

Mariolatry (Marianism) in the Qur'an: A Comparative Analysis of Islamic and Western Scholarship

Zahra Mohagheghian

Assistant Professor of Qur'anic Studies, Institute of Human Sciences and Cultural Studies,
Tehran, Iran. Email: z.mohaghegh@gmail.com

DOI: [10.22051/TOH.2024.46106.4097](https://doi.org/10.22051/TOH.2024.46106.4097)

Article rank:

scientific-
promotional

Received:

15/01/2023

Accepted:

09/03/2024

Keywords:

Mariolatry,
Islamic
Commentators,
Western
Qur'anic
Studies,
Late Ancient,
Mā'idah,
Qur'anic
Linguistic
Rhetoric and
Creativity

Abstract: In the reflection of the Christian beliefs about Mary in the verses of the Qur'an, the concept of "Mariolatry" mentioned in verse Mā'idah: 116 and some other verses is one of the challenging concepts that, especially in terms of knowing its audience, so far, many efforts have been made. In this article, we try to investigate these views and find a way out of its interpretation challenge. The main question in this research is: "How is the concept of Mariolatry reflected in the Qur'an and how has it been understood by Muslim commentators and Western Qur'an scholars so far?" "How should the Quranic verses related to this interpretation be read to solve the existing challenges regarding it?" Findings show that both groups of commentators have diversely interpreted the above concept so that their total views
logical.

مفهوم مریم‌پرستی در قرآن؛ تحلیلی انتقادی از سنت اسلامی و قرآن‌پژوهی غربی زهرا محققیان^۱

۱. استادیار مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

Z.Mohaghegh@gmail.com

DOI: 10.22051/tqh.2024.46106.4097

چکیده: در بازتابی که از باورهای مسیحیان پیرامون مریم در لابلای آیات قرآن دیده می‌شود، مفهوم «مریم‌پرستی» یکی از مفاهیم چالش برانگیز است که در ضمن آیه ۱۱۶ مائده و برخی دیگر از آیات به آن اشاره شده است. تاکنون تلاش‌های متعددی برای شناخت این مفهوم، به ویژه در مورد درک مخاطبان آن صورت گرفته است. در مقاله حاضر می‌کوشیم به بررسی اقوال مختلف پرداخته و راهی برای برون‌رفت از چالش تفسیری آن بکشاییم. سؤال اصلی در این پژوهش آن است که: مفهوم مریم‌پرستی چگونه در قرآن بازتاب یافته و تاکنون توسط مفسران مسلمان و قرآن‌پژوهان غربی چطور فهمیده شده است؟ آیات قرآنی مرتبط با این تعبیر را چگونه باید خواند تا چالش‌های موجود در خصوص آن رفع شوند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد هر دو گروه مفسران مورد بحث به گونه‌ای متنوع مفهوم فوق را تفسیر کرده‌اند و مجموع دیدگاه‌های آنها از مخدوش دانستن آیات قرآن تا رویکردهای زبانی و تاریخی در نوسان است. در این بین، با تفحص در سیاق آیات قرآن و برخی مستندات برجای‌مانده از دوره باستان متأخر، همچنین توجه به پاره‌ای معایب رویکرد تاریخی، به نظر می‌رسد خوانش این باور مبتنی بر زبان و خلاقیت بلاغی قرآن بیشتر موجه و منطقی باشد.

صص ۱۹۹-۱۶۱

نوع مقاله:

علمی-پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۱۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۶/۰۵

واژه‌های کلیدی:

مریم‌پرستی،

تفاسیر اسلامی،

قرآن‌پژوهی غربی،

باستان متأخر،

سوره مائده،

بلاغت و خلاقیت

زبانی قرآن.

۱. مقدمه

مفهوم مریم‌پرستی یکی از تعبیر تلویحی موجود در قرآن در خطاب به مسیحیان است که در نزاع‌های الهیاتی میان پیروان اسلام و مسیحیت، همچنین گفتگوهای درون دینی مسلمانان، همواره موضوع بحث‌های جدی بوده است، به‌ویژه از آن حیث که پیروان این باور چه کسانی بودند و قرآن چگونه ایشان را مورد خطاب قرار داده است. در ادامه ابتدا مروری خواهیم داشت به موقعیت این باور در بافت کاربردش در قرآن، سپس دیدگاه‌های مختلف در خصوص آن بررسی خواهد شد.

۱-۱. بیان مسئله: مریم‌پرستی در قرآن

اولین و بارزترین آیه ای که باور مذکور در ضمن آن اشاره شده، آیه زیر است:

«وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (المائدة: ۱۱۶)

سوره مائده از سور مدنی قرآن است و در ترتیب نزول به سال‌های آخر حیات پیامبر بازگشت دارد؛ یعنی سال‌هایی که پیامبر به قدرت رسیده و موفق شده بود جامعه‌ای قدرتمند از مسلمانان را در مدینه شکل دهد. آیه فوق خطاب به حضرت عیسی است که در روز قیامت در خصوص عملکرد قوم خود مورد سوال واقع می‌شود. لحن آیه فوق، انتقادی و آشکارا درصدد نقد دیدگاه‌های شرک‌آلود مسیحیان است. در این آیه تصریح شده که مسیحیان عیسی و مادر او یعنی مریم را به مثابه دو خدا می‌پرستیدند. گفتنی است سیاق آیات قبل، به‌ویژه آیه ۱۱۰، درباره مواهب خداوند به عیسی و مادرش است «أَذْكُرُ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ وَالِدَتِكَ»؛ سپس به‌طور خاص در آیات ۱۱۱-۱۱۵ به موهبت‌هایی که در پی درخواست عیسی از خداوند به حواریون داده شد، یعنی نزول مائده و غذای آسمانی، اشاره

شده است.^۱ مطابق برخی تحقیقات که در ادامه بیشتر بدان‌ها خواهیم پرداخت، این آیات به مراسم عشای ربانی مسیحیان اشاره دارد که امروزه همچنان ادامه دارد. در انتهای آیه ۱۱۵، به حواریون هشدار داده شده که بعد از اجابت درخواست‌تان مسئولیت شما بسیار بیشتر می‌شود و کفرگویی شما مجازات سنگینی در پی خواهد داشت: «فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ». در این راستا، می‌توان محتمل دانست که آیه ۱۱۶ نوعی عهدشکنی مسیحیان در پیمودن راه کفر را بازتاب دهد.

افزون بر آیه فوق، مفهوم مریم‌پرستی به‌صورت تلویحی در ضمن آیات زیر نیز قابل ردیابی

است:

- «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ .. (۷۵) قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ..» (المائدة: ۷۵-۷۶)

در اینجا نیز سیاق آیات قبل درباره غلو مسیحیان درباره عیسی و مادرش است، ابتدا از کفر ایشان در خصوص خدا بودن عیسی و اعتقاد به الوهیت او سخن رفته است: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»، بعد از آن، در آیه ۷۳: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» از تثلیث معبود، انذار داده شده که مریم هم می‌تواند جزئی از آن باشد و در آیه ۷۴: «أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ» مسیحیان به توبه و استغفار در خصوص چنین باورهای دعوت شده‌اند. آیات فوق، گویی به تصحیح اینگونه اعتقادات پرداخته و ماهیت بشری این معبودان را مورد توجه قرار می‌دهند؛ اینکه اینان بی‌نیاز از خوراک و دیگر نیازهای جسمانی نیستند و بر همین اساس نباید ایشان را صاحب بر نفع و ضرری دانست. جالب است که در دیگر آیات قرآن، الله، فرشتگان و حاملان وحی به گونه ای

۱. «وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَ بِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَ أَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (۱۱۱) إِذْ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۱۲) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَ نَطْمِئِنَّ قُلُوبُنَا وَ نَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقْتَنَا وَ نَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ (۱۱۳) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأُولَانَا وَ آخِرِنَا وَ آيَةً مِنْكَ وَ اذْرُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (۱۱۴) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مَنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (المائدة: ۱۱۵-۱۱۱).

معرفی شده‌اند که از خوردن غذا مصون و بی نیاز هستند (ر.ک: الإخلاص: ۴-۱). به عنوان نمونه، در داستان ابراهیم، فرشتگانی که او را ملاقات کردند، به گوساله‌ای که ابراهیم برای آنها آماده کرده بود، دست نزدند (هود: ۷۰-۶۹؛ للذاریات: ۳۴-۲۸). نیز مشرکانی که انتظار داشتند پیامبر یک فرشته باشد، به طعنه می پرسیدند که این چه رسولی است که غذا می خورد و در بازارها راه می رود (الفرقان: ۷). قرآن در پاسخ ایشان می گوید: همه انبیای سابق انسان بودند، هم غذا می خوردند و هم جسمی فانی داشتند (الانبیاء: ۸-۷). بر همین اساس، تأکید قرآن بر غذاخوردن مریم (البته همراه با عیسی) در آیات سوره مائده هم می تواند پاسخ به مسیحیان مشرکی باشد که مریم را موجودی فراتر از دیگر انسان‌ها تلقی می کردند.

مضمون مریم‌پرستی از لابلای دیگر آیات، علی‌الخصوص آیاتی که از تثلیث سخن گفته‌اند، مانند النساء: ۱۷۱؛ المائدة: ۷۳ و غیره هم قابل پیگیری است که جهت جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری می کنیم. در مجموع، مبتنی بر آنچه گفته شد، مضمون تمامی آیات مورد بحث می تواند اشاره به این امر داشته باشد که گویی در میان مسیحیان گروهی بوده‌اند که به پرستش مریم مشغول بوده و به خصائص الوهی برای او باور داشتند. اما این درحالی است که چنین تاریخی، نه تنها مورد تأیید خود مسیحیان نیست، بلکه، مطابق آنچه در ادامه خواهیم دید، حتی بسیاری از مفسران مسلمان هم در تفاسیر خود به عدم وجود چنین گروهی اشاره کرده‌اند. بر همین اساس باید پرسید، مخاطبان آیات فوق چه کسانی هستند و قرآن با چه کسانی سخن می گوید؟ در ادامه ابتدا به پاسخ‌هایی که مفسران مسلمان در طی سنت اسلامی ارائه داده‌اند، همچنین تفسیری که مسیحیان و قرآن‌پژوهان غربی در این خصوص داشته‌اند، می پردازم و در نهایت سعی می کنم با نقد برخی دیدگاه‌ها و توجه در منابع پیشااسلامی و سنت‌های دینی رایج در دوره باستان متأخر راهی برای حل ابهامات بگشایم. قبل از ورود به بحث این نکته هم گفتنی است که هشدارهای قرآن در خصوص نهی از اخذ شریک برای الله، تنها متوجه مریم نیست بلکه چنانکه دیدیم، عیسی (المائدة: ۷۲؛ التوبة: ۳۰)، همچنین عزیر (التوبة: ۳۰) و رهبران و مقامات دینی یهودیان و مسیحیان (التوبة: ۳۱)، را هم شامل می شود. بنابراین هر پاسخ و

راه حلی که برای آیات مرتبط با مریم‌پرستی معرفی شود، به احتمال زیاد می‌بایست در خصوص سه دسته دیگر نیز صدق کند.

۱-۲. پیشینه بحث

نویسنده در خصوص پیشینه این پژوهش اثر مستقل و جامعی، چه به زبان فارسی و چه به زبان انگلیسی، نیافت. در میان منابع فارسی، کتاب *مریم آیت آفرینش* (بزرگی، ۱۴۰۰) بیش از همه قابل توجه است که در ضمن یکی از فصول خود، مریم‌پرستی مدنظر قرآن را با کهن‌الگوی مام بزرگ و انواع بن‌مایه‌های اسطوره‌ای مرتبط با آن مانند مادرزمین^۱، الهه ایشتار، الهه آشراه، سوفیا، و سپس با برخی مظاهر عرفانی آن در سنت اسلامی مانند حضرت زهرا^(س) مقایسه کرده و کوشیده است خطاب قرآن را به چنین گروه‌هایی منتسب سازد. بعد از آن، مقاله سعید شفیعی (۱۴۰۰) و نیز مقاله عبدالرحیم سلیمانی (۱۳۹۵) قابل توجه‌اند که اولی، به معرفی مخاطبان مسیحی قرآن ارتباط دارد و دیدگاه سیدنی گریفیث را به‌طور خاص مورد توجه قرار داده است و دومی به نحو کلی به شناخت مفهوم تثلیث در قرآن پرداخته و دیدگاه یوسف الحداد را نقد کرده است. هر دو مقاله، هرچند در لابلای مباحث خویش به انگاره مریم‌پرستی اشاره‌ای دارند و آراء معدودی از غربیان را در این زمینه یاد کرده‌اند، اما از رویکرد تاریخی و سپس ارائه دیدگاه برتر غافل‌اند.

در میان منابع انگلیسی، تنها اثر مهم و قابل توجه، مقاله منتشرناشده‌ای از محسن گودرزی است که به‌طور مستقل به مفهوم مریم‌پرستی پرداخته و مبتنی بر باورهای مسیحی رایج در دوره باستان متأخر، کوشیده است نمونه‌های مختلف از عملکرد تقدیس‌گونه مسیحیان نسبت به مریم را نشان دهد. او اینگونه عملکردها که عمدتاً، آیینی

۱. در خصوص مفهوم کهن‌الگو و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای، ر.ک: محققیان، ۱۴۰۰. این نکته هم گفتنی است که نویسنده کتاب مورد بحث با این هدف از این کهن‌الگوها یاد کرده که تکریم جایگاه مریم را در قرآن نشان دهد. در پژوهشی دیگر نشان داده شده است که چنین تکریمی با سیاق و بافت کلی قرآن سازگار نیست و نباید تصور کرد خوانش قرآن از مریم، حتی در عصر و زمانه پیامبر، خوانشی زنانه و به نفع زنان است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: Mohagheghian, forthcoming).

و رفتاری بودند را سبب و دلیل اصلی برای انتساب مریم‌پرستی در قرآن می‌داند. در ادامه در خصوص دیدگاه او بیشتر خواهیم گفت.

دیگر آثار و پژوهش‌های غربی، چنانکه در ادامه آنها را برخواهم شمرد، صرفاً در لابلای مباحث مختلف‌شان، به مریم‌پرستی هم اشاره و برخی دیدگاه‌ها را در این زمینه ارائه کرده‌اند. در این دسته، بیش از همه کتاب منعم سرّی^۱ قابل توجه است که با غور در برخی آثار اسلامی و غیراسلامی، سعی کرده تنوع آراء و دیدگاه‌ها در این خصوص را نشان دهد. تمایز مقاله حاضر با کتاب وی از آن حیث است که کوشیده است به آراء بیشتری از میان مفسران مسلمان و نیز محققان غربی در این زمینه توجه کند. افزون بر آن، برخلاف سرّی که بیشتر گزارش اقوال سایرین است، مقاله حاضر تلاش می‌کند با ارائه پاره‌ای شواهد، دیدگاه برگزیده خود را نیز با نگاه صریح و روشن‌تری مطرح کند.

۲. تفاسیر اسلامی

تفاسیر اسلامی، از قدیم تا اخیر، در مجموع چهار دیدگاه را در خصوص مفهوم مریم‌پرستی و مخاطبان آیات قرآنی مورد بحث ارائه کرده‌اند، که البته نمی‌توان ترتیبی تاریخی برای آنها برشمرد:

اول: کسانی که تقدیس مریم را پیامد تقدیس عیسی توسط مسیحیان و رواج مفهومی همچون مادر خدا معرفی کرده‌اند؛

دوم: کسانی که سرزنش قرآن را خطاب به کسانی می‌دانند که مریم را بسیار تعظیم و تکریم می‌کردند؛

سوم: کسانی که به ارائه شواهد تاریخی برای وجود چنین گروهی در میان مسیحیان پرداخته‌اند؛

چهارم: کسانی که به نقل تنوع آراء در این زمینه پرداخته و ترجیحی در مورد آن ندارند.

1. Sirry, M. A. (2014). Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions. Oxford University Press.

در طول سنت اسلامی شاید قدیمی‌ترین منبعی که به وجود چنین ابهامی در شناخت مخاطبان آیات قرآنی مورد بحث پرداخته است، جاحظ (م. ۲۵۵ق) باشد. او در سیاق بحث از مسیحیانی که معتقدند قرآن باطل و دروغ است، چون حاوی سخنانی از مسیحیان است که خودشان تاریخی برای آن سراغ ندارند، به آیه ۱۱۵ سوره مائده ورود پیدا می‌کند. از مجموع سخنان او که بسیار هم موجز است، اینطور به دست می‌آید که گویی او پیرو دیدگاه دوم است و بر آن است که مسیحیان صراحتاً به چنین باوری یعنی خدا بودن مریم حتی در خفا اذعان نداشتند، اما لازمه عملکردشان در خصوص مریم چنین تقدیسی بود.^۱ جاحظ چنین خطابی را مشلبه دیگر آیات قرآن مانند التوبة: ۳۰، المائدة: ۶۴، آل عمران: ۱۸۱ و غیره می‌داند که مسیحیان و یهودیان به صراحت بدان‌ها باور نداشتند، اما قرآن به ایشان نسبت می‌دهد.^۲ آلوسی (م. ۱۲۷۰ق) در توضیح چنین دیدگاهی می‌نویسد: تعظیم و تکریم مریم نزد مسیحیان به قدری زیاد بود که قرآن بر آن اسم اله اطلاق کرد، چنانکه در خصوص تعظیم رهبران یهودی و مسیحی عنوان رب ذکر شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۶۲). رشیدرضا (م. ۱۳۵۴ق)، هم در تشریح این نگاه می‌نویسد، مسیحیان به مریم صراحتاً اله نمی‌گفتند بلکه برای مریم نمازی که حاوی دعا و استغاثه و طلب شفاعت بود، می‌خواندند، برایش روزه می‌گرفتند، او را به‌طور مستقیم و غیرمستقیم حاکم و مؤثر بر امورات غیبی زندگی و مواردی از این دست می‌دانستند. ایشان اینگونه موارد را با خضوع

۱. جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳-۵۴. آنچه مرا به چنین خوانشی از جاحظ سوق داد، بررسی اقوال او در خصوص بنات الله بودن ملائکه، ابن الله بودن عیسی و عزیز، و مواردی از این دست است که او در همین کتاب و همچنین در دیگر آثارش از آنها یاد می‌کند. مطابق دیدگاه جاحظ مشرکان، مسیحیان و یهودیانی که چنین باورهایی داشتند آنها را در معانی واقعی و حقیقی درک نمی‌کردند، بلکه در معنایی مجازی می‌شناختند. این در حالی است که مخالفان با زبانی جدلی چنین باورهایی را در معنای ظاهری و لفظی آن به چالش می‌کشیدند، چنانکه در خصوص صفاتی چون یدالله، خلیل الله، کلیم الله و غیره هم بسیاری بودند که آنها را در معنای حقیقی و ظاهری آن درک می‌کردند (ر.ک: جاحظ، ۱۳۸۴ق، ج ۳، ص ۳۳۲ به بعد).

۲. جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳-۵۴.

و خشوع در مقابل صورت‌ها و تماثیل مریم انجام می‌دادند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص: ۲۶۳-۲۶۲). رشیدرضا ادامه می‌دهد: تا به امروز هیچ فرقه‌ای را نمی‌توان یافت که واژه اله را بر مریم اطلاق کرده باشد، نهایت چیزی که ایشان می‌گویند، مادر اله است، هر چند برخی به حقیقی بودن نه مجازین بودن چنین تعبیری تصریح دارند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص: ۲۶۳-۲۶۲). نکته مهم دیگری که رشیدرضا مطرح می‌کند آن است که قرآن در عتبات فوق، از واژه "اتخاذ" استفاده کرده که با تسمیه متفاوت است یعنی مسیحیان صریحاً نمی‌گویند: ان الله هی المریم. اما واژه اتخاذ مؤید و مصدق عبادت است که به‌طور قطع هم در مواردی که در بالا برشمردیم، مانند دعا و استغاثه و بوقوع پیوسته است. رضا در تأیید این دیدگاه، به آیه ۳۱ سوره توبه که یهودیان و مسیحیان را به تقدیس رهبران‌شان متهم می‌کند، پرداخته و آن را از جنس آیه ۱۱۶ سوره مائده می‌داند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۶۳). گفتنی است آلوسی و رشیدرضا هر دو علیرغم این توضیحات، در نهلیت دیدگاه تاریخی را نظر نهایی خود معرفی می‌کنند، که در ادامه بیان خواهد شد.

بعد از جاحظ، فخررازی را هم می‌توان پیرو دیدگاه دوم دانست. او با بیان دیگری، چنین خطابات قرآنی را ناشی از باورهای مسیحیان در خصوص مریم (و نیز عیسی) می‌داند. او می‌نویسد، هر چند در تاریخ مسیحیت کسی را سراغ نداریم که مریم (و عیسی) را به مثابه خدا پرستیده باشد، اما از آنجا که مسیحیان معتقدند مریم و عیسی خود عامل اصلی معجزات هستند و به‌طور مستقل بدون دخالت اله چنین کنش‌هایی دارند، در آیه فوق یعنی ۱۱۶ مائده مورد خطاب قرار گرفته و سرزنش شده‌اند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص: ۲۷۲). بدین ترتیب پیامد عملکردشان در خصوص مریم (و عیسی) دلالت بر تقدیس و پرستش دارد. در میان معاصران، مفسر شیعی صادقی تهرانی (م. ۱۴۳۲ق) هم ظاهراً پیرو این دیدگاه است. او می‌نویسد، چنانکه مسیح بشر باقی نماند و به مقام خدایی رسید، مریم هم به مثابه اله تقدیس شد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص: ۳۰۹).

در قرن پنجم، ماوردی (م. ۴۵۰ق) هم به ابهام مورد بحث تصریح دارد و می‌نویسد، نصاری (مسیحیان) مریم را به مثابه اله و معبود نمی‌پرستیدند، پس چگونه است که قرآن ایشان را به چنین اتهامی منسوب می‌دارد؟ او با پذیرش دیدگاه اول، این انتساب را به جهت اله تلقی کردن عیسی در میان مسیحیان می‌داند و می‌گوید، مسیحیان عیسی را نه بشر، بلکه یک خدا تصور می‌کردند. برهمن اساس مریم نیز به ناچار به مثابه مادر خدا درک و از آنجا خود نوعی خدا تلقی می‌شد (ماوردی، بی تا، ج ۲، ص ۸۷). دیدگاه ماوردی توسط متأخران بسیاری مانند ابن جوزی (م. ۵۹۷ق)، قرطبی (۶۷۱ق) و غیره دنبال شده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۰۵؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۶، ص ۳۷۵).

اما رایج‌ترین دیدگاه در سنت اسلامی، اقوال کسانی است که معتقدند مریم پرستی باوری تاریخی بود (دیدگاه سوم) و گروهی از مسیحیان حقیقتاً چنین اعتقادی داشتند: ظاهراً قدیمی‌ترین فردی که این رویکرد تاریخی را در پیش گرفته است، مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ق) است که در تفسیرش، ضمن بحث از تثلیث مسیحیان در نهایت اختصار به وجود تاریخی گروهی اشاره کرده که مریم را می‌پرستیدند و ایشان را ملکانبه خوانده است. او می‌نویسد: ملکانبه به تثلیث مریمی یعنی اله، مسیح و مریم باور داشتند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۹۴-۴۹۵). بعد از او ابن هشام (م. ۲۱۳ق) قابل توجه است که باور به تثلیث خدا، مسیح و مریم را به مسیحیان نجران که نزد پیامبر به مدینه آمده بودند، نسبت می‌دهد (ابن هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۵۷۵). یعقوبی (م. بعد از ۲۹۲ق) نیز در کتاب تاریخش از چنین فرقه‌ای یاد می‌کند. او می‌نویسد: قسطنطنین (۲۷۴ - ۳۳۷ م)، نخستین امپراتور رومی مسیحی و بنیادگذار قسطنطنیه، در سال ۳۱۳، بعد از گرایش به مسیحیت و پایبند شدن آن در دلش، تصمیم گرفت تا دانش خود را در خصوص آن افزایش دهد، لذا به مطالعه آثار مسیحیان پرداخت و سیزده مقاله از ایشان یافت. در یکی از این مقالات، قول کسانی ذکر شده که معتقد بودند مسیح و مادرش دو خدا بودند (یعقوبی، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۱۵۳).

در قرن چهارم، طبری (م. ۳۱۰ق) هرچند از ملکانبه نام نبرده، اما در روایتی به نقل از سدی، نصاری را از باورمندان به تثلیث مریمی دانسته است (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰،

ص ۴۸۳). ماتریدی (م. ۳۳۳ق) این گروه از مسیحیان را بربرها و سفیهان مسیحی می خواند^۱. در قرن پنجم، قاضی عبدالجبار همدانی (م. ۴۱۵ ق) چنین باوری را به یعقوبیان سریانی نسبت می دهد و معتقد است نسطوریان زمانش با او مخالف بودند (عبدالجبار، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۵ به بعد). ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶ق) چنین گروهی را بربرهای فرقه مقدنیوس، فرقه ای در قرن چهارم میلادی، می نامد و معتقد است ایشان بعدها به دلیل قلت، کم کم از بین رفتند (ابن حزم، بی تا، ج ۱، ص ۴۷). در همین عصر شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق) جلب توجه است که از فرقه مریمیه یاد می کند و آن را به عنوان فرقه ای قدیمی و از میان رفته، مخاطب اصلی آیه ۱۱۶ سوره مائده می داند.^۲ ابن تیمیه (م. ۷۲۶ق) هم در قرن ۸ به نقل از سعید بن بطریق^۳ (م. ۳۲۸-۲۶۳ق) از مریمیون، به مثابه فرقه ای یاد می کند که در زمان قسطنطین شکل گرفت (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۵؛ ج ۴، ص ۲۲۰ و ۲۵۶)، افزون بر آنکه به بربرهای فرقه مقدنیوس هم اشاره می کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۸۶). در همین قرن، ابن قیم جوزیه (م. ۷۵۱ق) هم به یعقوبیه اشاره می کند و می نویسد، ایشان در دعاهایشان مریم را به مثابه یک خدا خوانده و از او شفاعت می طلبند (ابن قیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۸۱). مقریزی (م. ۸۴۵ق) هم در قرن نهم قمری از مریمیون با نام المرائمة یاد می کند (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۹۸).

باور به وجود تاریخی این گروه توسط مسلمانان متأخر و حتی معاصر هم دنبال شده است. از جمله، آلوسی (م. ۱۲۷۰ق) و پیرو او طنطاوی (م. ۱۴۳۱ق)، که هر دو به نقل از ابوجعفر امامی (یعنی شیخ طوسی) از مریمیه یاد می کنند.^۴ قاسمی (م. ۱۳۳۲ق) در

۱. ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۶۵۳. شهرستانی (م. ۵۴۸ق) و محمد ابوزهره (م. ۱۳۹۵ق) هم این قول را تکرار کرده اند: شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷-۴۸؛ ابوزهره، بی تا، ج ۵، ص ۲۴۰۶.

۲. طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۶۷. بسیاری از متاخران و معاصران ما به تبعیت از شیخ طوسی پیرو این دیدگاه تاریخی شده اند. برای نمونه، ر.ک: آلوسی، ج ۴، ص ۶۲؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۳۴۸-۳۴۹.

۳. مورخ و پزشکی معروف از مسیحیان قبطی در قرن چهارم هجری قمری در مصر بود.

۴. آلوسی آیه ۱۱۶ سوره مائده را از آیات مشکل قرآن می داند. ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۶۲؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۳۴۸-۳۴۹.

محاسن التاویل به نقل اقوال مختلف موجود در سایر منابع، که بعضاً هم مشخص و قابل پیگیری نیستند، می‌پردازد تا تاریخی بودن چنین باوری را نشان دهد. او از قول برخی (عده‌ای که مشخص نیست چه کسانی هستند) از فرقه‌ای مسیحی با نام کولریدیان یاد می‌کند که به سه خدا معتقد بودند: پدر، پسر و مریم؛ همچنین به نقل از کتاب علم‌الیقین از این فرقه با نام مریمیون یاد می‌کند که مریم و مسیح را دو خدا می‌دانستند. سپس از قول عده‌ای دیگر مخاطبان قرآن را مردمان بربر و فرودست مسیحی معرفی می‌کند و در نهایت به کتاب سیره ابن‌اسحاق استناد می‌کند که می‌نویسد: در میان مسیحیان نجران عده‌ای چنین باوری داشتند (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۱۲). قاسمی در جای دیگری از کتابش از سیدعبدالله هندی یاد می‌کند که در مناظره‌اش با یکی از راهبان هندی از فرقه کولریدیان یاد کرده است و معتقد بود چنین باوری احتمالاً در مکتوبات این گروه وجود داشته که قرآن به بطلان آن پرداخته است (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۷۸).

رشیدرضا (م. ۱۳۵۴ق) و بعد هم محمود حجازی (م. ۱۳۶۰ق) در تفسیر الواضح با استناد به اقوال ابن‌قیم جوزیه در قرن ۸، تقدیس مریم را امری آشکار در میان کنیسه‌های شرقی و غربی در ادوار بعد از پادشاهی قسطنطنین می‌دانند. ایشان معتقدند فرقه پروتستان که خود در قرون متأخر پدید آمد، عبادت مریم را انکار و لغو نمودند.^۱ صاحب المنار می‌نویسد: «اولین نص صریحی که من از علمای نصارا راجع به این مطلب که نصارا در حقیقت مریم را می‌پرستیدند دیدم، عبارتی بود که در کتاب السواعی از کتاب‌های روم ارتودکس به چشم خورد و در ایامی که داشتم با کتابخانه آشنا می‌شدم در دیری که به «دیر تلمید» مشهور بود، به این کتاب دست یافتم، طوایف کاتولیک هم تصریح به این معنا دارند و به آن افتخار هم می‌کنند» (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۱۹-۲۲۰). او در ادامه به مجله‌ای در بیروت استناد می‌جوید که به نقل از پدر روحانی لویس شیخو می‌نویسد: پرستش مریم باکره در کنیسه‌های شرقی و غربی تحت عنوان مادرالله رواج داشت و

۱. المنار به کیفیت این عبادت هم می‌پردازد و مناسک آن را هم بیان می‌کند. رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۷،

ص ۲۱۹-۲۲۰؛ حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۸۲؛ نظر مشابه: مراغی، ۱۳۶۵ق، ج ۷، ص ۶۲

مشهور بود (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۱۹-۲۲۰). محمدحسین طباطبائی (م. ۱۴۰۱ق) هم قائل به تاریخی بودن این باور است و در تفسیرش هرچند به تنوع دیدگاه‌های موجود اشاره می‌کند اما در نهایت می‌نویسد: به سبب آنکه مریم مادر مسیح است، تقدیس او از تعظیم و خضوع آغاز شد و در میان متأخران مسیحی به عبادت و خدا تلقی کردندش رسید. طباطبائی سپس به تکرار شواهد تاریخی که آلوسی و رشیدرضا در تفاسیرشان آورده‌اند، می‌پردازد و به این نکته هم اشاره می‌کند که در میان برخی فرقه‌های مسیحی حتی هنوز هم چنین باوری وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص: ۲۴۵-۲۴۱).

بدین ترتیب، چنانکه مشاهده می‌شود، در میان علمای اسلامی رویکردها عمدتاً میان دو نگاه زبانی و تاریخی در جریان است و در این بین نگاه تاریخی طرفداران بیشتری دارد. طرفداران این تاریخی‌گرایی نیز عمدتاً از دو گروه یعنی بربرهای مسیحی و فرقه مریمیه (کولریدیان) یاد کرده‌اند، در هر دو حالت پرسشی که بدون پاسخ باقی مانده آن است که ارتباط این گروه از مسیحیان با قرآن، پیامبر اسلام و آیات مورد بحث چیست؟ چرا و بر چه اساسی قرآن می‌بایست چنین اقلیت و گروه دوری (به‌ویژه آنکه مریمیه حدود دو قرن پیش از اسلام رواج داشت) را مورد خطاب قرار دهد؟

مفسران مورد بحث در این زمینه سخن قابل توجهی ندارند. من در ادامه به معایب این دیدگاه خواهم پرداخت و نشان می‌دهم علیرغم این کثرت، پذیرش آن دشواری‌های بسیاری با خود به همراه دارد.

۳. تفاسیر مدرن غربی

در میان قرآن‌پژوهان غربی سه دیدگاه نسبت به ابهام مورد بحث وجود دارد:
اول: مشهورترین و رایج‌ترین دیدگاه اقوال کسانی است که معتقدند، پیامبر آموزه تثلیث مسیحی را اشتباه درک کرده است، یا اینکه مخبران بدخواه یهودی در این زمینه به او اطلاعات غلط داده‌اند.

دوم: خطاب قرآن نه علیه مسیحیان کاتولیک و جریان اصلی، بلکه علیه گروه‌های خاص یعنی فرقه‌های بدعت‌گذار مسیحی است.

سوم: خطاب قرآن را باید صرفاً نوعی جدل و بازی زبانی دانست.

از جمله طرفداران دیدگاه اول می‌توان به ویلیام مویر اشاره کرد (William Muir., 1858-1861, 2:310 ff.). طرفداران دیدگاه دوم، که قائل به وجود تاریخی چنین گروهی هستند (Haddad, 1992, p. 59) و عمدتاً هم در دهه‌های اخیر شکل گرفته‌اند، فرقه‌ها و رویکردهای مختلفی را مطرح می‌سازند. مشهورترین دیدگاه، آراء کسانی است که از فرقه‌ای با نام کولریدیان (Collyridians) یا فیلومارانی‌ها یعنی عاشقان مریم^۱ یاد می‌کنند که در سنت اسلامی با نام مریمیه مشهور است. استناد این گروه، نقل ایپانیوس (St. Epiphanius of Salamis (م. ۴۰۳ ق)، قدیس مسیحی اهل روم باستان و اسقف شهر سلامیس است که می‌نویسد: چنین فرقه‌ای در عربستان وجود داشت و پیروانش زانی بودند که مریم را پرستیده، برایش کیک پخته و پخش می‌کردند. این دیدگاه از سوی پژوهشگران مختلفی مانند جورج سیل (Zwemer, 2005, 88-89)، جفری پاریندر (Parrinder, 1965, p. 135)، مایکل کارول (Carroll, 1986, p. 43)، جفری اشه (See Ashe, 1988) و غیره اظهار شده است.

پیش‌فرض این گروه، چنانکه از اقوال ریچارد بل برمی‌آید، آن است که عربستان (که احتمالاً منظور منطقه رومی عربستان است، نه مناطق صحرایی و عشایرنشین) در اذهان کلیساهای اولیه مسیحی به عنوان منبع بدعت‌ها شناخته می‌شد. او می‌نویسد، اگر به یاد بیاوریم که در این مناطق یونانیان و سامیان با هم در تماس بودند و از طرفی به نوعی هم با یکدیگر در تضاد و دشمنی بودند، وجود چنین گروهی شاید خیلی هم تعجب‌برانگیز نباشد زیرا عناصر سامی کلیسا همیشه در پیروی از ظرایف عقل یونانی مشکل داشتند (Bell, 1968, 20). او در خصوص کولریدیان می‌نویسد:

۱. لنوتیوس بیزانسی، Lenotius of Byzantium، (زیسته در قرن ششم میلادی) نام دیگری برای این گروه دارد، او از ایشان با نام فیلومارانی‌ها (Philomarianites) یعنی عاشقان مریم (Mary-lovers) یاد می‌کند. ر.ک: Mary Page, 2024.

«در زمان‌های متأخر، از وجود انواع دیگر بدعت‌گذاران می‌شنویم مانند کولریدیان و طبقه‌ای از بت‌پرستان که مریم باکره را می‌پرستیدند. اطلاعات ما در مورد اینها بسیار ناچیز است، البته اگر واقعاً آنچه داریم ناشی از تخیل ایفانیوس نباشد. با این حال، ممکن است برخی از جنبش‌های بدعت‌گذار که در امپراتوری مورد آزار و اذیت قرار گرفته‌اند، به عربستان پناه برده باشند و به شکل‌گیری خاکی که اسلام از آن رشد کرد، کمک کرده باشند» (Bell, 1968, 20).

برخی دیگر از طرفداران دیدگاه تاریخی، احتمال و راه حل دیگری در پیش گرفته‌اند و آن، اتکا به مفهوم الهه مریم است که البته به طرق مختلف فهمیده و معرفی شده است. منعم سزّی گزارش می‌دهد، این باور به‌طور ضمنی در آپوکریفاها یا کتب مقدس مسیحی غیررسمی مربوط به قرون متقدم دیده می‌شود. به عنوان مثال، مکتوبات گنوسی مانند انجیل فیلیپ به نظر می‌رسد که مادر عیسی را با روح القدس یکی می‌دانند (Klauck, 2003; pp. 38-42, 123-134) یا انجیل عبری مریم را تجسمی از فرشته میکائیل توصیف می‌کند و قصیده سلیمان، مریم را به نام حکمت یاد می‌کند (Davidson, 2005). همه این نمونه‌ها در نزد مسیحیان می‌توانستند مریم را موجودی ماورایی و فوق انسانی بازنمایی کنند (Sirry, 2014, p. 156).

فرانسوا دوبلوا بجای این‌ها، به سراغ گروه‌های بدعت‌گذاری همچون الخسالیان (Elkesaites or Elchasaites) و نزاریان (ناصریان، Nazoreans or Nazarenes) می‌رود و با تلقیق آموزه‌های ایشان می‌نویسد: قرآن گروهی یهودی-مسیحی را خطاب قرار داده است که مریم را با روح القدس یکی می‌دانستند. او توضیح می‌دهد، در محافل «یهودی-مسیحی» تصور رایج و عام در خصوص تثلیث آن بود که به صورت یک خانواده مقدس فراطبیعی که متشکل از خدای پدر، پسرش مسیح، و روح مقدس-مؤنث باشد، درک می‌شد. روح القدس در میان برخی از ایشان به عنوان خواهر مسیح شناخته می‌شد، اما در میان برخی دیگر به عنوان مادر او. بنابراین خطاب قرآن می‌تواند به این گروه اخیر باشد. (Parrinder, 1996 [1965], p.13; Also see De Blois, 2004, p. 15)

پاتریشیا کروونه با نقد دیدگاه دوبلوا، فرض همانندی مادر عیسی با روح القدس را رد می‌کند (Crone, 2016, p.270) و به‌جای آن خطاب قرآن را مرتبط با یک سنت طولانی رایج در خاور میانه می‌داند که سه‌گانه‌ای الوهی متشکل از پدر، مادر و پسر را می‌پرستیدند. او می‌نویسد: این سه‌گلنه در دوره مسیحی به حیات خود ادامه داد، چنانکه در میان مشرکان پترا در عصر پیامبر هم، یک مادر باکره با نام عزی و پسرش ذوالشری (هرچند بدون نام بردن از پدر) همچنان مورد احترام بودند. این سه‌گلنه الوهی حتی در میان برخی قبائل بدوی قرن بیستم نیز همچنان وجود دارند. بنابراین قرآن با نسخه‌ای مسیحی از سه‌گلنه قدیمی رایج در خاورمیانه یعنی پدر، مادر و پسر سخن می‌گوید (Crone, 2016, p. 271-273). مشابه این دیدگاه پیش از کروونه توسط توماس میشل هم گفته شده بود. امیشل کوپپرز اما معتقد است، جستجوی چنین تثلیث نامتعارفی در دوره باستان متأخر اشتباه است زیرا آنچه در پس گزاره‌های قرآنی مورد بحث نهفته، این ایده است که الوهیت مریم نتیجه اجتناب ناپذیر تقدیس عیسی است، بدین معنا که اگر عیسی خداست، به‌طور متعاقب، مریم نیز باید خدا باشد، اما این درحالی است که «نمی‌توان تصور کرد که یک انسان موجودی الوهی بزاید!» (Cuyper, 2009, p. 432). فرانک ون درولدن، هم می‌نویسد، در چنین آیاتی قرآن احتمالاً وارد مناقشات مسیحیان در مورد مقام مریم می‌شود و انتقاد مسیحیان سوریه شرقی از مسیحیان کلسدونی را تأیید می‌کند که لقبی چون مادر خدا (Theotokos) را برای مریم برگزیده و ترویج می‌کردند (Van der Velden, 2008, p. 164-167).

فون استوش و مونا ططری مفهوم الهه مریم را در مفهومی سیاسی به‌کار می‌برند و می‌نویسند، سیاست‌های امپراطوری بیزانس، به‌طور خاص هراکلیوس (دوران پادشاهی: ۶۱۰-۶۴۱م/۱۴ سال قبل از هجرت پیامبر تا ۲۰ هجری)، در اوایل قرن هفتم میلادی در مقابله با رقیبان ایرانی‌اش بود که موجب شد باوری مانند خدا بودن مریم شکل بگیرد. در

۱. توماس میشل به تثلیث مشرکانه الهه، اللات و بعل اشاره می‌کند. ر.ک: توماس، مدخل «تثلیث»، ص ۷۸-۷۹.

حقیقت، این امپراطوری از چنین باوری برای تهییج مومنان و طرفدارانش جهت پیروزی در نبردها استفاده می‌کرد (Tatari and von Stosch, 2021, pp. 91-99). مطابق این دیدگاه، امپراطوری بیزانس باورهای قدسی رایج در میان مردمان پیرامون مریم را به استثمار کشید و با جلا بخشیدن بدان‌ها و بسط آنها کم‌کم مریم را به مثابه یک الهه بازنمایی کرد که به امپراطوری کمک می‌کند تا در نبرد علیه دشمنانش پیروز شود. بنابراین در طول سلطنت هراکلیوس، مریم عملاً به الهه جنگ تبدیل شد. به همین دلیل مخاطبان قرآن در آیه/آیات مورد بحث این گروه از مسیحیان یا در اصل این امپراطوری است (Tatari and von Stosch, pp.91-100; 218-220; 306-308).

در پژوهش‌های انتقادی جدیدتر، افرادی مانند دیوید توماس، جرالد هواتینگ، سیدنی گریفیث، جان بلاک، گابریل رینولدز، نیکلای ساینای و منعم سری معتقدند نیاز نیست به دنبال فرقه خاصی بگردیم و خطاب قرآن را نقد آنان بدانیم، بلکه باید به زبان و بلاغت قرآن توجه کنیم و چنین تعبیری را از زمره بلاغت جدلی قرآن در خطاب به همین گروه‌های مسیحی شناخته شده بدانیم. دیوید توماس معتقد است بیان قرآن اندازی است علیه تقدیس افراطی عیسی و تکریم غیرمعقول مریم، و تذکری است به مضمون کلیدی قرآن یعنی توحید. در نگاه توماس یافتن چنین فرقه‌ها و گروه‌های مجهول و کمتر شناخته شده، هر چند براساس بنیادهای تاریخی ممکن است جذابیت داشته باشد، علیرغم آنکه سند محکمی هم بر وجود آنها نیست، اما مستلزم اذعان به این نکته است که خطاب قرآن به باورهای جریان اصلی مسیحیت نیست. او می‌نویسد، اگر خطاب این آیات، خوانش قرآن از فرقه‌ای خاص و آموزه‌های مسیحی ایشان نباشد، اندازی بر ادعاهای گزاف درباره آنها باید دانست. توماس در توضیح می‌نویسد، آیات قرآن اندازی است بر بالقوه خدا دانستن مریم در اعلامیه‌های شوراهای کلیسای قرن پنجم، مبنی بر حامل خدا بودن او. مخالفت شدید نسطوریوس (م. حدود ۴۵۱ق) و پیروانش با این لقب به دلیل ناسازگار بودن آن با بشریت کامل مسیح ممکن است بخشی از زمینه تاریخی‌ای باشد که بحث و جدل در این آیه از آن نشأت گرفته باشد (توماس، مدخل تثلیث، ۱۳۹۳؛ Tomas, 2006, p. 370).

گریفیث معتقد است هیچ نشانه تاریخی متقنی از وجود فرقه‌ای مریم پرست در محیط عربی روزگار محمد^(ص) و قرآن موجود نیست. او می‌نویسد: صنایع بلاغی قرآن در نقد یا رد تعالیم سنتی مسیحیان نباید به غلط گزارش‌هایی مخدوش و آکنده از سوءتفاهم از تعالیم یا آموزه‌های گروه‌هایی خاص تلقی گردد (گریفیث، ۱۳۹۹). گریفیث در جای دیگری می‌گوید، اگر با نگاهی بلاغی به قرآن بنگریم، تحریف یا بیان به ظاهر غلط قرآن از باورهای مسیحیان، باید نوعی بیان کاریکاتورگونه که ملهم از نوعی جدل است، دانسته شود، که هدف آن برجسته کردن پوچ بودن و در نتیجه نادرستی باورهای مسیحیان در چشم انداز اسلام است» (Griffith, 2011, p. 311). او در جای دیگری می‌نویسد، بلاغت و زبان قرآن در این گونه آیات به گونه‌ای طراحی شده که پوچ بودن آموزه الوهیت عیسی را با نشان دادن اینکه این امر مستلزم الوهی بودن مریم است، آشکار می‌کند» (Griffith, 2007, 103).

رینولدز توضیح می‌دهد، منظور از «کاریکاتور» در کلام گریفیث توصیف دیدگاه‌های حریف به گونه‌ای است که آنها را کمتر معقول نشان دهد (Reynolds, 2014, p. 48). او در تکمیل دیدگاه گریفیث می‌نویسد: «در عباراتی که قرآن مسیحیان را مورد خطاب قرار داده، ما باید بیشتر به دنبال استفاده خلاقانه قرآن از صنعت بلاغت باشیم، نه تأثیر فرقه‌ها و گروه‌های بدعت‌گذار مسیحی» (Reynolds, 2014, p. 48). در همین راستا، ساینای هم می‌نویسد: قرآن علاقه‌ای به تصدیق تمایزی ندارد که یک مسیحی جریان اصلی بین تثلیث و پرستش مریم قائل است، بلکه به‌طور جدلی با اینگونه موضوعات درگیر می‌شود.^۱ منعم سرّی نیز مبتنی بر نقدهایی که بر دیدگاه تاریخی وارد شده و همچنان هم ادامه دارد، می‌نویسد، اصلاً غیرممکن نیست این اتهام قرآنی که مسیحیان ادعا می‌کنند مریم را خدا می‌دانند، به‌عنوان بیانیه‌ای بلاغی برای بحث کردن عقید و اعمال آنها درک شود.

1. Sinai, al-Naṣārā, p. 671, footnote. 18. I am grateful to Prof. Sinai for sharing his early draft with me.

بنابراین قرآن آگاه است که مسیحیان چنین نگفته‌اند (Sirry, 2014, p. 156)، برای توضیحات بیشتر ر.ک: (Block, 2013, p. 21).

بدین ترتیب، مبتنی بر آنچه گفته شد، می‌توان دید در میان مفسران غربی، دیدگاه‌ها به تدریج از سمت رویکرد اول به سوی دو رویکرد اخیر یعنی نگاه تاریخی و زبانی (جدلی) کشیده شده است. در این بین آنچه متقن‌تر به نظر می‌رسد و از معایب کمتری رنج می‌برد، در نگاه من دیدگاه اخیر است. در ادامه به دلایل این ترجیح می‌پردازم.

۴. کوششی برای رفع ابهامات در خصوص «مریم‌پرستی» مسیحیان در قرآن

چنانکه دیدیم، قوت دیدگاه‌ها و آراء در خصوص موضوع مورد بحث تا حد زیادی یکسان است تا جایی که شاید به سختی بتوان از میان دو رویکرد اصلی؛ یعنی نگاه تاریخی و رویکرد زبانی/جدلی یکی را انتخاب کرد. آنچه در نگاه من بیشتر قابل پذیرش می‌آید، رویکرد جدلی قرآن در مواجهه با این گروه از مسیحیان است که هم با رفتارهای مناسکی و خطاهای آیینی/رفتاری مسیحیان در دوره باستان متأخر سازگار است و هم در هردو سنت اسلامی و قرآن‌پژوهی غربی بدان اشاره شده است. به همین دلیل گمان می‌کنم پذیرش آن نسبت به دیدگاه تاریخی معایب کمتری داشته باشد و در عین حال مشکلات بیشتری را حل کند. در ادامه ابتدا به نقد دیدگاه تاریخ‌گرایان می‌پردازم و بعد از آن مؤیداتم را در خصوص پذیرش نگاه جدلی ارائه می‌دهم.

۴-۱. نقد دیدگاه تاریخ‌گرایان

مهمترین انتقادات به رویکرد تاریخی به قرآن زیر هستند:

۱. قبل از هرچیز، توجه به پیش‌فرض اصلی تاریخ‌گرایان قابل توجه است، که در قبل به نقل از ریچارد بل اشاره کردیم. ایشان معتقدند حجاز در عصر پیامبر از شهرها و مراکز تمدن دور بود و از آنجا، محل تجمع فرقه‌ها و گروه‌های بدعت‌گذار یهودی و مسیحی از

جمله همین اقلیت مسیحی مریم‌پرست بود.^۱ به واسطه یافته‌های جدید قرآن‌پژوهی در دهه‌های اخیر، در تأیید این پیش‌فرض تردید وجود دارد و مبتنی بر شواهد مختلف این نکته به‌دست آمده است که حجاز و شبه جزیره عربی در زمان پیامبر آنقدر که عموماً تصور می‌شود، منزوی، دور و عقب افتاده نبود، به‌ویژه آنکه به دلیل قرارگرفتن در مسیر راه‌های تجاری مختلف با نواحی متمدن زملنه ارتباطاتی هم داشت.^۲ بنابراین حضور اینگونه فرقه‌های عجیب و نادر در حجاز عصر پیامبر چندان هم بدیهی و آشکار نیست، به‌ویژه آنکه حضورشان در منابع اسلامی متقدم نیز چندان پررنگ به‌نظر نمی‌آید.

اگر بر نکته فوق (یعنی بطلان پیش‌فرض فوق) تأکید و تکیه کنیم، ابهام و سؤال اصلی در مواجهه با دیدگاه تاریخ‌گرایان به شرح زیر است: ارتباط این فرقه (های) مسیحی که مفسران مسلمان و پژوهشگران غربی مختلف معرفی نموده‌اند (یعنی کولریدیان یا مریمیه، یا فرقه‌های مختلف مرتبط با مفهوم «الهه مریم»)، با پیامبر، قرآن و آیات مورد بحث چیست؟ چه نشانی برای ارتباط ایشان با پیامبر وجود دارد؟ از طرف دیگر، این فرقه خاص یا گروه اقلیت و دور، چرا باید آنقدر مهم باشند که مورد خطاب قرآن واقع شوند و قرآن ایشان را نسبت به مسائل مهمتری که در جامعه خود وجود داشت، ترجیح دهد؟ به بیان روشن‌تر، این مریم‌پرستی اقلیتی چه تهدیدی برای پیامبر و قرآن داشت که لازم بود توسط قرآن نقد شود؟

تاجائیکه من تحقیق کردم، هیچیک از طرفداران این نگاه تاریخی‌گرایی، چه در سنت اسلامی و چه در سنت غربی، پاسخی به اینگونه سؤالات ندارند یا توضیح قانع‌کننده‌ای در خصوص آنها ارائه نمی‌کنند.

۱. این باور افزون بر آنکه در سنت اسلامی امری رایج و غالب است، توسط برخی نویسندگان و دانشمندان غربی هم تأکید شده است. برای آشنایی با برخی از کسانی که چنین باوری را ترویج دادند، ر.ک. Reynolds, 2014, p. 43-45; Sirry, 2014, p. 48.

2. For a more detailed study on this see, Hoyland, 1997; Hawting, 1999.

۲. چنانکه دیدیم در سنت اسلامی، اصلی‌ترین گروهی که تاریخ‌گرایان معرفی کرده‌اند، فرقه مریمیه است که در میان قرآن‌پژوهان غربی با نام کولریدیان شناخته می‌شود. هرچند در سنت اسلامی نقدی پیرامون چنین اختصاصی مشاهده نمی‌شود، اما بسیاری از مسیحیان معاصر، یا همان قرآن‌پژوهان غربی، اهمیت این فرقه را کمرنگ کرده یا اساساً اعتبار تاریخی آن را مخدوش دانسته‌اند (See e.g. Block, 2014, pp.186-188). به عنوان نمونه، مایکل کارول می‌گوید: اگر چنین فرقه‌ای وجود داشته باشد، فقدان ارجاع به کولریدیان در مکتوبات اولیه بدعت‌گرایی نشان می‌دهد که آنها فرقه‌ای مبهم و بی‌اهمیت بودند (Carroll, 1986, pp.44-45). پاتریشیا کرونه و منعم سَری می‌نویسند: شناخت نحوه ارتباط قرآن با چنین فرقه دوری (کولریدیان یا مریمیه) که حداقل حدود دو قرن پیش از قرآن بوده‌اند، دشوار است (Crone, 2016, p.267; De Blois, 2004, p. 14; Sirry, 2014, p. 47). کرونه ادامه می‌دهد، بعید است مراسمی که برای شرایط سخت زندگی زنان خارجی در قرن چهارم در عربستان به انجام می‌رسیده، به اندازه کافی عمر و رواج داشته باشد تا به عصر پیامبر رسیده و سپس توجه او را به خود جلب کرده باشد (Crone, 2016, p.267). عده‌ای می‌گویند، حتی اگر چنین فرقه‌ای بوده باشد، بعید است چنان گسترده و قوی شود که پیامبر آن را با دین (یا جریان اصلی) مسیحی اشتباه بگیرد (Zwemer, 2005p, p. 89). برخی مانند ساموئل زومر، ریچارد بل و بعد هم استفان شومیکر اساساً برداشت اپیفانیوس از این فرقه را مورد تردید قرار داده و مبتنی بر وثاقت کم و جایگاه اجتماعی ضعیف او در عصر خودش، او را نقد کرده‌اند (Zwemer, 2005, n. 2). فرانسوا دابلوآ می‌نویسد: هیچ شاهی وجود ندارد که نشان دهد این افراد مریم را بخشی از یک تثلیث می‌دانستند یا او را همسر خدا تلقی می‌کردند. علاوه بر این، از آنجا که به نظر می‌رسد نشانه‌ای برای ارتباط این مریدان زن با «مسیحیت یهودی» وجود ندارد، بومی‌سازی فرضی کولریدیان در قرن هفتم حجاز به ما در شناسایی نصارای قرآن کمک نمی‌کند (De Blois, 2004, p.14).

۳. در میان غربیان پیرو دیدگاه تاریخی، فون استوش و مونا ططری کوشیده‌اند راهی برای ارتباط دیدگاه خودشان با قرآن و پیامبر باز کنند و از آنجا چالش علت یادکرد این

گروه در قرآن را پاسخ دهند. چنانکه دیدیم، ایشان معتقدند خطاب اصلی قرآن امپراطوری بیزانس است که مریم را برای اهداف سیاسی خویش به عنوان الهه جنگ و مدافع منافع امپراطوری معرفی کرد. چنانکه فون استوش در مقاله منتشر نشده‌ای نوشته است: بین پیروزی ارتش بیزانس در جنگ بزرگ علیه امپراتوری ساسانی و پیروزی محمد علیه مشرکان مکه، تصادفی قابل توجه وجود دارد. در سال ۶۲۸ م. که هراکلیوس امپراتور بیزانس در برابر ایرانیان پیروز شد، محمد صلح حدیبیه را به انجام رسانید که در پی آن مسلمانان اجازه ورود به مکه را یافتند. در سال ۶۳۰ م. که هراکلیوس اورشلیم را آزاد کرد و صلیب/نشان توحید را به آنجا برد، محمد توانست مکه را به طور مسالمت‌آمیزی فتح کند. او می‌نویسند: روایات زیادی در سنت تاریخ‌نگاری عربی وجود دارد که مدعی است هراکلیوس از پیروزی‌های نهضت محمد از مدت‌ها قبل آگاه بوده و بدیهی است که محمد نیز باید از پیروزی بیزانس علیه امپراتوری ساسانی آگاه بوده باشد. فون استوش در نهایت این‌طور نتیجه‌گیری می‌کند که «از این رو بسیار منطقی است که محمد امپراتوری بیزانس را یک تهدید می‌دید و بالعکس (Klaus von Stosch, forthcoming). در نگاه وی دو سال آخر زندگی محمد درگیر نبرد و تقابل با امپراطوری بیزانس شکل گرفت.

در پاسخ به چنین دیدگاهی باید گفت: اینگونه توضیحات و اینگونه تقارن‌های هم‌زمانی میان وقایع رخ داده در امپراتوری توحیدگرای هراکلیوس و جامعه توحیدی پیامبر قابل توجه و مهم‌اند، اما در جهت ابهام مورد بحث کافی نیستند. افزون بر آن، این تفسیر اشکالاتی هم دارد: به عنوان نمونه، اگر باورهای این امپراطوری آنقدر مهم بود که پیامبر آنها را در قرآن مورد خطاب و سرزنش قرار دهد، چرا نشانی از آنها در دیگر آیات سوره مائده، بخصوص سیاق آیات مورد بحث دیده نمی‌شود؟ چرا و به چه دلیل قرآن می‌بایست به یکباره سراغ ایشان رفته و صرفاً در آیات مورد بحث (المائدة: ۷۵ و ۱۱۶) به سرزنش باورهای ایشان پرداخته باشد؟ اساساً ارتباط این خوانش سیاسی با بافت سوره مائده، علی‌الخصوص سیاق آیات قبل چیست؟ (Mohagheghian, forthcoming).

در کنار تمامی اینها، باید پرسید: چرا مریم‌پرستی مورد ترویج توسط این امپراطوری در سنت اسلامی اشاره‌ای نشده است؟ اهمیت این پرسش زمانی افزون می‌شود که بدانیم در

قرون اولیه اسلامی رقابت و دشمنی شدید میان مسلمانان متقدم و مسیحیان معاصرشان وجود داشت تا جایی که ردیه‌ها و دفاعیه‌های زیادی از سوی هر دو گروه نوشته شد.^۱ بنابراین در صورت صحت فرضیه فون استوش می‌بایست حداقل نشانی از مریم‌پرستی این گروه از مسیحیان و اینکه ایشان مخاطبان قرآن بوده‌اند، در اینگونه منابع، به‌ویژه منابع سنتی اسلامی، دیده می‌شد. این درحالی است که نه تنها نشانی از ایشان در سنت اسلامی دیده نمی‌شود، بلکه حتی به‌طور قابل توجهی برخی مسلمانان متقدم و میانه، به‌طور خاص دانشمند مشهوری همچون جاحظ (م. ۲۵۵ق)، صراحتاً تأکید می‌کنند که مریم‌پرستی مسیحیان هیچ شاهد روشنی در تاریخ مسیحیت ندارد.^۲ نهایت چیزی که متقدمان، به ما می‌گویند آن است که گروهی از مسیحیان مریم را زیاد تکریم می‌کردند و یا مادر خدا می‌دانستند (Mohagheghian, 2023)، که می‌تواند البته با توضیحاتی به مسیحیان امپراتوری بیزانس هم اشاره داشته باشد. در هر صورت، مریم‌پرستی امپراتوری بیزانس برای مخاطبان قرآن و در بافت عربی ایشان، به‌نظر نمی‌رسد آنطور که فون استوش تأکید می‌کند، خیلی شناخته شده و حائز اهمیت بوده باشد. بنابراین فرضیه او قابل تأمل است (همان).

۴. فون استوش در مقاله منتشر نشده‌ای، که به‌طور اختصاصی برای نگارنده ارسال کرد، می‌نویسد، جدلی پنداشتن خطاب قرآن موجب ناراحتی مسلمانان می‌شود. او بر همین اساس، چنین رویکردی را نوعی تحقیر و توهین قرآن، اسلام و مسلمانان تلقی می‌کند (Klaus von Stosch, forthcoming). مطابق برداشتی که من از این مقاله داشتم، ظاهراً

۱. من به‌شخصه برخی از این ردیه‌ها را مورد مطالعه قرار دادم و نتوانستم شاهدهی برای دیدگاه فون استوش در آنها پیدا کنم، اما از مطالعه مقالات و آثار سیدنی گریفیث اینطور بر می‌آید که گویی او به تمامی چنین منابعی را مورد توجه قرار داده و مبتنی بر آنها بوده است که دیدگاه تاریخ‌گرایان را نفی کرده است. به عنوان نمونه، افزون بر سایر آثار گریفیث که در این متن یاد شده، مقاله زیر هم قابل توجه است: ر.ک: گریفیث، ۱۳۸۶.

۲. جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳-۵۴؛ ماوردی، ج ۲، ص ۸۷؛ لین‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۰۵؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۶، ص ۳۷۵.

او معتقد است چنین رویکردی حاصل ادوار اخیر و نگاه استعماری غربیان است و هیچ ریشه اسلامی ندارد. در پاسخ او باید گفت: چنین نیست و ما در سنت اسلامی (حتی متقدم) هم می‌توانیم نویسندگانی را بیابیم که به جدلی بودن این انتساب، هرچند با بیانی متفاوت، اشاره کرده باشند. در میان آنها دانشمندی مانند جاحظ قابل توجه است که به عنوان قدیمی‌ترین منبعی شناخته می‌شود که به ابهام مورد بحث اشاره کرده است. طبق آنچه من می‌فهمم، سخن جاحظ بیان دیگری است بر آنچه امروزه برخی غربیان تحت عنوان زبان جدلی قرآن یاد می‌کنند. افزون بر آن فخررازی و دیگرانی که از تکریم بیش از حد مریم در میان مسیحیان سخن گفته‌اند، هم در اصل همین رویکرد جدلی را مطرح می‌کنند، هرچند بیان‌شان متفاوت است.

بدین ترتیب تا به اینجا روشن شد، دیدگاهی که تاریخ‌گرایان برای تفسیر آیات سوره مائده و باوری مثل مریم‌پرستی ارائه می‌کنند، دشواری‌های قابل توجهی دارد که براحتی نمی‌توان از آنها عبور کرد. در ادامه می‌کوشم دلایلی چند جهت متقن بودن نگاه زبانی یا همان رویکرد جدلی به این آیات ارائه دهم که احتمال پذیرش این نگاه را افزون می‌سازد.

۴-۲. مؤیدات این دیدگاه

مهمترین مؤیدات من جهت پذیرش رویکرد جدلی قرآن در معرفی انگاره مریم‌پرستی به شرح زیر است:

۱. قبل از هر چیز باید گفت: جدلی دانستن این انتساب با بافت کلی سوره مائده و سپس سیاق آیات آن سازگار است. سوره مائده، سوره‌ای مدنی است و مطابق آنچه در قبل بازگو شد، زمانی نازل شد که پیامبر موفق به تشکیل حکومت و امت اسلامی در مدینه شده بود. بنابراین می‌توانست از موضع قدرت با مخالفان مسیحی خویش برخورد کند و رفتارهای مبالغه‌گونه را به ایشان گوشزد نماید. دیگر مؤید این احتمال، سیاق آیات خود سوره است که رفتارهای آیینی مؤمنان، چه مسلمانان و چه یهودیان-مسیحیان، را مورد انتقاد قرار داده و ایشان را به انجام درست و صحیح مناسک دینی‌شان و نهی از افراط و تفریط تشویق می‌کند. به عنوان نمونه، آیات ابتدایی سوره مائده، رفتارهای آیینی مسلمانان

را در هنگام زیارت کعبه و دیگر مناسک مذهبی مورد تصحیح قرار می‌دهد (آیات ۱-۴). در انتهای سوره، آیات ۱۱۱-۱۱۵، قابل توجه‌اند که مطابق برخی تحقیقات، به مراسم عشای ربانی مسیحیان اشاره دارند^۱ و افراط و تفریط‌های ایشان در این زمینه را گوشزد می‌کنند. مطابق این آیات، این مراسم تا زمانی که خالی از کفر و همراه با شناخت صحیح توحیدی باشد، مورد تأیید است و می‌تواند ادامه داشته باشد. بر همین اساس و در ادامه همین انذار از افراط و تفریط، آیه ۱۱۶ نیز ممکن است انتقادی باشد به اعمال و رفتارهای همین مسیحیان که در مواجهه با مریم نیز راه افراط را پیمودند و در جهت تکریم او رفتارهای غلو آمیز از خود بروز دادند. به همین دلیل تکریمات مبالغه‌گون ایشان با برچسب پرستش مورد تقبیح و سرزنش قرآن واقع شد.

۲. افزون بر سیاق آیات قرآن، برخی شواهد بیرونی هم قابل توجه هستند. آثاری که از مسیحیان (جریان اصلی مسیحیت نه فرقه‌های بدعت‌گذار) عصر پیامبر و یکی دو قرن پیش از آن برجای مانده، مستندات زیادی را در خصوص تکریم افراط‌گونه مریم در این دوران آشکار می‌سازند که به‌خوبی می‌توانند از نگاه ناظران بیرونی، از جمله پیامبر و قرآن،

۱. محسن گودرزی در مقاله‌ای به بررسی آیات ۱۱۱ تا ۱۱۵ سوره مائده پرداخته و با کمک منابع مسیحی و اسلامی نشان داده است که موضوع این آیات که همان هبوط مائده است، به ایجاد عبادت مسیحی یا همان مراسم عشای ربانی اشاره دارد. گودرزی با این پیش‌فرض که معنای دین در قرآن «خدمت کردن» است نه مفاهیمی انتزاعی و ذهنی، می‌نویسد، حفظ شعائر آیینی و انجام صحیح مناسک دینی و نهی از افراط و تفریط، چه توسط مسلمانان و چه توسط اهل کتاب، دغدغه اصلی سوره مائده است و اکنون آیات مورد بحث تلاشی برای روشن کردن ماهیت این افراط توسط مسیحیان است. به ویژه، این قطعه نشان می‌دهد که مراسم عشای ربانی برای تقویت ایمان به خدا و مسیح است و مائده مذکور در این آیات همان غذایی است که در مراسم عشای ربانی، آیین مرکزی عبادت مسیحیان، خورده می‌شود. مضامین این آیات همچنین نشان می‌دهند این مراسم توسط عیسی برقرار شد و ادامه آن تا زمانی که با شناخت صحیح توحیدی همراه باشد، مورد تأیید است (See: Goudarzi, 2023).

و حتی خود ما در قرن ۲۰ به مثابه نوعی مریم‌پرستی تلقی شوند. محسن گودرزی در مقاله‌اش به معرفی این شواهد پرداخته^۱ و من در اینجا مختصری از آنها را ارائه می‌دهم:^۲

لقبی همچون مادر خدا (Theotokos) که در شورای افسس (۴۳۱م) تأیید شد، زمینه را برای الوهیت مریم فراهم ساخت. سیریل اسکندریه (م. ۴۴۴ م.) که مدافع سرسخت توصیف مریم به عنوان «مادر خدا» بود، اشاره می‌کند، مریم نقش خاصی در طرح نجات داشت چراکه او به مثابه یک نردبان خدا را به این جهان وارد کرد و از آنجا می‌توانست متقابلاً بواسطه شفاعت عروج دعای انسان به سوی خدا را نیز فراهم کند. گودرزی در توضیح این امر می‌نویسد، به همین دلیل است که توسل‌های شفاعتی به مریم در بسیاری از نوشته‌های مسیحی این دوران بسیار دیده می‌شود یا کلیساهای اختصاصی متعددی در قسمت‌های مختلف منطقه برای مریم ساخته می‌شود و سپس اعیاد رسمی و سالانه برای احترام به جنبه‌های مختلف زندگی او شکل می‌گیرد؛ مواردی که اغلب شامل خواندن سرودهای بزرگداشت مریم و اجرای مراسم قربانی و عشای ربانی هم بود. اینگونه مراسمات در زمینه ستایش مریم همراه با ذکر نام او و درخواست شفاعت از او می‌توانست به منزله الوهیت او به نظر رسد، زیرا قربانی عشای ربانی نوعی عبادت منحصر به فرد بود که تنها برای خدا انجام می‌گرفت. لذا انجام آن برای مریم معانی بسیاری با خود به همراه داشت. در ادامه گودرزی می‌نویسد: به گفته تئودوسیوس زائر، در اواخر قرن ششم، حتی سنگی که مریم بر روی آن آرمیده بود، بریده شد و به اورشلیم منتقل شد، در آنجا در مقبره

۱. گفتنی است گودرزی با این پیش‌فرض به سراغ موضوع مریم‌پرستی می‌رود که معتقد است مجادلات قرآن علیه مخالفانش، چه اهل کتاب و چه مشرکان عرب، منحصرأ یا حتی اساساً معطوف به اعتقادات انتزاعی نبوده، بلکه مربوط به باورهایی است که در اعمال مذهبی و رفتارهای دینی ایشان تجسم یافته است. (See: Goudarzi, forthcoming)

۲. شایان ذکر است این مستندات در برخی منابع اسلامی، مانند تفسیر رشیدرضا، تفسیر آلوسی و غیره، هم تقریباً دیده می‌شوند، چنانکه در قبل هم برخی از آنها بازگو شد، اما گودرزی افزون بر آنکه شواهد بیشتر و گسترده‌تری را جمع‌آوری کرده، به منابع و آثار مسیحیان همین دوره یعنی قرون ۵-۷ میلادی ارجاع داده است. همین امر، اهمیت تحقیق او را بیشتر آشکار می‌سازد.

عیسی «مذبحی برای مریم ساخته شد و برای مراسم عشای ربانی استفاده شد». در اوایل قرن هفتم و در عصر پیامبر، تصویر مریم بر روی مهرهای سربی حک می‌شد و شفاعت یا استغاثه او در طلسم‌ها افزایش یافت. گودرزی همچنین به برخی از نوشته‌های بدست آمده از اوایل قرن هفتم اشاره می‌کند و برجستگی نقش مریم که بر همه انبیا و رسولان پیشی گرفته است، را در آنها مورد توجه قرار می‌دهد. دیگر نکته قابل توجهی که در لابلای شواهد ارائه شده توسط گودرزی جلب توجه می‌کند، آن است که مطابق برخی منابع برجای مانده از این دوران، دعا و ستایش مریم گاهی به عنوان تعلیم خود مسیح توصیف می‌شد. همانطور که سرود معروف آکاتیستوس بیان می‌کند، این مسیح بود که «به همگان آموخت که شما {یعنی مریم} را خطاب کنند» و «برای شما گریه کنند». گودرزی می‌نویسد، اینگونه ملاحظات می‌توانند توضیح دهند که چرا قرآن خداوند را چنین توصیف می‌کند که از مسیح می‌پرسد: «آیا تو به مردم گفתי من و مادرم را به عنوان دو معبود غیر از خدا بگیرید؟» (المائدة: ۱۱۶).

باری، اینگونه اعمال و رفتارها و بسیاری شواهد و نمونه‌های دیگر که گودرزی در مقاله‌اش به‌طور مفصل و با جزئیات بسیار ارائه کرده، می‌توانستند به راحتی در نگاه ناظران بیرونی، از جمله خود قرآن، نوعی الوهیت و الهه ساختن مریم تلقی شوند.

۳. رویکرد زبانی یا جدلی دانستن خطاب قرآن، افزون بر تناسب با سیاق آیات سوره مائده و شواهد بیرونی، هم در سنت اسلامی ریشه‌هایی دارد و هم در قرآن‌پژوهی غربی توسط خود مسیحیان بدان اذعان شده است. چنانکه در قسمت‌های قبل دیدیم، جاحظ، فخر رازی، و صادقی تهرانی در میان مسلمانان، و دیوید توماس، گریفیث، رینولدز، و غیره در میان غربیان قابل توجه‌اند. بنابراین اتخاذ آن به نوعی همدلی و تفاهم میان قرآن، سنت اسلامی و سنت قرآن‌پژوهی غربی می‌انجامد.

۴. اتخاذ این رویکرد، زیبایی‌های ادبی قرآن را هم آشکار می‌سازد و از آنجا راهی است برای شناخت خلاقیت بلاغی آن. چنانکه رینولدز می‌نویسد، محققانی که مطالب مسیحی قرآن را با استناد به بدعت‌ها یا فرقه‌ها و گروه‌های اقلیت توضیح می‌دهند، تصور می‌کنند که قرآن چیزی نیست جز رونوشت یا ضبط مکالماتی که در بافت تاریخی آن صورت گرفته

است، در حالیکه ماهیت بلاغت قرآن نشان می‌دهد چیزی از این جنس نیست. بلکه قرآن اثری خلاقانه است، اثری که عمداً نظرات مخالفان خود را با ظرایف ادبی و زبانی مانند مبالغه، هجو و غیره بیان می‌کند تا به نحو مؤثرتر و کارآمدتری آنها را رد کند (Reynolds, 2014, p. 46-47) و بدین ترتیب بطلان همیشگی آنها را برای همیشه رقم زند.

۵. این که قرآن میل به اظهار چنین بلاغت خلاقانه‌ای دارد و با چنین تکنیک زبانی به نقد باورهای مسیحیان و یهودیان می‌پردازد، چنانکه در خصوص مریم‌پرستی رخ داد، در آیات بسیار دیگری هم بازتاب یافته است، مانند آیتی که به تقدیس عیسی، عزیر و رهبران دینی توسط یهودیان و مسیحیان اشاره دارند، مانند: (التوبة: ۳۰-۳۱)، یا آیاتی مانند «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (المائدة: ۶۴)، «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران: ۱۸۱) و غیره. جالب توجه است که اشاره به این‌همانی خطاب قرآن در خصوص مریم‌پرستی و آیات مذکور در بالا، در سنت اسلامی هم اشاره شده و جاحظ می‌نویسد، مسیحیان و یهودیان به صراحت و حتی در خفا به اینگونه باورها اذعان نداشتند، اما قرآن آنها را به ایشان نسبت می‌دهد.

*نتیجه‌گیری

در مطالعه حاضر کوشیدیم آیات مرتبط با انگاره مریم‌پرستی را مورد مذاقه قرار دهیم و با بررسی اقوال مفسران مسلمان و قرآن‌پژوهان غربی راهی برای شناخت مخاطبان آن باز کنیم. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهند، هردو گروه مفسران اسلامی و غیراسلامی رویکردهای مختلفی در این زمینه در پیش گرفته‌اند که از مخدوش دانستن آیات قرآن تا یافتن تاریخی برای این گروه در نوسان است. در این بین مبتنی بر برخی شواهد، از سیاق آیات قرآن (به‌طور خاص سوره مائده) گرفته تا برخی شواهد بیرونی برجای مانده از مسیحیان عصر پیامبر، رویکرد جدلی قرآن، که نوعی نهی مسیحیان جریان اصلی (نه فرقه‌های خاص و بدعت‌گذار) از افراط در تکریم مریم و انجام رفتارهای غلوآمیز برای اوست، بیش از همه قابل توجه به نظر می‌رسد. حاصل این نگاه آن است که در هنگام خوانش قرآن باید بیشتر به استفاده از تکنیک‌های ادبی و زبان بلاغی آن امعان نظر داشته

باشیم تا اینکه آیات آن را مخدوش و ناشی از سوء تفاهم بدانیم یا به دنبال یافتن گروه یا فرقه‌ای تاریخی برای شناخت جهت خطابات آن برآییم.

اتخاذ این رویکرد، چنانکه دیدیم، همچنین زیبایی‌های ادبی قرآن را هم آشکار می‌سازد و از آنجا راهی است برای شناخت خلاقیت بلاغی آن. به نظر می‌رسد محققان مختلف، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، که ما را به جست‌وجوی فرقه‌های بدعت‌گذار مسیحی هدایت می‌کنند، این امکان را نادید می‌گیرند که قرآن توانایی تولید بلاغت خلاقانه، هجو دیدگاه‌های مخالفان با استفاده از تکنیک‌های زبانی را دارد، و این چیزی بیش از رونوشت یا ضبط ساده مکالمات و باورهای مخالفان است. توجه به این رویکرد در خصوص شناخت دیگر مواجهه‌های قرآن با مسیحیان^۱ و حتی یهودیان و مشرکان^۲ هم حائز اهمیت است و به طریقی مشابه ما را به ظرایف پنهان در لایه‌های ادبی این متن مقدس رهنمون می‌سازد، چنانکه نگارنده در دیگر آثار خویش به برخی از آنها پرداخته است.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن تیمیمه، محمد (۱۴۱۹ق). *الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح*، السعودیه: دارالعاصمه، طبعه الثانية.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
۴. ابن حزم لندلسی، علی بن احمد (بی تا). *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، قاهره: مکتبه الخانجی.

۱. نگارنده پیش از این در مقله دیگری به مفهوم «ابن‌الله بودن عیسی» در قرآن پرداخته و به طریقی مشابه با آنچه در این نوشتار گفته شد، نشان داد چنین مفهومی نیز بیش از آنکه حکایت از گروهی تاریخی کند، نوعی بیان و خطاب بلاغی قرآن در مواجهه با باورهای مسیحیان است. ر.ک: محققان، ۱۴۰۰.

۲. جالب توجه است که قرآن حتی در مقابله با باورهای مشرکان مکه نیز از چنین رویکرد بلاغی بهره برده است. ر.ک: محققان، ۱۴۰۳.

۵. ابن سلامه، هبة الله (۱۴۰۴ق). *الناسخ والمنسوخ*، بیروت: المکتب الإسلامی.
 ۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۶ق). *هدلیة الحیاری فی أجوبة اليهود والنصارى*، تحقیق محمد أحمد الحاج، السعودیه: دار القلم - دار الشامیه.
 ۷. ابن هشام، عبد الملك (۱۳۷۵ق). *السیرة النبویة لابن هشام*، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأیاری و عبد الحفیظ الشلی، الطبعة الثانية.
 ۸. أبوحیان الأندلسی، محمد (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
 ۹. أبوزهرة، محمد بن أحمد (بی تا). *زهرة التفاسیر*، دار الفکر العربی.
 ۱۰. بزرقی، حسن (۱۴۰۰). *مریم آیت آفرینش*، قم: ادیان.
 ۱۱. توماس، دیوید (۱۳۹۳). «تثلیث»، ترجمه جلیل پروین، *دائرة المعارف قرآن*، تهران: حکمت.
 ۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۱۱ق). *المختار فی الرد علی النصارى*، بیروت: دار الجیل.
 ۱۳. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۴ق). *رسائل الجاحظ*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مکتبه الخانجی.
 ۱۴. حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق). *التفسیر الواضح*، بیروت: دار الجیل الجدید، الطبعة العاشرة.
 ۱۵. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *تفسیر الخازن المسمى لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۱۶. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفة.
 ۱۷. سلیمان، عبدالرحیم (۱۳۹۵). بازتاب تثلیث مسیحی در قرآن مجید. *پژوهشنامه ادیان*، ۱۰(۱۹)، صص ۸۳-۱۰۵.
 ۱۸. سمانی، منصور بن محمد (۱۴۱۸ق). *تفسیر القرآن*، ریاض: دار الوطن.
 ۱۹. شفیع، سعید (۱۴۰۰). مخاطبان مسیحی قرآن از منظر قرآن پژوهان غربی؛ مطالعه موردی دیدگاه سیدنی گریفیت، *مطلعات قرآن و حدیث*، ۱۵(۱)، صص ۲۷۸-۲۵۵.
- DOI:10.30497/qhs.2021.239570.3145
۲۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا). *الملل والنحل*، مؤسسه الحلبي.
 ۲۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: فرهنگ اسلامی.
 ۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۲۳. طبری، محمدبن جریر (۱۴۲۰ق). *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق أحمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۵. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، مصر: نهضة مصر.
۲۶. عبد الجبار همدانی، أحمد (بی تا). *تثبیت دلائل النبوة*، القاهرة: دار المصطفی.
۲۷. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۸. قاسمی، محمد جمال الدین بن محمد (۱۴۱۸ق). *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۹. قرطبی، محمدبن أحمد (۱۳۸۴ق). *الجامع لأحكام القرآن یا تفسیر القرطبی*، قاهره: دار الکتب المصریه، الطبعة الثانية.
۳۰. گریفیث، سیدنی (۱۳۹۹). «مسیحیان و مسیحیت»، ترجمه حسن رضایی هفتادر، *دائرة المعارف قرآن*، تهران: حکمت، ج پنجم، صص ۱۴۵-۱۳۶.
۳۱. گریفیث، سیدنی (۱۳۸۶). «کتاب مقدس و پیام حضرت محمد (ص) بر اساس دفاعیه‌های مسیحی به زبان‌های غربی و سریانی در اولین قرن زمامداری عباسیان»، ترجمه وحید صفری، *هفت آسمان*، ۹ (۳۴)، صص ۱۲۸-۷۳.
۳۲. ماتریدی، محمدبن محمد (۱۴۲۶ق). *تفسیر الماتریدی (تأویلات أهل السنة)*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۳. ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *تفسیر الماوردی = النکت والعیون*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۴. مراغی، احمدبن مصطفی (۱۳۶۵ق). *تفسیر المراغی*، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي وأولاده.
۳۵. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث.
۳۶. مقریزی، أحمد بن علی (۱۴۱۸ق). *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. میشل، توماس (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
۳۸. محققان، زهرا (۱۴۰۰). *جنسیت و نقش‌پردازی‌های جنسی در قرآن*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۹. محققیان، زهرا (۱۴۰۰). واکاوی مفهوم «عیسی، پسر خدا» در قرآن و سنت اسلامی، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۰(۱)، صص ۲۳۲-۲۱۳-2110-QURAN. Doi: 3045(R1)
۴۰. محققیان، زهرا (۱۴۰۳). *انگاره بنات الله در کشاکش سنت و تجدد*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۱. یعقوبی، احمد (۱۹۶۰ق). *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دارصادر.
42. Ashe, G. (1988). *The Virgin: Mary's Cult and the Re-emergence of the Goddess*. Arkana.
43. Bell, R. (1968). *The Origin of Islam in Its Christian Environment*. Cass.
44. Block, C. (2014). *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue: Historical and Modern Interpretations*. Routledge.
45. Carroll, M. P. (1986). *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*. Princeton University Press.
46. Crone, P. (2016). *The Qur'anic Pagans and Related Matters*. Brill.
47. Cuyppers, M. (2009). *The Banquet: A Reading of the Fifth Surah of the Qur'an* (trans. P. Kelley). Convivium Press.
48. De Blois, F. (2004). *Naṣrānī and Ḥanīf: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam*. *BSOAS*, 65, 1-30.
49. Davidson, J. (2005). *The Odes of Solomon: Mystical Songs from the Time of Jesus*. Clear Press.
50. Griffith, S. H. (2007). "Syriacisms in the Arabic Qur'an: Who Were Those Who Said "Allah Is Third of Three"?" In M. Bar-Asher, S. Hopkins, S. Stroumsa, & B. Chiesa (Eds.), *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegeses of the Hebrew Bible and the Quran* (pp. 83-110). The Ben-Zvi Institute.
51. Griffith, S. (2011). *Al-Naṣrānī in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection*. In G. S. Reynolds (Ed.), *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2* (pp. 301-322). Routledge.

52. Goudarzi, M. (2023). "The Eucharist in the Qur'an", *Islam, and Christian-Muslim Relations*, 34(2), 113–133.
53. Goudarzi, M. (forthcoming). "The Qur'an's Cultic Trinity: Marian Piety in Late Antiquity and the Qur'an." *Late Antiquity*.
54. Haddad, S. K. (1992). *The Principles of Religion in the Qur'ān and the Bible*. Dorrance.
55. Hawting, G. R. (1999). *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge University Press.
56. Hoyland, R. G. (2001). *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. Routledge.
57. Kalner, J. (1999). *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'ān for Bible Readers*. Liturgical Press.
58. Klauck, H.-J. (2003). *Apocryphal Gospels: An Introduction*. Clark.
59. Mary Page. (2024, July 24). "Collyridians." In *The Marian Library/International Marian Research Institute*, University of Dayton, Ohio. <https://udayton.edu/imri/mary/c/collyridians.php>
60. Mohagheghian, Z. (2023). "Mariolatry in the Qur'an: A Critical Review of the Book *Mary in the Qur'an: Friend of God, Virgin, Mother*". *International Online Conference*, November 1–2, 2023. Printed version, in *Studies in Interreligious Dialogue* (forthcoming).
61. Muir, W. (1858-1861). *The Life of Mahomet and History of Islam, to the Era of the Hegira* (4 vols.). Smith, Elder & Co.
62. Parrinder, G. (1996). *Jesus in the Qur'ān*. Barnes & Noble. (Original work published 1965).
63. Reynolds, G. S. (2014). "On the Presentation of Christianity in the Qur'ān and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric." *Al-Bayān Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies*, 12, 42–54.

64. Shoemaker, S. J. (2008). "The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources" *Early Christian Studies*, 16(3), 371-401.
65. Sinai, N. (2023). *Al-Naṣārā: An Excerpt from His Recent and Unpublished Work*, 666-678.
66. Sirry, M. A. (2014). *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*. Oxford University Press.
67. Basher Suliman. (1997). *Arabs and Others in Early Islam*. Darwin.
68. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. (1994)(F. Williams, Trans.). Brill.
69. Tatari, M., & Von Stosch, K. (2021). *Mary in the Qur'an: Friend of God, Virgin, Mother*. (P. Lewis, Trans.). Gingko.
70. Van der Velden, F. (2008). "Kotexte im Konvergenzstrang - Die Bedeutung Textkritischer Varianten und Christlicher Bezugstexte f r die Redaktion von Sure 61 und Sure 5", 110-119. *OrChr*, 92, 130-173.
71. Von Stosch, K. (n.d.). "Jesus and Mary in Surāt al-Mā'ida (Q 5): An Anti-Imperial Discourse in the Qur'ān as a Critique of the Byzantine Misuse of Christology." **Unpublished article**.
72. Zwemer, S. (2005). *The Moslem Christ: An Essay on the Life, Character, and Teachings of Jesus Christ, According to the Koran and Orthodox Tradition*. Diggory Press.

References

1. Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh (1994). *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Muthānī*. Taḥqīq: ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭīyah. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic].
2. Ibn Taymiyyah, Muḥammad (1998). *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ liman Badhal Dīn al-Masīḥ*. Al-Su‘ūdiyyah: Dār al-‘Āṣimah. Ṭib‘ah al-Thānīyah. [In Arabic]
3. Ibn Juwzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī (2001). *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafṣīr*. ‘Abd al-Razzāq Maḥdī. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. [In Arabic]
4. Ibn Ḥazm Andalusī, ‘Alī ibn Aḥmad (nd). *Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā’ wa al-Niḥal*. Qāhirah: Maktabat al-Khānjī. [In Arabic].
5. Ibn Salāmah, Hibat Allāh (1983). *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Bayrūt: Al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
6. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr (1995). *Hidāyat al-Ḥayārā fī Ajwibat al-Yahūd wa al-Naṣārā*. Taḥqīq Muḥammad Aḥmad al-Ḥājj. Al-Su‘ūdiyyah: Dār al-Qalam - Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
7. Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik (1955). *Al-Sīrah al-Nabawiyyah li Ibn Hishām*. Taḥqīq: Muṣṭafā al-Suqā wa Ibrāhīm al-Abiyārī wa ‘Abd al-Ḥafīz al-Shalabī. Ṭib‘ah al-Thānīyah. [In Arabic]
8. Abū Ḥayyān Andalusī, Muḥammad (1999). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafṣīr*. Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]
9. Abu Zohrah, Muḥammad ibn Aḥmad (nd). *Zohrat al-Tafāsīr*. Dār al-Fikr al-‘Arabī. [In Arabic]
10. Bozorgi, Hasan (2021). *Mary, the Verse of the Creation*. Qum: Adyān. [In Persian]
11. Thomas, David (2014). “Trinity”. In *Encyclopaedia of the Qur’an*. Trans: Jalīl Parvīn. Tehran: Ḥikmat. [In Arabic]
12. Jāḥiẓ, ‘Amr ibn Baḥr (1990). *Al-Mukhtār fī al-Radd ‘alā al-Naṣārā*. Bayrūt: Dār al-Jīl. [In Arabic]
13. Jāḥiẓ, ‘Amr ibn Baḥr (1964). *Al-Rasā’il al-Jāḥiẓ*. Taḥqīq ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qāhirah: Maktabat al-Khānjī. [In Arabic]

14. Hījāzī, Muḥammad Maḥmūd (1992). *Al-Taḥṣīn al-Wāḍiḥ*. Bayrūt: Dār al-Jīl al-Jadīd. Ṭib‘ah al-‘Āshirah. [In Arabic].
15. Khāzin, ‘Alī ibn Muḥammad (1994). *Tafsīr al-Khāzin al-M Ushammā libāb al-Ta‘wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
16. Rashīd Rezā, Muḥammad (1993). *Tafsīr al-Qur‘ān al-Hakīm al-Mashhūr bi-Tafsīr al-Manār*. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah. [In Arabic]
17. Sulaymani, ‘Abd al-Rahim (2016). “Reflecting the Christian Trinity in the Qur'an”. *Pāzhuḥeshnāmeḥ Adyān*, 19(10): 83-105. [In Persian]
18. Sam‘ānī, Maḥṣūr ibn Muḥammad (1997). *Tafsīr al-Qur‘ān*. Riyād: Dār al-Waṭan. [In Arabic].
19. Shafī‘i, Sa‘id (2021). “Christian Audiences of the Qur'an from the Perspective of Western Qur'anic Scholars; A Case Study of Sidney Griffith's Perspective”. *Maṭāla‘āt Qur‘ān wa Ḥadīth*, 15(1): 278-255. [In Persian]
DOI: [10.30497/qhs.2021.239570.3145](https://doi.org/10.30497/qhs.2021.239570.3145)
20. Shahrestānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm (nd). *Al-Milal wa al-Niḥal*. Mu‘assasah al-Ḥalabī. [In Arabic]
21. Šādeqī Tehrānī, Muḥammad (1985). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur‘ān bil-Qur‘ān wa al-Sunnah*. Qum: Farhang Islāmī. [In Arabic]
22. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn (1970). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Bayrūt: Mu‘assasah al-‘Ālamī lil-Maṭbū‘āt. [In Arabic]
23. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1999). *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta‘wīl al-Qur‘ān*. Taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākīr. Bayrūt: Mu‘assasah al-Risālah. [In Arabic]
24. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (nd). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Bayrūt: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
25. Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid (1997 M). *Al-Tafsīr al-Wasīṭ lil-Qur‘ān al-Karīm*. Miṣr: Nahḍah Miṣr. [In Arabic].
26. Abd al-Jabbār Hamdānī, Aḥmad (nd). *Tathbīt Dalā‘il al-Nubuwwah*. Al-Qāhirah: Dār al-Muṣṭafā. [In Arabic]
27. Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar (1999). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṣin al-Ghayb)*. Bayrūt: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic].

28. Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad (1997). *Muḥāsīn al-Tawīl*. Taḥqīq Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
29. Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad (1964). *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān* or *Tafsīr al-Qurṭubī*. Al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah. al-Ṭab‘ah al-Thāniyah. [In Arabic].
30. Griffith, S. H. (2020). “Christians and Christianity.” *Encyclopedia of the Qur‘an*. Trans. Hasan Raza‘i Haftador. Tehran: Hikmat. V.5: pp. 145-136. [In Persian]
31. Griffith, S. H. (2007). “Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine.” Trans. Wahid Safri. *Haft Āsmān*. 9(34):. 128-73. [In Persian]
32. Māturīdi Muḥammad ibn Muḥammad (2005). *Tafsīr al-Māturīdi: Ta‘wīlāt Ahl al-Sunnah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
33. Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad (nd). *Tafsīr al-Māwardī* or *Al-Nuḳaṭ wa al-‘Uyūn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
34. Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā (1945). *Tafsīr al-Murāghī*. Miṣr: Sharikat Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih. [In Arabic].
35. Muqātil ibn Sulaymān (2002). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Bayrūt: Dār Iḥyā‘ al-Turāth. [In Arabic]
36. Maqriẓī, Aḥmad ibn ‘Alī (1997). *Al-Mawā‘iẓ wa al-I‘tibār bi-Dhikr al-Khuṭaṭ wa al-Āthār*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
37. Mitchell, Thomas F. (2002). *Christian Theology*. Trans. Husayin Tawfighi. Qum: Markaz Muṭāla‘āt wa Taḥqīqāt Adyān wa Mazāhib. Ṭab‘ah Dūm. [In Persian]
38. Mohagheghian, Z. (2021). *Sexuality and Sexual Symbolisms in the Qur‘an*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
39. Mohagheghian, Z. (2021). “The Concept of "Jesus, The Son of God" in the Qur‘an and Islamic Tradition.” *Pazhuheshnāmeḥ Tafsīr wa Zabān-i Qur‘ān*. 10/19: pp. 232-213. [In Persian].

40. Mohagheghian, Z. (2024). *The Idea of 'Banāt Allāh' (Daughters of Allah): From Classical to Modern Qur'anic Scholarships*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
41. Ya'qūbī, Aḥmad (1960 Q). *Tārīkh al-Yā'qūbī*. Bayrūt: Dār Ṣād wa Dār Bayrūt. [In Arabic]
42. Ashe, G. (1988). *The Virgin: Mary's Cult and the Re-emergence of the Goddess*. Arkana.
43. Bell, R. (1968). *The Origin of Islam in Its Christian Environment*. Cass.
44. Block, C. (2014). *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue: Historical and Modern Interpretations*. Routledge.
45. Carroll, M. P. (1986). *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*. Princeton University Press.
46. Crone, P. (2016). *The Qur'anic Pagans and Related Matters*. Brill.
47. Cuyper, M. (2009). *The Banquet: A Reading of the Fifth Surah of the Qur'an* (trans. P. Kelley). Convivium Press.
48. De Blois, F. (2004). *Naṣrānī and Ḥanīf: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam*. BSOAS. 65: 1-30.
49. Davidson, J. (2005). *The Odes of Solomon: Mystical Songs from the Time of Jesus*. Clear Press.
50. Griffith, S. H. (2007). "Syriacisms in the Arabic Qur'an: Who Were Those Who Said "Allah Is Third of Three"?" In M. Bar-Asher. S. Hopkins. S. Stroumsa. & B. Chiesa (Eds.). *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegeses of the Hebrew Bible and the Qur'an* (pp. 83-110). The Ben-Zvi Institute.
51. Griffith, S. H. (2011). "Al-Naṣārā in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection". In G. S. Reynolds (Ed.). *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2* (pp. 301-322). Routledge.
52. Goudarzi, M. (2023). "The Eucharist in the Qur'an". *Islam. and Christian-Muslim Relations*. 34(2): 113-133.
53. Goudarzi, M. (forthcoming). "The Qur'an's Cultic Trinity: Marian Piety in Late Antiquity and the Qur'an", *Late Antiquity*.

54. Haddad, S. K. (1992). *The Principles of Religion in the Qur'ān and the Bible*. Dorrance.
55. Hawting, G. R. (1999). *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge University Press.
56. Hoyland, R. G. (2001). *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. Routledge.
57. Kalner, J. (1999). *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'ān for Bible Readers*. Liturgical Press.
58. Klauck, H.-J. (2003). *Apocryphal Gospels: An Introduction*. Clark.
59. Mary Page. (2024, July 24). "Collyridians." In *The Marian Library/International Marian Research Institute*, University of Dayton, Ohio. <https://udayton.edu/imri/mary/c/collyridians.php>.
60. Mohagheghian, Z. (2023). "Mariolatry in the Qur'an: A Critical Review of the Book Mary in the Qur'an: Friend of God. Virgin. Mother". *International Online Conference*. November 1-2. 2023. Printed version. in *Studies in Interreligious Dialogue* (forthcoming).
61. Muir, W. (1858–1861). *The Life of Mahomet and History of Islam. to the Era of the Hegira* (4 vols.). Smith, Elder & Co.
62. Parrinder, G. (1996). *Jesus in the Qur'ān*. Barnes & Noble. (Original work published 1965).
63. Reynolds, G. S. (2014). "On the Presentation of Christianity in the Qur'ān and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric", *Al-Bayān Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies*. 12: pp. 42-54.
64. Shoemaker, S. J. (2008). "The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources", *Early Christian Studies*. 16(3): pp. 371-401.
65. Sinai, N. (2023). *Al-Naṣārā: An Excerpt from His Recent and Unpublished Work*: pp. 666-678.
66. Sirry, M. A. (2014). *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*. Oxford University Press.
67. Bashear, Suliman (1997). *Arabs and Others in Early Islam*. Darwin Press.

68. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. (1994). Trans: F. Williams. Brill.
69. Tatari, M. & Von Stosch, K. (2021). *Mary in the Qur'an: Friend of God. Virgin. Mother*. Trans: P. Lewis. Trans. Gingko.
70. Van der Velden, F. (2008). "Kotexte im Konvergenzstrang – Die Bedeutung Textkritischer Varianten und Christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5". 110-119. *OrChr*. 92. Pp130–173.
71. Von Stosch, K. (nd). "Jesus and Mary in Surāt al-Mā'ida (Q. 5): An Anti-Imperial Discourse in the Qur'ān as a Critique of the Byzantine Misuse of Christology." *Unpublished article*.
72. Zwemer, S. (2005). *The Moslem Christ: An Essay on the Life, Character, and Teachings of Jesus Christ: According to the Koran and Orthodox Tradition*. Diggory Press.