بر فرشتگان (پیدایش، ۱۳/۱۹) یا فرستادگان سیاسی (اعداد، ۲۱/۲۱) اطلاق شده است. اما در عهد جدید، عیسی نبی و رسول را در کنار هم استعمال کرده، (لوقا، ۴۹/۱۱) به نوعی که گویی تفاوت معنایی دارند. از سخن عیسی در مورد یحیی برمی‌آید که رسول، اگر در مورد یک نبی به کار رود، حکایت از مأموریتی دارد که او موظف به انجام آن است. (متی، ۹/۱۱-۱۱) بحث در مورد تفاوت معنای رسول و نبی از آن‌رو حائز اهمیت است که به نظر می‌رسد علت برخی مخالفت‌ها با نبوت مریم، به معنایی که مخالفان از رسالت در ذهن داشته، و خلط آن با مفهوم نبوت مرتبط باشد. دانشمندان مسلمان تلاش کرده‌اند که با توجه به قرائن درون‌متنی قرآن، تمایز میان رسالت و نبوت را مشخص کنند. غالباً گفته‌اند هر رسولی نبی است، اما برخی انبیاء رسول نیستند. (فراء، ۱۹۸۰: ج ۲/۲۲۹) یعنی نسبت میان نبی و رسول را عموم و خصوص مطلق گرفته‌اند. تفاوت نبی و رسول را نیز معمولاً در مأموریت محول بر یک نبی سنجیده‌اند؛ با این توضیح که هرگاه یک نبی وظیفه‌ی تبلیغ و انذار داشته باشد، یا مأمور به ابلاغ شریعت گردد و یا به‌سوی قومی فرستاده شود، از او به رسول یاد خواهد شد.

(رامیار، ۱۳۹۸: ۱۷۷) در نتیجه نبی شخصی است که به مرتبه‌ی نبوت نائل آمده و با امر الوهی ارتباط دارد ولی مأموریتی بر عهده‌ی او نیست. هر چند اصل تفاوت میان نبی و رسول تقریباً مورد اتفاق است، با توجه به آیاتی که ملاک‌های پیش‌گفته را نقض می‌کند، (حج/۵۲، بقره/۲۱۳) وجوه تمایز مذکور سخت به چالش کشیده شده است. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۳۱۸-۳۲۲) در میان روایات شیعی، احادیثی هست که تفاوت نبی و رسول را در نوع ارتباط با فرشته‌ی حامل وحی می‌داند؛ نبی فرشته را در خواب می‌بیند و صدایش را می‌شنود اما رسول فرشته را در خواب‌ویداری رؤیت می‌کند. (کلینی، ۱۴۳۰: ج ۱/۴۲۸) روایت دیگر امکان جمع دو شاخصه را برای یک نبی مطرح می‌سازد. (کلینی، ۱۴۳۰: ج ۱/۴۳۰) قدر متیقن این است که در قرآن از نظر مصداقی تفاوتی میان پیامبران و رسولان وجود ندارد اما نمی‌توان از نظر مفهومی نیز قائل به یکسانی شد و در نتیجه، نبوت کسانی را که شرایط رسالت نداشته‌اند مردود دانست.

۵. نبوت در سنت اسلامی

گفتیم که متن قرآن معنای جدیدی برای نبی و شرایط نبوت وضع نکرده و از پیشینه‌ی ذهنی مخاطبان در این باره بهره برده است. حال با ذکر چند نمونه قصد داریم مسلمانان نخستین از نبوت را بررسی کنیم.

چندی پیش از رحلت پیامبر و پس از آن، افرادی از قبایل مختلف عرب ادعای نبوت کردند. منابع تاریخی گزارش می‌دهند که حداقل دو تن از این مدعیان به این دلیل که آنان نیز با غیب در ارتباط‌اند، صراحتاً خود را در نبوت پیامبر شریک می‌دانستند. (جعفریان، ۱۳۸۲: ۳۶) آنان در برخورد با دیگران و برای اثبات نبوتشان بر ارتباط و حیانی خود با آسمان تأکید داشتند و ظاهراً نیازی به مخالفت با پیامبر احساس نمی‌کردند؛ هر چند گزارش‌هایی از تشریح یا لغو بعضی از احکام قرآن توسط آنان موجود است. (طبری، ۱۳۶۳: ج ۴/۱۴۱۳-۱۴۱۵) یکی از مشهورترین این مدعیان نبوت، سجاج، کاهنه‌ی بنی تمیم بود که توانست چند قبیله را به پیروی خود درآورد. او نیز سخنانی وزن‌دار می‌گفت و بر نبی بودن خود اصرار داشت. (جعفریان، ۱۳۸۲: ۳۷) بررسی گزارش‌ها نشان می‌دهد که پیروانش زن بودن او را مانع نبوتش نمی‌دانستند و حتی مخالفان او نیز با استناد به این مورد، نبوتش را رد نکرده‌اند. (طبری، ۱۳۶۳: ۱۳۹۸-۱۴۰۰)

کهن‌ترین اسناد به‌جامانده از مجادلات بین ادیانی حاکی از آن است که اعتقاد مسلمانان درباره‌ی نبوت، حداقل در مورد نبوت پیامبران عهد عتیق، تفاوتی با اعتقاد اهل کتاب در این مورد نداشته، و به‌طور کلی حدوداً تا اواسط قرن دوم هجری، تورات و انجیل نزد مسلمانان معتبر بوده و به آن استناد می‌شده است. (طباطبایی و مهدوی راد، ۱۳۹۷)

حتی کاوش احادیث مرتبط با نبوت در کهن‌ترین منابع حدیثی، فارغ از صحت صدور آن، اثبات می‌کند که تحوّل در معنای نبوت رخ نداده و قید خاصی افزون بر ارتباط و حیانی برای آن مشخص نشده است. در این احادیث، رؤیای حسنه از انواع و اجزای نبوت معرفی می‌شود. (مسلم ابن حجاج، ۱۴۱۲: ج ۱/۳۴۸، ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۵/۱۹۶) برخی از انبیاء در نفس خود نبوت می‌کنند و برخی دیگر فرشته را می‌بینند اما مأمور به ابلاغ وحی نیستند. (کلینی، ۱۴۳۰: ج ۱/۴۲۵) در هیچ‌یک از این روایات قید «مردانگی» ذکر نشده و حتی از واژگان عام چون «مُسْلِم» و «العَبْدُ الصَّالِحُ» در تعریف نبی استفاده شده است. ویژگی‌های ذکر شده برای نبی نیز برمدار همان فهم سابق از نبوت است.

۶. وحی

وحی در لغت به معنای گفتن سخنی سرّی، پنهانی چیزی گفتن، اشاره کردن و الهام گفته شده است. (مالوف، ۱۳۹۳: ج ۲/۲۱۵۶) جوهره‌ی نبوت را باید در وحی جست‌وجو کنیم. چراکه بنا بر قرآن، وحی راه ارتباطی خداوند با انسان‌هاست؛ ارتباطی که باعث نبوت می‌شود. در قرآن مکرراً از سخن گفتن خداوند با انبیاء تعبیر به وحی شده است. (نساء/۱۰۴؛ انبیاء/۷۳) همین‌طور الهام غریزی به حیوانات نیز وحی نامیده شده (نحل/۶۸) و از وحی بر کسانی که مفسران دلیلی بر نبوتشان نداشته‌اند سخن رفته؛ که اکثراً معنای وحی در این موارد را همان الهام الهی دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳/۴۰۶) مثلاً وحی بر حواریان. (مائده/۱۱۱) در جای دیگر القائنات شیاطین نیز ذیل وحی به معنای عام قرار گرفته است. (انعام/۱۲۱)

آیه‌ای دیگر معنای خاص وحی را واضح می‌کند.

«خداوند با بشر تنها از طریق وحی یا از پس حجاب سخن می‌گوید و یا رسولی را می‌فرستد تا به اذن او هر چه را بخواهد وحی کند. خدا بلندمرتبه و فرزانه است.» (شوری/۵۱)

این آیه میان وحی بدون واسطه و وحی، توسط رسولی که از فرشتگان است (تکویر/۱۹) تفاوت قائل می‌شود. دلیلی نداریم که به هر کس الهام شود او از انبیاء باشد. چون مشخص شد پیامبر کسی است که با فرشتگان ارتباط برقرار می‌کند و این متفاوت از الهام است. با دقت نظر در آیات قرآن متوجه می‌شویم که وحی به انبیاء گاهی برای بیان احکام شریعت و مسائل مربوط به ابلاغ رسالت بوده، (شوری/۱۳) و گاهی برای آگاهی از غیب و اخبار از آینده. (یوسف/۳۷) به همین دلیل برخی از مفسران، وحی را به دو نوع تشریحی و انبایی تقسیم کرده‌اند. وحی انبایی به تمامی انبیاء تعلق دارد اما وحی تشریحی مختص انبیای دارای شریعت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۲۹) پس نوع وحی ارتباط مستقیمی با نوع نبوت دارد. اگر کسی در ارتباطش با فرشتگان و عالم قدسی وحی انبایی دریافت کند پیامبر است و اگر وحی، تشریحی و حاوی احکام شریعت و دستور تبلیغ باشد، آن پیامبر مأموریتی را نیز بر عهده دارد. به همین جهت نمی‌توان آنان را که وحی انبایی دریافت کرده‌اند، از زمره‌ی انبیاء خارج کرد.

۷. حقیقت مقام نبوت

قرآن ملاک برتری انسان‌ها را نه در نژاد و جنسیت، بلکه منحصر در تقوا می‌داند. (حجرات/۱۳) خداوند هر کس را که در راه او تلاش کند، به راه‌های کمال، کرامت و قربت الهی رهنمون می‌شود، (عنکبوت/۶۹) و وعده می‌دهد هر کس که ایمان بیاورد و اعمال صالح انجام دهد، به حیات طیبه راه خواهد یافت؛ چه زن باشد و چه مرد. (نحل/۹۷) هیچ منعی برای طی این درجات معنوی وجود ندارد. گفته‌اند که باطن همه‌ی این مقامات معنوی، ولایت است. انسانی که قدم در راه معنویت می‌گذارد و با خلوص قلب، سفر معنوی خویش را به سوی خدا آغاز می‌کند، در حقیقت در حال طی مراحل ولایت الهی است. همین ولایت است که پشتوانه‌ی نبوت می‌شود. در این مسیر زن‌بودن یا مردبودن هیچ نقشی ندارد و این روح انسان است که به تعالی می‌رسد، نه جسم ظاهری که تعیین‌کننده‌ی جنسیت اوست. (برای آگاهی بیشتر از این تبیین، بنگرید به جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۴۳) بنابراین بیانات، زنان قاعداً نباید در نیل به مقامات معنوی منع یا محرومیتی داشته باشند. در میان روایات نیز تعبیرات فوق‌العاده‌ای توسط پیامبر در مورد فاطمه زهرا^(س) به‌کاررفته است که مقام رفیع او را می‌رساند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۳۱۸/۴؛

ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۳۵۹/۴) به تواتر از پیامبر نقل شده که مریم، آسیه، خدیجه و فاطمه به والاترین مقام کمال رسیده‌اند. (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۳۷۸/۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ج ۴۷۲/۳) نبوت نیز یکی از همین مقامات است؛ چراکه ارتباط با خداوند و عالم غیب عنصر مهمی در تکامل معنوی فرد است. پس از جهت حقیقت نبوت نیز جنسیت موضوعیتی ندارد. در میان این مقامات البته از رسالت سخنی نیست، چراکه رسالت یک امر انتصابی است و از آثار اجرایی نبوت محسوب می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۲۹)

۸. مخالفت با نبوت مریم

پیش‌تر عنوان شد که مریم به تصریح قرآن به مقام اصطفاء و طهارت رسیده، به جرگه‌ی قانتان و صدیقان پیوسته و دارای کرامت، معجزه و ارتباط و حیانی با فرشتگان بوده است. همین‌طور طبق تعریف نبی و تصویر مریم در قرآن، او یک نبی است چون تمام ویژگی‌هایی را که برای نبوت یک شخص لازم است، داراست. اما با یک نگاه کلی به نظرات دانشمندان مسلمان درمی‌یابیم که اکثریت قریب به اتفاق آنان نه تنها نبوت مریم را نپذیرفته، بلکه نشانه‌های نبوت او را به اشکال دیگری توجیه کرده‌اند!

بیضاوی (۶۸۵ ق) و ابن عطیه (۵۴۲ ق) در مورد نفی نبوت زنان ادعای اجماع کرده‌اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۱۶/۲، ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۴۳۴/۱) رازی (۶۰۶ ق) حتی کرامات مریم را نیز منکر شده، آن را معجزه‌ی زکریا یا اِرْهَاصِ عِیْسَى دانسته است. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۱۷/۸) ارهاص، وقوع امور شگفت‌انگیزی است که پیش‌درآمدی بر ظهور یک پیامبر محسوب می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۲۶) رازی و بیضاوی می‌گویند کسانی قائل به الهام قلبی بر مریم هستند، که این ادعا مخالف متن قرآن است. ابن عطیه اشاره می‌کند که عده‌ای مریم را پیامبر دانسته‌اند، اما خود او نبوت زنان را طبق اجماع نمی‌پذیرد. در میان مفسران شیعی نیز بر نفی نبوت مریم هم‌نواپی وجود دارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷۸۴/۶) البته آنان معجزات مریم را منکر نشده و بر نفی نبوت از او ادعای اجماع نکرده‌اند. (طوسی، بی تا: ج ۴۵۷/۲) برخی از مفسران شیعه مریم را محدث دانسته‌اند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۳۳۵/۱) بنا بر روایات وارده در منابع شیعی، محدث کسی است که تنها صدای فرشتگان را می‌شنود اما آنان را نمی‌بیند. (کلینی، ۱۴۳۰: ج ۱/۴۳۰) علامه طباطبایی که بحث مفصلی در مورد معنای محدث دارد، می‌گوید از آیات سوره‌ی آل عمران برمی‌آید که مریم

محدث است، چراکه سخن فرشتگان را می‌شنیده. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ج ۷/۶) البته او پیش‌تر در بحث خود پیرامون نبوت، کسی که فرشته را ببیند، چه در رؤیا و چه در واقعیت، پیامبر دانسته است. باین‌حال رویارویی مریم با جبرائیل را نادیده می‌گیرد، بر محدث بودن او تأکید می‌کند و توجیهی برای تفاوت تعاریف پیامبر و محدث، و انطباق آن بر توصیفات مریم نمی‌آورد؛ جز آن‌که تلویحاً انحصار نبوت در مردان را پذیرفته است. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ج ۳/۲۰۴) دلیل این اجماع و اصرار بر نپذیرفتن نبوت مریم، پیش‌فرض «انحصار نبوت در مردان» توسط مفسران و دانشمندان اسلامی است. به همین جهت به سنجش ادله‌ی آنان می‌پردازیم تا ببینیم استناد به این ادله برای نفی نبوت زنان چه وجهی دارد.

۱.۸ ادله مخالفان: اجماع

نخستین دلیلی که به آن تمسک جست‌ه‌اند اجماع است. به نظر می‌رسد ادعای اجماع در این مورد ادعای صحیحی نیست. چون کسانی بوده‌اند که به نبوت مریم تصریح کرده‌اند. قرطبی، (۶۷۱ ق) مفسر معروف، از جمله کسانی است که به نبوت مریم اعتقاد داشته‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۴/۸۳، ج ۱۱/۹۰) او درجایی دیگر سخنی از پیامبر نقل می‌کند که ایشان به نبوت چهار زن، یعنی حوا، مریم، آسیه و مادر موسی تصریح کرده است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۹/۲۷۴) گفته شده که اشعری (۳۲۴ ق) و ابن حزم (۴۵۶ ق) نیز آیات قرآن را برای اثبات نبوت مریم کافی می‌دانند. (الشیخ و عقیلی، ۱۳۸۹) اندلسی (۸۰۷ ق) ذیل آیات سوره‌ی انبیاء، ذکر نام مریم همراه با دیگر پیامبران را دلیل بر نبوت او می‌داند. (اندلسی، ۱۴۲۰: ج ۱۵/۲۷۵) راغب اصفهانی ضمن بررسی دیدگاه‌های متفاوت پیرامون نبوت زنان، از کسانی سخن می‌گوید که قائل به نبوت سارا، یوکابد و مریم بوده‌اند. او وحی بر این زنان را وحی تشریحی نمی‌داند و اطلاق نام نبی بر آنان را از باب تشریف می‌پذیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴: ج ۱/۵۵۳) ابن عاشور (۱۳۹۴ ق) نیز چنین عقیده‌ای دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۳/۹۵)

در مورد اجماع نزد شیعه گفته‌اند که اجماع یا بدون دلیل شرعی دیگر یا با استناد به دلیلی دیگر شکل می‌گیرد. اجماعی که به هیچ دلیلی مستند نیست، تنها در صورتی پذیرفته می‌شود که کاشف از رأی معصوم باشد. اجماعی هم که مستند به دلیلی دیگر باشد

فاقد اعتبار است و اعتبار آن، ناشی از اعتبار دلیل دیگر است. علمای اهل سنت اجماع را دلیل معتبر تلقی می‌کنند و آن وقتی رخ می‌دهد که تمامی اهل فن بر امری توافق داشته باشند. (برای آگاهی از دیدگاه‌ها، بنگرید به سبحانی ۱۳۹۷: ج ۲/ ۵۷-۵۹) با توجه به اختلاف نظر میان مفسران اهل سنت، اجماع آنان مردود است. علمای شیعه نیز که ادعای اجماع کرده‌اند، اجماع را مستند به آیه‌ی قرآن می‌دانند. پس اجماع شیعه نیز معتبر نیست و ناگزیریم به بررسی آیات قرآن بپردازیم. پیش از آن، ذکر این نکته خالی از لطف نخواهد بود که ترتیب تاریخی دیدگاه‌های روایی و تفسیری نشان می‌دهد حصر نبوت در مردان تا حدود قرن چهارم هجری، به‌طور جدی مطرح نبوده و در منابع روایی و تفسیری قابل ردیابی نیست. در تفاسیر شیعی، از حدود قرن پنجم است که ایده‌ی مرد بودن پیامبران مطرح می‌شود و با توجه به روایی بودن تفاسیر قرن چهارم، عدم ذکر قید مردانگی برای نبوت، حاکی از مطرح نبودن آن در میان روایات متقدم است.

۲۸ ادله مخالفان: کتاب

مدعیان اجماع، اجماع خویش را به آیه‌ی ۱۰۹ سوره‌ی یوسف مستند کرده و در واقع، از «کتاب» دلیل آورده‌اند. در قرآن آیات دیگری با همان عبارات آیه‌ی ۱۰۹ سوره‌ی یوسف وجود دارد.

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ...» (یوسف/۱۰۹)^۹

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ...» (نحل/۴۳)^{۱۰}

«وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ...» (انبیاء/۷)^{۱۱}

آیه، افاده‌ی حصر می‌کند که این ارسال تنها مختص به «رجال» بوده است. رجال را جمع «رجُل» به معنای مرد یا برخلاف زن گفته‌اند. (مالوف، ۱۳۹۳: ج ۱/ ۵۵۶) برخی به‌عنوان یک پاسخ به این اشکال مطرح کرده‌اند که قید مردانگی اختصاصی به انبیاء ندارد، چراکه این آیه از ارسال رسولان سخن می‌گوید نه نبوت انبیاء. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴: ج ۱/ ۵۵۳) اما در قرآن فعل ارسال در مورد انبیاء نیز به کار رفته است. (حج/۵۲) جدا از این گفته شد که ملاک‌های تعیین شده برای تمایز میان نبی و رسول قطعی نیستند. اما اگر همگام با رأی مشهور، انبیای موظف به تبلیغ را رسول بدانیم، در این که هیچ‌یک از رسولان گذشته از میان

زنان نبوده‌اند، ظاهراً شکی نیست؛ نه به خاطر ذکر رجولیت [=مردانگی] در این آیه، بلکه به علت شرایط تاریخی و اجتماعی جوامع گذشته که زنان برای حضور در اجتماع محدودیت‌های بسیاری داشته‌اند. داستان‌هایی که کتاب‌های مقدس نقل می‌کنند مملو از مرارت‌ها و رنج‌هایی است که رسولان الهی در راه تبلیغ آیین خویش متحمل شده‌اند. آنان در مواردی وادار به مهاجرت و یا منازعه می‌شدند. سرگذشت پیامبر اسلام نیز به خوبی گویای این حقیقت است که اکثر پیامبران مرسَل از سوی قبیله و بزرگان شهر خود تحت فشار بودند. با این حال، پیامبران در برابر همه‌ی این معضلات و سختی‌ها ایستادگی کردند و از دعوت خود دست نکشیدند. زنان در جوامع گذشته، غالباً از چنین آزادی و استقلالی برخوردار نبودند که بتوانند جمعی را با خود همراه کرده و یا در برابر بزرگان قوم و عشیره ایستادگی کنند. آنان معمولاً بسیار زود وارد زندگی خانوادگی می‌شدند و فرهنگ و رسوم رایج، مانع از آن بود که بتوانند رهبری دینی جامعه را بر عهده بگیرند. در این شرایط که بر غالب جوامع گذشته حاکم بود، رسالت زنان هدف برنامه‌ی الهی را محقق نمی‌کرد و آنان را نیز دچار رنج‌های جبران‌ناپذیری می‌نمود. پس شرایط اجتماعی آن دوران مانع از رسالت زنان بوده است، نه جنسیت آنان؛ تا کسب کمالات معنوی و مقام نبوی برای زنان امکان‌پذیر نباشد. همین کافی است که قرآن هنگام ذکر مثال برای مؤمنان، دو نفر از زنان را به‌عنوان الگو و نمونه‌ی ایمان معرفی می‌کند. (تحریم/۱۱-۱۲)

با بررسی واژه‌ی «رجال» در قرآن مشخص می‌شود معنای این واژه وابستگی نسبی به سیاق آیات دارد. در آیاتی که در مورد سواره‌هاست، به معنای پیادگان به کار رفته است. (بقره/۲۳۹) در بیش‌تر آیات که تقابل زنانگی و مردانگی را مدنظر داشته‌اند، به معنای مردان استفاده شده است. (بقره/۲۲۸؛ اعراف/۴۶) آیات دیگری وجود دارد که نمی‌توان در آن‌ها «رجال» را به معنای مردان فهمید. (نور/۳۷؛ احزاب/۲۳؛ اعراف/۴۶)

علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی اخیر می‌نویسد:

ناگفته نگذاریم که تعبیر به رجال، آن‌هم به‌طور نکره و بدون الف و لام، به‌حسب عرف لغت، دلالت بر احترام و اعتنای به شأن اشخاصی که مقصود از آن هستند دارد. چون عادتاً کلمه‌ی رجل دلالت بر انسان قوی در اراده و تعقل دارد. هم‌چنان‌که در امثال آیات نور/۳۷، احزاب/۲۳ و یوسف/۱۰۹ این معنا به‌خوبی مشاهده می‌شود. پس مراد از رجال افرادی هستند که در انسانیت خود در سرحد کمال می‌باشند و اگر در میان آنان

بازنگری در نبوت زنان؛ ... (اعظم پویازاده و روح الله طالبی) ۴۳

افرادی از زنان فرض شود از باب تغلیب، لفظ رجال در مورد مجموع ایشان به کار می‌رود. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ج ۱۷۱/۱۵)

توضیح اخیر به وضوح آشکار می‌کند که واژه‌ی «رجال» گاه می‌تواند مفهومی اعم از زن و مرد داشته باشد و اصولاً گاهی بر جنسیت دلالتی ندارد؛ بلکه به جنس بشر اشاره می‌کند. علامه آیه‌ی ۱۰۹ سوره‌ی یوسف را نیز جزو آیاتی آورده که واژه‌ی «رجال» در آن مفهوم عام دارد. اما معلوم نیست که چرا ذیل خود این آیه و در بحث نبوت، مرد بودن انبیاء را مفروض گرفته است. در میان مفسران گذشته نیز تأکیدی بر مرد بودن مصادیق واژه‌ی «رجال» در این آیات نشده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۱/۲۳۵، زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱۰۸/۲) پس بنابراین، دلیلی وجود ندارد که رجال در آیه‌ای که اجماع به آن مستند شده لزوماً به معنای مردان باشد، بلکه به کار بردن واژه‌ی «رجال» در این آیه برای تأکید بر انسان بودن انبیاء است؛ در پاسخ به ناباورانی که انتظار داشتند فرشتگان به رسالت مبعوث شوند. (اسراء/۹۴-۹۵) جهت اخیر مورد قبول بیش تر مفسران قرار گرفته است. (حیدری، ۱۳۹۶، جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۲۴۰)

اگر از این آیه نیز اختصاص نبوت به مردان استفاده نشود دلیل معتبر دیگری برای این موضوع نخواهیم داشت. با توجه به رد دلایل عدم امکان نبوت زنان، قائلان به انحصار نبوت در مردان باید دست به اقامه‌ی دلیل بزنند، نه قائلان به عدم انحصار.

۳۸ ادله احتمالی دیگر

پس از آن‌که در دوره‌ی معاصر، برخی مفسران مهم‌ترین دلایل مخالفان نبوت زنان را - به همان ترتیبی که گذشت - به چالش کشیدند، پژوهش‌های تازه‌ای شکل گرفت که با استناد به ادله‌ی جدید، نبوت زنان را رد کرده است. دو روایت، یکی از المستدرک و دیگری از علل الشرائع، مستند مخالفان نبوت مریم قرار گرفته است. (بستان، ۱۳۹۶: ۱۲۶)

خداوند هنگامی که به خروج حوا از بهشت امر کرد به او فرمود اینک از بهشت خارج شو... از میان شما زنان فرمان‌روایی قرار نمی‌دهم و پیامبری بر نمی‌گزینم. (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۴/۲۸۶)

روایت دیگر مریم را محدث می‌داند، نه نبی. (صدوق، ۱۳۸۶: ج ۱/۱۸۳) البته نگارنده تأکید می‌کند که این روایت‌ها دارای اشکالات سندی هستند و اعتبار سستی دارند.

(بستان، ۱۳۹۶: ۱۲۶) روایت المستدرک اصلاً سندی ندارد. علاوه بر این، در مسائل اعتقادی ظن و گمان به هیچ‌عنوان راهگشا نیست و نمی‌توان به ظن حاصل از این روایات، هرچند که قوی باشد، اعتماد کرد. (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۶۷/۱۵) از لحاظ محتوایی نیز نمی‌توان توجیهی برای مطالب مندرج در این روایات داشت. در متن کامل روایت نخست، مطالبی وجود دارد که بیش‌تر به روایت‌های یهودی از هبوط شبیه است تا روایت قرآن، که آدم و حوا را به یک اندازه در غفلت از فرمان خدا خطاکار می‌داند. (بقره/۳۶) هم‌چنین این روایت عنوان می‌کند که خداوند هیچ فرمانروایی از میان زنان قرار نمی‌دهد، درحالی‌که خود قرآن سرگذشت یک فرمانروای زن را بیان کرده، و از خرد و ایمان او سخن می‌گوید. (نمل/۲۳-۴۴) با توجه به روایت‌های یادشده که معنا و تفاوت نبی و محدث را روشن کرده‌اند، روایت معارض دوم نیز، که البته به ضعف سندی آن‌هم اذعان شده، ارزش استناد نخواهد داشت.

برخی با استناد به روایاتی که قضاوت را با نبوت پیوند می‌دهد، و استدلال به این‌که زنان از قضاوت منع شده‌اند، نفی نبوت از زنان را حتمی دانسته‌اند. اما بررسی این روایات نشان می‌دهد استتاج شرطیت مردانگی برای نبوت، مخلدوش است و اصولاً منع قضاوت زنان خود موضوعی اختلافی و غیرقطعی است. (برای بررسی این استدلال، بنگرید به مهریزی ۱۳۹۳: ۳۶۲-۳۶۴)

گروهی آیه‌ی قوامیت را دلیل بر این دانسته‌اند که زنان نمی‌توانند به پیامبری برسند. (الشیخ و عقیلی، ۱۳۸۹) احتمالاً به این دلیل که نمی‌توانند از این رهگذر بر مردان حکومت و ریاست داشته باشند. استناد به آیه‌ی قوامیت برای اثبات ریاست مردان بر زنان در همه‌ی امور، صحیح نیست و مفسران بسیاری این برداشت از آیه را جایز نشمرده‌اند. (برای مقایسه‌ی دیدگاه‌ها، بنگرید به بستان ۱۳۹۶: ۴۹) این آیه ناظر به حقوق و تکالیف زناشویی است و قوامیت شوهران بر همسران، نه مردان بر زنان؛ که آن‌هم در پی اموری عرفی چون انفاق معنا می‌پذیرد. (مهریزی، ۱۳۹۳: ۴۰۹-۴۱۲) جدا از این، مفسران دیگری قوامیت را به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت تبیین کرده‌اند که از آن هیچ‌گونه برتری ذاتی مردان بر زنان قابل اثبات نیست. (سعید، ۱۳۹۷: ۱۸۱)

اما دلیل دیگر در نفی نبوت مریم که در فضای تفکر شیعی شکل گرفته، این است که اگر مکالمه‌ی مریم با فرشتگان دلیلی بر نبوت اوست، فاطمه‌ی زهرا^(س) نیز باید نبی باشد؛

چراکه طبق روایات، فرشتگان بر او نیز نازل شده و با او سخن گفته‌اند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۳۳۶/۱) اما با توجه به ختم نبوت با رحلت پیامبر، زهرای مرضیه^(س) نمی‌تواند نبی باشد. (غروی نائینی، ۱۳۸۴؛ الشیخ و عقیلی، ۱۳۸۹) در پاسخ باید گفت همان‌طور که گذشت، صرف محادثه با فرشتگان دلالتی بر نبوت نمی‌کند. بنابراین روایات، فاطمه زهرا^(س) محدثه بوده و دلیل بر نبوت مریم، منحصر در گفت‌وشنود او با فرشتگان نیست؛ بلکه او فرشته را در حین این مکالمه به عینه رؤیت کرده است. نمی‌توانیم مانند برخی (الشیخ و عقیلی، ۱۳۸۹) بگوییم این رؤیت، نظیر رؤیت جبرائیل توسط صحابه است. چون آنان جبرائیل را در هیئت دحیه‌ی کلبی، هنگامی که بر پیامبر نازل شده دیده‌اند و اصلاً نمی‌دانستند که در حال دیدن تجسم یک فرشته هستند. (کلینی، ۱۴۳۰: ج ۵۶۴/۴) اما در مورد مریم ماجرا متفاوت است و جبرائیل مستقیماً بر او نازل شده و با او گفت‌وگو می‌کند.

۹. بازنگری در امکان نبوت زنان

بررسی دلایل مخالفان نبوت مریم نشان داد که هیچ‌یک از قوت برخوردار نیستند. صحت اجماع علما مردود، و دلالت آیه‌ای که به آن استناد شده مورد تردید است. ادله‌ی دیگر نیز به کلی قابلیت استناد نخواهد داشت. مریم در قرآن مانند دیگر پیامبران مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد، به او وحی می‌شود و به گفت‌وگو با فرشتگان می‌پردازد. حتی وحی نازل شده بر او تنها جنبه‌ی انبایی نداشته، و حاوی محتوای تشریحی و احکام دینی نیز هست.

«وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ. يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ» (آل عمران/۴۳)^{۱۲}

اگر رسالت را همان نبوت تشریحی بدانیم، مریم این شاخصه را نیز احراز کرده است. در صورتی که طبق روایات، ملاک رسالت را در رؤیت فرشته جست‌وجو کنیم، باید گفت مریم واجد این ملاک نیز هست. لازم نیست برای اثبات نبوت مریم به اصطغای او در این آیه استناد کنیم چراکه این استدلال خالی از اشکال نخواهد بود.^{۱۳} همین‌که نشان دهیم اوصاف مریم در قرآن با شاخصه‌های نبوت مطابق است و دلیلی برای رد نبوت او وجود ندارد، کفایت می‌کند. تصریح نکردن قرآن به نبوت مریم نیز دلیلی بر عدم آن نیست. اگر آیات مربوط به او را در هماهنگی با دیگر آیات بسنجیم این موضوع روشن

خواهد شد. در قرآن به نبوت پیامبرانی چون زکریا نیز تصریح نشده است. بشارت میلاد عیسی به مریم، و یحیی به زکریا، به یک‌شکل بیان شده است؛ با این تفاوت که قرآن در مورد مریم به رؤیت فرشته تصریح می‌کند (مریم/۱۷) اما در مورد زکریا تنها به نقل شنیدن صدای فرشتگان اکتفا می‌شود. (آل عمران/۳۹) حال چرا زکریا پیامبر است و مریم نیست؟ در حالی که ذکر اوصاف و احوالات آنان در قرآن مشابه است و حتی در مورد مریم، تعبیرات عظیم‌تری به کار رفته است. اگر دلیل نبوت زکریا همین ارتباط و حیانی است چرا در مورد مریم این ارتباط دلیل بر نبوت نباشد؟ شاید بگوییم که در قرآن از زکریا در شمار انبیاء نام برده شده و این دلیل بر نبوت اوست. اما سوره‌ی انبیاء که سراسر تعظیم پیامبران گذشته است، مریم را نیز در ردیف این پیامبران قرار می‌دهد و او را جزو سردمداران امت واحده معرفی می‌کند.

«وَأَلَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابِنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء/۹۱)^{۱۴}

در این آیه نام مریم ذکر نشده، بلکه از او با ضمیر مؤنث «الَّتِي» یاد شده است. این خود می‌تواند تأکید ظریفی بر حضور مریم در میان پیامبران به‌عنوان یک زن باشد. در سوره‌ی مریم نیز پس‌از این که خداوند از پیامبر می‌خواهد یاد کسانی چون مریم، ابراهیم، موسی، ادريس و دیگران را گرامی بدارد، می‌گوید آنان کسانی از پیامبران بودند که خداوند بر ایشان نعمت ارزانی داشت. (مریم ۵۸)

دلیل قرآنی ما بر نبوت الیسع چیست؟ تنها این‌که در قرآن از او در شمار انبیاء یاد شده است؟ وقتی خود قرآن همان‌گونه که از الیسع یاد کرده، از مریم نیز یاد کرده است، با چه دلیلی می‌توان مریم را از شمول این آیات خارج کرد؟ حتی در مورد وحی بر مادر موسی و مکالمه‌ی فرشتگان با سارا نیز این سؤال پیش می‌آید که تفاوت آنان با همتایان مردشان چیست که باید وحی در مورد آنان را به الهام تعبیر کنیم؟

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص/۷)^{۱۵}

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ» (شعراء/۵۲)^{۱۶}

تفاوت این دو وحی در چیست؟ هر دو حاوی دستور به عملی و اطلاع از اموری هستند. درست است که برای نبوت و رسالت موسی دلایل بسیار داریم، اما اگر اعتقاد به نفی نبوت زنان نبود کسی وحی به مادر موسی را الهام تلقی نمی‌کرد. خداوند در

این وحی به او دستوری مفصل می‌دهد و او را از آینده‌ی فرزندش باخبر می‌کند. در مورد سارا نیز فرشتگان، هم به او و هم به ابراهیم بشارت تولد اسحاق را می‌دهند و سارا نیز چون ابراهیم، فرشتگان را می‌بیند و حتی با آنان وارد پرسش و پاسخ و گفت‌وگو می‌شود. (ذاریات / ۲۸-۳۰) این توصیفات او را از محدث بودن به درجاتی فراتر می‌برد، که اگر مفسران به نفی نبوت زنان اعتقاد نداشتند قطعاً قائل به نبوت او می‌شدند.

۱۰. نتیجه‌گیری

دیدیم که مفهوم نبوت در قرآن کریم بر مبنای پیشینه‌ی ذهنی مخاطبان عصر نزول از پیامبری شکل گرفته است؛ فهمی که ریشه در اندیشه‌های اهل کتاب دارد. با بررسی تعاریفی که از نبوت در کتاب مقدس وجود دارد، به دست آمد که صرف ارتباط و حیانی با عالم غیب و خداوند، برای اطلاق عنوان نبوت کافی است و جنسیت در این امر موضوعیت ندارد. رجوع به برخی شواهد تاریخی و سنت اسلامی متقدم نشان داد که تغییری در معنای پیش‌گفته از نبوت صورت نگرفته و در منابع روایی و تفسیری سه قرن نخست، حصر نبوت در مردان پیشینه نداشته است. با توجه به مطالبی که گذشت، تعاریف نبوت کاملاً بر اوصاف مریم در قرآن انطباق می‌یابد و دلیلی برای خروج مریم از شمول مفهوم نبی وجود ندارد. به نظر می‌رسد استناد مخالفان نبوت به آیاتی از قرآن و نیز استناد به اجماع، قابل دفاع نیست. آیه‌ی ۱۰۹ سوره‌ی یوسف که مستند آنان است، در پی بیان بشر بودن پیامبران است و نه مرد بودن آنان. همین‌طور اجماع مورد ادعا مخدوش است، چون مخالفانی در میان مفسران بزرگ دارد. اعتبار به استناد به برخی روایات، آیه‌ی قوامیت و قیاس نبوت به قضاوت نیز محل تردید است. وقتی همه‌ی این دلایل توانایی کافی را برای رد نبوت زنان ندارند باید اذعان کرد که نبوت مریم اثبات شده، چراکه واجد تمام شاخصه‌های یک نبی است. این نبوت تنها انبایی نیست و به مرحله‌ی نبوت تشریعی رسیده است. هم‌چنین مریم برخی از ملاک‌های تعیین شده برای رسالت را نیز احراز کرده است. پس اگر کسانی بخواهند نبوت مریم را نفی کنند نیاز به دلایلی متقن‌تر از دلایلی که تاکنون اقامه شده دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. روایاتی که زنان را ذاتاً دون‌مرتبه‌تر از مردان و ایمان، تعقل و کمال آنان را ناقص می‌داند، از این دسته‌اند. هرچند هر کدام از این موارد نیازمند پژوهش‌های مستقلی هستند تا صحت و سقم، دلالت و شرایط صدور این گزاره‌ها را بررسی کند، اثبات نیل زنان به مقام نبوت در قرآن، عمومیت این گزاره‌ها را به چالش خواهد کشید.
۲. به عنوان مثال آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی آل عمران که از نزول وحی به مریم و امر به او برای انجام عبادت حکایت می‌کند. مفسران درباره‌ی ماهیت امر در این آیه اختلاف بسیاری دارند اما اگر مریم نبی باشد، می‌توان درباره‌ی تشریحی بودن این امر به گفت‌وگو نشست.
۳. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء/۳۴)
۴. سیده نصرت‌بیگم امین، ملقب به بانو امین، صاحب تفسیر مخزن العرفان.
۵. به این تفکر اصلاحی جدید، «حنیفیه» می‌گویند. هرچند باورهای حنیفان در ردّ بت‌پرستی جنجال‌هایی برانگیخته‌بود، اما آنان هیچ‌گاه در اندیشه‌ی تشکیل یک جماعت آیینی یا اصلاح اجتماعی برنیامدند و بر نجات شخصی تأکید داشتند. (برای آگاهی از پژوهش‌های تاریخی در این مورد، بنگرید به رامیار، ۱۳۹۸: ۳۷)
۶. برخی معتقد هستند که بنی‌اسرائیل واژه‌ی نبی را از اقوام مدیانی و عرب اخذ کرده و این واژه را برای اشخاصی که پیش‌تر آنان را رانی (بیننده) یا مرد خدا می‌نامیده‌اند استعمال کرده‌اند. (رامیار، ۱۳۹۸: ۱۷۵) با این حال قوام‌بخشی به این مفهوم در یهودیت شکل گرفته است.
۷. دیدگاه مسیحیان در مورد نبوت، همان دیدگاه یهودی و ناشی از آموزه‌های کتب عهد قدیم است که هر دو گروه آن را مقدّس می‌دانند. اما در مورد شخص عیسی مفهوم نبوت به این شکل مورد پذیرش نیست. (سلیمانی اردستانی، ۱۳۹۳: ۱۹۳)
۸. در مواردی عیسی صراحتاً خود را پیامبر می‌خواند، (مرقس، ۴/۶) اما گاهی از او موجودی فرانسائی تصویر می‌شود. (یوحنا، ۲۶/۵)
۹. و پیش از تو [نیز] جز مردانی از اهل شهرها را که به آنان وحی میکردیم نفرستادیم.
۱۰. و پیش از تو [هم] جز مردانی که بدیشان وحی میکردیم گسیل نداشتیم.
۱۱. و پیش از تو [نیز] جز مردانی را که به آنان وحی میکردیم گسیل نداشتیم.

۱۲. و [یاد کن] هنگامی را که فرشتگان گفتند ای مریم خداوند تو را برگزیده و پاک ساخته و تو را بر زنان جهان برتری داده است. ای مریم فرمانبر پروردگار خود باش و سجده کن و با رکوع کنندگان رکوع نما.
۱۳. صرف اصطفاى مریم نمی تواند دلیلی بر نبوت او باشد. چون قرآن با ترسیم ویژگی‌های بسیار خاص تری برای او، مانند آیه بودن (انبیاء/۹۱) و تلقی کلمه‌ی خدا، (نساء/۱۷۱) به این اصطفاء معنای دیگری می‌دهد. جدا از این اصطفاى کسانی چون آل ابراهیم (آل عمران/۳۳) نیز نمی‌تواند به این معنا باشد که تمامی آنان نبی هستند.
۱۴. و آن [زن را یاد کن] که خود را پاکدامن نگاه داشت و از روح خویش در او دمیدیم و او و پسرش را برای جهانیان آیتی قرار دادیم.
۱۵. و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر ده و چون بر او بیمناک شدی او را در نیل بینداز و مترس و اندوه مدار که ما او را به تو باز می گردانیم و از [زمره] پیمبرانش قرار می دهیم.
۱۶. و به موسی وحی کردیم که بندگان مرا شبانه حرکت ده زیرا شما مورد تعقیب قرار خواهید گرفت.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه‌ی محمدمهدی فولادوند.
- ابن حجاج، مسلم (۱۴۱۲) صحیح مسلم، جلد ۱، قاهره: دارالحدیث.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶) مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق عامر غضبان و دیگران، جلد ۵، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن عاشور، محمداطاهر (۱۴۲۰ ق) تفسیر التحریر و التنویر، جلد ۳، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ ق) تفسیر ابن عربی، تصحیح سمیر مصطفی رباب، جلد ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ ق) المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تصحیح عبدالسلام عبدالشافی، جلد ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمدمهدی ناصح، جلد ۸، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.
- ابوحیان (اندلسی)، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق) البحر المحیط فی التفسیر، محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.

- آرمسترائنگ، کارن (۱۳۹۶) محمد^(ص)، پیامبری برای زمانه‌ی ما، ترجمه‌ی علی‌رضا رضایت، تهران: حکمت.
- بستان(نجفی)، حسین(۱۳۹۶) اسلام و تفاوت های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، چاپ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق) انوارالتنزیل و اسرار التأویل، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیومی، محمد (۱۳۹۵) بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه‌ی سید محمد راستگو، جلد ۱، چاپ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ثعلبی، احمد بن محمد(۱۴۲۲ق) الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، تحقیق ابی محمد ابن عاشور، جلد ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۲) تاریخ خلفا، چاپ ۲، قم: دلیل ما.
- جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۵) زن در آینه‌ی جلال و جمال، جلد ۱۴، چاپ ۱۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله(۱۳۹۳) تفسیر تسنیم، جلد ۱۴، چاپ ۴، قم: اسراء.
- حویزی، عبد علی(۱۴۱۵ق) تفسیر نور الثقلین، هاشم رسولی، جلد ۵، چاپ ۴، قم: نشر اسماعیلیان.
- حیدری، سید کمال(۱۳۹۶) « فقه المرأة»، سَمَاحَةُ المَرَجِعِ الدینی السید کمال الحیدری، www.alhaydari.com
- دورانت، ویل(۱۳۶۷) تاریخ تمدن، ترجمه‌ی احمد آرام، جلد ۱ و ۴، چاپ ۲، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد(۱۴۲۴ق) تفسیر الراغب الاصفهانی، عادل بن علی شدی، جلد ۱، ریاض: مدارالوطن للنشر.
- زمخشری، محمود بن عمر(۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، جلد ۲، چاپ ۳، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سالم، عبدالعزیز (۱۳۸۳) تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه‌ی باقر صدری نیا، چاپ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳) منشور جاوید، جلد ۳، قم: نشر امام صادق^(ع).
- سبحانی، جعفر(۱۳۹۷) الوسیط فی اصول الفقه، ترجمه‌ی عباس زراعت، جلد ۲، چاپ ۴، تهران: جنگل.
- سعید، عبدالله (۱۳۹۷) درآمدهای به قرآن، ترجمه‌ی سعید شفیعی، تهران: حکمت.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم(۱۳۹۳) درس‌نامه‌ی ادیان ابراهیمی، چاپ ۲، تهران: سمت.

بازنگری در نبوت زنان؛ ... (اعظم پویازاده و روح الله طالبی) ۵۱

سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق) *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، عمر عمروی، جلد ۳، بیروت: دارالفکر. ~

شکوری، زینب (۱۳۸۴) «نبوت زنان در قرآن مجید»، *فصلنامه یاد*، شماره ۷۵.

الشیخ، علی/عقیلی، فاطمه (۱۳۸۹) «بررسی نبوت زنان در قرآن و عهدین»، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، دوره ۱، شماره ۶.

طباطبایی (مهرداد)، محمدعلی/مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۹۷) «تاریخ انگاره‌ی تحریف بایبل در مجادلات مسیحی-اسلامی»، *فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی تاریخ اسلام*، شماره ۷۴.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۱) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد‌های ۳، ۱۵، ۲۴، ۳۹، چاپ ۳، تهران: انتشارات محمدی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، فضل الله یزدی طباطبایی، جلد ۶، چاپ ۳، تهران: ناصرخسرو. ~

طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳) *تاریخ طبری*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، چاپ ۲، تهران: اساطیر.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا) *التبیین فی تفسیر القرآن*، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

غروی نایینی، نهله (۱۳۸۴) «نبوت زنان در قرآن کریم»، *فصلنامه یاد*، شماره ۷۵.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق) *التفسیر الکبیر*، جلد ۲۳، چاپ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م) *معانی القرآن*، محمد علی نجار، جلد ۲، چاپ ۲، قاهره: هیئة المصریه للکتاب.

فهم کرمانی، مرتضی (۱۳۷۱) *زن و پیام آوری*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق) *تفسیر الصافی*، حسین اعلمی، جلد ۱، چاپ ۴، تهران: مکتبه الصدر. ~

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴) *الجامع لأحكام القرآن*، جلد‌های ۴ و ۱۱، چاپ ۴، تهران: ناصرخسرو.

کتاب مقلّس (بر اساس کتاب مقلّس اورشلیم) (۱۳۹۳) ترجمه‌ی پیروز سیار، تهران: هرمس.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق) *الکافی*، جلد ۴، قم: مرکز اسلامی دارالحدیث.

مالوف، لویس (۱۳۹۳) *فرهنگ المنجد عربی-فارسی*، محمد بندر ریگی، جلد‌های ۱ و ۲، چاپ ۳، تهران: انتشارات اسلامی.

محمود، رامیار (۱۳۹۸) *تاریخ قرآن*، چاپ ۱۶، تهران: امیرکبیر.

مهریزی، مهدی (۱۳۹۳) *قرآن و مسأله‌ی زن*، تهران: نشر علم.