

[2]

ترجمات نسوية

ترجمات نسوية

# النسوية والدراسات الدينية

[2]

”

النسوية والدراسات الدينية

تحرير: د. أميمة أبوبكر  
ترجمة: د. رندة أبوبكر

سلسلة ترجمات نسوية  
العدد ٢

# النسوية والدراسات الدينية

تحرير وتقديم: د. أميمة أبوبكر  
ترجمة: د. رندة أبوبكر

مؤسسة المرأة والذاكرة  
٢٠١٢

الكتاب: سلسلة ترجمات نسوية  
العنوان: النسوية والدراسات الدينية  
تحرير وتقديم: أميمة أبوبكر  
ترجمة: رندة أبوبكر  
التدقيق اللغوي: حسام نايل  
تصميم الغلاف: هبة حلمي  
الإشراف العام: هالة كمال  
الطبعة: الطبعة الأولى ٢٠١٢  
الناشر: مؤسسة المرأة والذاكرة  
www.wmf.org.eg

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١١/١٧٢٦١  
الترقيم الدولي: 977-5895-28-6

طباعة: شركة إم جرافيك إنترناشيونال  
تليفون: ٣٧٤٩٧٢٠٢، فاكس: ٣٧٤٩٦٧١٠  
www.moodygraphic.com

حقوق الطبع والنشر محفوظة ©  
بدعم من مؤسسة فورد

# النسوية والدراسات الدينية

تحرير وتقديم: د. أميمة أبوبكر  
ترجمة: د. رندة أبوبكر



## قائمة المحتويات

٧	تصدير
٩	مقدمة المحررة: النسوية والدراسات الدينية - أميمة أبو بكر
٣٨	مقدمة المترجمة: قضايا في ترجمة الخطاب الديني النسوي - رندة أبو بكر
٥٥	القسم الأول: النسوية في الدراسات المسيحية
٥٧	١. نحو هرمنوطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس: تفسير الكتاب المقدس ولاهوت التحرير - إليزابيث شوسلر فيورنتسا
٨٠	٢. تحرير 'الكريستولوجيا' (علم طبيعة المسيح) من النزعة الأبوية - روزماري رادفورد روث
٩١	٣. إعادة قراءة وفهم وصياغة التراثات الدينية: البحث النسوي في مجال الدين - جيون أوكونور
١١٥	٤. أعطية الرؤوس، والعداوى، والسنة الرجال والملائكة: رؤوس النساء في المسيحية المبكرة - ماري روز دانجلو
١٤٤	٥. الجنسانية، الخطيئة، الأسى: ظهور الشخصية النسائية - ميكا بال
١٧٠	٦. الجدال الدائر حول اللاهوت النسوي: أي الآراء يتبع الكتاب المقدس - رون رودز
١٨٥	القسم الثاني: النسوية في الدراسات الإسلامية
١٨٧	٧. دراسة في 'تاريخها الإسلامي': أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق - عزيزة الحبري
٢٠٣	٨. هل تتساوى النساء والرجال أمام الله؟ - أخوات في الإسلام
٢١٥	٩. النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية - رفعت حسن
٢٣٧	١٠. القرآن والجنس/الجندر والجنسانية: التماثل، الاختلاف، المساواة - أسما برلس
٢٥٥	١١. بحث في القرآن والجنسانية - أمنة ودود
٢٦٩	١٢. قراءة في تفسير القرآن واعية لاعتبارات الجندر - أميمة أبو بكر
٢٨٩	مسرد بالمصطلحات عربي-إنجليزي
٢٩٩	تعريف بالمشاركات والمشاركين
٣٠٣	شكر و عرفان



## تصدير

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة "ترجمات نسوية" الصادرة عن مؤسسة المرأة والذاكرة، وهي مؤسسة ثقافية نسوية تتبنى رسالة معرفية تركز على منظور النوع (الجندر) سعياً إلى الإسهام الفعال في إنتاج معرفة ونشر ثقافة بديلة حول النساء في المنطقة العربية، كما تعيد قراءة التاريخ الثقافي بهدف تشكيل وعي داعم لأدوار النساء الاجتماعية والثقافية في مواجهة المفاهيم النمطية المغلوطة السائدة. وهكذا تسعى "المرأة والذاكرة" إلى تحقيق هدف رئيسي وهو دعم وتمكين النساء من خلال إنتاج المعرفة ونشرها.

وفي إطار جهود "المرأة والذاكرة" في سبيل دعم مناهج الفكر والتحليل النسوي في العالم العربي، نسعى إلى إتاحة المعرفة الثقافية الصادرة في المؤسسات الأكاديمية الغربية من خلال نقلها إلى اللغة العربية بهدف التعريف بها وتشجيع التفاعل الفكري معها بالفهم والنقد والتطبيق والتفنيد. ونأمل بذلك في المساهمة في إنتاج معرفة بمناهج البحث النسوية ومن منظور النوع (الجندر) تخلق تراكماً علمياً معرفياً في مجال الدراسات النسوية ودراسات النوع (الجندر) وتطبيقاتها عبر التخصصات المتباينة. ذلك إلى جانب وعينا بأهمية دور عملية الترجمة في حد ذاتها في صياغة المصطلحات والمفاهيم وإنتاج المعرفة باللغة العربية في مجال البحث النسوي ودراسات النوع (الجندر)، على المستويين اللغوي والمعرفي.

ويصدر هذا الكتاب من السلسلة بعنوان "النسوية والدراسات الدينية"، وقامت بتحريره والتقديم له أ.د. أميمة أبوبكر، الأكاديمية المتخصصة في قضايا النوع في الخطابات الدينية، وترجمته إلى اللغة العربية الأكاديمية والمترجمة المتمرس أ.د. رندة أبوبكر.

ونحن إذ نصدر هنا العدد الثاني من سلسلة ترجمات نسوية، ونرى أهمية هذا الكتاب وسلسلة الترجمات بالنسبة للمكتبة العربية عامة والمتخصصة في الدراسات النسوية ومنظور النوع (الجندر)، فإننا نستشرف في السلسلة أيضاً إمكانيات استخدام إصداراتها كمراجع دراسية في برامج الدراسات العليا في المؤسسات الأكاديمية العربية.

مؤسسة المرأة والذاكرة

مارس ٢٠١٢





## مقدمة المحررة

### النسوية والدراسات الدينية

#### أميمة أبوبكر

"من الناحية الدينية، إن كل ما يقلل أو ينفي  
الإنسانية الكاملة عن النساء لا يجب أن  
يُفترض أنه يعكس أمراً إلهياً..."

(روزماري روث ١٩٨٣)

"للمرأة الحق أن تشترك في الاجتهاد الشرعي تفسيراً  
وتأويلاً، بل أنها أولى من الرجل بتفسير الآيات القائم  
فيها واجبها وحقها، لأن صاحب الحق والواجب  
أهدى إليها من غيره سبيلاً."

(نظيرة زين الدين ١٩٢٨)

#### الهدف من هذا الكتاب:

لأن هذا الكتاب يأتي في سياق مشروع سلسلة "ترجمات نسوية" الذي تقدمه مؤسسة المرأة والذاكرة، فالهدف العام هو نقل معرفة متخصصة إلى العربية في مجال التقاطع بين النسوية كمنهج بحثي ونظرية نقدية من ناحية والدراسات الدينية من ناحية أخرى، ومن ثمّ التعريف بحقل دراسات 'النسوية الدينية' [بمعنى الدفع بالمساواة ومقاومة التمييز من منظور ديني] في نشأته وتطوره وحصاده البحثي والمعرفي حتى الآن - خاصة النسوية المسيحية في الغرب والنسوية الإسلامية. قبل تقديم ترجمات لنماذج مختارة من النصوص كأمثلة لهذين الرافدين، تحاول هذه المقدمة أن: (أ) تشرح أفكار ومبادئ وتيارات المجال وتضعه في إطار مقارنة من حيث نقاط التقاء وتطورات مشابهة في الجانبين المسيحي والإسلامي على المستوى التنظيري والمنهجي، (ب) رصد القضايا والموضوعات المرتبطة بهذه الدراسات في السياق الإسلامي خاصة وطرح إمكانية التفاعل على أساس علمي مع نظريات ومنهجيات جديدة أخذت في الازدهار والتطور في العالم، (ج) شرح أهمية هذه المقالات التأسيسية المختارة - مع الإشارة إلى معايير الاختيار - للباحثات والباحثين المهتمين وطلبة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية والإنسانية الواجب عليهم الإطلاع على أصل هذه النظريات والمناهج للتشجيع على استكمال طريق البحث العلمي الخلاق والمتطور، (د) دحض بعض الآراء عن تطبيق المنظور النقدي النسوي في العلوم الدينية

التي تشير إلى أن المجال برمته إلحادي النزعة أو رافضي للعقيدة الإيمانية، بدون تفريق بين مساراته واتجاهاته المتنوعة، أو التي ترى تعارضاً بين الدين والمساواة، أو بين الالتزام الديني والوعي النسوي. لذا وجب تمحيص مسيرة هذه الحقل التخصصي وقراءة أبحاثه لمعرفة أنه لم يأتي من فراغ بل من تحليلات متعمقة ومناهج مدروسة، لتبقى بعد ذلك حرية الاختلاف معه أو قبوله أو قبول تطبيقات جزئية... الخ، طالما يأتي هذا التنفيذ والتفكير على أساس المعرفة والدراسة. وأخيراً تفرقة مهمة لا بد منها: هذا ليس كتاباً حول الدين كعقيدة - ضد أو مع، ولكنه كتاب حول المعرفة الدينية التي ينتجها أصحاب الدين والعقيدة.

### الأديان والمنظور النسوي:

لماذا دعت الحاجة إلى دراسة الأديان من وجهة نظر تتساءل عن وضعية النساء تحديداً وعلاقتهم بالمنظومة الدينية ككل - بدءاً من النصوص المقدسة وتفسيراتها، إلى ممارسة الشعائر والعبادات، إلى المفاهيم الثقافية النابعة من الفهم الديني داخل مجتمعات معينة، إلى تاريخ المؤسسات الدينية الرسمية وتطورات الخطاب الديني الذي يشكل الوعي الاجتماعي ويحدد كثيراً من السلوك والقواعد المنظمة للحياة؟ خرجت هذه الأجندة البحثية المتشابكة - والرؤية الإصلاحية في الوقت نفسه - من مظلة الفكر النسوي في عمومها الذي كشف عن معضلة السلطة الأبوية والتمييز المبني على النوع (الجنس) وإبعاد النساء عن غالبية مناحي الحياة العامة عبر المجتمعات والثقافات الإنسانية المختلفة، فكان من الطبيعي إذاً أن يتقاطع البحث النسوي مع الدراسات الدينية لينتج عن ذلك مجال جديد من المعرفة والأبحاث التي تخصصت في تمحيص الأديان وأفكارها وخطاباتها من زاوية 'موضع' المرأة في المجتمع (women's locus) أي من واقع تجربتها وخبرتها الحياتية المقصورة عليها، كيف تتأثر مباشرة بالمفاهيم الدينية وتطبيقاتها، أو كيف ممكن أن تؤثر تجربتها هذه الناجمة عن فهمها وممارستها للإيمان الديني على دراسة العلوم الدينية، بمعنى آخر: مقارنة الدين بشكل واعٍ للهوية الاجتماعية والنوعية (الجنسية) للنساء كنساء. هكذا تولد في البداية مساران للبحث: دراسات تكشف عن الصور والرموز السلبية للمرأة في الفكر الديني والتفسيرات والتطبيقات المغلوطة المتحيزة ضد النساء، وآخر لدراسات تتناول حق المرأة في دراسة علوم الدين وإنتاج معرفة دينية خلاقة مبنية على إدراج خبراتها الروحية المباشرة وتساؤلاتها، وما يمكن أن تعبر عنه من فهم أو إحساس بالتناقضات بين الرسالة الإلهية العادلة وصياغة المجتمعات للمفاهيم والقوانين المنحازة.

أصبح هذا مجالاً متخصصاً يتبنى في عمومها منظوراً نقدياً يلتفت بالأساس إلى غياب الصوت والحضور ووجهة النظر، ويهدف إلى تقويم ذلك وترشيده. وليس المقصود فقط البحث عن الأدوار الدينية التي لعبتها المرأة في الماضي أو المكانة التي بلغتها في تواريخ الديانات أو حقوقها والتعاليم الخاصة بها، ولكن المقصود أن تتحول المرأة من 'موضوع' للدراسة إلى الدارسة والباحثة والمحللة و'عالمة الدين' التي تملك الأدوات العلمية إضافة إلى المنظور، مما يحدث تحولاً في النسق التقليدي لإنتاج الفكر الديني وتحريك لميزان علاقات السلطة المعرفية بين النساء والرجال حتى تتسم بالتكافؤ والعدل.

ركزت هذه الدراسات إذا على كيفية إعادة تفسير الظواهر الدينية واستنباط المعايير ووصفها من خلال 'عدسة تحليلية' تأخذ مسألة النوع (الجنس) في الاعتبار. ومن هنا برزت على السطح مجموعات من الأسئلة تقع في ثلاث مناطق للاستكشاف:

(أ) المنطقة الأولى تخص مشاركة النساء الفعالة في الحياة الدينية لمجتمعاتهن: مثلاً، كيف تمارس المرأة التدين وما خصائص تجربتها الدينية؟ كيف تشعر النساء في علاقتهن مع المقدس والإلهي؟ كيف يعبرن عن هذه التجارب الروحانية؟ أين أصواتهن وأدبياتهن في هذا المجال؟ ما هي أدوارهن وشعائرن؟ هل لهن أنشطة خاصة بهن يشاركن فيها وأخرى مُبعدات عنها؟ هل لهن أنشطة هامة وذات دلالة ولكن لا يعتد بها من قِبَل الخطاب الديني السائد؟ هل لهذه الأدوار تأثير أو سلطة داخل الجماعة المؤمنة أم تتعرض للتهميش؟ ما العلاقة مع المؤسسة الدينية الرسمية؟ هل يشاركن في إنتاج المعارف الدينية أو تطويرها أو نشرها أو تدريسها؟

(ب) والمنطقة الثانية تخص التنقيب عن الرموز الأنثوية والتصورات عن 'المؤنث' في المخيّلة الدينية كما تعكسها الكتابات العديدة في نطاق ثقافة الأديان: هل هناك صور مجازية أو تعبيرات أو كنيات تستخدم العنصر الأنثوي - مثلاً الإشارات إلى 'الحية' التي أخرجت آدم من الجنة أو 'الفاكهة المحرمة' أو 'إغراءات الشيطان' أو 'الدنيا الغرورة' أو 'الفتنة'... الخ؟ كيف عبّر علماء الدين عن عنصر 'المؤنث' وما هي صورة المرأة في كتاباتهم وتأويلاتهم؟ هل للوجود الإلهي في بعض الأديان بُعد أنثوي؟ هل للنساء قداسة معينة في بعض هذه الثقافات أم العكس - يكتسبن اقتراً بكل ما هو شرير وشيطاني ومحرّم؟ لماذا قام الأبناء المؤسسون في التراث المسيحي مثلاً بتأنيث الخطيئة والجنس المحرم والجسد، ولماذا اعتبر بعض المفسرين الأوائل في التراث الإسلامي أن "السفهاء" في الآية رقم ٥ من سورة النساء إنما إشارة إلى النساء جاعلين من السفه كقيمة سلبية عنصراً أنثوياً جوهرياً؟

(ج) أما المجال الثالث فتدور الأسئلة فيه حول محور التاريخ بالتحديد وأشكال التعبير عن الروحانية النسائية في الماضي: ماذا كانت ملامحها وخصائصها وهل كانت دائماً تختلف عن أشكال العبادة لدى الرجال داخل الجماعة المؤمنة؟ وهل فعلاً نستطيع التعرف على وتحديد صوت نسائي واضح عند دراسة ماضي الأديان؟ هل بإمكاننا الآن من منطلق معرفة الحاضر أن ننظر إلى تاريخ النساء لنحلله ونفسر مغزاه؟ هل كان تدين النساء في الماضي وانخراطهن في بعض أشكال التعبد والزهد والتصوف والرهينة علامة من علامات الخضوع للمنظومات الأبوية السائدة أم الهروب منها؟ هل يجوز أن يتم قراءتها على أنها نوع من أنواع المقاومة وأنها تشكل مصدر قوة للمرأة في حدود السياق وتحققاً للذات المستقلة والهوية النسائية بحرية دون قيد أو لوم؟ ماذا يمكن أن نتعلم من تاريخ الراهبات والزاهدات والمتصوفات؟ هل روحانية المرأة استضعاف أم تمكين؟

مجرد طرح مثل هذه الأسئلة - وليس فقط محاولة الإجابة عليها - يجعلنا نفهم ونقترب أكثر من الدراسة النسوية للأديان، بمعنى تطبيق المناهج النسوية الأكاديمية في البحث على العلوم وأفرع المعرفة التي كان يدرسها علماء الدين عادة، وبما أن النسوية ليست منهجاً بحثياً فحسب ولكن أيضاً ذات رؤية إصلاحية تهدف إلى تأسيس قيم العدالة والإنصاف والكرامة المساوية للجنسين دون تراتبية، فإن النسوية الدينية كذلك لم يكن الدافع الأساسي لها هدم الدين أو تقويض

أسسه بالكامل، ولكن نقد الخطابات المتحيزة فيه والأسس العنصرية من أجل الترشيد والتقويم وإعادة البناء.

### التطور العلمي للنسوية الدينية في السياق الغربي:

كيف إذا ومتى بدأ التغيير داخل المؤسسة الأكاديمية الدينية في الدول الغربية تحديداً لتشمل بُعد نسائي/نسوي؟ ترصد كاترين بونج البداية مع نمو 'الموجة الثانية' من الحركة النسوية في ستينيات القرن الماضي عندما بدأت النساء الدارسات في الحصول على شهادات عليا مثل الدكتوراه في الدراسات الدينية منذ أواسط القرن العشرين واكتسبن مهارات لغوية وخبرات بحثية في مجال الهرمونيطيقا تؤهلهن لقراءة النصوص الدينية وفهم السياقات التاريخية جيداً وتحليل ما بين السطور من بنى ومعاني مضمرة ومفاهيم دينية وتفسيرات كان لها تأثير سلبي على صورة المرأة في الخطاب الديني ومكانتها في الحياة. ثم اكتشاف أن أساسيات المعرفة المسيحية أنتجها وشكلها رجال عكسوا في كتاباتهم وتفسيراتهم ثقافة العصور الوسطى المعادية للنساء ولجأوا إلى إما تحقير المرأة أو رفعها إلى مستوى المثال الرمزي أو في أحسن الأحوال اعتبارها تابعاً للرجل الأصل وليس كائناً مستقلاً لها حقوق مساوية. باختصار أتهمت الدراسات الدينية (مثلها مثل كثير من حقول المعرفة الأخرى) بالتحيز والذكورية.<sup>1</sup>

وعند هذه النقطة بالتحديد يأتي الحديث عن نشأة وتطور تيار من أهم تيارات البحث النسوي في الدين المسيحي وهو المعروف "باللاهوت النسوي" ترجمة عن المصطلح الإنجليزي (feminist theology)؛ ورغم الأصل الإغريقي لكلمة "ثيولوجيا" بمعنى "إله - كلمة" فقد استخدم المصطلح بعد ذلك في الكتابات المسيحية المبكرة منذ (أوغسطين) في القرن الرابع الميلادي ليعني الكلام والنقاش حول فهم طبيعة الله. ومنذ القرن الرابع عشر تبلور المفهوم ليشير إلى مجال أكاديمي يتخصص في الدراسة العلمية العقلانية للتعاليم المسيحية أو علم اللاهوت، وفي القرن السابع عشر بدأ ينسحب على دراسة أي أفكار أو تعاليم دينية أخرى ليست مسيحية بالضرورة أي دراسة العلوم الدينية أياً كانت دراسة أكاديمية متخصصة، ولعقود طويلة حتى العصر الحديث كان هناك قبول عام أن علم "الثيولوجيا" أو "اللاهوت" يجب أن يستخدم للديانات التي بالفعل تعبد إلهاً خالقاً وتفترض الإيمان بإمكانية التحدث إلى وعن هذا الإله المعبود، ولكن منذ منتصف القرن العشرين في الأوساط الأكاديمية والجامعات الغربية بدأ التمييز بين "الثيولوجيا" التي تستلزم درجة أو حد أدنى من الالتزام الإيماني 'بحقيقة' التراث الديني والعقائدي تحت الدراسة من ناحية، و "الدراسات الدينية" الموضوعية التي اتبعت منهج العقلانية العلمانية من ناحية أخرى. وتحل ما قدمه هنا تحت المسمى العام "النسوية الدينية" المساحة البينية بين الدراسات الدينية العلمانية واللاهوت الأبوي التقليدي. هو إذاً لاهوت نسوي الذي تعرفه روزماري رادفورد روتثر (Rosemary Radford Ruether) - إحدى أهم رائدات ومؤسسات هذا التخصص ويرد لها مقال مهم في الترجمات - بأنه أكثر من مجرد إضافة زائدة أو إبراز التيمات الأنثوية في أدبيات الثيولوجيا مع الاحتفاظ بنفس المنظومة المبنية على التراتب بين الجنسين وافترض الأولوية والسيطرة لطرف ثم الهامشية والتمييز ضد طرف آخر، كما أنه ليس فقط دراسة النساء للعلوم الثيولوجية بالطرق التقليدية الأزلية دون مراجعة أو تفنيد، ولكنه مجال "ينقل

نقد النموذج السائد لعلاقات النوع وإعادة بنائه إلى داخل الحقل الثيولوجي؛" بمعنى أن الباحثات يتساءلن عن "الأنماط والأفكار الدينية التي تبرز سيطرة الرجال وتبعية النساء ودونيتهن، مثل استخدام اللغة الذكورية حصرياً للإشارة إلى القدرة الإلهية مما يوحي أن الذكر/الرجال هم أقرب وأشبه بالإله أكثر من الأنثى، وأن الذكور فقط هم أحق بتمثيل والتعبير عن الرسالة الإلهية والتحدث باسم الله كقادة وزعماء وآباء مؤسسين في الكنيسة والمجتمع، وأن الله قد خلق النساء ليكنّ تابعات للرجال وإذا رفضن هذه التبعية فهن بذلك يرتكبن إثماً عظيماً".<sup>2</sup>

وتمضي روزماري روثر في شرح تفصيلي لأهداف هذا التيار ومقوماته؛ تهدف باحثات العلوم الدينية النسويات إلى ترشيد وإعادة بناء الرموز الدينية الأساسية عن الله/الخالق وقصة الخلق، والبشرية بنوعها الذكر والأنثى، والخطيئة، والخلاص والكنيسة... الخ من أجل إعادة تعريفها من جديد تعريفاً يأخذ في الاعتبار الجنسين وضمهما معاً في منظومة مساوية ( Rosemary Radford Ruether, p.4). وهذا جانب مهم نلفت الانتباه إليه: تعتبر الباحثات في هذه القضايا أنفسهن عالمات متخصصات في العلوم الدينية (theologians) لا يسعين لهدم الدين ولكن العكس، استرداد مبادئ المساواة الأصلية والعناصر الأنثوية الإيجابية في المسيحية وإعادة قراءتها وتفسيرها لتطبيق التوازن والتكافؤ بين الجنسين داخل المنظومة المسيحية نفسها، وحتى تسود هذه القراءات والتفسيرات العادلة ويتم تفعيلها داخل المجتمع يستلزم أولاً وجود القناعة أن الرموز الدينية بمفهومها الثقافي قد تم إنشاؤها وبلورتها وتشكيلها اجتماعياً وليست مُنزلة إلينا كمفاهيم أبدية لا تتغير: "من يملك السلطة والقوة في المجتمع هو من ينشئ الرموز الثقافية ويحدد المفاهيم التي تحافظ على هذا الميزان المختل من علاقات القوة بين فئات البشر، فالعلاقات الاجتماعية المختلفة مثل الطبقة أو العرقية أو النوعية ليست أزلية خلقها الله كنظام للكون، ولكنها إنشاء اجتماعي يمكن أن يتغير" (Ruether, p.4). المفاهيم التي تقلل من شأن النساء وتستهين بقدراتهن أو تهتمش مشاركتهن في الحياة العامة والفكرية بحجة تقسيم أدوار النوع أو تلك التي تميز وتعالى تشير إلى ممارسات مجتمعية يتم تبريرها دينياً للإبقاء على ميزان قوة تراتبي. أي أن مجال الدراسات الدينية النسوية في عمومها يركز على ركيزتين لا ينفصلان: النقد والتفنيد من ناحية، ثم إعادة البناء وإيجاد البديل من ناحية أخرى، مما يعني رؤية دينية إصلاحية للتحويل الاجتماعي فيما يخص النوع (الجندر).

بدأ تبلور هذا اللاهوت النسوي في مرحلته الحديثة أي في القرن العشرين كما أشرنا سابقاً منذ الستينيات مع "الموجة الثانية" من الحركة النسوية وفي الولايات المتحدة خاصة ضمن إرهابات حركة الحقوق المدنية من قبل ثلاث قطاعات بالتحديد؛ نساء البشرة البيضاء من الليبراليات اللاتي اهتمن بحقوق التعليم والاشتراك في المهن والمناصب الحكومية وكافة المؤسسات العامة، ونساء اليسار اللاتي اكتشفن التحيز الجنسي للرجال اليساريين، ثم قطاع النساء داخل الكنائس اللاتي نجحن في إقناع كثير من الكنائس البروتستانتية بالاعتراف برسامة المرأة ككاهنة منذ السبعينات مما شجع أعداداً أكبر من النساء على الالتحاق بالمعاهد الدينية والحصول على درجات الدكتوراه في العلوم والتخصصات الدينية والتدريس في الكليات والجامعات، وهذا العامل الأخير بدوره أكسب الوجود النسائي داخل الكنائس قاعدة مؤسسية وأكاديمية وكان على هذا التواجد أو النشاط التطور وترجمته إلى معرفة وعلم لاهوتي خاص؛ أي الدفاع عن والتنظير

لهذه الحقوق المكتسبة (المشاركة في تقلد الزعامات والقيادات الكنسية) من خلال دراسة المعارف الدينية اللاتي طالما بررت إقصاءهن في الماضي من منظور جديد.

إلا أن بروز باحثات رائدات تخصصن في هذا اللاهوت النسوي بالتحديد كان في الدوائر الكاثوليكية بأمريكا، وهن يمثلن الجيل الأول الذي أسس لأفكار ومناهج هذا البحث الدقيق والتمحيص لمصادر الديانة المسيحية والكشف عن أصول التحامل على النساء والتحيز ضدهن لصالح نمط سلطوي أبوي احتكر إنتاج المعرفة الدينية وقسم كل شيء إلى عنصر ذكوري إيجابي وعنصر أنثوي سلبي. الأسماء الثلاثة اللامعة اللاتي يشكلن المرحلة التأسيسية الحديثة بأعمالهن هن: ماري دالي وكتابها ما بعد الإله الأب (Mary Daly, *Beyond God the Father*, 1973) وروزماري روثر بكتابها التمييز الجنسي والكلام عن الله (Rosemary Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, 1983) وكتابتها إليزابيث فيورنزا في ذاكرها (Elisabeth Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 1983). كان الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية ونقد سياساتها الدافع الرئيسي المشترك، فتشير روزماري روثر إلى هذه المفارقة أنه بسبب صلابة وعناد مواقف الكنيسة تجاه حقوق المساواة للمرأة وخاصة مسألة الرسامة والتدريس الديني أوجد ذلك تحدياً وأدى إلى نشاط وحرارة وإنتاج معارف ونظريات بديلة، في حين أن انفتاح البروتستانتية لرسامة المرأة وانخراطها في النشاط الكنسي قلل من دواعي المقاومة والإبداع.

تشعب تيار الباحثات الكاثوليكيات إلى توجهات مختلفة: منها "حركة كنيسة المرأة" (Women-Church Movement) وهو الاتجاه لتكوين جماعات لممارسة شعائر وطقوس كنسية بطريقة مستقلة تركز على الروحانية النسائية وعبادات تغذي العنصر الأنثوي. ثم ماري دالي المذكورة آنفاً التي بعد أن تم رفض إكمالها للدكتوراه في تخصص الفلسفة المسيحية هاجرت إلى أوروبا ودخلت مرحلة راديكالية هي في الحقيقة انشقاق ورفض كامل للعقيدة المسيحية عندما أعلنت أن مشروعها سيركز على خلق أشكال من الديانات والروحانيات النسوية خارج نطاق أي ديانة تقليدية تماماً. أما روثر - فيسبب تأثيرها بحركات "لاهوت التحرير" (liberation theology) التي انتقدت وقاومت القهر الطبقي والعنصري ونادت بالعدالة الاجتماعية ومناصرة المستضعفين من خلال صياغة قيم وتعاليم مسيحية لإنصاف الفقراء والمهمشين - فقد استطاعت أن تبقى في مدار الدين المسيحي ولا تخرج عنه وأن تضيف إلى هذه الأفكار محاربة القهر "النوعي" أيضاً (gender oppression). في الثمانينات والتسعينات تتلمذ على أيدي هذا الجيل الأول مزيد من الطالبات والدارسات في المؤسسة الأكاديمية الدينية وشكلن الجيل الثاني الذي عكف على كتابة أطروحات في الدراسات العليا وفقاً للنظريات والمناهج البحثية النسوية وإدراجها في العلوم الدينية التقليدية التي طالما تجاهلت قضايا النوع. واستمر في الخمس عشرة سنة الأخيرة انتشار الفكر النسوي الديني في غالبية الكنائس والطوائف على اختلاف مذاهبها؛ مثلاً الكنيسة الإنجيلية (Evangelical Church) ثم الجماعات الأفروأمريكية واللاتينية والأسبوية التي أضافت عامل العرق في الموضوع وبدأت النساء فيها يعبرن عن صوت خاص يمزج بين إشكاليات الخطاب الديني والتمييز العنصري. أما النساء الأفروأمريكيات بالتحديد فقد اشتهرن بصياغة حركة خاصة تحت مسمى "محورية المرأة" (Womanism)، لوصف منظورهن الديني المميز وموقعهن الصعب

في المجتمع الأمريكي حيث يتعرضن لتمييز مزدوج بناء على الجنس واللون في الوقت نفسه؛ ومن الكتب المؤسّسة لهذا التيار كتاب أخوات في البرية: الكلام عن الله من منظور محورية المرأة ( Dolores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, 1993). وهذا مثال على تبلور أطياف من التنوع الثقافي داخل التيار المسيحي العريض، صاحبه ظهور اتجاهات في ديانات أخرى غير المسيحية تطبق قراءات نسوية، مثل جوديث بلاسكو عالمة الدين اليهودية وريتا جروس المعتنقة للبوذية ولها كتاب البوذية بعد الأبوية ( Rita Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, 1993). أما كارول كرايست فقد برزت منذ السبعينيات لتشكل تياراً منشقاً أعلن بأسه من القضاء على الأبوية في المسيحية ومن داخلها أو من محاولات الترشيد والإصلاح في أي من الأديان السماوية، واتجهت لتأسيس ديانة جديدة تماماً تستلهم العنصر الأنثوي في الأساطير الوثنية القديمة قبل الموروث اليهودي/المسيحي (Judeo-Christian tradition)، ديانة لها طقوسها الخاصة وتواصلها الروحاني مع عناصر الطبيعية خاصة - مثل الأرض - في تماهياها مع "الإلهة الأم" والالهة المؤنثة الأخرى، وهي الحركة التي عُرفت باسم (Wicca) وهي كلمة مأخوذة من اللغة الإنجليزية القديمة التي تعني "تملك الحكمة"، ثم تطورت لتعني ساحر أو ساحرة، وهذه الدلالات تدخل كلها فيما تهدف إليه الديانة وهو قلب أو عكس الإحياءات المضمرة في معنى "الساحرة" (witch) في التراث الأوروبي المسيحي بالذات من الشر والسحر الأسود وعبادة الشيطان إلى مفهوم الحكمة الأنثوية ومصدرها الإلهة الأنثى، لذا وُصفت الديانة بحركة الإلهة الأنثى ( goddess movement). وكان أول كتاب يطرح هذه الفكرة ويبرر استخدام صور ورموز أنثوية خالصة للإشارة إلى 'الله' هو بزوغ روح المرأة: قراءات نسوية في الدين ( Christ and Plaskow, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, 1979) من تحرير كارول كرايست وجوديث بلاسكو تقدمان فيه أمثلة لطقوس روحانية متطورة تدمج عنصر المؤنث، وتبعث ذلك بالعديد من الكتب المماثلة منها مولد الإلهة: العثور على المغزى في الروحانية النسوية ( Carol Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, 1997) وذلك بعد استقرار الاصطلاح الشائع الآن "الروحانية النسوية" (feminist spirituality) ليس فقط للإشارة لهذا الاعتناق الخاص ولكن أيضاً إلى تيار نقدي تحليلي يكشف عن مظاهر وسمات الروحانية النسائية/النسوية المختلفة في أعمال النساء الماضية. وآخر كتبها حتى الآن هي التي تُغيّر: إعادة تخيل 'الإلهي' في العالم ( *She Who Changes: Re-imagining the Devine in the World*, 2003).

ظل التيار الأساسي السائد يكمن في اللاهوت المسيحي النسوي الذي ازدهر وتكاثرته دراساته وأبحاثه منذ أواخر التسعينيات وما بعد عام ٢٠٠٠ حتى تطورت وتفرغت إلى علوم بينية أكثر عمقا، مثل دراسات "الهرمونيطيقا" في نصوص العهد القديم والعهد الجديد، التاريخ الكنسي، علم الأخلاق، الوعظ، العبادة والشعائر والطقوس، الفلسفة الدينية... الخ، فلم يعد هذا المجال مهمشاً فيما يشبهه (جيتو) منبوذ - على حد قول روتر - داخل المؤسسة الأكاديمية الدينية في أمريكا وإن كان لا يزال غير مرحب به من قبل كنائس تقليدية وقساوسة كثيرين مما أحدث فجوة بين الأكاديمية ومؤسسات الكنيسة.



كان ما سبق رصداً للمشهد الأمريكي خاصة الذي يسمح بهذه التطورات بسبب الطبيعة التعددية لممارسة الأديان في المجتمع بحكم أنها دولة مهاجرين من بقاع شتى في أنحاء العالم وخلا تاريخها من مؤسسة كنسية موحدة مركزية، فمنذ البداية نشأت كنائس حرة متعددة وطوائف متنوعة، لذا تغيب عقدة الميراث الأوربي في عدائته الشديدة لتدخل الكنيسة والكهنوت وما أنتج عنه من حركات ماركسية من جهة أو ليبرالية علمانية متطرفة من جهة أخرى، ولهذا لم يجد اللاهوت النسوي المستند على الإيمان الديني تربة خصبة ليزدهر في أوربا، فرغم العداء والرفض الشديدين في فرنسا مثلاً لكل ما يتعلق بتراث الكاثوليكية الرومانية ورغم قوة الحركات النسوية بصفة عامة لا يوجد مساهمات بحثية في اللاهوت النسوي بالتحديد، ورغم ترسيم النساء في ألمانيا منذ ١٩٦٠ إلا أن عالمات الدين فيها لا يتبوأن مراكز أكاديمية في العلوم الدينية. وهذه نقطة هامة جديرة بالالتفات إليها والتوقف عندها (وسنعود إليها لاحقاً عند الحديث عن النسوية الإسلامية): أن العلمانية المتطرفة التي عادةً ما تقصي دور الدين تماماً في الحياة والمجتمع وتتنى فكرة إفساد المرجعية الدينية لقضايا النوع (الجنس) وحقوق النساء لا تفرز إلا موقفاً سلبياً ولا تنتج مقاومة إيجابية في شكل معرفة أو علم أو مناهج بحث.

في المرحلة الراهنة تؤكد روزماري روثر أنه رغم تعدد تجليات وأشكال اللاهوت النسوي داخل سياقات ثقافية متباينة فالحركة يمكن اعتبارها "عولمية" لأن عالمات الدين المسيحيات في العالم كله لا تزال تجمعهن أهداف نقد وتقنين الرموز والمفاهيم العنصرية المنحازة داخل خطاب المسيحية وإعادة بناء مفاهيم مسيحية جديدة عن الله والمسيح وأدم وحواء والطبيعة والخطيئة والخلص بهدف التأكيد على الكرامة الإنسانية المساوية للمرأة وترشيد الخطاب الديني من الداخل عن أدوار وعلاقات النوع وحقوق النساء، ثم تطبيق كل ذلك على قضايا معينة داخل مجتمعاتهن ووفقاً للسياقات الثقافية والتاريخية لتحقيق عالم أكثر عدلاً ومحبة.

### النسوية الدينية في العالم:

تتناول ريتا جروس في كتابها المهم النسوية والدين (Rita Gross, *Feminism and Religion*, 1996) – ضمن الإحاطة الشاملة بكافة جوانب هذا الحقل المعرفي – إشكالية تجاهل الباحثين فيه للتنوع "عبر" أديان العالم المختلفة وليس فقط داخل الدين الواحد (ص ٥٦)،<sup>٣</sup> وتحت البحث النسوي في العلوم الدينية أن يخرج من إطار السياق الغربي وينفتح على الأديان الأخرى وعلى جهود النساء فيها ليصبح بحق "ثيولوجيا متقاطعة وبينية للأديان والثقافات" (cross-cultural interreligious "study", p.57). ثم تذكر الاستثناءات القليلة لهذا التوجه الأحادي متمثلة في سلسلة من الكتب صنفتها وحررتها أرفند شارما التي كانت أول من اهتم بالسياق العالمي وبمكانة النساء وأدوارهن في ديانات أخرى آسيوية وإفريقية، بدءاً من النساء في أديان العالم (Arvind Sharma, *Women in World Religions*, 1978)، وامرأة اليوم في أديان العالم (Serenity Young, *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*, 1999)، والدين والنساء (Religion and Women, 1994)، ثم النسوية وأديان العالم (Feminism and World Religions, 1999). كما ظهر كتاب مرجعي للمحررة سيرينيتي يونج مختارات من نصوص مقدسة بقلم النساء وعنه (Serenity Young, *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*, 1999) يضم تراث اليهودية والمسيحية والإسلام، والتراث الإغريقي والروماني،

والوثنية في شمال أوروبا، والديانات المصرية القديمة، والهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية والشامانية. وقد استمرت جروس في تطوير موقفها هذا الناقد للعالمات النسويات المسيحيات في تجاهلهم للديانات الأخرى والاهتمام فقط بالتعدد "داخل" المسيحية وليس خارجها في آخر مقال لها بعنوان "اللاهوت النسوي ولاهوت الأديان"،<sup>٤</sup> حيث تطرح هذا الاصطلاح الأخير - والذي قد يبدو مكرراً أو مبهماً - ولكنه يعبر عن اقتراحها لإصلاح النزعة الاحتكارية والإقصائية لدى النسويات المسيحيات، فمن أهم المبادئ الأساسية التي قامت عليه النسوية هي "تضمن من تم إقصاؤهم سابقاً" (Gross, *Cambridge Companion*, p.64) وليس إعادة إنتاج التهميش مع الآخر. كما تناقش فائدة الانخراط في التحوار والتفاعل بين نساء الأديان المختلفة: "الهدف على المدى البعيد هو إثراء دراسة دين المرء ذاته بأفكار لا يحتل أن ترد إليه من تلقاء نفسه" (Gross, *Cambridge Companion*, p.75). مع ذلك ورغم سعة الأفق في هذه الرؤية والناداة بالمنظور المقارن والتعددي (pluralistic)، نجدها تستشهد بمقدمة كاترين يونج لكتاب النساء في أديان العالم المذكورة أعلاه والتي تضع فيها مقياساً متدرجاً للحكم على هذه الأديان في درجة إشراك وتمكين النساء فيها بحيث يبدأ من الأديان الأكثر تصريحاً للسيادة الذكورية حتى الأكثر في قبولها وتضمنها للنساء على هذا المنوال: (١) اليهودية، (٢) الهندوسية، (٣) الكونفوشية، (٤) الإسلام، (٥) المسيحية، (٦) البوذية، (٧) الطاوية. ثم تقترح ريتا جروس تعديلاً: يؤخر الهندوسية إلى رقم ٤ فقط ليتقدم كل من الكونفوشية والإسلام إلى رقم ٢ و٣، مضيفاً أن التنافس على الموقع الأدنى في قبول تمكين المرأة يكمن خصوصاً بين اليهودية والكونفوشية والإسلام. ونحن نعتبر أن هذا الطرح يشوبه خلل إطلاق أحكام قيمية على الأديان المذكورة وخلل التعميم والتسطيح والتعارض مع الدعوة التي أطلقتها الباحثة نفسها في قبول تعددية وخصوصية الأديان على قدم المساواة بدون إقصاء.

#### الجنود التاريخية للروحانية والتدين النسائي:

العرض السابق الذي بدأ تطوره في ستينيات القرن العشرين كما أسلفنا حتى الآن يُعد إحاطة بالنشأة 'الحديثة' التي اتخذت شكل الدمج في المؤسستين الأكاديمية والكنسية وتمخضت عن حقل معرفي قائم بذاته ومناهج بحث صارت معترف بها، فدفعت هذا بعض الباحثات النسويات إلى التنقيب في التاريخ (خاصة ما قبل عصر الحداثة) عن مظاهر التدين والعبادة والنسك والرهينة إلى آخر الأنشطة والأدوار الدينية للنساء وتطبيق تلك المناهج التحليلية على أعمالهن التي وصلت إلينا وعلى سيرتهن وعلاقتهم بالسلطة الدينية ومدى تأثرهن بالخطابات الدينية السائدة. يطلق على هذا المنهج في النقد النسوي 'المراجعة' (revisionism) - أي إعادة القراءة والتفكير في ظاهرة ما لتفسيرها تفسيراً جديداً وفقاً إلى منظور مختلف، ومن هنا بدأ تفسير هؤلاء الباحثات لمظاهر التدين والروحانية النسائية في القرون الوسطى بأوروبا كإرهاصات لوعي نسوي كامن ورغبة في الاستقلالية وتمكين الذات ومقاومة للأبوية الطاغية والمعاداة للنساء في هذه العصور - حتى وإن لم يكن هذا الوعي أو هذه الممارسات أخذت شكل 'حركة' متنسقة لها مسمى أثناء الماضي، لأن من موقعنا اليوم نستطيع أن نفسر ظواهر هذا التاريخ الثقافي ونسميه. يرجع الفضل للمؤرخة جردا لرنر صاحبة المصدرين الرئيسيين: خلق الأبوية (Gerda Lerner, *The Creation of*

(Patriarchy, 1986) وخلق الوعي النسوي (The Creation of Feminist Consciousness, 1993) في لقاء الضوء على "تاريخية" الأبوية منذ الإغريق وتحولها إلى نمط اجتماعي عتيق وما يشبه مؤسسة ضاربة بجذورها في العصور القديمة، ثم تزامن ذلك مع بزوغ من وقت إلى آخر "وعي نسوي" اتخذ أشكالاً غير مباشرة أحياناً، وتحيلنا إلى وجود ما تحسبه رائدات مبكرات لهذا الوعي والإدراك في المجال الروحاني والزهد والرهبة مثل الراهبة الألمانية هيلدجارد دي بنجن (Hildegard de Bingen) في القرن الثاني عشر الميلادي التي صورت في كتاباتها الكنيسة كأم وأصرت على وحدة العناصر الذكورية والأنثوية في الكون والحياة في تضاد مع التفكير الأبوي الثنائي والتراتب السائد في عصرها، والراهبة الإنجليزية جوليان نوريتش (Julian of Norwich) في القرن الرابع عشر الميلادي المشهورة بفكرة "تأنيث الثالوث" الراديكالية، وغيرهما كثيرات اعتبرتهن جرداً لرنر معالم على مسيرة التاريخ للمقاومة وتأكيد الذات والبحث عن المساواة والتحرر من قيود أبوية المجتمعات التي عشن فيها.

وحتى ما بعد القرون الوسطى، أي ما يعرف بعصر النهضة والإصلاح بأوروبا من القرن الخامس عشر وحتى السابع عشر الميلادي، تؤكد لنا روزماري روث أن البروتستانتيين الذين انتقدوا كنيسة القرون الوسطى ونادوا "بأنسنة" (humanistic) دراسة النصوص الدينية لم يطبقوا ذلك على قضية علاقات النوع، بل العكس؛ تم استخدام النقد "الإصلاحي والإنساني" (Reformation humanist critique) لترسيخ علاقات النوع التقليدية. والوحيدة التي كتبت من منطلق التعليم أو التفكير "الإنساني" الجديد في ذلك الوقت هي الإيطالية كريستين بيزان (Christine de Pizan) في القرن الخامس عشر الميلادي التي نادى بالإنسانية الكاملة للنساء ودافعت عن قابلية المرأة للفضيلة ضد الحط من شأن النساء الذي عبر عنه كل من القساوسة والشعراء، وذلك في كتابها مدينة السيدات (Christine de Pizan, City of Ladies). أما تطور الليبرالية والاشتراكية في آخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر فلم يسفر عن تطوير حقيقي لمفاهيم عدالة النوع لأن التركيز كان على محاربة هيمنة الأرستقراطية والطبقة الرأسمالية عن طريق تكريس السيطرة الذكورية.

مع ظهور "الموجة الأولى" للحركات النسوية في أواخر القرن التاسع عشر التي نادى بحقوق المرأة المساوية في التعليم والملكية والحقوق المدنية والسياسية، بدأت أيضاً جهود منظمة للاعتراض على منظومة التمييز بين الجنسين في العلوم المسيحية أو اللاهوت المسيحي، ومن الكتابات التي تعتبر علامة لا يمكن تجاهلها على طريق "النقد الإنجيلي" (Biblical Criticism)، رغم راديكاليته، كتاب إليزابيث كادي ستانتون إنجيل المرأة (Elizabeth Cady Stanton, The Woman's Bible, 1895) التي ركزت فيه على نصوص بعينها من الإنجيل ضد المرأة وانتقدتها بشدة إلى حد رفضها الصريح لقدسية أو ألوهية الإنجيل والتلويح إلى أن هذه الآيات نتاج تمييز جنسي بشري. ورغم هذا الموقف المتطرف الرفض للمصدر الإلهي الأول للإنجيل والذي لم ينتهجه التيار الرئيسي لباحثات اللاهوت النسوي في العصر الحديث والمعاصر، فإن هذا التوجه النصي في مسائلة النصوص المقدسة وتحديها قد فتح الباب بعد ذلك لهؤلاء الباحثات ليخضرن مجال "علم التأويل" أو "الهرمينوطيقا" (Biblical hermeneutics)، والعكوف على تفاصيل تأويلات

هذه النصوص- التي اعتبرها علم اللاهوت الذكوري مصدرًا ومسوغًا إلهيًا للتمييز ضد المرأة وتهميشها- لمراجعتها وإعادة تأويلها ولكن مع الاحتفاظ بالإيمان بمصدرها الإلهي المقدس. يتضح مما سبق أن جزءًا كبيرًا من تاريخ الوعي النسوي في أوروبا وأمريكا قد انبثق من المدار الديني أو تفاعلًا معه، وأن البحث النسوي السائد في تفسير الإنجيل (feminist Biblical interpretation) يهدف عادةً إلى الجمع بين تجربة الإيمان الديني الخاصة للنساء وإحساسهن بالتمييز والاعتراض من ناحية، والمكوث داخل إطار العقيدة والالتزام بثوابتها من ناحية أخرى، عن طريق إصلاح الخطاب الديني أحادي النظرة (من منطلق تجربة الرجال فقط وتحقيق مصالحهم)، لإدراج وجهة نظر المرأة المسيحية المؤمنة.

### المواقف النظرية والفكرية:

تتقسم البحوث المسيحية النسويات إلى مجموعات متباينة فيما يخص اتجاهاتهن الفكرية ومواقفهن من المادة التي يدرسنها:

(أ) النسويات الإنجيليات أو البروتستانت (Biblical or Evangelical feminists). وهن يؤمنن بأن الكتاب المقدس هو كلمة الله المعصومة، الذي لا يأمر بنمط الأبوية كمثل إلهي، بل بالمساواة والتبادلية بين الذكر والأنثى، وأن النصوص التي قد تعتبر تحيزًا ضد المرأة جاءت كتوصيف للوضع القائم المترتب على الخطيئة والخروج من الجنة (the Fall)، وليس كتوجيهات مفروضة أو إرشادات لما يجب أن يكون. وإذا كان الرب قد أظهر نفسه من خلال وأثناء ثقافة ذكورية أبوية كانت قائمة بالفعل، فإن التطبيق التدريجي لتعاليم الإنجيل راعي تلك الأعراف في زمانها، ولكن المبادئ الأصلية يجب أن تؤدي في النهاية إلى التكافؤ والمساواة في البيت والكنيسة والمجتمع. هذا إذا منهج يعتمد على 'تاريخانية' الكتاب المقدس، أي السياق الزمني التاريخي المحدد (الاجتماعي والثقافي) وقت كتابته.

(ب) النسويات الإصلاحيات ويمثلن الاتجاه السائد، فرغم اعتقادهن أن الإنجيل يمثل رسالة الله إلى الجماعة المؤمنة، إلا أنه ليس نفسه كلمة الله المعصومة، لأن معظم نصوصه تركز الأبوية، ولذا لا يجوز اعتبارها حياً إلهياً مباشراً، ولكننا سنجد إرادة الرب الحقيقية من خلال مبادئ عامة وأفكار الافتداء والخلص من الخطيئة، وكذلك في شخص وحياة المسيح المخلص الذي جاء ليعتق البشرية من كل أشكال الخطايا ومنها الأبوية. وفي ضوء الرؤية التحررية لبعض الآيات - مثل "سفر التكوين" (٢٧:١) التي تشير أن الله خلق الإنسان الذكر والأنثى على صورته، و"علاطيا" (٢٨:٣) التي تنفي التفرقة بين اليهودي واليوناني، أو بين العبد والحر، أو بين الذكر والأنثى، لأن "الكل واحد بيسوع المسيح" - يجب على المسيحيين أن يسعوا لتحقيق التحرر والحقوق المساوية للمرأة في كل المجالات: البيت والعمل والكنيسة. كما يبحث أصحاب هذه المدرسة في إمكانية تحييد اللغة 'المجازية' المستخدمة للإشارة إلى 'الإلهي' لتضم المؤنث والمذكر (رغم أن الله يتجاوز نطاق التمثيل الجنسي فعلياً)، ويطالبين باستعادة والتأكيد على قصص النساء في الإنجيل. وأجمع المحللون على اعتبار روزماري روثر السابق ذكرها تتحرك داخل هذا التيار وخلال هذه المنهجية، حيث تسعى من داخل الكنيسة إلى إصلاح خطاباتها وآراءها حول علاقات النوع وأحقية السلطة الدينية.

(ج) النسويات الراديكاليات/الثوريات؛ وهن شقان: الشق الأول مسيحي راديكالي، وهن يسلمن تسليماً صريحاً أن كل من الأبوية والتحييز الذكوري القوي يطغى على الإنجيل، ولا مجال لمحاولة التماس المساواة استناداً على نصوص إنجيلية أو أي تراث مرتبط بالكتاب المقدس. يجب إذاً التوجه إلى محورية تجربة المرأة فيما يسمينه "كنيسة المرأة" (women-church)؛ وهي جماعة مسيحية مؤمنة ومناصرة للنساء خاصة، تسعى إلى التحرر من القهر الأبوي، وهن يعتقدن أن هذا التيار كان دائماً متواجداً منذ أيام المسيح، ولكن تم طمسه في صفحات ونصوص العهد الجديد، لذا قد لا يتقن في سلطة النص الإنجيلي ولا يتعاملن معه. ومن الأسماء الرائدة في هذا الموقف إليزابيث فيورنزا. أما الشق الثاني فهو خارج المسيحية ومتجاوز لها (post-Christian)، لأن الباحثات هنا لم يدعين فقط إلى طرح سلطة الإنجيل جانباً، ولكن أكثر من ذلك رفض المسيحية كعقيدة ومنظومة ميثوس منها، ثم إحداث ثورة روحية تغير المعايير تماماً لإعادة اختراع ديانة وألهة جديدة، مثل ماري دالي المذكورة سابقاً.

### النسوية الإسلامية – الفكرة والمصطلح والتيار:

قبل التطرق إلى خلفية المسمى أو الاصطلاح نفسه، نوضح أنه في ضوء ما سبق يشير المفهوم إلى تضافر الوعي النسوي بالتمييز ضد المرأة وبمسألة النوع (التراتب بين الجنسين لتأسيس طبقة مهيمنة وطبقة أدنى)، مع تفعيل وتطبيق مبادئ العدل والكرامة الإنسانية المتساوية للنساء والرجال داخل المنظومة الإسلامية نفسها بمبادئها وشريعتها ومقاصدها، أي أن المرجعية القيمية الإسلامية قائمة وكذلك ثوابت العقيدة مع تبني منظور نقدي تحليلي للخطابات والعلوم الدينية، تغربل مفاهيم أولوية الرجال وهامشية النساء. هذا المنظور الذي ينتج عن الموقع الاجتماعي الخاص للمرأة المسلمة وعن معاشيتها لعلاقات القوة المتفاوتة في الجماعة والمجتمع، يهدف إلى الإدراج والتضمين بعد الإقصاء. وهناك أمثلة متعددة لهذا المفهوم المركب في التراث تشير إلى تحري النساء في المجتمع الإسلامي المبكر المساواة في التواجد والحضور والتعبير عن النفس،<sup>6</sup> كما أن التاريخ الحديث لرائدات عربيات كثيرات منذ نهاية القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين يبين أنهن كن معنيات ليس فقط بقضية الفجوة بين المبادئ الإسلامية النظرية من ناحية والواقع الاجتماعي والثقافي وحقوق التعليم والعمل العام من ناحية أخرى (مثلاً ملك حفني ناصف، أو حتى زينب الغزالي وعائشة عبد الرحمن اللتين طرحتا مفهوم التحرر الإسلامي للمرأة)، ولكن أيضاً ناقشن واجتهدن في الخطاب الديني نفسه (مثل عائشة تيمور ونظيرة زين الدين، فالأولى قدمت مفهوم القوامة المشروطة ضد القوامة المطلقة، والثانية فندت خطاب نقص العقل والدين).<sup>7</sup> أما زينب فواز وقدرية حسين فاهتمتا بإعادة إبراز دور النساء المنسي في التاريخ الإسلامي، رغبة في التأسيس للمطالبة بالتمكين والفاعلية في المجال العام.<sup>8</sup> ولم تكن معظم رائدات العمل النسائي في مصر والبلاد العربية الأخرى اللاتي ارتبطت نشاطهن بالسياق الوطني والإصلاحي الليبرالي في مطلع القرن العشرين بعيدات تماماً عن افتراض الحقوق الشرعية والمرجعية الإسلامية.<sup>9</sup>

من أين إذا أتت عبارة "النسوية الإسلامية"، وإن لم تستخدمه هؤلاء الرائدات اصطلاحاً، ولكن طبقته كفكرة ومنظور ووعي؟ أطلقت التسمية في بادئ الأمر ومنذ تسعينيات القرن

العشرين على محاولات الناشطات الإيرانيات في الفترة التي أعقبت الثورة الإسلامية، انتزاع حقوق قانونية شرعية من داخل إطار المنظومة الفقهية الشيعية، كما شرحت ذلك هالة أفشار، وكانت من أوائل من لفت الانتباه إلى تلاحم الالتزام الديني العميق لهؤلاء النساء، وبزوغ وعي قوي بالحقوق المغيبة وسوء تطبيق الشريعة، مما نتج عنه استخدام الشريعة الإسلامية نفسها التي أسستها الجمهورية الإيرانية مرجعاً أيديولوجياً لإقرار قوانين لصالحهن<sup>٩</sup>. وفرقت عزة كرم<sup>١٠</sup> في دراستها الرائدة في نهاية التسعينيات بين النسوية الإسلامية والنسوية المسلمة والنسوية العلمانية، من حيث التوجه إلى استخدام المصادر والنصوص الدينية كمرجعية مساندة للمطالب والحقوق، أو التوجه إلى الخطاب العالمي لحقوق الإنسان والقوانين المدنية والمواثيق الدولية دون التعويل على المفاهيم الدينية. ثم كان الجمع المباشر بين طرفي المسألة في كتاب بعنوان النسوية والإسلام: رؤى قانونية وأدبية (Mai Yamani, *Feminism and Islam*, 1996) حررته مي يماني، يضم مجموعة من الأوراق، وكان الهدف منه استكشاف نوعية الأبحاث التي يمكن أن تنتج عن هذا الربط وعن صياغة نسوية تكون على حد قول مي يماني في المقدمة "إسلامية في الشكل والمضمون". لذا قدمت المقالات دراسات في محاور التاريخ والثقافة والسياسة والقانون. بعدها وردت العبارة في عنوان كتاب للباحثة الضالعة في شؤون النساء في الشرق الأوسط إليزابيث فيرنيا في البحث عن النسوية الإسلامية (Elizabeth Fernea, *In Search of Islamic Feminism*, 2000)، الذي كان في معظمه سرداً توصيفياً لرحلة الكاتبة ومقابلاتها لنساء مسلمات ناشطات في مجال قضايا المرأة الاجتماعية والقانونية والحقوقية داخل مجتمعاتهن ذات الأغلبية المسلمة وعلى أرض الواقع، ولم يتطرق إلى مفاهيم أو تحليلات نظرية. أما كتاب ميريام كوك نساء يطالبن بأحقيتهن للإسلام: صياغة نسوية إسلامية من خلال الأدب (Miriam Cooke, *Women Claim Islam*, 2001)، فقد كان هدفها الرئيسي تحليل أعمال روائية ومذكرات لمبدعات عربيات مثل نوال السعدوي وأسيا جبار وفاطمة المرنيسي وزينب الغزالي، باعتبارهن نساء من خلفيات مسلمة، واستخدمن في أعمالهن المختلفة التاريخ الإسلامي أو موضوعات مرتبطة بالإسلام لمقاومة التهميش في الثقافة العربية والمطالبة بالمشاركة والمواطنة الكاملة للمرأة في مجتمعاتهن العربية. في سياق دراستها لنصوص هؤلاء الكاتبات، قدمت كوك تعريفاً لما تقصده بـ"النسوية الإسلامية"، ركزت فيه على عنصرَي المنظور النقدي و"موقع الصوت"، بمعنى نفي أن تكون الظاهرة تعبر عن هوية ثابتة أصيلة، بل تشير إلى اتخاذ "موقع" للخطاب قد يتغير أو يتشكل حسب الغرض التكتيكي من استخدامه وتوظيفه، كذا أنه واحد من عدة مواقع محتملة أخرى، أي أنها كانت تقترب أكثر من دائرة التعريف والتنظير لقضية الجمع بين فكري النسوية والإسلام؛ "الانتماءات المتعددة" أو "صعوبة الالتزام المزدوج" (Cooke, p.59) للإيمان الديني من ناحية وحقوق المرأة من ناحية أخرى. ورغم مساهمتها المبكرة في طرح هذه القضية، إلا أن إقصاء بُعد الهوية والتعامل الجدي المتسق مع التراث الإسلامي يثير إشكالية استخدام الدين للمصلحة وتوظيف مشروعية الخطاب الديني لتبرير مكاسب وحقوق أنية مما يصنف الظاهرة تحت الانتهازية السياسية أو النفعية، أكثر منها مشروع فكري معرفي أو موقف شخصي واضح إزاء المنظومة الإسلامية.

ثار بعض الجدل عقب ذلك مع بداية الألفية الثالثة في أوساط الباحثات المهتمات بهذه الفكرة حول سلطة التسمية حين تأتي من موقع المراقب الخارجي (الدارس أو الباحث المحلل) مقابل أن تتبناها الباحثات المسلمات المشتغلات بإعادة تفسير المصادر الإسلامية لوصف أنفسهن ومشروعهن.<sup>١١</sup> ومن هنا بدأت مرحلة التحليل والشرح المفصل لمغزى هذه الظاهرة التي طرحت عدم التناقض الأساسي بين الوعي النسوي والالتزام الديني، وعدم ضرورة الارتباط بين النسوية والعلمانية. وجاءت مساهمات تنظيرية لتوصيف وتحديد معالم وقضايا هذا التيار في شكله المعاصر، خاصة زيبا ميرحسيني في كتابها *الإسلام والنوع* (Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, 1999)، والتي نبهت فيه إلى بزوغ "نسوية أصيلة من الداخل" بدافع الشعور الديني. ودراسات مارجو بدران عن مسيرة الحركات النسائية في العالم العربي خلال القرن العشرين، ثم مؤخرًا تركيزها على رصد النسوية الإسلامية بالذات ومناقشتها لمسميات أخرى بدأت تُستخدم مثل "جهاد النوع (الجنس)" أو "العمل النشط من أجل النوع" - أي اجتهادات إسلامية من أجل عدالة حقيقية بين الجنسين.<sup>١٢</sup>

يجدر التوضيح عند هذه النقطة بالتحديد أنه رغم الدور الرائد لكل من الدكتورة نوال السعداوي في السبعينيات، والباحثة الأنثروبولوجية المغربية فاطمة المرينسي (الأولى في إلقاء الضوء بكل قوة على مشكلات المرأة العربية بسبب الأبوية والقهر والتبريرات الدينية الخاطئة، والثانية في فتح باب لنقد متعمق ومباشر للمصادر الإسلامية ومساءلة التراث والعلوم الدينية)، لم يعتبرا أنفسهما يوماً نسويات 'إسلاميات' على الإطلاق - سواء من حيث المصطلح أو المنظور والهوية. من المفارقة أن يشترك معهما في جزئية رفض تبني مُسمى 'نسويات إسلاميات' باحثات أخريات ينتجن خطاباً ومعرفة إسلامية من وجهة نظر المرأة المسلمة ومن أجل تحقيق العدل والمساواة والاحترام للنساء في الإسلام، ولكن يفضلن صياغة تسمية أخرى مثل "ناشطات/باحثات مسلمات".<sup>١٣</sup> ومن هنا تبرز أبعاد ومستويات متعددة لهذه الظاهرة المعاصرة: كاصطلاح - كهوية - كمنظور - كخطاب عمدي واعي بذاته - كمعرفة بديلة. وهذا الجانب الأخير هو أكثر ما يميز التوجه البحثي للنسوية الإسلامية حالياً: (أ) عدم الاكتفاء بالنقد والتفكيك من أجل التفكيك فقط، ولكن طرح تفسيرات واجتهادات جديدة، حتى يكتمل مشروع إعادة البناء، (ب) توسيع دائرة البحث والدراسة في مجال العلوم الدينية مثل التفسير القرآني والفقاه وعلم الحديث والسيرة النبوية إلى التاريخ، والدراسات الثقافية، وتحليل الخطاب وجذور الأفكار والمفاهيم، وإبراز فاعلية النساء واجتهاداتهن في التاريخ الإسلامي، (ج) اتخاذ موقف أنطولوجي محدد إزاء المنظومة أو المرجعية الإسلامية، لا يتسم بالقطعية والازدراء ولكن بالانتماء والتأصيل، (د) تبني واعي لتيار فكري وناشط معاصر يهتم بقضايا المرأة والنوع في الإسلام.

#### تطورات البحث النسوي الإسلامي:

ذكرنا أن جذور هذه النوع من الاجتهاد وُجد عند أمثال عائشة تيمور ونظيرة زين الدين، إلا أن التطور في إنتاج معرفة بشكل 'واعي' للمنظورين الإسلامي والنسوي في أن وإدراك أن هذه المعرفة جزء من تيار يتكون ويتنامى تم في الثلاثين سنة الأخيرة. في عام ١٩٨٢، أُفردت الدورية الأكاديمية المنبر العالمي لدراسات المرأة (*Women's Studies International Forum*)

عدداً خاصاً عن "النساء والإسلام"، وساهمت نوال السعدواي وفاطمة المرنيسي بأبحاث حول ممارسات المجتمعات المسلمة، ولكن تميز مقال عزيزة الحبري - القانونية من أصل لبناني وتعمل بالولايات المتحدة - "دراسة في تاريخها الإسلامي": أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق"، المترجم هنا، أنه ركز على قضية دينية (ثيولوجية) محددة وهي سوء الفهم الفقهي والثقافي لمفهوم "القوامة"، فعرضت الباحثة تفصيلاً مبكراً للتفسير التقليدي، وقدمت تأويلاً بديلاً يتسق مع الرسالة الأصلية للدين وروح الشريعة الإسلامية. كما ظهرت كتابات عديدة لرفعة حسن - أستاذة الدراسات الدينية بجامعة لوفيل بأمریکا، وهي من أصل باكستاني - تحاول فيها إعادة قراءة مفاهيم وتفسيرات سابقة لإثبات أن القرآن في حقيقة الأمر جاء بالمساواة بين الرجال والنساء ولا يتعارض مطلقاً مع العدالة والإنصاف وحقوق الإنسان، واهتمت خاصة بمواجهة الروايات الدينية عن دور حواء في قصة الخروج من الجنة أو خلقها من ضلع آدم، مما برر ممارسات اجتماعية واعتقادات ثقافية عن دونية المرأة أو وجودها الثانوي والمشتق عن الرجل، وبينت تناقض هذه التصورات مع آيات قرآنية واضحة تؤكد أن الرجال والنساء خلقوا مخلوقات متساوية في نظر الله سبحانه وتعالى، فنشطت رفعة حسن خلال الثمانينيات وبداية التسعينيات في نشر أبحاث ترفض استخدام القرآن لتعزيز الظلم والتمييز وتطرح تفسيرات بديلة لبعض الإشكاليات والمسائل الدقيقة في هذا المضمون. وأثناء الفترة نفسها تكونت مجموعة من النساء المسلمات الناشطات في ماليزيا تحت اسم "أخوات في الإسلام" وبدأن في النظر إلى القرآن بأنفسهن حتى يعرفن إذا كانت دونية النساء والتجني عليهن أفكاراً إسلامية أصيلة وإلى أي حد ممكن تبريرها خطأ بالمصادر الرئيسية للدين، ثم كيف نبرز وننبه إلى المساواة الكامنة في النصوص وليس التفاوت وحق الاعتداء، ثم تم نشر هذه المعالجات في شكل كراسات قصيرة سهلة التداول والقراءة وفي شكل إثارة أسئلة جوهرية مباشرة والرد عليها، من خلال مقاربة جديدة بسيطة. وهذا هو الجانب الريادي لهذه المنشورات، حيث قصدت البساطة والمنطقية في الطرح والاستدلال، بعيداً عن المنهج التخصصي المعقد، لأن التوجه هو إلى الإنسان المسلم العادي، والهدف تقديم مادة سهلة ومفيدة في الدفاع عن حق المرأة المسلمة في المساواة والكرامة الإنسانية. أما من أكثر الكتب تأثيراً وانتشاراً في تلك المرحلة الأولى هو *القرآن والمرأة* (Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 1992) لباحثة وأستاذة الدراسات الإسلامية آمنة ودود الأمريكية المسلمة، وهو علامة مهمة من حيث إرساءه لمنهجية تأويلية لإعادة قراءة النصوص من منظور المرأة، تصحح المقاربات التقليدية التجزيئية المنفصلة عن أي سياق وبمعزل عن القيم الإرشادية الكلية للقرآن الكريم والتي أطلقت عليها (atomistic approach)، بمعنى التعامل مع الآيات كذرات منفصلة تدور حول نفسها، لا علاقة لها ببعض. اقترحت في المقابل منهج "المقاربة الشمولية" (holistic) وهي قراءة للنص الإلهي تعتمد الارتباط بين المبادئ العامة أو الكليات وبين المفردات، وتأخذ في الاعتبار كل من الرؤية الأخلاقية الشاملة للقرآن والسياقات التي نزل فيها الوحي عند تدبر معاني الألفاظ والتعبيرات القرآنية لاستخلاص معاني المساواة والعدل والكرامة. كما فرقت آمنة ودود في كتابها الأول هذا بين ما يصرح به القرآن الكريم من ناحية وبين البنى الاجتماعية في المجتمعات المختلفة التي تتكون تاريخياً وسياسياً. وتنتمي لهذه المرحلة كذلك دراسة أميمة أبو بكر عن تحليل التفاسير المتعاقبة لآية أو عبارة بعينها لرصد مسيرة وتراكم الأفكار المنحازة ضد



النساء والتوسع فيها عبر عقود وقرون حسب الآراء الشخصية للمفسر وسياقه الزمني والثقافي، وذلك بهدف فهم أين وكيف حدث سوء الفهم، (والدراسة مترجمة ويتضمنها هذا الكتاب).

الملاحظ إذا أن البدايات كانت في التأكيد المتكرر على الفصل بين الدين والموروثات التاريخية، وفي العكوف على التعامل المباشر مع نصوص قرآنية محددة، تحتوي على قضايا إشكالية كما قدمها المنظور الفقهي الذكوري، ثم إعادة تأويلها، مثل تحرير مفاهيم "الدرجة" و"القوامة" و"الضرب" و"النشوز" و"الطاعة"، وموضوعات خلق المرأة وتصوير النساء في القرآن... الخ. أي التركيز على محوريات النص القرآني الخالص كمصدر أولي ورئيسي ونص إلهي متسق، لم يطبقه الفقه التقليدي كما يجب في مجال العدالة والكرامة المتساوية للجنسين. الملاحظ أيضاً أن هذه المحاولات المبكرة، قام بها نساء متخصصات في الدراسات الإسلامية والقانون وتحليل الخطاب، ومهنتهن تدور حول البحث المتخصص والدراسة في العلوم الدينية، ولا تتحصر المسألة فقط في انتمائهن للدين الإسلامي أو استخدامهن العابر لبعض الأمثلة من التراث لتعزيز المطالبة بحقوق المرأة، فقد بدأن يشكلن تياراً معني بإنتاج معرفة دينية تجديدية بديلة.

تميزت المرحلة التالية بمزيد من هذا التراكم البحثي والعلمي والتوسع في مجال الهرمينوطيقا - أي تأويلات النصوص الدينية - لنفي الأبوية والتحيز الذكوري عن القرآن، من خلال دراسات أكثر تعمقاً وشمولاً وتنظيرية، مثل كتاب أسما برلس الممتاز النساء المؤمنات في الإسلام: فض التفسيرات الأبوية للقرآن، الذي طبقت فيه منهج "نقض خيوط القراءة الأبوية" للقرآن والإسلام، لتثبت أن القرآن الكريم ليس نصاً أبوياً ظالماً، ولكنه نزل على شعوب ومجتمعات كانت أبوية بالفعل، ولذا فهم وفُسر كذلك، وتقول أسما برلس أنها تهدف إلى "استعادة الأساس النصي للمساواة بين الجنسين في الإسلام، ومن ثم الدفاع عنه ضد زعم كل من المسلمين المحافظين [التقليديين] والنسويات أن الإسلام ما هو إلا أبوية دينية يُقدم نماذج من العلاقات التراتبية وعدم المساواة بين الجنسين، ولذا يُضع ختماً مقدساً على الخضوع الأنثوي" (Asma Barlas, "Believing Women" in Islam, 2002, p.203). والعبارات المنصصة الداخلية اقتبسها أسما برلس من كلام سابق لفاطمة المرنيسي. أما كتاب نوافذ الإيمان تحرير جيزيلا ويب (Gisela Webb, *Windows of Faith*, 2000) الذي ترجمته دار الفكر بدمشق، ونشرته بعنوان دعونا نتكلم عام ٢٠٠٢، فهو يضم مجموعة من الأبحاث الجادة في مجالات الدراسات القرآنية، وقوانين الشريعة والأدب والروحانيات والنشاط الحقوقي، وساهمت فيه بأوراق بعض الأسماء التي ذكرناها في البداية، والتي استمرت في بلورة مواقفها ورؤيتها لهذا الحقل وتطوير وتعميق أفكارها، مثل أمنة ودود التي كتبت مقالاً بعنوان "تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة"، وعزيزة الحبري "مدخل إلى حقوق المرأة المسلمة"، ورفعة حسن "حقوق الإنسان في المنظور القرآني". وتميزت خاصة دراسة ميسم الفاروقي "الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية" التي طرحت فيها اجتهاداً تفسيرياً لأيتي ٣٢ و ٣٤ من سورة النساء، لإعادة فهم عبارة "فضلٌ بالذات، ونفي أن المقصود انحياز إلهي مسبق لجنس الرجال أو تفضيل شامل، وهي دراسة تحليلية متعمقة ومتأنية، تتخذ من المنطق القرآني نفسه وتسلسل أفكاره وسياقات المقاطع والوحدات التي ترد بها الآيات، وتواتر ألفاظ معينة بنفس المعنى في آيات أخرى أو بمعنى

مختلف ... إلى آخر هذه العوامل 'النصية' - تتخذ من كل ذلك مرشداً ودليلاً للوصول إلى تفسيرات مختلفة. بينما ركزت باحثات أخريات على التراث الفقهي والأحكام الشرعية واستنباط القوانين في كتابات المراجع الفقهية للقضاء للتعرف على منطق مناهجهم في الاستنباط والاستدلال والاشتباك النقدي البتاء مع التراث الإسلامي من أجل إنتاج فكر ديني متجدد وحيوي، مثل أستاذة العلوم الدينية الأمريكية المسلمة كيشا علي في كتابها أخلاقيات الجنسانية والإسلام: تأملات نسوية في القرآن والحديث والفقہ (Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, 2006)، والتي ترى أن منهجيات التراث الفقهي والقانوني بمراعاتها للسياقات الزمنية والمجتمعية المعاصرة وقتها تصلح أرضية مشروعة لمقاربة مرنة للدين الإسلامي، أفضل من الاعتماد فقط على التفسير الحرفي لنصوص المصادر.

نشير في هذا السياق كذلك إلى الأعمال العربية الحديثة التي ظهرت لعلماء دين ومفكرين رجال حاولوا فيها مساندة حقوق المرأة المسلمة ودعم منظور إسلامي عصري ضد تحريم الاختلاط وضد معارضة اشتراك النساء في الحياة العامة وعزلهن، منها موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة لعبد الحليم أبو شقة (١٩٩٥)، وقضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوافة لمحمد الغزالي (١٩٩١)، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء (١٩٩٨) لجمال البنا، وهي أعمال لها أهميتها في تقديمها تأصيلاً دينياً مستنيراً ورغبة صادقة في إنصاف المرأة في المنظومة الإسلامية، فقدم جمال البنا مثلاً اجتهادات في قضايا متنوعة مستندة إلى النظرة القرآنية للمرأة "كإنسان" أولاً موضحاً أن الكثير من التراث الفقهي يقر بإنسانية المرأة نظرياً ثم يمشون إلى تجريد هذا الحق من مضمونه في مجال التطبيق العملي واستنباط الأحكام، واهتم الشيخ الغزالي بالدفاع عن الإسلام والرد على هجوم واتهامات الغرب الاستشراقي بالتخلف والظلامية، وإن لم تخلو هذه الإسهامات من استخدام مسألة 'الاختلاف البيولوجي' لتبرير عدم التساوي في المجال الاجتماعي والأسري، كما بيّن نصر حامد أبو زيد في دوائر الخوف (٢٠٠٤) عند نقده لقصور هذا الخطاب الديني "المعتدل" لأنه لا يزال يميز ضد المرأة بالتركيز على طبيعتها البيولوجية الجوهرية أو فطرتها المغايرة. ويعني ذلك أن هذه الكتابات يغيب عنها منظور النوع كأداة تحليلية (أي تمحيص فكرة التمييز الاجتماعي والثقافي لأدوار وطبائع الجنسين لتكريس التراتب والتمييز)، كما لم يتطرق أصحابها إلى مسألة حق المرأة المسلمة نفسها في الاجتهاد والبحث الديني ووجهة نظرها في قضاياها، وهي بالطبع قضية نسوية بالأساس ظهرت في بعض كتابات فريضة بناني القانونية المغربية عندما كتبت عن وجوب مساهمة المرأة العربية المسلمة "في المجال الديني والإدلاء بوجهة نظرها/باجتهادها في كل المواضيع التي تتناول وضعيتها سواء داخل الأسرة أو داخل المجتمع، حتى تصبح بذلك صوتاً مسموعاً في النقاش الديني... صوتاً يؤخذ بعين الاعتبار في تشريع القوانين التي ستطبق عليها" (ص ١٦٥).<sup>١٤</sup> كما نشرت دراسة تفند مفهوم تقسيم العمل بين الجنسين الذي يُعتقد خطأ أنه تشريع إسلامي وليس مجرد ثقافة مجتمعية: تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقہ الإسلامي (١٩٩٣). وللدكتورة زينب رضوان أستاذة العقيدة والفلسفة الإسلامية كتاب مبسط ظهر في فترة مبكرة بعنوان الإسلام وقضايا المرأة (١٩٨٨)، تدعو فيه إلى المساواة كأساس للعلاقة الزوجية في الإسلام من خلال الإشارة إلى دلالة اللفظ القرآني المتكرر "زوج" لوصف جنسي البشرية بما معناه نصفان أو

شطران يطابق كل منهما الآخر تماماً، كما قدمت تفسيراً يتفق مع عزيزة الحبري للقوامة المشروطة المتغيرة تبعاً لتغير الظروف واختلاف الصفات والأحوال، وخلصت إلى جواز قوامة بعض النساء على بعض الرجال إذا كانت لديهن صفات يُفضّلن بها، وتكون مبرراً وسبباً لقوامتهن (ص ٨١)، وقد خصصت لتلك المسألة بالتحديد كتاباً طبع في ٢٠٠٥ بعنوان التفسيرات الخاطئة للدين كأحد معوقات التنمية أمام المرأة، والذي حمل رؤيتها بأن قوامة المرأة على الرجل في أحيان كثيرة جائزة وحلال شرعاً. أما مجموعات الأبحاث التي قدمتها باحثات جمعية دراسات المرأة والحضارة في السنوات الثلاث الأولى من الألفية الثالثة، فقد تم طرحها في نطاق موقف واضح: "منظور إسلامي للمعرفة النسوية". أما أحدث كتاب ظهر مؤخراً ويعتبر مثلاً على معرفة دينية من منظور نقدي لباحثة أكاديمية وأستاذة في اللغة العربية والحضارة الإسلامية من العالم العربي هو حيرة مسلمة (٢٠٠٨) للتونسية د. ألفة يوسف التي تمسك فيه بعض القضايا الدينية مثل الميراث والزواج من خلال تمحيصها لمعالجات المفسرين والفقهاء التي تثبت تناقضاتها الصارخة وتعارضها مع مقاصد الشريعة أحياناً بل ونصوص القرآن نفسه. ولعنوان الدراسة دلالة مهمة، حيث أن الطرح العام يشير إلى أمرين: الأول أن الدراسة كما في قولها "قراءة متسائلة" ناجمة عن "حيرة فكرية" بسبب التعارض بين "قراءة المفسرين المنغلقة غالباً من جهة وانفتاح القرآن والسنة لقراءات اجتهادية شتى من جهة أخرى" (ص ٦١)، فهي تشرك القراء معها في هذه الحيرة، والثاني فكرة منظور "المسلمة" عندما تفكر وتدرس دينها بنفسها. لا نتطرق لهذه الكتابات بالتفصيل في سياق هذا العرض، حيث أنها منشورة وموجودة بالعربية، في حين أن الهدف من هذا الكتاب كما أوضحنا ترجمة وإتاحة مادة في مجال النسوية والدراسات الدينية من لغات أخرى إلى العربية، والتقديم لها ولخريطة الإنتاج البحثي خارج النطاق العربي.

بالنسبة لذلك السياق إذا وللتعرف على الشكل العام لدراسات النسوية الإسلامية منذ عام ٢٠٠٠ حتى الآن، نجد أنها تنقسم إلى شقين: واحد معني برصد الظاهرة وتعريفها وتسميتها وتحليل أفكار الباحثات اللاتي يكتبن في هذا الاتجاه، مثل أعمال مارجو بدران وميريام كوك وزيبا ميرحسيني وأميمة أبو بكر وأخريات كثيرات؛<sup>١٥</sup> والثاني هو تطبيق فعلي لمنظور وفكرة النسوية الإسلامية في إنتاج معرفة دينية من وجهة نظر المسلمة الباحثة والمتخصصة، التماساً للعدل الإلهي. بينما ظهرت دراسات كثيرة في مجال الهرمينوطيقا (التأويل الديني) تتقصى تعدد التفسيرات لآيات بعينها لرصد تشكّل الخطاب الديني حول مفاهيم التفرقة بين الجنسين ودونية المرأة،<sup>١٦</sup> تطرقت أخرى إلى القواعد المنهجية والافتراضات الفكرية لعملية التأويل نفسها وإلى التنظير لمبادئ وآليات تفسيرية أرحب تخرج الباحثات والمفسرات من أسر الدوران في الحيز الضيق لما هو المعنى المحدد لكلمة أو عبارة أو حرف إلى المجال الأوسع الذي يسترشد بروح النص والقصد الإلهي الأشمل. تتناقص بعض الباحثات بجرأة محدودية التفسير النصي لبعض الآيات، وفشل هذه المنهجية التبريرية في الوصول إلى حل مشكلات المفاهيم والتشريعات التمييزية، مثل أمانة ودود في كتابها الأخير من داخل جهاد النوع، عندما طرحت فكرة تجاوز حرفية النص القرآني تماماً في بعض الأحيان، واعتباره "عتبة" تعبر بنا إلى مساحات أوسع أو "نافذة" مفتوحة نطل منها على عوالم أخرى. وهذا بالطبع موقف أكثر راديكالية من موقفها السابق حيث تتحدث عن الولوج إلى مرحلة "ما بعد النص" (Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*)

192. p. (Women's Reform in Islam, 2006) واعتبار القرآن إشارة للأمام لنمض في مسارات متطورة أكثر ومواكبة للأزمان المتعاقبة. وعلى نفس المنوال ترى كيشا علي (في كتابها المذكور أعلاه) أن القرآن نفسه يحثنا أحياناً على تجاهل تطبيقه حرفياً حتى نستطيع تحقيق العدل الكامل (Kecia Ali, p.55)، فهو كنص منزل على الأرض له حدوده في التنفيذ العملي ويبقى "ظلاً للحقيقة الأعلى" (Kecia Ali, p.134) و"نقطة انطلاق" للتطور الأخلاقي للإنسانية وليس المنتهى (Kecia Ali, p.150). ورغم الفائدة الفعلية التي ممكن أن تنتج عن هذه النظرية التأويلية، إلا أن هذا الاتجاه في رأيي ينقلنا من التطرف السلفي المتشدد في التطبيق الحرفي الضيق إلى التطرف النقيض في تعطيل وتفويض التنزيل الإلهي، وتفريغ كلمات القرآن من أي محتوى حقيقي أو معنى يؤخذ بجديته.

خلاصة القول في البحث النسوي الإسلامي أنه نوع من أنواع المقاومة الفكرية ومشروع 'إحيائي' للإصلاح والبناء في العلوم الدينية والمجتمع: (١) مقاومة للتفسير الأبوي والاستشراقي للإسلام الذي يعرضه بعضاً وللاحتكار الذكوري للمعرفة الدينية؛ (٢) مقاومة تهميش صوت النساء المسلمات وإقصائهن عن الحق في الاجتهاد والإفتاء والقيادة؛ (٣) مقاومة احتكار المؤسسات الغربية للتفسير والبحث في مجال المرأة والإسلام؛ (٤) معارضة التطرف النسوي العلماني الذي يقصي المرجعية الدينية تماماً من رحلة البحث عن العدالة والمساواة؛ (٥) التضامن مع ومساندة الحركات النسوية الدينية الأخرى؛ (٦) وأخيراً مقاومة كل أشكال السلطوية والظلم وإهدار العدالة والكرامة الإنسانية.

#### نقاط التقاء بين النسوية المسيحية والإسلامية:

سمات مشتركة أو متشابهة نلاحظها في كل من المسيرتين وفي القضايا المتناولة. بالنسبة لمسيرة النشأة والتطور: (١) مر كل من الوعي النسائي/النسوي المسيحي والإسلامي بمرحلة تاريخية مبكرة، بدءاً بالقرن التاسع عشر، هي مرحلة الجذور الحديثة للمرحلة التالية، التي تحددت وتبلورت أكثر في آخر القرن العشرين؛ (٢) استكمال باحثات الموجة الثانية مشوار التأويل الديني واستلهاهم رموز المرحلة الأولى، بل واستدعاء أو تسليط الضوء على مشاركة النساء المتساوية داخل الجماعة المؤمنة منذ بداية التاريخ المسيحي والإسلامي في تأسيس الدين والعمل العام؛ (٣) في كلى الجانبين رصد المحللون أن الأيديولوجيات العلمانية والليبرالية (بمعنى التي تتأى بنفسها عن الإطار الديني تماماً) لم تنتج وعياً أو اجتهاداً نسائياً/نسوياً في الفكر الديني، فمثلاً لم يطبق رموز وكتاب النهضة الأوروبية وحركة الإصلاح (ق ١٤ - ق ١٧) النقد البروتستانتية لكنيسة العصور الوسطى أو المطالب 'الإنسانية' (humanistic) على إعادة قراءة النصوص الدينية أو على علاقات النوع الاجتماعي، بل أن أفكار تلك الحقبة استُخدمت لترسيخ أدوار النوع التقليدية (Ruether, p.5). كما أن علمانية بلد مثل فرنسا حالياً، المعروفة بعوائدها للموروث الكاثوليكي، لم تشجع ظهور أي حركة للاهوت النسوي، ومن النادر أن نرى باحثات وعالمات دين في مراكز والمعاهد الدينية في ألمانيا (Ruether, p.12). وهذا يذكرنا بمواقف بعض رواد النهضة البارزين في مصر، الذين حملوا لواء الليبرالية المصرية مثل قاسم أمين والإمام محمد عبده وأحمد لطفى السيد، الذين رغم فكرهم العام المناصر لتحديث مكانة المرأة المصرية، بثوا خطاباً رجولياً حول

دونيتها بالنسبة للرجل ومسئوليتها الكاملة عن تخلف الشرق،<sup>١٧</sup> كما كرسوا لمنظومة نمطية تثبت أدوار الجنسين حول الطبيعة الفطرية لكل من الرجل والمرأة. بينما يرى كل من فرانسوا بورجا وجون اسبوزيتو أن من إرهاصات الصحوة الإسلامية أو المد الإسلامي العام الذي انتشر منذ حقبة الثمانينات هو ظهور نساء متعلمات وذوات اهتمام خاص بالفكر الإسلامي يرغبن في تمحيص وبحث التراث الديني بأنفسهن؛<sup>١٨</sup> (٤) هناك أيضاً عنصر المفارقة المشترك؛ فقد أدى تشدد وصلابة موقف الكنيسة الكاثوليكية ضد رسامة المرأة وكثير من قضايا المساواة الأخرى إلى خلق تحدياً وتحفيزاً لنساء مسيحيات مؤمنات أن يعدن تقييم الموروث وتأويله، وعلى الجانب الإسلامي استفزت التيارات 'السلفية الجديدة' - المغالية في قضايا المنع الكامل للاختلاط بين الجنسين وعزل النساء وتحجيم أدوارهن والترسيخ لفكر عدم الاعتبار للمرأة بسبب طبيعتها الفطرية المتأصلة وضعفها - شريحة من المسلمات للدراسة وإنتاج فكر ديني تحرري مضاد، كما أن تصاعد الاستشراقية الجديدة ضد 'المرأة المسلمة'، ومد (فوبيا) الإسلام - أو هوس الخوف من والكراهية للإسلام - بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، أفرز رد فعل، وإن كان بعضه سطحيًا ودفاعياً لتصحيح صورة المرأة في الإسلام على المستوى النظري، إلا أن بعضه الآخر اهتم بتفعيل الحقوق وتجديد الخطاب الديني وتطبيق القيم الإسلامية واستنطاقها عدالة النوع بالتحديد؛ (٥) مثلما اتسمت النسوية المسيحية بتعدد وتدرج أطرافها بين تيارات تحمل الكتاب المقدس نفسه المسؤولية المباشرة، بحيث يصعب تقويمه أو إعادة تأويله، وأخرى تدين فقط الآباء المؤسسين فيما بعد مرحلة بولس الرسول، كذلك تتباين المواقف النسوية في الإسلام بين إعفاء القرآن الكريم من تهمة الانحياز الذكوري أو الإقرار بإشكالية ذلك بسبب بعض النصوص الصعبة.

في العموم يلتقي كل من الجانبين على رؤية مشتركة وهي القناعة بالإمكانات التحررية والمقاصد السامية لكل من الدين المسيحي والإسلامي، وعلى التمسك بتلك المساحة البينية بعيداً عن النسوية الراضية للتأصيل الديني وعن التفسير الأبوي التمييزي للدين. تعبر إليزابيث فيورنزا عن الهدف من اللاهوت النسوي المسيحي بطريقة تماثل ما تنادي به النسويات المسلمات في سياقهن: "التأكيد على أن الإيمان والديانة المسيحية ليست أبوية أو تمييزية (ضد النساء) في أصلها، وفي نفس الوقت الإقرار بأن الكنيسة هي المذنبة بخطيئة التمييز".<sup>١٩</sup>

فيما يخص القضايا المتناولة على الجانبين وآليات إعادة تقييم الموروث الديني نلاحظ التشابه في الآتي: (أ) في مجال **الهيرمينوطيقا**: دراسة الموضوعات التأويلية المستمدة من نصوص إنجيلية وقرآنية والتحليل اللغوي الدقيق لها وطرح فكرة وضع هذه المفاهيم في سياقها التاريخي وقت التنزيل وفي سياقها النصي، مثل العكوف على تفسير ١ قورنثية ١٤:٣٤ التي تقول أن النساء صوامت لا يتكلمن ويخضعن لأزواجهن، و ١ طيماتاوس ٢:١١-١٤ التي تنص على أن "المرأة تتعلم بالسكوت لا تُعلم ولا تتسلط على بعلمها..."، و ١ قورنثية ١١:٣ الشهيرة التي تؤكد أن "رأس الرجل المسيح ورأس المرأة الرجل...". ثم استخدام النصوص المضادة، التي تشير إلى المساواة بين الرجال والنساء في الإيمان وفي نظر الله، والتي تحمل تعاليم روحية عامة تشمل جميع المؤمنين ولا تختص الرجال أو تقصي النساء، حتى تُقرأ النصوص السابقة (التي تعزو الباحثات المسيحيات أفكار تبعية المرأة فيها إلى السياق الزمني وقتها وهو المجتمع اليهودي) في ضوءها. مثلاً "ليس يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حر، ليس ذكر ولا أنثى، لأنكم

كلكم شئ واحد بيسوع المسيح" (غلاطيا ٣: ٢٨). وهذا يتشابه كثيراً مع انخراط الباحثات المسلمات في إعادة تفسير آية القوامه والطاعة والنشوز (النساء ٣٤)، وآية الدرجة الزائدة (البقرة ٢٢٨)، والتنبيه إلى آيات المساواة بين المسلمين والمسلمات (الأحزاب ٣٥ - آل عمران ١٩٥)، والولاية الاجتماعية المشتركة للمؤمنين والمؤمنات (التوبة ٧١)، وآيات "النفس الواحدة" (النساء ٤ - الأنعام ٦ - الأعراف ٧ - لقمان ٣٩)، وجعلها مركزية ومعيارية بالنسبة للنصوص الأخرى وليس العكس. (ب) **في مجال العقيدة والذات الإلهية:** أكدت باحثات وعالمات اللاهوت النسوي أن الرب يتجاوز الإدراك البشري والتعبير اللغوي البشري وبالتالي تصورات النوع، وإذا كانت المسيحية تدعو إلى إله المحبة الذي يحرر كل إنسان، فلا يجب الحديث عنه بمفهوم أبوي/ذكوري لترسيخ تفوق جنس الرجال ودونية جنس النساء، ويجب الاعتراض على معادلة أن 'أبوية' الرب تعني أيضاً 'رُبوبية' الآباء والذكور البشر. ويتشابه هذا الطرح أيضاً مع مناقشة الباحثات المسلمات لعقيدة التوحيد من زاوية أنها تعني الطاعة والعبودية لله وحده، للخالق فقط وليس المخلوق، فالمعنى هنا المساواة بين جنسي البشرية، وليس التراتبية بأي حال، وأي زعم بالتفوق أو الأفضلية هو نوع من أنواع الشرك، لأن التراتبية الوحيدة المسموح بها في الإسلام هي بين الله عز وجل وبنو الإنسان. (ج) **في مجال التاريخ:** تسليط الضوء بقوة والكشف عن تواجد وإسهام النساء الأوليات في المراحل التأسيسية للديانتين. كتبت الباحثات المسيحيات عن النصوص الإنجيلية التي تشير إلى امتداح بولس الرسول لنساء في موقع شماسية أو موقع قيادي كنسي أو نصيرات للسيد المسيح في بداية العهد المسيحي والدور الفعال الذي لعبته، إلى جانب اتخاذ معاملة المسيح نفسه لهن كنموذج ومثال لاحترام النساء وليس ازدراءهن، كذلك إمطة اللثام عن الدور المهمش للقديسات والراهبات الأوليات، ورد الاعتبار التاريخي لهن. يوازي هذا الاتجاه الاستشهاد بتاريخ الصحابيات والتابعيات للتأكيد على المشاركة في الحياة العامة والحضور القوي وسط الجماعة، والإشارة إلى تكريم الرسول (عليه الصلاة والسلام) لزوجاته وبناته وعدله معهن ومعاملته الحسنة للنساء المؤمنات وبقية تفاصيل سيرته وسنته الفعلية - وليس فقط القولية. (د) **في مجال القيادة الدينية:** المقصود بها الاشتراك في تبوء أدوار قيادية في مؤسسات ومجالس دينية وألا تقتصر هذه الأدوار والمراكز على الرجال فقط، فقضية رسامة المرأة مثلاً واشتراكها الكامل والمساوي في طقوس وكهنوت الكنيسة الكاثوليكية قضية جدلية رئيسية منذ زمن، بينما تحل فكرة الولاية العامة للمرأة - لرئاسة الدولة أو القضاء - حيزاً كبيراً في النقاش الإسلامي واشتراكها في مجالس الإفتاء العالمية والمنظمات ومجامع البحوث، أو توليها مناصب للإفتاء والدعوة، ومؤخراً طرحت إمامة المرأة التي لاتزال تثير جدلاً شديداً. (هـ) **في مجال علاقة النص الإلهي بالعامل الزمني والثقافي:** وهي إشكالية محورية تؤثر على سائر المنهجيات، لأن التساؤل هنا عن ما الذي بالتحديد نعتبره أمراً أو تشريعاً إلهياً ثابتاً سارياً لكل الأزمان والثقافات، وما الذي نعتبره 'وصفياً' أو انعكاساً للواقع الاجتماعي وقت التنزيل. تسأل الباحثات المسيحيات مثلاً: هل الأبوية مثال ونموذج للإنسانية كلها إلى آخر الزمان، أم أنها كانت مرحلة مؤقتة في التاريخ الإنساني بعد 'السقوط' و'الخطيئة'؟ هل كانت تعاليم بولس الرسول المجحفة الخاصة بالنساء مقصودة فقط لثقافة وقته أم كل الثقافات والأزمان؟ هذا الفصل بين ما هو 'سياقي' (أي تاريخانية النص المقدس) وما هو إلهي مطلق لا يتغير، يثير خوف استخدام هذا المبدأ لتقويض

سلطة الإنجيل إخضاع كلام الله للنسبية بحيث يُفسَّر الكتاب المقدس على حسب المعايير العلمانية ويفقد المطلقات تماماً. ويرد الطرف الآخر أن الإنجيل يُعَلِّم الناس كيف يعيشون بالحق حياة ربانية في هذا العالم الذي خلقه الله لهم، فيجب إذاً ربط الإنجيل بالحقيقة الأشمل خارجه وهي حياة الإنسان وواقعه، ويكون هذا من خلال التفارقة بين الكليات والتطبيقات وتطبيق نفس مبادئ العقيدة المسيحية العامة تطبيقاً عملياً مختلفاً - خاصة في أمور المساواة بين البشر. يدور نفس هذا النقاش على الجانب الإسلامي كثيراً، ويتمثل بوضوح في هذه الاستشهادات من نصر حامد أبو زيد الذي تحدّث - في مسألة التمييز ضد المرأة بالتحديد - عن "السياق السجالي" و"السياق الوصفي" لبعض آيات القرآن مما لا يعد المقصد الإلهي العام: "إن المساواة بين الرجل والمرأة تمثل مقصداً من مقاصد الخطاب القرآني، والنصوص الواردة بهذا الشأن لا تحتل تأويلاً يتجاوز دلالاتها المباشرة". ويمضي أبو زيد في شرح المستوى الآخر من النصوص القرآنية: "ولكن لأن القرآن نزل على قوم كان التمييز بين الرجل والمرأة؛ أو بين الأُنثى والذكر، جزءاً من ثقافتهم ونظامهم والاجتماعي، فمن الطبيعي أن ينعكس هذا التمييز في مساجلات القرآن معهم. ولكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تُعامل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعات جاء بها الإسلام، وهو الأمر الذي يفسر لنا كثرة الفتاوى والتأويلات الخاطئة النابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي والسياق التشريعي" (نصر أبو زيد، ص ٢٠٧-٢٠٨).<sup>٢٠</sup>

### كتابات مختارة في النسوية المسيحية والإسلامية:

من معايير الاختيار الأولى لهذه النماذج المترجمة هو رصد بدايات هذا التيار في مرحلة تشكله وتقديم مقالات تأسيسية تعد من العلامات المبكرة ولذا لم يتسع المجال لتضمين نماذج حديثة، ولكن ضمت المجموعة مقالات لأسماء رائدة مهمة في المجال، حيث أنهن بادرن بتيارات بحثية وخطابات، وعلى الباحث/ة أن يحيط بأعمالهن. مثلاً أشرنا من قبل إلى مقالة عزيزة الحبري "دراسة في تاريخها الإسلامي": أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟، التي تقدم عرضاً تاريخياً للأبوية كنظام اجتماعي وسياسي في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، ثم اتجاه الإسلام لتقويضها في أغلب تشريعاته، إلا أن النزعة الأبوية القبلية اتسمت بالعناد والتشبث، مما أفقد المرأة في الإسلام الكثير من حقوقها ومكاسبها، ثم تدلل الكاتبة على هذه الأطروحة بمناقشة ثلاث مشكلات أساسية كما حددتها ترى أن الأبوية هي التي خلقتها وعقدتها: تعدد الزوجات والطلاق وسيادة الرجال على النساء. من المحاولات الرائدة أيضاً التي أشرنا لها من قبل كراستان صغيرتان لمنظمة "أخوات في الإسلام" في ماليزيا، يحملان عنوانين في شكل سؤالين: "هل تتساوى النساء والرجال أمام الله؟" و"هل يحق للرجال المسلمين ضرب زوجاتهم؟". ورغم أن المجموعة لم تكمل إصدارات هذه السلسلة إلا أن هذا العمل يشكل علامة مهمة من ناحية طريقة طرح المشكلة من وجهة نظر المرأة المسلمة المؤمنة ومن ناحية الرجوع المباشر إلى مصادر القرآن والسنة دون وساطة أو وصاية، وعرضها بشكل مبسط للغاية توجهاً للمسلم العادي غير المتخصص للإقناع من خلال نفس المرجعية الدينية التي تستخدم لتبرير التفارقة والعنف.

من الرائدات كذلك اللاتي أصبحت أسماؤهن مقترنة بمجال الدراسات الإسلامية المعاصرة عن المرأة رفعة حسن، والتي تناقش أيضاً في مقالها عن "النساء المسلمات وإسلام ما

بعد الأبوية" التأثير السلبي للأبوية على تراث الدين الإسلامي وحياء النساء وتدعو إلى دحض الأسس الفقهية المغلوطة التي تغذي المعادة للمرأة وتفوق الرجل، ثم تطبق ذلك أيضاً على ثلاث افتراضات دينية خاطئة تتمحور حول قصة الخلق لتعارضها من خلال إعادة التفسير: أن الله (سبحانه) خلق الرجل أولاً ثم خلقت المرأة من ضلعه؛ أن المرأة هي السبب الرئيسي في الخروج من الجنة، أنها خلقت من أجل الرجل وليس ككائن مستقل. قد تحتوي هذه المقالة المبكرة لرفعة حسن على بعض الأخطاء في الاستشهادات والاقتباسات من المصادر، والتي خلت منها أعمالها بعد ذلك، إلا أن المهم رصده هنا هو الطرح ووجهة النظر والاجتهاد الشخصي في التفسير. يختلف النص المختار "القرآن والجنس/النوع والجنسانية: التماثل، الاختلاف، المساواة" وهو الفصل الخامس من كتاب أسما برلس المشار إليه سابقاً في درجة الدقة في التأصيل القرآني وفي منطوق المنهج المتبع للاستنباط وإعادة الفهم. ورغم أن تاريخ العمل يعتبر حديثاً مقارنة بالأعمال الأخرى، إلا أنه أصبح إضافة أساسية في أدبيات المجال لا يمكن تجاوزه. تقدم أسما برلس قراءة منعمفة في الخطاب القرآني العام والأصول الفلسفية والأخلاقية والمعرفية التي يبني عليها والتي تثبت كلها أن القرآن الكريم نص مناقض تماماً للأبوية ويخلو من أي عناصر 'لكراهية النساء' المتعارف عليها في النصوص الدينية الأخرى. والجديد أن الباحثة توازي بين الفهم الأبوي المغلوط للإسلام - الذي أقرن أفكار الاحتشام الجنسي والعفة وفتنة الجسد بالنساء فقط ووضع الرجال في مكانة أعلى - وبين القراءات النسوية الغربية التي في ازديادها لسر الجسد لأنه "يجعله غير متاح جنسياً" - متهمة كذلك "بتشويه" النساء كمتلكات جنسية. وهي تثبت أن نقد النسوية الغربية - للإسلام أنه يعامل النساء كأشياء للمتعة لا ينبع من القرآن نفسه ولكن يرجع إلى قبول النسويات في الغرب التفسيرات الأبوية له، ولذا فهي تقدم تفسيرات بديلة.

من الرائدات كذلك التي كتبت منذ بداية التسعينات عن وجوب إتباع منهجية جديدة تماماً في تفسير وتأويل آيات القرآن الكريم حتى تظهر المساواة وعدالة (الجنس) الكامنة فيه أمانة ودود في كتابها المذكور أعلاه القرآن والمرأة والذي لعب دوراً كبيراً في مرحلة البدايات، لم نضمناه في النصوص المترجمة هنا لأنه قد تُرجم بالفعل، ولأن المعيار الثاني الذي بنيت عليه اختيارات المجموعة هو عدم ترجمتها سابقاً. لذا يُقدم أجزاء محورية من الفصل السادس من كتابها الأحدث من داخل جهاد النوع، الذي سبق ذكره، والذي يسجل تطوراً ملحوظاً في موقفها من قضية التأويل، حيث تطرح فكرة تجاوز "التطبيق الحرفي" لبعض عبارات القرآن بسبب ارتباطها بنسبية السياق الزمني الضيق والمحدد للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. أي أن الباحثة هنا تقترح منهجية جديدة أو حلاً للخروج من مأزق التعامل مع النصوص الصريحة التي تسمح بالضرب وسيادة الرجال في أمور كثيرة، منها ما تطلق عليه التدخل بين التطبيق الحرفي والتطبيق المشروط للنص (على طريقة "نعم ولكن...") مؤكدة أنه منهج اتبعه الفقهاء القدامى أيضاً على مستويات أخرى، مثلاً في محاولاتهم لنقادي عنف ضرب الزوجة، وأنا بوسعنا الآن تطوير هذا المنهج لإنتاج "معاني نصية" جديدة. ترد عبارة عند أمانة نتوقف عندها - "الله ذاتها" - أي الإشارة إلى الذات الإلهية بصيغة المؤنث (في الإنجليزية *Herself*)، وهو أمر مستغرب وغير مقبول على مستوى العقيدة لأن الله (عز وجل) يتعالى على تصنيفات النوع الإنساني وليس كمثل شئ" (الشورى ١١)، ولكن ممكن أيضاً النظر إلى المسألة من زاوية تكتيكية، أي صياغة



خطاب مضاد كرد فعل أو للتنبيه إلى ما الذي أدى أصلاً إلى هذا الطرح العكسي: ألا وهو الفهم الأبوي الذكوري للدين الذي جعل تشريعاته تبدو وكأنها تحابي وتتجاز للرجال وهي رؤية متهمه ببدء ذلك التصنيف النوعي المرفوض لله (سبحانه وتعالى).<sup>٣١</sup>

أما عن أبرز أسماء اللاهوت النسوي فكان لا بد من تضمين دراستين للرائدتين إليزابيث فيورنزا وروزماري روثر تدرجان أيضاً تحت المعيار الثالث لاختيارات المجموعة وهو وجود أبحاث نظيرية وتحليلية تعرض الرؤى المؤسسة؛ في "تحو هرمونيطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس" ("Toward a Feminist Biblical Hermeneutics") تضع فيورنزا التاويل النسوي للإنجيل في سياق حركة لاهوت التحرير باعتبار الأخيرة حركة دعت إلى استعادة جوهر الرسالة المسيحية في مسانقتها للمقهورين والمهمشين ضد الطغاة، وإلى تذكر السيد المسيح كنصير للفقراء، بمعنى البحث عن البعد الثوري التحرري لهذا الدين وإنتاج صياغة مسيحية للعدالة الاجتماعية على اعتبار أنه جاء عتقاً للبشرية من الخطايا والظلم الذنبوي، ولذلك تشرح العلاقة بين لاهوت التحرير وتفسير الكتاب المقدس بمناهجه أو نماذجه التفسيرية الثلاث، ثم تركز على آليات ومناهج علم الهرمونيطيقا المرتبطة باللاهوت النسوي بالتحديد من خلال إعادة تقديم مشروع إليزابيث كادي ستانتون إنجيل المرأة المشار إليه سابقاً الذي طرح فكرة المراجعة الموضوعية والعلمية لنصوص الكتاب المقدس. مقال فيورنزا نموذج لانخراط النساء عالمات الدين في صلب القضايا اللاهوتية المسيحية على المستوى التخصصي، ولذلك يشوب لغته بعض الصعوبة ولا يحتوي على كثير من الأمثلة الواقعية أو التطبيقية لأنه يركز على البعد الفلسفي التجريدي وراء تراث هرمونيطيقا الكتاب المقدس.

تتصف كذلك دراسة إليزابيث روثر "تحرير علم 'طبيعة المسيح' من النزعة الأبوية" ("The Liberation of Christology from Patriarchy") بتركيزها على رؤية بديلة عن الرؤية الأبوية لمعنى ومغزى دور المسيح في العقيدة المسيحية التي صاغت مفهوم مجازي 'مُذَكَّر' للتعبير عن الله - فهو الارتباط الأنسب لافتراض تفوق عنصر الذكورة - وبالتالي تم اتخاذ هذه الصيغة المجازية البحتة (التجسيد الإلهي في الابن) بصورة حرفية لتعني ذكورة "الكلمة" أو "ذكورة الإله" في المفهوم المسيحي. تمحص الباحثة نصوص الكتاب المقدس التي تشير إلى خلق الله للإنسان ذكراً وأنثى على صورته وتحلل تفسيرات الآباء المؤسسين مثل أوغسطين وعلماء اللاهوت في القرون الوسطى لمفهوم "صورة الله" (image of God) الذين أصروا على فكرة "ذكورة المسيح" لا لشيء إلا لأن هذه الفكرة بدت ضرورية ومنطقية حيث أن الذكر فقط يصلح لتمثيل الإنسانية المكتملة والمثالية، وتبين الكاتبة أن هذا المفهوم العنصري لطبيعة المسيح هو في الحقيقة مناقض لجوهر العقيدة، فالمفترض أن 'ناسوت' المسيح يشمل إنسانية النساء أيضاً. أي أن روثر هنا تشتبك اشتباكاً مباشراً مع أحد الفروع الأساسية من العلوم الدينية اللاهوتية في المسيحية - وهو النقاش والتدارس حول تفسير طبيعة المسيح - وتربطه بدلالات النوع (الجنس) بهدف مراجعة موروث ذلك الحقل الديني كله وتقويمه، وهي بذلك تتشابه إلى حد كبير مع إسهام أسما برلس في دحض الرؤية الأبوية المغلوطة للقرآن الكريم وتفنيدها للتراث التفسيري والفقهية. كما تصب دراسة أميمة أبو بكر "قراءة في تفاسير القرآن واعية لاعتبارات الجنس" في نقد وتحرير الخطاب الديني من الفكر التفاضلي بين النوعين، فترصد تراكم وتطور تفسيرات مفهوم "الدرجة"

في سورة البقرة ٢٢٨، من بداية القرن العاشر ميلادي (منذ أول تفسير جامع وهو الطبري) حتى آخر القرن العشرين. أما جون أوكونر في "إعادة قراءة وإعادة فهم وإعادة صياغة التراثات الدينية: البحث النسوي في مجال الدين" ( Rereading, re-conceiving and reconstructing ) "traditions: feminist research in religion" فهي تضع إطاراً عاماً لمنهج الدراسات النسوية في مقارنة أي تراث ديني كما يتضح في العنوان؛ تتمثل "الإعادات الثلاث" في إعادة قراءة المواد والمعلومات التاريخية المتاحة الخاصة بحضور أو غياب النساء من ساحة النشاط الديني التعبدية والتجارب الدينية الخاصة بهن، والخطوة الثانية: إعادة التفكير في هذه الاكتشافات وطرح تساؤلات تفتح المجال لمزيد من تفسير هذه الظواهر، والخطوة الثالثة: إعادة إنشاء صورة بديلة عن الماضي وتوظيف نموذج مختلف للتحليل والتقييم التاريخي. وسوف نلاحظ ملامحة وسهولة تطبيق هذا الإطار النظري على وضع وقضايا النساء في التاريخ الإسلامي. وفي الجزء الثاني من المقال تصنف جون أوكونر - فيما يشبه قائمة ببليوجرافية بأهم المراجع - الأعمال والدراسات التي ظهرت في فترة الثمانينيات وحتى وقت نشر مقالها هذا في ١٩٨٩، الأعمال التي تناولت أفرع مختلفة في مجال النساء والأديان - تواريخها وموروثاتها. الملاحظ أن القائمة تتوقف عند عام ١٩٨٩ ولذا لا يرد بها كثير من الأعمال المهمة بعد ذلك التاريخ والتي ذكرناها في العرض السابق، وقد ضمنا العناوين كاملة باللغة الإنجليزية وتاريخ إصدارها فقط مصحوبة بنقل المعنى الأساسي لهذه العناوين والمضامين التي تشير إليها.

يتمثل **المعيار الرابع** في اختيار نماذج تطبيقية للرؤى والنظريات السابقة في شكل تحليلات نصية ومناقشات لقضايا دينية محددة اعتبرها البحث النسوي الديني إشكاليات كبيرة ومعوقات في طريق المساواة والعدل. في "الجدل الدائر حول اللاهوت النسوي: أي الآراء يتبع الكتاب المقدس؟" يعرض رون رودز لمبادئ تيار النسوية "الإنجيلية" خاصة كما يحددها ويميزها عن كل من النسويات العلمانيات ونسويات "العصر الجديد" والنسويات المسيحيات الليبراليات، ويقدم شرحاً مبسطاً لأهم البراهين الدينية التي يطرحنها والمستندة مباشرة على نصوص وآيات من الكتاب المقدس تعضد المساواة وتنفي المفاهيم التقليدية عن خضوع المرأة وصمتها في الكنيسة، ثم يضمن الاعتراض على التفسير النسوي لهذه النصوص من المعسكر التقليدي في شكل مناظرة، ولذلك لهذا الإصدار الإلكتروني فائدة في جمع كل الآيات الإنجيلية ذات الصلة بالموضوع. ويذكرنا أسلوب التفسير هنا بالمحاولات المماثلة لرفعة حسن وأخوات في الإسلام وعزيزة الحبري في إشارتهن إلى الآيات القرآنية مباشرة والاعتماد على التحليل اللغوي والسياقي لها، ويتشابه في رأبي إلى حد كبير مناقشة إشكالية "الخضوع" التي ترد في الرسالة إلى أهل أفسس ٢١:٥ - ٢٤ مع محاولات التعامل مع قضية "القوامة" و"الطاعة" في سورة النساء ٣٤؛ تركز النسويات الإنجيليات على تفسير خضوع "بعضكم لبعض" (أي دعوة كل من الأزواج والزوجات للخضوع المتبادل في المسيح) أو اعتبار أن أي تراتبية بين الجنسين تعكس سياقها التاريخي وغير ملزمة فيما بعد، وهو ما تفعله النسويات المسلمات في محاولة إعادة تفسير "بما فضل الله بعضهم على بعض" (النساء ٣٤) و"تاريخ" مفهوم قوامة الزوج. كما أن نفس إصرار الانتقاد التقليدي - للتفسير النسوي الإنجيلي - على فكرة الاختلافات البيولوجية بين الجنسين كدليل على اختلاف الأدوار الاجتماعية وقيادة الرجل يشبه تركيز العلماء المسلمين المحافظين

على فكرة الطبيعة الفطرية لكل من الرجل والمرأة لتسويغ عقلانية الرجال مقابل عاطفية وضعف النساء.

وتطرح قضيتان أخريتان في التراث المسيحي - خلق حواء وغطاء الرأس - في مقالتي؛ الأولى "الجنسانية، الخطيئة، الأسي: ظهور الشخصية النسائية" تناقش بناء شخصية حواء وتكوين الأبعاد الأسطورية المتحاملة عليها؛ تستخدم الباحثة منهج النظريات النقدية الأدبية في تحليل الشخصيات الروائية وكيفية بنائها وتطورها في سياق الأحداث، وتقارن - أو تقابل - ذلك التطور بالبناء الأسطوري لشخصية حواء داخل التراث الديني المسيحي وكيفية تشكله على خلفية العداء المسبق للنساء. هي إذا تسلط الضوء على نصوص الإنجيل التي تعرض قصة خلق حواء وتعرضها للإغواء من الشيطان ثم خطيئتها وتسببها في 'السقوط' (الخروج من الجنة)، وتحلل الباحثة هذه الأحداث كحكاية أدبية ذات رموز ودلالات وعناصر سردية بهدف إثبات أن شخصية حواء كما نعرفها هي أسطورة خاضعة للأيدولوجيا وقد تم تطويرها وإعادة استخدامها لعقود وقرن على هذا الأساس، بينما من خلال تحليل العناصر السردية والتناص تخلص إلى أن حواء ليست مخلوقة تابعة من ضلع آدم ولكنها **الاثنتين** خلقاً من "أديم الأرض" كمخلوقات ترابية متساوية.<sup>٢٢</sup> أما القضية الأخرى التي تتناولها المقالة الثانية "أغطية الرؤوس، والعذارى، وأسنة الرجال والملائكة: رؤوس النساء في المسيحية المبكرة" فهي هوس الآباء الأولين المؤسسين للفكر المسيحي بتغطية رؤوس النساء ورمزية هذا الانشغال المبالغ فيه الذي يظهر في تعاليمهم لعلاقته بالرغبة في كبح أي انطلاقة للنساء في المجال العام وفي تحجيم تواجدهن وفاعليتهن، وكذلك القضاء على أي اقتران ينشأ بين النساء والقيادة - من خلال ربط "الرأس" بفكرة الزعامة أو الرئاسة أو السيادة، فالمرأة ليست فقط مأمورة بتغطية الرأس في أحوال كثيرة أو قص شعرها، بل لا تصلح أن تكون "رأساً" (بمعنى ذات سلطة) لشيء أو لأحد آخر. وتحلل الباحثة خاصة صياغات تعاليم بولس وبعده المؤسس الكنسي تروتوليان التي جاءت في لحظة زمنية معينة كرد فعل لحصول النساء وقتها على وضع مميز من خلال مشاركتهن في الطقوس الكنسية مبكراً، كما تحلل إشكالية الهوس في هذه التعاليم والأدبيات بملايس العذارى وكشف رؤوسهن أو تغطيتها ربطاً بسيادة نظرة الرجل المحدقة التي تضيف الصبغة الجنسية على رأس المرأة وبالتالي تحدد كل شيء عن سلوكها وأسلوب حياتها. والمقالة مثل سابقتها نموذج لنوعية الأبحاث العلمية المتخصصة للغاية التي تتعمق في النصوص التراثية وتفندها بموضوعية حادة قد تزج الفرد المؤمن العادي، ولكن هذه هي طبيعة الإنتاج العلمي والأكاديمي في مجال الدراسات الدينية المسيحية حالياً. (والملاحظ أن في الكتابات العربية بالتحديد لم نعتاد مناقشات حول زي المرأة وتغطية رأسها في السياق المسيحي، كما لم نعتاد المبادرة بتفسيرات قرآنية بدون النقل المباشر عن الفقه التقليدي في السياق الإسلامي).

### الخلاصة:

المقالات في هذا الكتاب لا تغطي بالطبع كل القضايا الدينية أو الإشكاليات البحثية المرتبطة بها، ولكنها فقط تمثل 'عينة' من الدراسات الدينية الحديثة في المسيحية والإسلام التي تستخدم المنظور النسوي أو مناهج النظرية النقدية النسوية في مقارنة النصوص والمصادر والتراث، وبذلك يتم

إنتاج معرفة دينية مختلفة وغير تقليدية قد يكون لها تأثير هام على تطورات الفكر الديني داخل حضارته المعنية. لم تُنقل هذه الأبحاث إلى العربية من قبل ولذا يتم تقديمها هنا بهدف إتاحتها لباحثات وباحثين العربية المتخصصين والمهتمين برصد هذا التيار والتفاعل العلمي والفكري معه. قد تحتوي بعض التأويلات والمناقشات على شطحات مستغربة أو صادمة أو غير مقبولة على مستوى الاعتناق الشخصي، لكن على مستوى العلم والمعرفة يمكن دراسة هذه الأفكار ووضعها في سياقها وفهم الهدف من ورائها، كما يمكن تصنيفها على أنها اجتهادات تحمل الصواب أو الخطأ، الاقتناع بها أو النأي عنها.

"إن من علامات العقل المتعلم القدرة  
على تأمل فكرة ما بدون قبولها بالضرورة." (أرسطو)

"فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض." (سورة الرعد، ١٧)

## الهوامش

<sup>١</sup> كاترين يونج: "الدراسات الدينية والتيارات الفكرية" في *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* (٢٠٠٣)، المجلد الأول، المحررة العامة: سعاد جوزيف، ترجمة أميمة أبو بكر، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٦، النسخة الإلكترونية: [http://sjoeph.edu/ewic/V1arabicparted/religious\\_studies.pdf](http://sjoeph.edu/ewic/V1arabicparted/religious_studies.pdf)  
<sup>٢</sup> روزماري رادفورد روث:

Rosmary Radford Ruether, "The emergence of Christian feminist theology" in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Passons (UK: Cambridge University Press, 2002), p.3.

<sup>٣</sup> ريتا جروس: .Rita Gross, *Feminism and Religion* (Boston: Beacon Press, 1996).

<sup>٤</sup> ريتا جروس: Rita Gross, "Feminist theology as theology of religion" in *The Cambridge Companion*, pp.60-78.

<sup>٥</sup> أنظر/ي الأمثلة في *المرأة والجنس: إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين* لأميمة أبو بكر (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢).

<sup>٦</sup> عائشة تيمور: *مرآة التأمل في الأمور* (١٨٩٢)، تقديم ميرفت حاتم (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ٢٠٠٢)؛ نظيرة زين الدين: *السفور والحجاب* (١٩٢٨)، تقديم بثينة شعبان (دمشق: دار المدى، ١٩٩٨).

<sup>٧</sup> زينب فواز: *الدر المنثور في طبقات ربات الخدور* (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٨٩٤)؛ فدرية حسين شهبيرات *النساء في العالم الإسلامي* (١٩٢٤)، تقديم أميمة أبو بكر (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٤).

<sup>٨</sup> مارجو بدران: Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), pp.124 – 135.

<sup>٩</sup> هالة أفشار: Haleh Afshar, "Islam and Feinism: An Analysis of Political Strategies" in *Feminism and Islam*, ed. Mai Yamani (UK: Ithaca Press, 1996); Afsaneh Najmabadi, "Feminism in an Islamic Republic" in *Islam, Gender and Social Changes*, eds. Yvonne Haddad and John Esposito (N.Y.: Oxford University Press, 1998).

- <sup>10</sup> عزة كرم: *Azza Karam, Women, Islamisms and the State* (N.Y.: St. Martin's Press, 1998).
- <sup>11</sup> أميمة أبو بكر: "Islamic Feminism: What's in a Name? Preliminary Reflections," *AMEWS Review*, vol. xv,xvi (2001), 1-4.
- كذلك مناقشة أسماء برلس لأسباب مقاومة هذا المصطلح في محاضرتها: "Four Stages of Denial," Ithaca College, 23 October 2006.
- <sup>12</sup> مارجو بدران: *Margot Badran, Feminists, Islam, and the Nation; Feminism in Islam: Secular and Religions Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009).
- <sup>13</sup> تم طرح هذا المسمى كجزء من عنوان كتاب منشور أولاً بالإنجليزية وترجم إلى العربية لاحقاً: *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb (N.Y.: Syracuse University Press, 2000).
- <sup>14</sup> فريدة بناني: "صوت مسموع في النقاش الديني" في *زمن النساء والذاكرة البديلة*، تحرير هدى الصدة وآخرين (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، 1998).
- <sup>15</sup> أنظر/ي كذلك كتاب صدر حديثاً بالعربية لفهمي جدعان: *خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)؛ ومجموعة من مقالات عن أبعاد النسوية الإسلامية المعاصرة في كتاب: *Islamic Feminism: Current Perspective*, ed. Anitta Kynsilehto (Finland: University of Tampere, 2008).
- <sup>16</sup> مجموعة من المقالات كلها منشورة بالإنجليزية:
- Mohamed Mahmoud, "To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas over Qur'an, 4:34," *Journal of the American Oriental Society*, 126, no. 4 (2006), 537 – 50.
  - Nawal Ammer, "Wife Battery in Islam: A comprehensive Understanding of Interpretations," *Violence Against Women*, 13, no. 5 (2007), 516 – 26.
  - Keran Bauer, "The Male is Not Like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an," *Religion Compass*, 3/4 (2009), 637 – 54.
  - Sa'diyya Shaikh, "Exegetical Violence: Nushus in Qur'anic Gender Ideology," *Journal for Islamic Studies* 17 (1997), 49 – 73; "A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence, and Resistance in a South African Muslim Community," in *Violence Against Women in Contemporary Religions* (Cleveland: Pilgrim Press, 2007), pp.67-89.
  - Manuela Marin, "Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'an 4:34," *Studia Islamica*, 97 (2003), 5 – 40.
- <sup>17</sup> أنظر/ي مقدمة هدى الصدة في الطبعة الثالثة لكتاب ملك حفني ناصف *النسائيات* (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، 1998)؛ كذلك أميمة أبو بكر: "صورة الرجل في الكتابات الإسلامية: بين التفسير القديمة والحديثة" في *عائشة تيمور: تحديات الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر*، تحرير هدى الصدة (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2004).
- <sup>18</sup> فرانسوا بورجا:
- François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London: I.B. Taurus, 2003); John Esposito, "Women, Religion, and Empowerment" in *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, eds. Yvonne Haddad and John Esposito (University Press of Florida, 2001), pp.1-11.
- أنظر/ي كذلك دراسة أميرة سنبل في هذا الكتاب الأخير والتي تورد فيها رأياً عن النساء شديد المحافظة والرجعية قاله فضل الرحمن المفكر الإسلامي الليبرالي البارز: "Rethinking Women and Islam," p.125.
- <sup>19</sup> وردت هذه العبارة وهذا التوجه إلى إيجاد التشابه بين الحركتين في مقالة عائشة هدايت الله التي تعرض فيها ما رأته من رؤية وموقف مماثل تجاه الإيمان الديني في أعمال الرائدة المسيحية إليزابيث فيورنزا، كذلك تستعرض

الباحثة استخدام نفس المنهجيات لديها والمحافظة على المسار 'الثالث' بين قبول التفسير الأبوي التمييزي للمسيحية من ناحية والنسوية الراضة المتجاوزة للكتاب المقدس تماماً، فنقول: "رفض [فيورنزا] تسليم المسيحية إلى نسوية 'ما بعد الإنجيل' مع رفضها تسليم المسيحية إلى التفسير المنحاز جنسانياً قد ساعدني أنا شخصياً في استيضاح أولوياتي عن تصور إمكانات (الثيولوجيا) الإسلامية النسوية".

Aysha Hidayatullah, "Inspiration and Struggle: Muslim Feminist Theology and the Work of Elisabeth Schussler Fiorenza" *Journal of Feminist Studies in Religion* 25 (2009), 162 – 170.

٢٠ نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف (القاهرة: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤).

٢١ تجدر الإشارة هنا إلى فكرة اقتران التجلي الإلهي بالمرأة على المستوى الرمزي والصوفي عند محي الدين بن عربي في ترجمان الأشواق وفصوص الحكم، وعند جلال الدين رومي في كتابه المثنوي في القرن الثالث عشر الميلادي.

٢٢ يجدر الإشارة هنا إلى كتاب مهم للغاية صدر حديثاً للأستاذة الباحثة د. حُسن عبود، السيدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبية (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠)، وهو يمثل دراسة رائدة في مجال الدراسات القرآنية المعاصرة حيث تختار الكاتبة أهم شخصية نسائية في القرآن الكريم وتفحص سماتها "القرآنية" وماذا تمثله، وتقدم تحليلاً متعمقاً عن طريق استخدام أدوات النقد الأدبي والبلاغي مثل التناسل مع أساطير ونصوص تراثية أخرى والتحليل النبوي ونظريات الأسلوبية والسردية، لتخلص إلى مبادئ "مريمية"، أي رسماً قرآنياً خاصاً للشخصية النسائية الروحانية أو "الأنثى المثال"، وفي تلك النوعية من الدراسات – التي تطلق عليها الباحثة "قراءة أدبية نسوية" – دفاع عن قيمة شخصية المرأة والتأكيد على علاقتها بالمقدس والإلهي، كذلك التأمل في "المعاني المتعلقة بمفهوم الأنثوي والأمومي" من خلال معالم شخصية مريم ومحاولة الإجابة على هذا السؤال: "هل صورة الأنثى والأم تعكس، من خلال صورة أكثر النساء هيبة في القرآن، صورة قامعة أم محررة للمرأة المسلمة؟"

## مقدمة المترجمة

### قضايا فى ترجمة الخطاب الدينى النسوى

#### رندة أبوبكر

#### بعض الاعتبارات النظرية

ربما يشاركنى كثير من المترجمين القول بأن بهجة الانتهاء من ترجمة عمل ما غالبًا ما تتساوى وتتوازى مع رهبة وقلق براودان المترجم حيال جودة العمل الذى انتهى توأً من ترجمته، والذى سرعان ما سيفصل عن مترجمه ويكتسب وجودًا مستقلًا فى أيدى القراء، فيصبح من غير الممكن تحسينه وتنقيحه، ناهيك عن إصلاح ما يظهر فيه لاحقًا من عيوب وأخطاء. وفيما يتعلق بترجمة هذا الكتاب، فقد أشعرنى هذا الانفصال الوشيك كذلك بحزن ضمنى، إذ وجدتني أودع عملاً رافقني زهاء ثلاثة أعوام. نعم، استغرق العمل على ترجمة المقالات الاثنتي عشرة التي يتضمنها هذا المجلد والتي تتناول قضايا دينية من منظور نسوى، ما يقرب من ثلاثة أعوام، وهي مدة لا أعدها بالطويلة، إذا أخذنا فى الحسبان طبيعة المقالات الأصلية وكم البحث الذى يتحتم على المترجم القيام به لترجمة أعمال تمزج بين عدة فروع من العلم مثل اللاهوت والفقهاء والنسوية، والنظريات الأدبية، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع. كما أن طبيعة العمل ضمن مشروع أكبر - ألا وهو مشروع إصدار ستة كتب عن النسوية وأفرع مختلفة من العلم والمعرفة - لهو أمر يتطلب الكثير من التدقيق وتنسيق العمل الجماعى، وهي أمور حتمية لكل من يشهد تقديم أعمال مترجمة تسهم إسهامًا حقيقيًا فى المعرفة الإنسانية وتتميز بطابع بحثى جاد. كان هذا هو الحال فى المشروع الذى تجدون أحد إصداراته بين أيديكم الآن. وأثق فى أن مستوى الجد والتنسيق والمهنية الذى أدير به هذا المشروع والذى اتصف به كل من شارك فى إنتاجه سوف ينعكس على كل من المجلدات الستة التى ستكون جميعها بين أيديكم قريبًا.

وقد أسهمت عدة عوامل أخرى فى جعل ترجمتى لهذا الكتاب عملية زاخرة بالمزيد من التشويق والتحدى، وسوف أورد بعض هذه العوامل باختصار فى بداية هذه المقدمة ثم أعود وأعرض لها، ولأخرى غيرها، بتفصيل أكبر فى متن المقدمة. إن قيمة عملية الترجمة تكمن فى أنها نشاط يعمل على إقامة جسور بين أناس مختلفين وبين حضارات مختلفة، عن طريق نقل المعرفة والخبرات من لغة إلى أخرى، أو من محيط فكرى إلى آخر. وقد كانت عملية الترجمة فى مشروعنا هذا، تهدف - بالإضافة إلى ما سبق - إلى الإسهام فى خلق معرفة جديدة فى الثقافة العربية، وبالتبعية خلق لغة جديدة تقدر على نقل تلك المعرفة. لقد بدأ البحث فى موضوع الجندر (gender)،<sup>(1)</sup> وبصفة خاصة الجندر والدين، خارج الوطن العربى، ثم انتقل إلى القارئ العربى فى البداية عن طريق الترجمة. ثم رأينا لاحقًا باحثات وباحثين عرب يكتبون بالعربية عن

الموضوع نفسه، في حين ظلت كتاباتهم مرتبطة بالمصادر الغربية، وبخاصة تلك المكتوبة بالإنجليزية والفرنسية. ومع التوسع والانتشار الذي اتخذته الكتابات العربية عن الجندر في السنوات الأخيرة، أصبح من الواضح أن الكتابة عن الجندر أو الحديث عنه بالعربية يتطلب رسوخاً أقوى، سواء في التعبير عن المفاهيم أو في استخدام المصطلحات.

وقد حرصت أثناء عملية الترجمة على أخذ هذه النقطة في الحسبان: إن عملية الترجمة من الإنجليزية إلى العربية - في هذه الحالة - عملية من شأنها الإسهام في إنتاج 'معرفة جديدة'. ولسوف أورد هنا على سبيل الإيضاح مثلاً جلياً. كانت كلمة "جندر" في ذاتها محلاً لكثير من النقاش بين كل من شاركن في مشروع الترجمة الحالي. وقد تعددت الآراء حول ترجمة هذا المصطلح، وهو تعدد نجم في الأساس عن أن الإطار المفاهيمي لكلمة 'جندر' ذاته في الفكر النسوي العربي قد جاء من خارج العالم العربي واللغة العربية، ومن ثم لم يخرج مصطلح ثابت وواضح للإشارة إلى ذلك المفهوم في العربية. وعلى عكس الحال في النصوص الأدبية، حيث تعد غيبة الثبات والوضوح في الدلالات من الفضائل التي تثرى العمل الأدبي، فإن الترجمة العلمية تحتم وضعاً يمكن أن يطلق عليه 'غلق مؤقت' للمعنى (temporary closure) حتى يتسنى التعامل مع موضوعات أكثر أهمية أو أكثر إلحاحاً تتمثل في المعرفة التي يجري إنتاجها مع عملية الترجمة. حتى ولو كان المفهوم في حد ذاته (مفهوم الجندر هنا) ما زال موضوع جدل ولم يُفصل في شأنه بشيء، فلا يزال بإمكاننا تثبيت الدال (اللفظ نفسه)، أو بالأحرى يجدر بنا ذلك. ولهذا، فقد كانت إحدى القضايا التي واجهناها في بداية العمل في هذا المشروع هي ترجمة كلمة "gender"، وهو ما كان يعنى التوصل إلى مقابل 'دقيق' و'سهل الاستخدام والانتقال'. وكما سيلاحظ القراء، لم نتمكن من تثبيت المصطلح في هذه المجلدات الستة، حيث قررنا سويًا أن نُثركَ المسألة لتقدير المترجمات والمحررات في كل مجلد على حدة. وقد جاء قرارى كترجمة لهذا الكتاب، وبعد التشاور مع محررة الكتاب، أن نستخدم الكلمة معربة: ("جندر") وأن نتبعها بكلمة (النوع) في المرة الأولى التي ترد فيها في أية مقالة. وقد جاء القرار نتيجة رغبتنا المشتركة في 'تطبيع' الكلمة في العربية، بالإضافة إلى تسهيل تقريب استخدامها للقراء الذين قد لا يكونون معتادين على استخدامها في العربية.

ونظراً لطبيعة الموضوعات التي نتناولها المقالات التي قمت بترجمتها هنا (وهي مكتوبة جميعها بالإنجليزية)، والتي تدور في المقام الأول حول النسوية والأديان (وبخاصة المسيحية والإسلام) فقد اشتملت معظم تلك المقالات على إحالات أو اقتباسات مباشرة من الكتب المقدسة. وقد استعانت كاتبات المقالات في معظم الأحيان بترجمات الكتب المقدسة إلى الإنجليزية. ولهذا، أصبح على أن أتعامل في ترجمتي للنص المكتوب بالإنجليزية مع ترجمات عدة للنصوص المقدسة من لغاتها الأصلية (العبرية والآرامية واليونانية التي تُرجم عنها الكتاب المقدس والنصوص الحُجَّية المسيحية، والعربية التي تُرجم عنها القرآن والنصوص الحُجَّية الإسلامية). وقد كنت فضلاً عن ذلك أتعامل مع تيارين نسويين مختلفين إلى حد كبير، ألا وهما النسوية المسيحية والنسوية الإسلامية. وفي حين تتشابه التعبيرات الاصطلاحية التي يستخدمها التياران النسويان (المسيحي والإسلامي) تشابهاً كبيراً في الإنجليزية، يظهر الاختلاف في المصطلحات بينهما حين تترجم المقالات إلى العربية. وقد أملى ذلك على أن أحاول تحقيق



التوازن بين الاتساق في ترجمة المصطلحات من ناحية، وسلاسة التعبير في اللغة العربية من ناحية أخرى. فعلى سبيل المثال نجد أن كلمة مثل "the Garden" في قصة خلق البشرية تشير إلى المفهوم نفسه حين تُستخدَم في السياقين المسيحي والإسلامي، ولكننا حين نترجم نصًا إنجليزيًا إلى العربية علينا الأخذ في الحسبان أن كلمة "الحديقة" أقرب إلى السياق اللاهوتي المسيحي، في حين أن "الجنة" هي الأكثر تآلفًا مع السياق الإسلامي.

وقد سعيت في ترجمتي لهذا الكتاب كذلك إلى التوفيق بين متطلبات منهجي الخاص في الترجمة والإطار العام الذي اتفق عليه فريق العمل في المشروع ككل. وقد يسر من هذه المهمة تميز فريق العمل بشكل عام بكثير من المرونة الحميدة، وعدم جنوحه إلى فرض وجهة نظر موحدة على فريق العمل، حيث أئق منذ البداية على ترك الأمور الإشكالية التي لم نستطع الوصول فيها إلى إجماع لحكم المترجمات والمحررات.

وقد واجهني تحدُّ أكبر تمثَّل في رغبتى في التوفيق بين منهجي الخاص في الترجمة وما تملبه طبيعة الخطاب النسوي. وأود الإشارة هنا إلى أنني أجنح في الترجمة إلى التغريب (foreignisation) أكثر من التقريب (domestication)،<sup>(١)</sup> إذ أجدني أنزع إلى تبني ممارسات تؤدي في النهاية إلى طبيعة النص الأصلي وخصوصيته، حتى ولو كان ذلك يعنى اضطرار قارئ الترجمة إلى بذل جهد أكبر في فك شفرة إشارة مبهمة أو إحالة ثقافية غير مألوفة، وهو ما يعنى كذلك أنني عادة ما أحاول البقاء 'مختفية' لأفسح المجال للنص ذاته ليظل في الصدارة. ولكن هذه العملية ليست باليسيرة تمامًا، حيث إنني أؤمن أيضًا بأن الترجمة عمل تواصل في المقام الأول. ولهذا، أسعى دائمًا إلى الحفاظ على التغريب بقدر أراه مناسبًا للحفاظ على خصوصية النص الأصلي، ولكنه في ذات الوقت كافٍ لدفع عملية التبادل الثقافي التي يتعين فيها على القارئ البقاء منتبهًا للاختلافات الثقافية وبذل الجهد في محاولة فهمها، بدلًا من الاتكال التام على المترجم لتحقيق مثل هذه الغاية.

وبالرغم من صعوبة تحقيق ذلك التوافق، لا تنتهي التحديات هنا، إذ أضغ في حساباني كذلك تحقيق التوافق بين التوازن الذي أشرت إليه لتوى وأحد أهم الاعتبارات التي تملبها طبيعة الخطاب النسوي في النصوص الأصلية. إن الخطاب النسوي خطاب مضاد (counter-discourse) بالضرورة، يسعى إلى الاشتباك مع خطابات أخرى سائدة، ومواجهتها ونقضها أو إيجاد مكان لخطاب بديل. ولهذا، نجد اللغة التي يستخدمها ذلك الخطاب مليئةً بسمات أسلوبية مثل ابتكار وتركيب كلمات جديدة من كلمات قديمة، واستخدام تصاحبات غير تقليدية، وإعادة كتابة الخطابات التقليدية، والمحاكاة التي تهدف إلى التهكم. وتتم آليات التدخل هذه (intervention strategies) عن رسوخ صوت المؤلف القابع وراء النص، وهو ما قد يتعارض مع فكرة "اختفاء" المترجم التي أشرت أعلاه إلى احتفائي بها بوصفي مترجمة. ولكن هذا لا يمثل مشكلة كبيرة على أرض الواقع، حيث إن 'اختفائي' النسبي بوصفي مترجمة هو ما يمكنني من إبراز السمات الأسلوبية والبلاغية للنص الأصلي وتقديمها. وقد سعيت كذلك إلى الحفاظ على الطابع التدخل للنصوص، وحتى لو أدى ذلك في بعض الأحيان إلى المخاطرة بأن يصاب بعض القراء بالصدمة أو في أحسن حال بالاستغراب لبعض الوقت. من الصعب اعتبار أن مشاعر الصدمة والاستغراب هنا من خلق المترجم 'المختفي'، ولكنها نتاج الطبيعة الأسلوبية للنص الأصلي.

إن محاولة خلق توازنات بين العديد من الاعتبارات، وفي الوقت نفسه الحفاظ على الصفة التواصلية بين الترجمة والقارئ لهو تحدٍّ يواجهه أيُّ مترجم. ولهذا، سأنتقل من التوطئة السابقة، التي قدمت فيها عرضاً مختصراً لخصوصية النصوص التي قمت بترجمتها وللمنهج العام الذي اتبعته في الترجمة، لأشرح في الجزء المتبقّي من هذه المقدمة بعض التحديات التي واجهتني خلال عملية الترجمة، وأعرض بعض الآليات التي استخدمتها لمواجهة تلك الصعوبات والتحديات. لقد قمت بتصنيف هذه المشكلات تحت أربعة عناوين: (١) اللياقة الأدبية (political correctness)، (٢) ترجمة الترجمة، (٣) ترجمة الأسلوب، (٤) الكلمات والتعبيرات الإشكالية. وسوف أقدم فيما يلي عرضاً لكل من هذه النقاط الأربع تباعاً.

### أولاً: اللياقة الأدبية

تُعدُّ اللياقة الأدبية أحد مظاهر 'اللغة الجديدة' التي سعينا إلى إخراجها بوصفها جزءاً أساسياً في تقديم 'المعرفة الجديدة' التي يقدمها الكتاب، وهو تعبير يُقصد به أن يأتي استخدام الكاتب أو المتحدث للغة متوافقاً مع اعتبارات متفق عليها مثل المساواة بين الجنسين، أو الاحتراف بالتعددية العرقية أو الدينية وما شابه ذلك. وتُعدُّ فكرة 'اللغة الجامعة' (inclusive language) أحد أهم مظاهر تلك اللياقة الأدبية. والمقصود باللغة الجامعة هنا تنقية استخدام اللغة من الاتجاه اللاشعوري الجمعي إلى استخدام صيغ بعينها تقصى الآخر، مثل استخدام المذكر للإشارة إلى ما هو مذكر ومؤنث، كأن نقول مثلاً في كتاب للتعليمات في نادٍ أو جمعية ما:

Anyone applying for membership must submit his valid ID plus a copy, together with the application.

حيث يشير ضمير الملكية "his" هنا إلى الرجال والنساء، وهو استخدام إقصائي تسعى اللغة الجامعة إلى تصحيحه. ومع انتشار الدعوات خلال العقدين أو الثلاثة الماضية إلى أن تتخلص اللغة من نزوعها نحو تعميم المذكر واختزال المؤنث، أصبحنا نرى -حتى في خارج سياق الكتابات النسوية- اتجاهاً نحو خلق لغة جامعة. فأصبح من اللائق أن نرى مثلاً بدلاً من العبارة السابقة العبارة الآتية:

Anyone applying for membership must submit his/her (their) valid ID plus a copy, together with the application.

وقد نرى في بعض الأحيان تقديم ضمير المؤنث 'her' على ضمير المذكر 'his'، إمعاناً في تعويض المرأة عن اختزالها اللغوي لقرون عدة. ومع انتشار الفكر النسوي، أصبحنا نرى طرقاً للتعبير أكثر راديكالية في تمكين المرأة لغوياً، وهو ما يطلق عليه 'الكتابة المضادة' (writing back). يتمثل ذلك أحياناً في استخدام تركيبات لغوية تمحور المرأة وتقصى الرجل. كأن نقول:

Anyone applying for membership must submit her valid ID plus a copy, together with the application.

وبالرغم من أن هذا الجنوح نحو ترسيخ وجود المرأة لغوياً لم يحقق الانتشار الذي حققته فكرة his/her الجامعة، ربما لعدم ألفة القراء به أو لأنه ينطوي على آلية إقصائية تتعارض مع مبادئ المساواة بين البشر، فنحن نراه كثيراً أيضاً.

وتمثل محاولة المترجمة إعادة إنتاج مثل هذه السمات الموجودة في النص الأصلي أثناء انتقاله من لغة إلى أخرى تحديًا كبيرًا. وفي حالة الترجمة من الإنجليزية إلى العربية تواجه المترجم مشكلة مصدرها أن اللغة العربية لغة يبرز فيها الفارق بين المذكر والمؤنث بشكل أوضح منه في الإنجليزية. فمثلًا نجد في الإنجليزية جملاً مثل الجملة الآتية لا تشير إلى مذكر أو مؤنث: Researchers have explained that.....

أو جملة شائعة في الهوامش والإحالات مثل

See my article entitled....

يصعب عند ترجمة أى من هاتين الجملتين الخاليتين من الانحياز النوعى فى الإنجليزية إنتاج جملة 'بريئة' من الانحياز النوعى فى العربية. وقد جرت العادة فى العربية على الحديث عن المذكر واعتبار ذلك كافيًا للإشارة إلى المذكر والمؤنث معًا. بل إن معظم النحاة العرب يذهبون إلى أن صيغة المذكر فى العربية تشير بشكل لغوي صحيح -وليس مجازيًا أو عرفيًا- إلى المذكر والمؤنث، بينما يرون أن العكس ليس صحيحًا، كما جاء على سبيل المثال فى الكتاب لسيبويه. لذلك نجد الجملتين السابقتين تُترجمان إلى جمل من قبيل:

وقد أوضح الباحثون.....

انظر مقالتى بعنوان...

وبغض النظر عن الرسالة غير المساواتية التى قد يحملها استخدام صيغة المذكر للإشارة إلى المذكر والمؤنث معًا، فإن استخدامًا كهذا قد يكون مضللًا للقارئ. فقد يكون 'الباحثون' الذين تشير إليهم الجملة الأولى فى مقالة ما يعينها هم 'باحثون' من النساء، وبذلك تصبح الإشارة إليهم بالعربية بوصفهم ذكورًا إشارة مضللة.

وهنا، أيضًا نجد آلية الرد على الإقصاء بإقصاء. وهنا نجد الترجمة مثلًا تظهر على النحو الآتى:

وقد أوضحت الباحثات....

انظرى مقالتى بعنوان...

وقد ارتأيت فى ترجمتى أن استخدام الإشارة الحصرية إلى النساء كما فى الجملتين السابقتين ربما يكون ذا تأثير مضلل على القراء الذين لم يألفوا هذا التيار من الكتابة المضادة، وأنه قد يفضى إلى إقصاء القراء الرجال. وبالرغم من أن هذا الإقصاء يمثل فى حد ذاته آلية 'صادمة' تميز الخطاب النسوى كما تميز غيره من الخطابات المضادة (shock tactic)، فعليًا فى الوقت ذاته ملاحظة أن اللغة العربية بطبيعتها المؤكدة على النوع سوف تنتج 'صددمات' أكبر بكثير من تلك التى يمكن أن تكون كاتبات المقالات الأصلية قد انتوين إنتاجها. إلا أننى قررت عند ترجمة جمل إشارية بسيطة مثل التى ذكرتها فى المثال السابق أن ألتزم بما يجنب اللبس وأن أحتفظ بأدواتى 'الصادمة' لمواقع أخرى فى الترجمة تصبح للصدمة فيها أهمية منتجة. وقد قررت فى هذه الحالة أن أحاول إنتاج لغة عربية جامعة يكون لها تأثير اللغة الجامعة نفسه فى الإنجليزية، ولا تخلو فى الوقت ذاته من بعض الآثار 'الصادمة'. وبالطبع، أنا لم أبتكر هذه الحيل اللغوية بل فاضلت بينها لأختار ما يناسب المشكلة، كما أعترف أيضًا بأننى أضفت بعض 'ابتكاراتى' الشخصية إلى تلك الاختيارات. وقد جعلت ترجمتى فى مثل تلك الحالات تتنوع بين الاختيارات الآتية:

## (١) استخدام المؤنث والمذكر معاً:

وقد أوضح/أوضحت الباحثون والباحثات...  
انظر/ى مقالتي بعنوان....

وتظهر إحدى عيوب هذا الاختيار جلية في ارتباك السمات الشكلية للجملة، فنحن أمام جملة تبدو متقطعة نظراً لوجود العلامة '/' التي تصبح مؤذية للعين حين تتكرر كثيراً في جمل أطول وقد نتسبب في تشتيت انتباه القارئ. فمثلاً قد نحتاج إلى أن نقول:  
وقد أوضح/أوضحت الباحثون والباحثات في مجمل كتاباتهم/كتاباتهم حول هذا الموضوع أن ما يشغل بالهم/بالهن في الأساس هو النقاط التي يرون/ترين أنها تعزز الطروح التي كانوا/كن قد ذهبوا/ذهبن إليها في كتاباتهم/كتاباتهم السابقة....

وهنا نجد أمامنا الاختيار الثاني:

## (٢) تبادل الاستخدام العشوائي لصيغ المذكر والمؤنث:

هنا تستخدم المترجمة الصيغ الإقصائية التقليدية المذكرة بالتبادل العشوائي مع الصيغ المؤنثة. ويقدم هذا الاختيار مثلاً عملياً على فكرة المساواة، وقد يعدُّ بعضُ القراء ذلك الخلط العشوائي بين المذكر والمؤنث خطأً لغوياً فادحاً من جانب المترجم، كما قد يمكن أن ينتج عنه لبس وضيق كبيران؟ لو استخدم دون إيضاح كافٍ من المترجم.

وقد انتهجت آلية هي مزيج معدّل من الاختيارين السابقين. فبينما بدأت بعض جملي بما اعتقدت أنه أكثر الطرق التي يألفها القراء، ألا وهي استخدام العبارات الجامعة (مثال ١) لم ألترم بهذا الاستخدام في الجملة الواحدة من بدايتها إلى نهايتها، إذ نوعت في بقية الجملة بين استخدام الإشارات الجامعة والإشارات المؤنثة الحصرية:

وقد أوضح/أوضحت الباحثون والباحثات في مجمل كتاباتهم عن ذلك الموضوع أن ما يشغل بالهن في الأساس هو النقاط التي ترين أنها تعزز الطروح التي كن قد ذهبن إليها في كتابات سابقة....

كما تصرفنا بحدود في الترجمة حين وجدت أنه من الممكن تحييد الإشارة النوعية دون الإخلال بالمعنى، كما يتضح في العبارة الأخيرة في الجملة السابقة التي جعلتها 'كتابات سابقة' بدلاً من 'كتاباتهم/كتاباتهم السابقة'.

ولأنني أعي أن صياغة لغوية كهذه ليست بالصياغة المألوفة في العربية، فقد أفردت لها هذا العرض في المقدمة.

وقد ارتأيت أنه بينما لا تشكل مثل تلك الآليات خروجاً على قواعد اللغة العربية، فإنها في الوقت ذاته تسهم في إنتاج 'لغة جديدة' تجعل من القراء الذين ألفوا لغة تعتمد أسلوباً إشارياً إقصائياً يتعرفون على أسلوب جديد أكثر جمعية. وراهننت على أنه بينما يواصل القراء مطالعة

مقال ما من المقالات فسوف يجدوننى أقنع عن استخدام العبارات الجامعة المرهقة وأتفرد باستخدام المؤنث فقط. وقد حسبت أن هذه الحيلة سوف تخفف وقع الصدمة اللغوية على القراء. ولكننى فى الوقت ذاته حرصت على شرح اختياراتى هذه فى المقدمة. لكم هى عالية تكلفة إنتاج إشارات جامعة مع استخدام لغة شديدة الحرص على التمييز بين المذكر والمؤنث مثل لغتنا العربية! وكم هى كثيرة المرات التى تخفق فيها اختيارات المترجم! فقد كانت هناك مناسبات كثيرة فى النصوص الأصلية، وبخاصة تلك التى انشغلت فيها الباحثات بقراءة مدققة للنصوص المقدسة، اعتمد الطرح فيها اعتماداً شبيه كلى على الحياد النوعى فى اللغة الإنجليزية، مما هدد بجعل الطرح نفسه يبدو غير منطقي، أو على الأقل ذا منطق ضعيف فى الترجمة إلى العربية.

تطرح ميكا بال (Mieke Bal) فى مقالاتها عن التشخيص (characterization) فى سفر التكوين ١-٣ فرضاً مفاده أن المخلوق الأول الذى يطلق عليه فى العبرية اسم "hā'ādām"، والذى جرى العرف على الإشارة إليه بصيغة المذكر فى ترجمات العهد القديم من العبرية إلى لغات أخرى، هو فى الحقيقة مخلوق لا جنسانى (asexual)، وأن مترجمى العهد القديم قد خلعوا عليه لاحقاً سمات ذكورية. وقد سهلت اللغة الإنجليزية على ميكا بال تعزيز فرضها المبدئى، إذ تسمح باستخدام الضمير الحيدى 'it' حين الإشارة إلى ذلك المخلوق. ولكن الأمر ليس ممكناً فى حالة الترجمة إلى العربية التى لا تستخدم مثل هذا الضمير الحيدى، وتحتم استخدام ضمير إما مذكر أو مؤنث، مما يؤدى بالتبعية إلى الإشارة إلى ذلك المخلوق بوصفه إما ذكراً أو أنثى. وكذلك فى بقية مقالة ميكا بال، حيث نرى قدرة اللغة الإنجليزية على تحييد وسم الهوية الجنسية للمشار إليه. فمثلاً أتاحت الإنجليزية لميكا بال أن تأتى فى معرض طرحها بجملة مثل ما هو أت(٣):

Similarly, in the previous phase of the creation, Yahweh made *ha'adam* by separating it from the rest of the earth [...] which by the separation changed radically.

ليس من اليسير صياغة الجملة فى الترجمة العربية لتكون على القدر نفسه من الحياد الجنسى الإشارى، مما يضعف بالضرورة طرحاً قوياً محكماً مثل الذى نقرأه بالإنجليزية فى الأصل. هنا على سبيل المثال، وجدت أفضل اختياراتى فى استخدام الآلية الأكثر تقليدية للتعبير عن الحيادية الجنسانية للمخلوق "hā'ādām"، وليس استخدام المؤنث فقط، والذى كان سيوحى بأنوثته ذلك المخلوق، وبالتالي يشوه الفرض الرئيس الذى تدفع به ميكا بال، ألا وهو لا جنسانية المخلوق الأول. فقد ترجمت الفقرة على النحو الآتى:

"وهو ما حدث فى مرحلة الخلق السابقة حينما صنع يهوه الآدم بأن فصله/ عن بقية الأرض [...].، التى تغيرت تغيراً جوهرياً جرّاء ذلك الانفصال."

### ثانياً: ترجمة الترجمة

هناك إشكالية أخرى واجهتني أثناء الترجمة، ألا وهى إشكالية مرتبطة بالنقطة السابقة. فمعظم الطروح والفروض التى تقدمها المقالات (سواء التى تتناول المسيحية أو الإسلام) فروض وطروح نابعة من قراءات مدققة لنصوص مقدسة. وكما أشرت سريعاً فى التوطئة لهذه المقدمة، هذه القراءات المدققة هى - فى حقيقة الأمر - قراءات لترجمات لا قراءات لنصوص بلغتها

الأصلية. وبما أن المقالات (سواء التي تتناول المسيحية أو الإسلام) مكتوبة أصلاً بالإنجليزية، أخذت الكاتبات في الغالب اقتباساتهن من الكتب المقدسة من ترجمات إنجليزية معتمدة لكل من الكتاب المقدس والقرآن. وهكذا، غدت عملية ترجمتي للمقالات ذات بعد مزدوج.

وكما هو متعارف عليه في مهنة الترجمة، إذا ورد في المقالة اقتباس من نص مترجم من لغة أخرى يجدر بمتريجة النص الاستعانة بالنص الأصلي. ولهذا، عندما كانت ترد نصوص من القرآن مترجمة إلى الإنجليزية كنت أضمنّ النصوص الأصلية من القرآن بدلاً من أن أقوم بترجمة النصوص بنفسى إلى العربية. وذلك أمر بديهى. وكذلك عندما كانت ترد نصوص من الكتاب المقدس بالإنجليزية كنت أستخدم أكثر الترجمات العربية للكتاب المقدس شيوغاً وهى ترجمة فان دايك (Van Dyke)، لكى أضمن الألفة بين القراء والترجمة. ولأن المترجم (الشريز) لا يعرف الراحة أبداً، فقد صادفتى أجزاء في بعض المقالات وجدت فيها أن المؤلفة لم تستخدم أيّاً من الترجمات الإنجليزية المعتمدة أو حتى المنشورة للكتاب المقدس، بل قامت هى بنفسها بترجمة بعض الفقرات إلى لغة إنجليزية أقرب إلى لغة الحديث اليومى، كما فعلت ميرى روز دانجلو (Mary Rose D'Angelo) فى سياق تحليلها الرسالة إلى أهل كورنثوس. وقادنى البحث فى ترجمات الكتاب المقدس إلى الإنجليزية إلى الخلوص إلى أن الترجمة الإنجليزية التى أوردتها الكاتبة لتلك الفقرات فى مقالتها هى نقل متصرف وأكثر عامية لترجمة طبعة الملك جيمز (King James Edition). وهنا جاء دورى فى أن أجعل ترجمتى العربية للاقتباسات تعيد إنتاج الخصائص الأسلوبية لترجمة دانجلو: سائغة، تستخدم مفردات معاصرة، ولكن فى الوقت ذاته قريبة من ترجمة الكتاب المقدس المعتمدة التى ألفها القراء.

ولكن التحديات لم تتوقف هنا. فعلى الرغم من أن الكثير من الكاتبات قد يكن قرآن النصوص المقدسة التى يقتبسها بلغتها الأصلية (أى القرآن بالعربية، والعهد القديم بالعبرية والآرامية، والعهد الجديد باليونانية) فإنهن قد اخترن فى معظم الحالات أن تتطلق طروحن وفروضهن من ترجمات إنجليزية معتمدة لهذه النصوص. ولكنى واجهت أحياناً إشكالية أن الترجمات العربية المعتمدة للكتاب المقدس، أو النص الأصلي للقرآن قد ينطويان على ظلال للمعانى تخالف، بل وتتعارض أحياناً، مع تلك التى تقدمها الترجمات الإنجليزية التى تستعين بها كاتبات المقالات.

فعلى سبيل المثال، تقدم رفعت حسن (Riffat Hassan) فى مقالتها تفسيراً لمفهوم القوامة فى الإسلام. وهى تورد الكلمة فى أول ذكر لها فى المقالة بالحروف اللاتينية (*quwama*) ثم تتبعها بتفسير مختصر بالإنجليزية (*men's headship over women*). وتورد رفعت حسن فى هذا السياق نص ترجمة المودودى الشارحة للآية ٣٤ من سورة النساء التى ترد فيها كلمة القوامة. وهذا هو النص من ترجمة المودودى الإنجليزية للقرآن<sup>(٤)</sup>:

Men are the managers of the affairs of women because Allah has made the one superior to the other and because men spend of their wealth on women....”

وتبنى الباحثة رفعت حسن طرحها على الاقتباس السابق من ترجمة المودودى، التى زاد فى نهايتها عبارة (*because men spend of their wealth on women*)، وهى كما يعرف العالم بالآية فى العربية غير موجودة بهذا الوضوح فى النص الأصلي للآية بالعربية. وتقدم الباحثة هنا طرحاً

يسلم بما جاء في ترجمة المودودي التي جعلت الآية تشير - بشكل حصري - إلى الرجال في التفضيل والإنفاق بفضل تلك الإضافة التي أضافها المودودي، في حين أن النص العربي الأصلي للآية "بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا" يسمح (لغويًا) بأن يكون التفضيل والإنفاق خاصتان لأي من النساء والرجال ومن ثم لا يثبت المعنى كما فعل المودودي في ترجمته التفسيرية.

ولهذا، رأيت أن تضمين الآية بالعربية في ترجمتي سيكون عاملاً لإضعاف طرح رفعت حسن، التي سلمت بما ذهب إليه المودودي في ترجمته، بينما لا يبدو أنها تعرف نص الآية بالعربية. وعليه، فقد حرصت على الإبقاء على النص الإنجليزي لترجمة المودودي ثم اتباعه بالنص العربي أمله أن ينتبه القراء إلى الفروق الدقيقة بين النص الأصلي والترجمة، ومن ثم يحاولون مقاومة طرح الكاتبة أخذين في الحسبان أنه مستقًى من ترجمة المودودي لا من النص الأصلي.

وفي حادثة مشابهة في المقالات عن المسيحية والجنس، نرى رون رودز (Ron Rhodes) في مقالته عن اللاهوت التحرري (liberation theology) يفند الطروح النسوية حول معنى كلمة "head" في الرسالة إلى أهل أفسس التي تذهب إلى أن الكلمة لا علاقة لها بممارسة السلطة وإنما تعنى "المصدر". ولأن الكلمة اليونانية المستخدمة في النص الأصلي للرسالة إلى أهل أفسس قد ترجمت إلى "head" في الإنجليزية (وبالتبعية إلى "رأس" في العربية)، فقد أصبحت تشير إلى السلطة والقيادة. وعليه، تصبح سلطة الرجال على النساء في المسيحية نتاجاً لترجمة غير دقيقة! ويقدم رون رودز، مستعيناً بأفكار وين جرودم (Wayne Grudem) طرحه المضاد لهذا الطرح الذي يخلص فيه إلى أن الكلمة ترد في المعاجم اليونانية المنتمية إلى الفترة الزمنية نفسها التي ينتمى إليها العهد الجديد بمعنى 'رأس' وليس 'مصدر'.<sup>(5)</sup> وهنا، كان على بوصفي مترجمة أن أتعامل مع نص يعتمد عمليات معقدة من الترجمة على مر الأزمان، وأن أحاول تقليب طبقات هذه العمليات بحرص، لكي أضمن بقاء الطرح الذي تقدمه الكاتبات منطقيًا.

ثمَّثلُ هذه المواقف شبكة معقدة من عمليات الترجمة (من وإلى)، وهي عمليات تقضى ببطء إلى إنتاج المعنى. كما أن عمليات إنتاج المعنى هذه، تكشف بدورها عن آليات صنع المعنى وتطوره عبر الزمان والمكان مفضية إلى أزمنة معاصرة. وأحسب أن عملية التكشف تلك تمثل في حد ذاتها عاملاً مهماً في آلية انتقال المعرفة التي تنطوي عليها الترجمة.

### ثالثاً: ترجمة الأسلوب

تعدُّ ترجمة الأسلوب منطقة أخرى واجهتني فيها بعض التحديات التي لم تتبع من طبيعة النصوص فحسب، بل من تحيزي المنهجي للتغريب مقابل التقريب في الترجمة. وأود الإشارة هنا إلى أمر واضح، ألا وهو أنني أستخدم عبارة "ترجمة الأسلوب" هنا بشكل مجازي. فالأسلوب لا "يترجم"، ولكن يحاول المترجم محاكاته. ولأنني إلى حد كبير أنتهج التغريب في الترجمة، أجدني أخذ منحى إنتاج أسلوب شديد القرب من أسلوب النص الأصلي قدر استطاعتي، وهو ما يعنى في بعض الأحيان إعادة إنتاج ما قد يعُدُّه بعض القراء، بل وما قد أراه أنا نفسي، 'ضعفاً' في أسلوب

النص الأصلي. ذلك أنني أؤمن بأنه من حق القراء التعرف على كل ما في إمكانى بوصفى مترجمة أن أنقله إليهم من خصائص النص الأصلي، ودون 'تجميل' من جانبي ما استطعت. تنوعت المقالات الاثنتا عشرة التي قمت بترجمتها هنا في الأسلوب، كما في الموضوع والمنهج. وقد مثل لي التنوع الأسلوبى تحدياً آخرًا. وقد عددتُ محاكاة الأسلوب جهداً يهدف إلى تعريف القراء بتنوع الأساليب في الكتابات النسوية، ومن ثمّ نقل صورة أكثر واقعية للخطاب النسوي الناطق بالإنجليزية، الذي ينم بدوره عن التطور الكيفي الذي مرّ به ذلك الخطاب. يستخدم رون رودز أسلوباً خطابياً بسم مقالته في بعض المواضع بسمات الاصطناع والقدم. ورون رودز قس بروتستانتى، وهو أيضاً الرجل الوحيد في مقابل إحدى عشرة امرأة كتبن بقية المقالات. ويؤثر موقعه بوصفه قساً -في كثير من الأحيان- في أسلوبه في الكتابة. وبالرغم من أن هذه المعلومة ليست ضرورية بالنسبة إلى قراء المقالة، فلأسلوب الذى يستخدمه تأثير في الأفكار التى يقدمها، كما أن للأفكار تأثير في الأسلوب. وتبدو آراء رودز -في كثير من الأحيان- دفاعات دينية مبسطة، لا طروحاً بحثية عميقة. وفي المقابل، نجد ميكا بال تستخدم أسلوباً أكاديمياً مكثفاً تطرح به طرحاً علمياً معقداً ينتهج اللاهوت المسيحي والفكر النسوي والسميوطيقا الأدبية ونظريات القص. وقد يجد بعض القراء من مجيدى الإنجليزية -وحتى الأكاديميين منهم- بعض الصعوبة في استيعاب جمل المقالة الطويلة المركبة في لغتها الأصلية. وقد عملتُ في كلتا الحالتين على إنتاج أسلوب يحاكي النص الأصلي. دفعتني إلى ذلك حرصى على البقاء في كنف النص الأصلي قدر ما استطعت، وإنتاج أسلوب في النص المترجم يعكس المعنى كما هو في النص الأصلي.

ومن البديهي أن تقييم أسلوب النص الأصلي ليس إحدى مهام المترجم، ولكن تحليل الأسلوب والتعرف على خصائصه العريضة هو من صميم عملية الترجمة. تتسم مقالة رفعت حسن عن الإسلام الأبوى والإسلام ما بعد الأبوى بال تكرار الكثير وغير الضرورى. وقد أعدت إنتاج معظم حالات التكرار تلك في ترجمتى. فعلى سبيل المثال، تشير الباحثة في مقالتها إلى معاناة المسلمات اللاتي يعشن في مجتمعات إسلامية أبوية من مغبات ثلاثة: "inequities, inequalities, and injustices"<sup>(1)</sup>. ثمة فروق طفيفة تفصل بين معانى الكلمات الثلاث، وقد كانت تكفى إحداهما أو اثنتين منها، إلا أن الكاتبة عمدت -فيما يبدو- إلى التكرار لكى تؤكد مدى الأذى الواقع على النساء في المجتمعات الإسلامية الأبوية. وعليه، فقد أعدت في ترجمتى إنتاج التكرار، إذ ترجمت العبارة إلى "الجور والظلم والغبن". وإذا ما سببت مثل هذه الحالة من التكرار ضيقاً لبعض القراء فعُدّوها مثالا على ضعف الأسلوب، فقد يظن البعض أن هذا من نواقص صنعة المترجم لا من مظاهر أسلوب المؤلف. وأحاول بوصفى مترجمة أن أتطلى بشجاعة تمكننى من مواجهة مخاطرة كهذه.

وعدُّ إعادة إنتاج النغمة (tone) إحدى سمات محاكاة الأسلوب. تعكس النغمة موقف المؤلف من الموضوع المتناول ومن القارئ في آن واحد، وهى تسهم بذلك مساهمة خفية في خلق المعنى، فضلاً عن أنها تعكس علاقات القوى التى تبطن أى خطاب. وهكذا، تكتسب النغمة ثقلاً خاصاً في كافة أنواع المداخلات النسوية. وتستخدم جون أوكونور (June O'Connor) أسلوباً إخبارياً بسيطاً يتضمن في بعض الأحيان إشارات وأمثلة مرحة وخفيفة الظل. وبالرغم من أن هذا



الأسلوب ليس جزءاً أساسياً من 'المضمون' الذي تقدمه المقالة، وهو في مجمله مضمون إخباري لأن المقالة مقالة مرجعية تهدف في المقام الأول إلى عرض اتجاهات نسوية دون الجنوح إلى تقييم أو تقديم طروحات، فقد ارتأيت ألا أحجب عن القراء فرصة الاستمتاع بالسمات المرححة في أسلوب المقالة الأصلي، وهو أمر قد يبسر عليهم متابعة كم المعلومات الذي تقدمه المقالة. تشير الكاتبة -على سبيل المثال- في معرض حديثها عن الأمريكيات من الطبقة المتوسطة إلى معاناتهن من القيود التي تفرضها عليهن تصورات الطبقة، إذ سرعان ما تصيبن خيبة الأمل وتدخلهن الشعارات البراقة التي تروّج بها هذه الطبقة لفكرة الزواج والعائلة. وهنا، يلفظ استخدام الكاتبة للعبارة شبه الدارجة في الإشارة إلى هؤلاء النساء "who bought the 'Myth of Happily Ever After'<sup>(٧)</sup> من نغمة الجد في المقالة، كما تنتج العبارة الساخرة تناصاً فكرياً مع نصوص أخرى وخطابات أخرى مثل الحكايات الخيالية (fairytales) التي اتسمت تاريخياً بتتميط المرأة. وقد ارتأيت أن استخدام عبارة دارجة في الترجمة تعكس المعنى المتضمن في أسلوب النص الأصلي: "النساء اللاتي صدقن أسطورة الحياة في 'تبات ونبات'. " تكمن المشكلة في استخدام مثل هذه العبارات الدارجة أو العامية في كونها مستخدمة على نطاق ضيق، وغالباً ما تقتصر على الجماعة اللغوية التي تستخدم ضرباً معيناً من اللغة العامية. وهكذا، قد لا يتمكن الكثير من القراء في المغرب أو سوريا مثلاً من فهم عبارة مثل "تبات ونبات"، كما قد لا يستطيع بعض القراء في مصر أو اليمن فهم عبارات عامية لبنانية. وهنا، كان على أن أعتمد على السياق لتوضيح المعنى.

وقد صادفت مثالا آخر جاء محملاً بتحديات أكبر، وذلك في مقالة عزيزة الحبري (Azizah al-Hibri) التي أكثرت فيها من استخدام المفردات المتعلقة بالحرب، في سياق استعراضها لتاريخ تطور الإسلام الأبوي. تشير عزيزة الحبري في مقالتها إلى ما تسميه "the patriarchal takeover". وتحمل كلمة "takeover" في الإنجليزية أصداء الحرب كما تثير أصداء اقتصادية، وبخاصة تلك المتعلقة بالتنافس بين الشركات الكبرى. لم أنتبه إلى هذا الملمح عند أول قراءة لي للمقالة، ولكن القراءة الثانية أو الثالثة لفتت انتباهي لما قطعت فيما بعد بأنه استخدام متعمد لمصطلحات وتعبيرات مجازية مرتبطة بالحرب، ومن ثم استدعاء أجواء الحرب في المقالة. وقد أتى ذلك مرتبطاً ومدعماً للطرح الذي تقدمه الباحثة في المقالة. فهي تتبّع المسار الذي انتهجته الأبوية في تقدمها متسللة نحو السطو على بنى عائلية واجتماعية أخرى كانت قائمة في مجتمعات ما قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية، والتي كانت في أغلبها مجتمعات أموية (matriarchal). وهكذا، جاء استخدام المصطلحات العسكرية والاقتصادية متوائماً مع الطرح، وخالفاً في الوقت ذاته أسلوباً طازجاً مشرباً بالسخرية يعكس موقف الباحثة حيال هذا "الاستحواذ الأبوي". وقد أسهمت النغمة كذلك بصورة غير مباشرة في تأكيد فكرة أن نجاح الأبوية في الإطاحة بالأموية (matriarchy) في صدر الإسلام جاء نتيجة تحالف الأبوية مع القوى العسكرية والاقتصادية في شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت، وهي القوى التي كانت تشكل سدنة النظم الاجتماعية القائمة. وقد قدرت أن الصدمة قد تصيب بعض القراء إذا هم فوجئوا بمثل هذه العبارات المتعلقة بالحرب والاستحواذ الاقتصادي مُستخدمة في سياق الحديث عن انتشار الإسلام، كأن تقول الكاتبة مثلاً إن النبي محمد قد لجأ إلى "a variety of compromises and

"tactics to achieve his end" (٨) أى "إلى العديد من المناورات والحلول الوسطية من أجل تحقيق غايته". وبالرغم من أن تلك اللغة لا تحمل إساءة إلى النبي فإن عدم اعتياد القراء عليها قد يصيبهم بالصدمة إن لم يكن الرفض. ولكننى قررت إعادة إنتاج أسلوب الكاتبة مع كل المخاطر المحتملة من ردود أفعال، أمله أن يضع القراء العبارات فى سياقها، ويتعاطون معها بجوانبها الإخبارية والنفسية. إن القراء هم أحد الأركان الثلاثة لعملية إنتاج المعنى التى تنطوى عليها الترجمة، وينبغى عدم الاستهانة بدور آليات القراءة التى يستخدمونها أو بحساسيتهم للغة.

#### رابعاً: كلمات وتعبيرات إشكالية

أود قبل أن أبدأ فى استعراض رابع الموضوعات وآخرها التى أتناولها فى هذه المقدمة إعادة تأكيد نقطة كنت قد طرحتها فى بداية مقدمتى، ألا وهى نقطة كان لها كما ذكرت تأثير قوى فى تشكيل رؤيتى والنهج الذى اتبعته فى ترجمة هذه المقالات. إن أحد أهم الغايات المرجوة من صدور هذا الكتاب بل ومن وراء صدور الكتب الستة فى هذه السلسلة إنتاج معرفة جديدة، وتسلزم هذه المعرفة لغة جديدة لصياغتها. وإن لم يكن خلق المعرفة الجديدة جزءاً من مهام المترجمة إذ إنه يُعزى فى المقام الأول إلى الكاتبات، فإن خلق هذه اللغة الجديدة يقع بالضرورة فى صدارة مهامها. ولم يكن من الصعب على تخيل الصدمة التى سوف يصاب بها عدد غير قليل من القراء تجاه مطالعة بعض مظاهر هذه اللغة الجديدة للمرة الأولى كما رأينا فى بعض الأمثلة السابقة. كما لم أشأ كذلك الخطئ بين الرغبة فى الاشتباك مع عقول القراء والشروع فى إقامة حوار عقلى معهم، والحاجة إلى تحقيق ذلك بحرص كبير. فالدين فى عالما الناطق بالعربية لا يزال يشكل موضوعاً مقدساً محملاً بالمشاعر والحساسية والحماس، وما زال الكثيرون منا ينظرون إلى ما هو مستحدث فى مجال الدين نظرة إدانة كاملة، أو نظرة شك وريبة على أحسن الأحوال.

تشير كل من ميكا بال وإليزابيث شوسلر فيورنتسا (Elisabeth Schuessler Fiorenza) ورون رودز إلى "محررى" (editors) (٩) و"مؤلفى" (authors)، (١٠) و"كُتاب" (writers) (١١) الكتاب المقدس على الترتيب فى مقالاتهما. ودون الولوج فى نقاش حول مسائل لاهوتية عقائدية معقدة، لاحظت لى هذه الإشارات قبل الشروع فى الترجمة أطيافاً من تأثيرات مختلفة سوف تصيب أطيافاً مختلفة من القراء جراء استخدام كل كلمة من تلك الكلمات. ولم أشأ أن أختار لفظاً توفيقياً يخفى الطبيعة الإشكالية لهذه الألفاظ ويحظى برضا معظم القراء، بل عمدت إلى إعادة إنتاج تأثير الصدمة المتضمن فى كل من هذه الكلمات. فقد استخدمت كل باحثة كلمة من بين كلمات ممكنة، واستخدمتها بشكل ثابت ومتسق، وهو ما يشير إلى أن الاختيار لم يكن اعتباطياً بل جاء ليعكس رؤية أبعد للنص المقدس.

تشير ميكا بال كذلك إلى بولس الرسول بكلمة "Paul" التى تأتى دائماً بين علامتى تنصيص، وهو ما لا تفعله مع اسم أى شخص آخر يرد فى المقالة. وعليه، فقد حاكيت أسلوبها ووضعت اسم "بولس" هكذا فى الترجمة. وليس من الصعب استشفاف الغرض من وراء هذه السياسات الخطية المرئية. يشبه ذلك إشارة رفعت حسن إلى النبي محمد بكلمة (the Prophet)

"النبي" وليس (the Messenger) "الرسول". وقد حرصت على الانتباه إلى مثل تلك الحالات من الخصوصية الأسلوبية ونقلها كما هي.

وقد وردت في مقالة أمنة ودود (Amina Wadud) واقعةٌ تجلّى فيها عنصر "الصدمة" بشكل قوى حين أوردت الإشارة في مقالتها إلى "God.. in herself".<sup>(١٢)</sup> وبالرغم من أن المقالة لا تبدو معنية بشكل خاص بالطبيعة الجنسانية للذات الإلهية، كما أن العبارة وردت مرة واحدة في المقالة مما يوحي بأن الباحثة لم تشأ أن تقدم طرحاً خاصاً لمثل هذه القضية، وبالرغم من هول الصدمة التي حسبتها ستصيب الكثير من القراء عند مطالعة العبارة مترجمة، فقد فضلت الحفاظ على الترجمة للصيقة للعبارة فأوردتها "الله... في ذاتها". وأكد أجزم بأن كافة المسلمين المؤمنين لا يعتقدون أن الله ذو جنس مذكر. كما أكد أجزم أنهم لا يعتقدون أنه ذو جنس مؤنث. وينص القرآن على أن الله "ليس كمثله شيء"<sup>(١٣)</sup> ولهذا فهو فوق التكبير والتأنيث من الناحية البيولوجية. ولكن التقاليد اللغوية في العربية قد جعلت الإشارة إلى الله دائماً إشارة مذكورة، إذ كما ذكرت سابقاً لا تتيح اللغة العربية فرصة الإشارة إلى أي شيء بالصيغة الحيادية. كان قرارى هنا استخدام عبارة "الله في ذاتها" بين علامتى تنصيص كما جاءت في النص الأصلي، وقد جاء مدفوعاً بفهمى أن استخدام أمنة ودود للعبارة غير المألوفة والصادمة قد جاء تذكيراً لقراءها من المسلمين الذين يقرأونها بالإنجليزية أن الإشارة التقليدية المعتادة إلى الذات الإلهية بصيغة المذكر التي ركنوا إليها لقرون ما هي إلا ضرورة لغوية اعتباطية تعكس في أن واحد فكرة التفوق الذكوري والذونية الأنثوية وتشجع عليهما. ولهذا، فقد حرصت على أن تعكس الترجمة العربية المعانى المتضمنة نفسها في الإشارة التي أوردتها الكاتبة. وقد كنتُ في ذلك أمله أن يكون ضمن النتائج الحتمية لقرارى هذا أن يعيد قراء العربية التفكير لا في تصنيفات الجندر التي توارثوها على مر الزمن فحسب، بل في تصنيفات الجندر التي تنتجها اللغة التي يستخدمونها.

أود هنا العودة إلى إشكالية التقريب/التغريب التي أشرت إليها في بداية مقالى. فكما يجنح المترجمون إلى أحد هذين الخيارين (مع الأخذ في الحسبان أن العلاقة بينهما ليست قطبية، وأن أحدهما لا ينفي الآخر)، يجنح الكتاب والباحثون بدورهم كذلك نحو أحد الخيارين. فعندما يتناول كاتب أو باحث ثقافة ما بعيدة عن ثقافته، يختار أحد الطريقتين: إما أن يتحدث عن هذه الثقافة الأجنبية بصيغ يألّفها في الحديث عن ثقافته هو، أو أن يواجه مهمة أصعب، ألا وهي تناول هذه الثقافة بصورة تعطيها استقلالية أكبر، بأن يستخدم مفاهيمها وألفاظها لا مفاهيم وألفاظ اللغة التي يُترجمُ إليها، وبذلك يكون قد خفف من وطء التدخل في طبيعة تلك الثقافة، مكسباً إياها تبعية أقل لثقافته هو. وأحياناً ما تكون اللغة بوصفها وسيطاً أحد أسباب الجنوح إلى التغريب أو التقريب. فالباحثات اللاتي كتبن المقالات الست في الجزء الخاص بالنسوية والإسلام في هذا الكتاب هن بصفة عامة ممن تلقين التعليم العالى وتعرفن على آليات البحث في مؤسسات غربية، كما أن معظمهن قد قرأن القرآن والحديث والكتب الأساسية في الفقه الإسلامى بلغة غير اللغة العربية. كما أن هؤلاء الباحثات يكتبن بالإنجليزية لا العربية. ومن الطبيعي أن تُملئ اللغة بوصفها وسيط تعبير على الكاتبة أطراً مفاهيمية، كما أن اللغة في هذه الحالة - فيما يرى الكثير من مفكرى حركات ما بعد الاستعمار - تورط الكاتب في ثقافة يعينها.<sup>(١٤)</sup>

هنا يبرز تساؤل: ماذا يمكن أن تقدم مترجمة تعريبية لنص مبنى في لغته الأصلية على مفاهيم التقريب؟ ترى هل تُبقى على طبيعته التقريبية الأصلية، وبذلك تصبح 'شريكة' في عملية التقريب؟ أم تراها تترجمه 'تقريبياً' محاولة أن ترد إلى النص جزءاً من ثقافته التي خفقها تقريب الكاتبة، فتحدد هنا هذه المترجمة عن فلسفتها التعريبية؟ من الواضح أن كلا الخيارين يأتي ومعه الثمن. وقد جاء اختياري معضداً لما ارتأيت من ضرورة إبراز ثقافة النص الأصلية. وهكذا، فعندما كنت أصادف في النصوص التي كتبتها الباحثات المسلمات مصطلحات وتعابير تبدو غريبة في سياق الحديث عن الإسلام بسبب أنها مستعارة أساساً من الخطاب الديني المسيحي، كنت أقوم بتقريب هذه المصطلحات والعبارات إلى عبارات متوافقة مع تلك المستخدمة في الخطاب الإسلامي. وعلى سبيل المثال، تستخدم رفعت حسن كلمة "theology" لتشير إلى الفقه الإسلامي<sup>(١٥)</sup> بدلاً من استخدام كلمة "fiqh" أو "jurisprudence"، كما تشير إلى قصة الخروج من الجنة في القرآن بكلمة "The Fall"<sup>(١٦)</sup>. ومن المعروف أن الأولى تترجم في العربية إلى "لاهوت"، وهو مفهوم خاص بالمسيحية ليس له مقابل في الإسلام. أما الثانية فتترجم إلى "السقوط"، وهو كذلك مفهوم غير موجود في الإسلام. وهكذا، فقد أثرت في ترجمتي أن أستخدم الكلمات المقاربة لطبيعة الخطاب الإسلامي بالعربية: "الفقه" وليس "اللاهوت"، و"الخروج من الجنة" وليس "السقوط". وكذلك فعندما تشير أمانة ودود إلى هؤلاء الذين خرجوا على عليّ ابن أبي طالب بكلمة "extremists" فهي تنقل الحديث عن الخوارج في القرن الأول للهجرة إلى سياق معاصر، مما قد يضيف على السياق الأصلي إحياءات ليست منه في شيء. وقد وجدت من الأفضل أن أعيد النص إلى ثقافته الأصلية باستخدام الكلمة المألوفة "الخوارج" وأن أضع كلمة "المتطرفين" بين أقواس. وبالرغم من أن في آلية الترجمة هذه جنوحاً واضحاً نحو التقريب، وهو ما يبدو غير متسق مع منهجي التعريبي العام، فقد انتهجت معتبرة أن تلك الاستخدامات التقريبية من قبل الباحثات لا تتجاوز كونها أمثلة على التطبع التلقائي بجوانب خطاب ما، وليست استخدامات متعمدة لألفاظ بعينها، أي ليست تقريباً مقصوداً.

وأخيراً، فهناك موضوع يشكل تحدياً ممتعاً للمترجمين، ألا وهو موضوع الكلمات المبتكرة (coinage)، وهو في حالة ترجمة المقالات المتضمنة هنا يمثل كذلك أمراً مرتبطاً بإنتاج اللغة الجديدة. فمثلاً تستخدم جيون أوكونور في سياق استعراضها للديانات غير التقليدية التي تتخذ إلهات إنثاء كلمة "theology" للإشارة إلى البديل المستقل والمناهض للتحيز الذكوري الذي طوره النساء لللاهوت التقليدي (theology) الذي يسيطر عليه الرجال ويقصى المرأة. وقد ترجمت المصطلح إلى 'لاهوت الإلهة'، وهو مصطلح جديد في العربية يشير إلى جانب فكرة الإلهة المؤنثة إلى فكرة تعدد الإلهات القائمة في تلك الديانات غير التقليدية. كما نرى عزيزة الحبري تستخدم كلمة "herstory"، وهي كلمة مستحدثة شاعت مؤخراً في الخطاب النسوي. ولم أشأ هنا أن أترجم المصطلح غير المألوف بجملة قد تبدو معتادة مثل 'تاريخ النساء'، ولكن قمت بترجمته إلى 'تاريخها'، وهي ترجمة رأيها أكثر قرباً لروح المصطلح بالإنجليزية حتى في غرابتها. كما أن 'تاريخها' تلمح إلى تفرد التجربة الشخصية لكل امرأة وتحول الإحياء من 'تاريخ النساء' أي تاريخهن حتى ولو كتبه رجال إلى 'تاريخها' الذي ولا بد قد كتبه 'هي'.

تشكل النقاط الأربع التي أفردت لها عرضاً هنا بعض التحديات التي قابلتها في ترجمة المقالات المتضمنة في هذا الكتاب. وقد حاولت في تقديمي إيضاح المنهج الذي اتبعته في التعامل مع تلك التحديات، وهو منهج مدفوع بإيماني بأهمية هذه المجموعة من المقالات المختارة في إنتاج معرفة جديدة ولغة جديدة.

يبقى في النهاية تساؤل مشروع: هل يكفي إنتاج مثل هذه اللغة الجديدة، بما نتبناه من صفات التدخل والمساواتية والجمعية وما تشتمل عليه من استحداثات لفظية، على صفحات كتاب ما لأن تصبح بالفعل جزءاً من اللغة؟ بل وهل ستستطيع هذه اللغة الجديدة التي يسعى هذا الكتاب، والكتب الخمسة الأخرى الصادرة في المجموعة نفسها، إلى خلقها أن تخرج من إطار الخطاب الضيق للكتب الستة لتصبح جزءاً من الخطاب النسوي العربي؟ لقد كان إيمان المجموعة العاملة في هذا المشروع بإمكان تحقيق هذه الغاية أحد العوامل التي دفعتنا إلى تبني مشروع ترجمة الكتب الستة، وبين يديكم إحدى ثماره وما سوف يليه من مشروعات. ولا يسعنا إلا أن ننتظر ما يسفر عنه المستقبل، قريباً وبعيداً.<sup>(١٧)</sup>

## هوامش

<sup>(١)</sup> أتطرق في الفقرة التالية إلى ترجمة كلمة "gender" كما استخدمتها في الكتاب.  
<sup>(٢)</sup> وهو ما يوضحه لورنس فينوتي في كتابه:

Laurence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995), ثم أضاف إليه وعدل فيه الكثيرون من منظري علم الترجمة.

<sup>(٣)</sup> Mieke Bal, "Sexuality, Sin, and Sorrow: The Emergence of the Female Character," in *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Indiana University Press, 1987), 160.

<sup>(٤)</sup> Riffat Hassan, "Muslim Women in Post-Patriarchal Islam," in *After Patriarchy: Feminist Transformations of World Religions*, eds. Paula Coe, William Eakin, and Jay McDaniel (New York: Orbis Books, 1991), 54.

<sup>(٥)</sup> Ron Rhodes, "The Debate Over Feminist Theology: Which View is Biblical? Part Three in a Three-Part Series on Liberation Theology" (<http://www.ronrhodes.org/Feminism.html>), 7.  
Hassan, 61.

<sup>(٦)</sup> June O'Connor, "Rereading, Reconceiving, and Restructuring Traditions: Feminist Research in Religion," *Women's Studies* 17 (1989): 106.

<sup>(٧)</sup> Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory: Or How did we Ever Get into this Mess?" *Women's Studies Int. Forum* 2.5 (1982): 207-219.  
Bal, 162.

<sup>(٨)</sup> Elisabeth Schuessler Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," in *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*, eds. Brian Mahan and L. Dale Richesin (New York: Orbis Books, 1981), 98.  
Rhodes, 3.

- 
- Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: One World Publications, 2006), 198. <sup>(١٢)</sup>
- سورة الشورى، الآية ١١. <sup>(١٣)</sup>
- Ngugi wa Thiong'o, *Something Torn and New: An African Renaissance* (New York: BasicCivitas Books, (2009), 195. <sup>(١٤)</sup>
- Hassan, 43. <sup>(١٥)</sup>
- Hassan, 44. <sup>(١٦)</sup>
- <sup>(١٧)</sup> أود فى النهاية أن أسجل شكرى العميق للأستاذة نرمن فوزى التى قدمت استشارات قيمة فيما يتعلق بالمصطلحات والمفاهيم اللاهوتية المسيحية. وتبقى أية أخطاء من مسؤوليتى وحدى كمتريمة. كما أود أن أؤكد أن الآراء المتضمنة فى المقالات هى آراء الكاتبات وليست آراء المحررة أو المترجمة أو الاستشارية أو أى من المشاركات فى المشروع، وقد حاولت من خلال الترجمة أن أنقلها بأكبر قدر من الأمانة.



النسوية  
في  
الدراسات المسيحية





## نحو هرمنوطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس: تفسير الكتاب المقدس ولاهوت التحرير♦

إليزابيث شوسلر فيورنتسا

إن الحديث عن العلاقة بين لاهوت التحرير وتفسير الكتاب المقدس بصفة عامة، والبحث في الدور الذى يلعبه الكتاب المقدس فى كفاح النساء من أجل التحرر بصفة خاصة، لهما أمور تشبه الدخول فى حقل الغام فكرى وعاطفى. يجب علينا أن نعيّن ونكشف التناقضات الواقعة بين التأويل التاريخى وعلم اللاهوت المنهجي، بين البحث العلمى المجرد من الاعتبارات القيمة والدراسات النابعة من "موقع الدعم والمساندة"، بين التصورات الموضوعاتية-الكونية المسبقة فى اللاهوت الأكاديمي والانحياز النقدي فى لاهوت التحرير. ويتطلب تحقيق ذلك فى مقالة قصيرة بالضرورة عملية تبسيط وتصنيف سطحي لمجموعة مركبة من القضايا اللاهوتية.

إن إثارة قضية معنى الكتاب المقدس وحُجَّتِهِ المعاصرين من منظور لاهوتى نسوى، والقيام بذلك من موقع المرأة المهمش داخل المؤسسة الأكاديمية،<sup>(١)</sup> لهما أمر يفتح الباب لمخاطرة ثلاثية الأبعاد. فليسوف يرفض اللاهوتيون والمفسرون المنتمون إلى المؤسسة الأكاديمية ذلك المسعى بدعوى أنه غير علمى ومنحاز ومحكوم بشكل واضح بقضايا معاصرة، مما يجعله غير تاريخى، أو سيرفزون قبوله بوصفه قضية تفسيرية أو لاهوتية جادة بسبب أن امرأة هى التى أثارت تلك القضية. وليسوف يرى اللاهوتيون التحرريون والسياسيون- فى أحسن الأحوال- أن ذلك المسعى النسوى اللاهوتى يشكل قضية واحدة ضمن قضايا أخرى، أو يعدونه فى أسوأ الأحوال قضية "الطبقة الوسطى"، أى قضية بعيدة عن مجال كفاح المقهورين. إذ كيف لنساء ببيضاوات ينتمين إلى الطبقة الوسطى أن يقلقن بشأن التعديلات الداعية إلى المساواة فى الحقوق أو بشأن تحديد جنس الله، بينما يموت الناس جرّاء المجاعات، أو يتعرضون للتعذيب فى السجون، أو يهلكون تحت مستوى الفقر فى التجمعات الخائفة لأقليات من السود والهسبانيين فى المدن الأمريكية؟ ولكن مثل هذا الاعتراض على اللاهوت النسوى وعلى الحركة النسوية يغفل حقيقة أن النساء والأطفال الذين تعولهم النساء يشكلون أكثر من نصف تعداد الفقراء والجوعى فى العالم.<sup>(٢)</sup> فالنساء والأطفال لا يشكلون أغلبية "المقهورين" فحسب، ولكن النساء الفقيرات ونساء العالم الثالث

---

♦ Elisabeth Schuessler Fiorenza, "Towards a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," in *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*, eds. Brian Mahan and L. Dale Richesin (New York: Orbis Books, 1981), 91-112.

يعانين من القهر الثلاثي المتمثل في التمييز الجنسي والتمييز العرقي والتمييز الطبقي. وإذا كان اللاهوتيون التحريريون يتخذون "خيار الانحياز للمقهورين" نواة لمسايعهم، فعليهم إذن أن يعوا حقيقة أن هؤلاء "المقهورين" هم النساء.

إذن، لا يطالب اللاهوت النسوي اللاهوت الأكاديمي بأخذ فرضياته الفكرية المسبقة مأخذ الجد فحسب، بل يدعو أيضاً أشكال لاهوت التحرير الأخرى إلى أن تترجم خيار الانحياز للمقهورين إلى صور ملموسة. وأخيراً، لا تكتفى الباحثة اللاهوتية النسوية بالاعتراض على الموقف المحايد والموضوعي الذي يفترضه الباحث اللاهوتي الأكاديمي، ولكن عليها أيضاً أن تطور من مفهوم موقع الدعم والمساندة في لاهوت التحرير الذي يأتي في صورة "خيار الانحياز للمقهورين". ولا يعد انخراطها في لاهوت التحرير صورة من صور "الغيرية" أو الاهتمام بالأخرين، ولكنه نابع من مواجهتها وتحليلها القهر الواقع عليها هي نفسها بوصفها امرأة داخل مؤسسات ثقافية ولاهوتية تمارس التمييز الجنسي ضدها. وهكذا، لن يسعها بعد مواجهة أبعاد القهر الواقع عليها أن تواصل دعمها للموقف الأكاديمي المتصف بالتباعد والتجرد من الانحيازات القيمة. بمعنى آخر، تختلف خبرات القهر لدى اللاهوتيات النسويات -على سبيل المثال- عن خبرات اللاهوتيين في أمريكا اللاتينية الذين لا ينتمون في الغالب إلى الفقراء ولكنهم جعلوا من المقهورين قضيتهم.<sup>(3)</sup> إن تأكيد الفوارق بين اتجاهات مختلفة في اللاهوت لهو أمر مهم. فلقد أشار روبرت ماكافي براون (Robert McAfee Brown) إلى "أن ما نراه يتوقف على الموقع الذي نتقف فيه".<sup>(4)</sup>

وقد نهبت فاين ديلوريا (Vine Deloria)،<sup>(5)</sup> عالمة اللاهوت التي تنتمي عرقياً إلى سكان أمريكا الأصليين، إلى أن أحد سبل الانقراض على لاهوت التحرير والاستحواذ عليه هو تصنيف الأقليات جميعها تحت بند الأقليات التي تعاني من القهر وتحتاج إلى التحرر. وغالباً ما يضيف اللاهوتيون المسيحيون إلى ذلك فكرة أننا جميعنا واقعون في الخطيئة، وعليه نكون جميعنا مقهورين بالقدر نفسه، الرجال والنساء، السود والبيض والحر على حد سواء. وبالتالي فإن المؤسسة الليبرالية، من جراء استحواذها على تعبير "القهر"، وبالتالي تعميمه بشكل واسع يفقده معناه، تنجح في تحييد بعض الجهود الساعية إلى تحليل القهر. وهي بذلك تحظر على الجماعات المقهورة صياغة أهداف تحررها واستراتيجيات ذلك التحرر. وهكذا، يبدو من غير اللائق منهجياً الحديث بشكل تعميمي عن القهر أو عن لاهوت التحرير بصيغة مفردة.

### موقع "الدعم والمساندة" في لاهوتات التحرير

يؤدي ذلك الفهم إلى تبعات مهمة في صياغة المقاربة المنهجية المستخدمة في هذه المقالة. فبدلاً من التساؤل عن أسس لاهوت التحرير في الكتاب المقدس بصفة عامة، أو طرح تقييم نقدي لتلك المناهج من وجهة نظر منهجية ونقدية-تاريخية "أرفع مقاماً"، فقد قررت التركيز على قضية واحدة تمثل خلافاً بين ما يطلق عليه اللاهوت الأكاديمي وكافة أشكال لاهوت التحرير. إن الفهم الأساسي للاهوتات التحرير ونقاط انطلاقها المنهجية يتمثل في فكرة أن اللاهوت يتخذ دائماً، بوعى أو دون وعى، موقفاً ملتزماً مع أو ضد المقهورين، إذ تصبح الحيادية الفكرية أمراً مستحيلًا في عالم تاريخي يعج بالاستغلال والقهر. وإذا كان الوضع كذلك فلا يمكن للاهوت أن

يتحدث عن الوجود الإنساني بصفة عامة أو عن لاهوت الكتاب المقدس بصفة خاصة دون أن يحدد هؤلاء الذين يتناول وجودهم الإنساني وهؤلاء الذين تتحدث النصوص والرموز الإلهية في الكتاب المقدس عن وجودهم الإنساني.

ويشكل موقف الدعم والمساندة المعلن الذي تتبناه الدراسات اللاهوتية التحريرية نقطة خلافية كبرى بين اللاهوت الأكاديمي التاريخي-النقدي أو الليبرالي-المنهجي من ناحية، ولاهوت التحرير من ناحية أخرى. فعلى سبيل المثال، لا تُعدُّ الكثيرُ من الدوائر التأويلية واللاهوتية التفسيرِ النسوي للكتاب المقدس أو إعادة صياغة مفاهيم المسيحية المبكرة موضوعات لاهوتية وتاريخية ذات ثقل يليق بالدراسات اللاهوتية الأكاديمية الجادة. ولأن مثل ذلك المنهج التفسيري النسوي يأتي مدفوعاً بالحركة النسائية ويعترف علناً بولائه لها، فإن اللاهوتيين الأكاديميين يُعدُّونه "بدعة وقتية" رائجة، ويرون أنه لا يشكل قضية تاريخية-لاهوتية مهمة في الدراسات التاريخية-النقدية.<sup>(١)</sup> ولأن ذلك المنهج التفسيري يأتي نتيجة أحكام مسبقة ناجمة عن موقع الدعم والمساندة الذي تتبناه الباحثة أو الباحث، فإن أي بحث علمي مجرد من الاعتبارات القيمية يصبح ضرباً من المستحيل. وهكذا، يصبح من الصعب على الكثيرين اعتبار أية باحثة تتبنى علناً "قضية نسوية" في مجالات اللاهوت والمجتمع باحثة "جادة"، أو كما علفت إحدى زميلاتى بشأن أستاذة قامت بكتابة مقالة تتصف بقدر كبير من الاعتدال عن النساء في العهد القديم: "يا للخسارة! لعلها تسببت في تدمير مستقبلها المهني كله بكتابتها تلك المقالة."

إن المفهوم الذي تتبناه الدراسات التاريخية-النقدية، الذي يرى أن كل الدراسات التفسيرية يجب أن تكون وصفاً تاريخياً للماضي موضوعياً ومجرداً من اعتبارات القيمة، يغفل في الواقع حقيقة أن دراسات الكتاب المقدس بوصفها دراسات دينية مرجعية هي في ذاتها دراسات "ملتزمة"، ذلك أن الكتاب المقدس لا يعد فقط وثيقة تاريخية لزمان منصرم، بل يمثل كذلك نصوصاً مقدسة في المجتمعات المسيحية المعاصرة.<sup>(٢)</sup> ويتميز المفسر أو اللاهوتي الذي يدرس الكتاب المقدس عن مؤرخ العصور القديمة بأنه لا يقصر بحثه أبداً على المعنى التاريخي لنص ما، ولكنه أيضاً يؤثر قضية دور الكتاب المقدس وسلطته في العصر الحالي. وعليه، فإن الطرح القائل بأن "الهرمنوطيقا التي تعطى امتيازاً للمقهورين"،<sup>(٣)</sup> أو الاهتمام النسوي بدور المرأة في العهد الجديد يمثلان التزاماً أو انحيازاً مبالغاً فيه، ينسحب كذلك على كافة دراسات الكتاب المقدس بوصفها دراسات للكتاب المقدس، ولا يقتصر فقط على دراسة اللاهوتيين التحريريين للكتاب المقدس واستخداماتهم له. وترتبط دراسات الكتاب المقدس بوصفها دراسات دينية مرجعية بموقعها في السياق الحياتي (Sitz im Leben) داخل الكنيسة المسيحية في الماضي والحاضر على حد سواء. ولا يعدو التحليل النسوي للكتاب المقدس كونه أحد الأمثلة على دراسة الأمور الدينية داخل سياقها، وعلى الالتزام اللاهوتي في دراسات الكتاب المقدس بصفة عامة.

ويدرك شوبرت أوجدن (Schubert Ogden) تلك الحقيقة، ولكنه يرفض في الوقت ذاته موقف الدعم والمساندة في لاهوت التحرير، إذ يرى أن كافة لاهوتات التحرير معرضة لخطر أن تتحول إلى أيديولوجيات بالمفهوم الماركسي، وذلك لأنها، وهي في ذلك مثل كافة المشروعات اللاهوتية الأخرى، عبارة عن "عقلنة لمواقف تم اتخاذها مسبقاً".<sup>(٤)</sup> وبدلاً من أن تقوم اللاهوتات بأعمال التفكير النقدي في مواقفها نفسها فإن ما تفعله هو أنها تعنى بتحليل مواقف المقهورين

وليس مواقف من يمارسون ذلك القهر. ولهذا، فإن محاولة تلك اللاهوتات تحليل مبادئ الدين المسيحي القبلية، وخيار تلك اللاهوتات الانحياز للمقهورين، يجعلها تقوم بدور الشاهد لا الباحث اللاهوتي. يرى اللاهوتيون التحريريون في أمريكا اللاتينية أن اللاهوت بوصفه "فعلاً تالياً" (second act) لا يوجد "من أجل ذاته"، ولكن لكي يكون شاهداً على الكنيسة، أى على الممارسات التي سوف تؤدي إلى تحررها.

وهنا، ينبغي أن نتساءل عما لو كان ذلك القول يقدم وصفاً ملائماً "لموقع الدعم والمساندة" عند اللاهوتيين التحريريين. يرى شوبرت أوجدن أن الطريق الوحيد أمام تحرير اللاهوت، سواء كان لاهوتاً أكاديمياً أو تحريرياً، هو أن يعدّ مهمته الأساسية إخضاع موقفه ذاته للتفكير النقدي. ومن هنا، يعكف شوبرت أوجدن على صياغة "لاهوت تحريري أكثر ملاءمة مما توصل إليه أى منهم".<sup>(١٠)</sup> ولكننا نجد أن شوبرت أوجدن لا يخضع الموقف السياسي والمعاني المتضمنة في فكره اللاهوتي التركيبي ذاته للتفكير النقدي، بل نجده يتحدث عن "لاهوت النساء" ويبحث في "كينونة الله في ذاته" كما لو أنه لم يدرس اللاهوت النسوي من قبل.

وبينما يتهم شوبرت أوجدن اللاهوتيين التحريريين بالمغالاة في "ضيق الأفق في فهم العبودية" نجد جيمز كون (James Cone) على العكس يؤكد أن خيار الانحياز للمقهورين يجب أن يصبح نقطة انطلاق كافة أشكال اللاهوت: "إذا كان اللاهوت المسيحي عبارة عن شرح مطول لما تعنيه بشارة الإنجيل لعصرنا الحالي، ألا ينبغي إذن أن يتخذ اللاهوت من التحرر نقطة انطلاق له، وإلا تعرض لخطر أن يتحول في أحسن الأحوال إلى مجرد كلام فارغ، أو تجديف واستخفاف بالمقدسات في أسوأ الأحوال؟"<sup>(١١)</sup> وينبغي ألا نصف تلك الصيغة الاستفزازية على أنها مجرد "تعبيرات بلاغية"<sup>(١٢)</sup> بل يجب اعتبارها مؤشراً على اختلافات لاهوتية خطيرة في فهم مهمة اللاهوت ووظيفته.

ولهذا الاختلاف حول وظيفة اللاهوت وهدفه انعكاسات خطيرة على طريقة فهم اللاهوتيون لمهمة تفسير الكتاب المقدس. وبصفتي لاهوتية نسوية فقد تبنت "موقع الدعم والمساندة"، ولكنني في الوقت نفسه لا أرى أن ذلك الموقف يمنعني من أن أضع موقعي النسوي قيد "التأمل النقدي". ولا يجب الاكتفاء بإعمال ذلك التأمل النقدي في "موقع الدعم والمساندة" الذي يتخذه اللاهوتيون التحريريون، بل يجب أيضاً أن يمتد إلى الطرق التي استخدمها الشراح واللاهوتيون في فهم العلاقة بين ماضي الكتاب المقدس ومعانيه، والطريقة التي شرحوا بها الفكرة المأخوذ بها في اللاهوت المسيحي التي تقول بأن للكتاب المقدس سلطة ودوراً في حياة المسيحيين المعاصرين.

ويشير التأمل النقدي أولاً إلى أن التفسير اللاهوتي وتفسير الكتاب المقدس قد اتخذاً دائماً موقع الدعم والمساندة دون إخضاع ذلك الموقع للتأمل النقدي. إذن، لا يعد موقع الدعم والمساندة هذا حكراً على اللاهوتات التحريرية. ثانياً، لقد اخترت أن أناقش مثالين محددين من أمثلة هرمونوطيقا لاهوت التحرير، حتى أستطيع إعمال التفكير النقدي في الوظيفة التي يقوم بها موقع الدعم والمساندة الذي يلتزم به بوضوح اللاهوتيون التحريريون في سياق تفسيرهم اللاهوتي للكتاب المقدس. ويعد ذلك أمراً ضرورياً، إذ إن اختصار كافة أشكال مواقع الدعم والمساندة وكل تحليل لبنى القهر الفعلية تقوم به اللاهوتات التحريرية إلى مستوى واحد مشترك يعد من الأخطاء

المنهجية. وسوف أقدم طرحًا مفاده أن اللاهوتات التحريرية، بفضل اختيارها لجماعات مقهورة بعينها مثل النساء أو سكان أمريكا الأصليين، عليها أن تعمل في إطار منهج شامل لللاهوت التحريري النقدي، حتى تستطيع أن تنتج نماذج تفسيرية كشفية تتلاءم مع أشكال قهر معينة. باختصار، يجب أن يصبح تفسير الكتاب المقدس الذي يقدمه اللاهوتيون التحريريون أكثر تحديدًا و"أضيق أفقًا"، وذلك قبل أن نحاول صياغة "بناء شامل" لنماذج تفسيرية متعددة والوصول إلى صيغة أكثر شمولاً لمهمة لاهوت التحرير النقدي.

تقدم لنا تصنيفات تي إس كون (T. S. Kuhn) <sup>(١٣)</sup> للمنظومة العلمية (scientific paradigm)، والنماذج الكشفية التي تكونت في سياق المناقشات المنهجية للعلوم الطبيعية، إطارًا نظريًا مفاهيميًا يفسح مكانًا لموقع الدعم والمساندة الذي تتخذه اللاهوتات التحريرية ولمقارباتها التفسيرية. ويرى تي إس كون أن تلك المنظومة تمثل منهجًا بحثيًا مترابطًا، كما أنه تخلق جماعة بحثية مترابطة. ولأن المنظومات تحدد رؤية العلماء للعالم وفهمهم للمشكلات النظرية، فإن تغيير المنظومة يعني أيضًا حدوث تحول في خيال العلماء، مما يستدعي بدوره "تحولًا فكريًا" يتيح لجماعة العلماء رؤية "البيانات" القديمة من منظور جديد تمامًا. وقد تظل المنظومات المختلفة لفترة من الوقت في حالة تنافس من أجل الحصول على ولاء جماعة العلماء، حتى تحل إحدى المنظومات محل الأخرى أو تفسح المكان لمنظومة تالفة.

وتتضح لنا أهمية هذه النظرية في دراسات الكتاب المقدس والدراسات اللاهوتية بصفة عامة وفي الموضوع الذي ناقشه هنا بصفة خاصة، إذ إنها توضح الطبيعة الشرطية لكل أشكال البحث العلمي، وترى استحالة وجود لغة بحث محايدة أو موقف متجرد من اعتبارات القيمة. تتطلب كل الاستقصاءات العلمية الالتزام بمنهج بحثي معين، في حين يقوم بها مجموعة من الباحثين يكرسون أنفسهم لذلك المنظور النظري. وعلاوة على ذلك، تساعدنا هذه النظرية على إدراك أن المناهج اللاهوتية، مثلها في ذلك مثل كل النظريات العلمية الأخرى، لا يثبت زورها، بل تحل محلها نظريات أخرى، ليس لأننا نعثر على "معطيات" جديدة، ولكن لأننا نكتشف طرقًا جديدة لدراسة المعطيات والمشكلات القديمة. وعلى هذا، لا تنفي المنظومات البحثية بالضرورة بعضها البعض، بل يمكنها التواجد جنبًا إلى جنب حتى تحل محلها في النهاية منظومة جديدة.

### منظومات تفسير الكتاب المقدس

يعكس الجدول الدائر حول موقع الدعم والمساندة في لاهوت التحرير وموقف اللاهوت الأكاديمي المتحرر من الاعتبارات القيمة تحولاً في المنظومات اللاهوتية. ولأن الكتاب المقدس بوصفه نصوصًا مقدسًا يعد كتابًا تاريخيًا، ولكنه يمارس في الوقت ذاته سلطة ودورًا في حياة المسيحيين اليوم، فقد أنتجت الدراسات اللاهوتية منظومات مختلفة لإزالة التوتر القائم بين طبيعة الكتاب المقدس التاريخية وطبيعته اللاهوتية.<sup>(١٤)</sup>

تقدم المنظومة الأولى، والتي سأطلق عليها اسم "المنظومة العقائدية" (doctrinal paradigm)، فهمًا للكتاب المقدس في إطار الوحي الإلهي والسلطة المرجعية. وتُعنى تلك المنظومة بالبحث في زعم المصادقية والسلطة والمعنى التي يمثلها الكتاب المقدس للعقيدة المسيحية اليوم. وهي تنظر إلى سلطة الكتاب المقدس من منظور لا تاريخي ودوجماتيقي، وتؤكد

في أكثر صورها اتساقا الوحي اللفظي والعصمة الأدبية في الكتاب المقدس. وعليه، فإن الكتاب المقدس في إطار ذلك الفهم لا يبلّغ كلام الله فحسب، بل إنه هو كلام الله. أي أنه ليس مجرد تسجيل للوحي ولكنه الوحي ذاته. وعليه، فإن الكتاب المقدس يؤدي دور النص الدال، أو "المبدأ الأول"، أو المعيار الذي يُشكّل ولا يتشكل (*norma normans non normata*). وعليه، فبالإمكان إزالة التضارب بين معنى الكتاب المقدس المعاصر ومعناه التاريخي باللجوء إلى المجاز، أو بدراسة الرموز، أو بالتمييز بين معاني النصوص المقدسة الحرفية ومعانيها الروحانية.

ويعد التبدليل من النص (*proof-texting*) أوسع تلك الوسائل استخدامًا، ويستخدم في تقديم الحجج أو الدفوع اللاهوتية المطلقة لدعم موقف تم اتخاذه مسبقًا. والصيغة المعروفة لذلك هي: "النصوص المقدسة تقول، إذن...". أو "وتعزز النصوص المقدسة ذلك الطرح." ويفترض التبدليل من النص مسبقًا أن الكتاب المقدس يقدم حقائق ومبادئ سرمدية يمكن فصلها عن السياق التاريخي الذي تعبر عنه. وبهذا، تنحصر أهمية ما يرد في الكتاب المقدس لللاهوت في كونها مصدرًا "للتبدليل من النص" أو "مبادئ" يمكن أن ينظر إليها بمعزل عن سياقها التاريخي. وتقوم نصوص الكتاب المقدس بدور التبرير التاريخي للاهتمامات الأخلاقية والعقائدية والمؤسسية في المجتمع المسيحي. وقد يصبح لاهوت التحرير عرضة للوقوع تحت سيطرة "التبدليل من النص" أو المنهج الرمزي لو أنه حصر اهتمامه وبصورة مثالية في نصوص بعينها من الكتاب المقدس، مثل نصوص سفر الخروج<sup>(١٥)</sup> أو نصوص نبوية تتدد بالأغنياء في إنجيل لوقا ٤: ١٦-٣٠ أو "الدينونة الأخيرة" في إنجيل متى ٢٥: ٣١-٤٥.

أما المنظومة الثانية فهي منظومة التأويل التاريخي-النقدي، والتي ظهرت لمواجهة الاستخدام الدوجماتيقي للنصوص المقدسة والسلطة العقائدية للكنيسة. وقد ربطت تلك المنظومة هجومها على المنظومة العقائدية بفهم للتأويل والتاريخ يتميز بالموضوعية والتحرر من اعتبارات القيمة، كما يتميز بالعقلانية والمنهج العلمي. ولأن التأويل التاريخي-النقدي مبني على نموذج العلوم الطبيعية، فإنه يسعى إلى الوصول إلى قراءة موضوعية خالصة للنصوص، وإلى تقديم علمي للحقائق التاريخية. وبصفته تأويلًا علميًا موضوعيًا، فإنه يطابق بين الصدق اللاهوتي والحقيّة التاريخية. ويرى جيمز بار (James Barr) أن في تلك المنظومة

يتم تناول وتقييم إحدى روايات الكتاب المقدس حول حدث ما بحسب تطابقها مع الواقع الخارجي في المقام الأول، وليس بحسب دلالتها. فالصدق بمعنى التطابق مع الواقع المعيش له أولوية على الصدق بمعنى الدلالة.<sup>(١٦)</sup>

وبالرغم من أن المنحى الأكاديمي التاريخي-النقدي قد أضحي ينظر بعين الشك إلى الفهم الموضوعاتي-الواقعي لنصوص الكتاب المقدس، فهو لا يزال يتمسك بمبدأ المنهج المحايد المتجرد من اعتبارات القيمة. وفي حين تتحرى الدراسات الأكاديمية التاريخية-النقدية أقصى قدر من الدقة في فهم المعنى التاريخي للكتاب المقدس، فإنها، وبدافع اعتبارات منهجية، تأبى أن تتناقص دلالات نصوص الكتاب المقدس لجماعة المؤمنين في العصر الحالي. ولهذا، يقتصر التفسير الأكاديمي للكتاب المقدس على البحث التاريخي والأدبي، ولكنه لو أردنا تحرى الدقة المتناهية ليس بحثًا لاهوتيًا.

وينبغي على اللاهوتيين التحريريين بالطبع أن يبتعدوا عن ذلك الفهم لتفسير الكتاب المقدس، إذ إنهم معنيون بأهمية الكتاب المقدس في الصراع من أجل التحرر. ولكن من المهم ملاحظة أن خوسيه ميراندا (José Miranda)<sup>(١٧)</sup> وهو من لاهوتى أمريكا اللاتينية وصاحب مؤلفات غزيرة في مجال تفسير الكتاب المقدس وأحد معتنقى ذلك النموذج المولد، يؤكد أن المنهج التاريخي-النقدى يمثل في ذاته منهجاً موضوعياً وعلمياً ويمكن التحكم فيه. وعندما يخطئ المفسرون الغربيون كثيراً في الوصول إلى معنى النص فذلك لا يُعزى إلى المنهج التفسيري ولكن إلى الفكر الإغريقي الذي يتبناه التأويل الغربي والذي يجب على الأخير نبذ وتبنى قراءة ماركسية للكتاب المقدس مكانه. ولكن يبقى التساؤل حول ما إذا كان الفصل الذي يعتمده خوسيه ميراندا بين الفكر الإغريقي وفكر الكتاب المقدس أمر يمكن القول به حتى الآن، وحول ما إذا كان بمقدور لاهوت التحرير تبني الموقف المتجرد من اعتبارات القيمة الذي يتبناه النقد التاريخي.

وتأخذ منظومة تفسير الكتاب المقدس الثالثة الأفكار المنهجية التي تقدمها الدراسات التاريخية-النقدية مأخذ الجد، في حين تناقش بجرأة الطريقة التي تنظر بها تلك الدراسات إلى مهمتها التفسيرية. ويمكن تبرير وجود تلك المنظومة بالنظر إلى تطورين مهمين مرت بهما دراسات الكتاب المقدس: فقد أوضحت مناهج الشكل والصياغة (form and redaction) في النقد أن نصوص الكتاب المقدس هي- إلى حد كبير- ردد على مواقف ومشكلات عملية ظهرت في الشؤون الرعوية اليومية، بينما عنيت الدراسات الهرمنوطيقية بالمعنى المعاصر الذي يمكن أن تقدمه نصوص الكتاب المقدس.

أولاً: تؤكد دراسات الشكل والصياغة النقدية أن تراث الكتاب المقدس لا يعدُّ نفسه تراثاً عقائدياً أو تأويلياً أو تاريخياً، ولكن تراثاً حياً.<sup>(١٨)</sup> وحتى نفهم نصوص الكتاب المقدس يجب ألا نكتفى بترجمة نص ما وتفسيره داخل سياقه المباشر، ولكن أيضاً أن نعرف ونحدد الموقف والجمهور الذين يخاطبهم النص.

لقد أعاد مؤلفو\* (authors) العهد الجديد كتابة تراثهم في صورة رسائل أو أناجيل أو إعلانات إلهية لأنهم شعروا أن من واجبهم الديني توضيح أو نقد معتقدات وممارسات مجتمعاتهم. وهكذا، كتبت نصوص الكتاب المقدس بقصد الوفاء باحتياجات جماعة المؤمنين، لا بقصد الكشف عن مبادئ سرمدية، أو تقديم سجل بوقائع دقيقة تاريخياً. ولذا، فهم لا يعيّنون وحى الكلمة في الماضي فقط، ولكن أيضاً في واقعهم هم، مقدمين بذلك فهماً جدلياً يضم الماضي والحاضر معاً. فمن ناحية، نرى دلالة الماضي لأن الوحي قد أعلن بشكل محدد ليسوع الناصري، ومن الناحية الأخرى يمكن لكتاب (writers) العهد الجديد أن يمارسوا حريتهم فيما يتعلق بتراث يسوع، وذلك لأنهم يؤمنون بأن يسوع الذي تكلم في الماضي يخاطب الآن أتباعه من خلال الروح القدس.

---

\* لمراجعة تعليقي على استخدام كلمات "writer"، "editor"، "author" في الإشارة إلى الكتاب المقدس، انظر/ى مقدمة المترجمة. (المترجمة)



ولكن يمكن توجيه النقد لدراسات الشكل والصياغة بسبب تقديمها تصورًا جاهزًا للوضع في مجتمعات المسيحية المبكرة، في صورة نزاع عقائدى بين لاهوتات وجماعات مختلفة داخل الكنيسة. وغالبًا ما يأتي ذلك التصور مشابهًا لتاريخ حركة الإصلاح في أوروبا في القرن السادس عشر، أو بما هو وصف لمدينة صغيرة في أمريكا أقيمت فيها وعلى بعد أمتار من بعضها البعض خمس أو ست كنائس تعتنق اتجاهات مسيحية مختلفة.

وتؤكد الدراسات التي تتناول الواقع الاجتماعى لبني إسرائيل<sup>(١٩)</sup> والمسيحية المبكرة<sup>(٢٠)</sup> على أنه لا يكفى أخذ السياق الكنسى وحده فى الحسبان، إذ غالبًا ما يتشابك الإيمان والوحى فى المسيحية مع السياقات الثقافية والسياسية والاجتماعية. ولا يمكن الاكتفاء بفهم نصوص الكتاب المقدس بوصفها مجرد تعبير عن أفكار دينية لاهوتية أو عن نزاعات كنسية؛ المهم هو تحليل سياقات تلك النصوص ووظائفها المجتمعية-السياسية. فعلى سبيل المثال، لا يمكن الاكتفاء بتحديد الشكل المجازى للقوانين التى كانت تحكم الأسرة، ولا الأهمية اللاهوتية لتلك القوانين فى التقاليد المجتمعية فى حقبة ما بعد بولس إذا لم نتساءل كذلك عن سبب تبني تلك المجتمعات لذلك الشكل بعينه وإدماجه فى بيئتهم المجتمعية-السياسية.<sup>(٢١)</sup> وبينما تفهم المنظومة العقائدية المعجزات على أنها دلائل على ألوهية يسوع، تبحث المنظومة التاريخية-السياقية فيما إذا كانت تلك المعجزات قد حدثت فعليًا بالطريقة التى وردت بها. وبينما تناقش منظومة الشكل والصياغة ما إذا كانت تلك المعجزات تعبيرًا دينيًا مرتبطًا بسياقها الزمنى أم أنها تعبير أصيل عن الإيمان فى المسيحية، فى حين يشير النموذج السياقى إلى انتشار الإيمان المبني على المعجزات فى الطبقات الدنيا التى لم يكن أفرادها يملكون المال الكافى للعلاج الطبى. ومن أحسن طرق فهم الإيمان بالمسيح المبني على المعجزات أن ننظر إليه بوصفه احتجاجًا على المعاناة الجسدية والسياسية، يهب الإنسان الشجاعة لمقاومة القوى التى تسعى إلى تدمير الحياة فى المجتمع الذى يعيش فيه.<sup>(٢٢)</sup>

ثانيًا: تُعنى الدراسات الهرمنوطيقية بمعنى نصوص الكتاب المقدس. وبينما يسعى أحد اتجاهات الهرمنوطيقا إلى اكتشاف المعنى التزامنى (synchronic) للنصوص المكتوبة، ذلك المعنى الأنطولوجى والمثالى واللازمى والعقلى، وذلك بفصله عن السياق التتابعى (diachronic) واللحظى والتواصلى والشخصى والإشارى، فهناك اتجاه آخر لا يُعنى كثيرًا بلغوية النص بقدر ما يعنى باندماج المفسر فى النص. فالمفسر دائمًا ما يقارب النص مسلحًا بأساليب معينة لإثارة التساؤلات، أى يفهم معين للموضوع الذى يدور حوله النص.<sup>(٢٣)</sup>

وتفهم الدائرة الهرمنوطيقية العلاقة بين المفسر المعاصر والنص التاريخى فى صورة حوار متصل يصحح الافتراضات المسبقة التى يحملها المفسر بهدف الوصول إلى معنى النص الحقيقى. وعند هذه النقطة، يصبح من الواضح أن التفسير الحوارى (dialogic interpretation) هو المنظومة التى تحكم ذلك النموذج المولّد الثالث. وبينما يوضح نقد الشكل والصياغة أن المجتمعات و"المؤلفين" فى المسيحية المبكرة كانوا فى حوار متصل مع التراث ومع الإله الحى الذى يرخص بذلك التراث، فإن الدائرة الهرمنوطيقية تكمل ذلك الحوار فى صورة فعل التفسير. وهكذا، يمكن الجمع بين هذا الفهم الهرمنوطيقى والمسعى اللاهوتى الأرثوذكسى الجديد، أو كما أوضح إدوارد شيلبيكس (Edward Schillebeeckx): "إن نقطة الانطلاق الواضحة هى الافتراض

بأن ما يحمله لنا التراث، وبخاصة التراث المسيحي، له معنى وأهمية، وأنه يتعين استخدام مسعى هرمنوطيقي لفك شفرة المعنى الذى يحمله وجعله واقعاً".<sup>(٢٤)</sup>

وختاماً: تتبنى منظومات تفسير الكتاب المقدس الثلاث موقفاً محدداً، وتدين بالولاء إلى منظور بحثى ما، وإلى جماعة ما. يتضح ولأى المنظومة العقائدية للكنيسة وتعاليمها، فهى تقيم النصوص ومدى صدقها بمعيار قانون الإيمان (*regula fidei*). أما منظومة التأويل التاريخي-النقدى العلمية فتتبنى رؤية العالم الموضوعاتية-العلمية، معتنقة عقلانية البحث الأكاديمي النقدية والمتجردة من اعتبارات القيمة. أما المنظومة الهرمنوطيقية-السياقية فتعنى بفكرة "استمرارية" التراث، وعليه فهى تدعو إلى موقف متناسق مع اللاهوت الأرثوذكسى الجديد، أى أنها تشكل "هرمنوطيقا القبول" (*hermeneutics of consent*).<sup>(٢٥)</sup> ويجدر بنا البحث فى المصالح السياسية التى تخدمها كل من هذه المنظومات الثلاثة، ولكن ذلك موضوع أكبر من حدود مهمة هذه المقاربة وهدفها. على أية حال، يهدد موقع الدعم والمساندة الواضح الذى تتبناه اللاهوتات التحريرية بالكشف عن المصالح السياسية الخفية لمنظومات تفسير الكتاب المقدس القائمة. وقد يكون ذلك أحد الأسباب الرئيسية التى تجعل اللاهوت الرسمى يرفض أعمال التأمل النقدى فى مصالحه المجتمعية- الكنسية وفى وظائفه السياسية.

### لاهوت التحرير وتفسير الكتاب المقدس

سوف يحاول الجزء الثانى من هذا البحث تقديم تحليل نقدى لموقع لاهوت التحرير وسط منظومات تفسير الكتاب المقدس القائمة. وسوف أقوم بذلك عن طريق مناقشة منهجين هرمنوطيقيين مختلفين من مناهج لاهوت التحرير. وقد اخترت كدراسة حالة النموذج الهرمنوطيقي لخوان لويس سيجندو (*Juan Luis Segundo*) بوصفه أحد أكثر مناهج اللاهوت المعاصر تركيباً، بينما وضعت فى المقابل له منهج إيلزابيث كادى ستانتون (*Elizabeth Stanton*) *Cady* الذى استخدمته فى طرح فكرة *إنجيل المرأة* (*Woman's Bible*). ويوضح كلا المثالين أن اللاهوتات التحريرية قد توصلت إلى منهج ذى معالم محددة لتفسير الكتاب المقدس يهدف إلى إعادة صياغة معايير الخطاب اللاهوتى العام. وبدلاً من أن نتساءل عما إذا كان أحد المناهج يلبق بالنصوص المقدسة ويلائم وضع البشرية،<sup>(٢٦)</sup> فإننا نحتاج إلى اختبار ما إذا كان نموذج تفسير الكتاب المقدس اللاهوتى ملائماً للمناهج التاريخية-النقدية التى ينتهجها التفسير المعاصر، وإذا ما كان لائقاً بكفاح المقهورين من أجل التحرر.

### نموذج خوان لويس سيجندو التفسيري<sup>(٢٧)</sup>

بينما ينادى المنهج الهرمنوطيقي-السياقى بإزالة كل الافتراضات المسبقة وكل أشكال الفهم المسبق من أجل الوصول إلى تأويل وصفى-موضوعى، ترى الهرمنوطيقا الوجودية الفهم المسبق هو الأرضية الوجودية المشتركة بين المفسر ومؤلف النص. وقد طعن اللاهوتيون السياسيون فى ذلك الخيار الفلسفى الوجودى، بينما تبنى اللاهوتيون التحريريون هرمنوطيقا الالتزام بدلاً من هرمنوطيقا الحياد. ولأنه من المستحيل تحقيق الحياد أو التجرد من اعتبارات القيمة بشكل تام، فيتعين على المفسر والمفسرة أن تحدد موقعها بوضوح، وأن تتبنى موقع الدعم والمساندة انحيازاً

للمقهورين. إن فهم الكتاب المقدس حق الفهم يعنى أن نقرأه من خلال أعين المقهورين، ذلك أن الإله الذى يتحدث فى الكتاب المقدس هو إله المقهورين. وللوصول إلى تفسير صحيح للكتاب المقدس، من الضروري الاعتراف بما يسمى "الامتياز الهرمنوطيقى للمقهورين"، ومن ثم صياغة هرمنوطيقا "من القاع".

ولأن اللاهوت يتشابك ضمناً أو عملياً مع الوضع الاجتماعى القائم، فإن خوان لويس سيجندو يرى أن دائرة البحث الهرمنوطيقى يجب أن تبدأ بمعايشة أو تحليل الواقع الاجتماعى الذى يقودنا بدوره إلى الشك فى وضعنا الراهن. وكخطوة ثانية، نقوم بإخضاع اللاهوت وكافة أشكال البنى الأيديولوجية الفوقية الأخرى لذلك الشك الأيديولوجى. وفى المرحلة الثالثة، نعيش الواقع اللاهوتى بطريقة مختلفة، مما يقودنا إلى شك مؤداه أن "التفسير السائد للكتاب المقدس لم يأخذ فى حسابه عددًا من المعطيات المهمة"<sup>(٢٨)</sup>. وفى المرحلة الأخيرة، نستدعى كل تلك الأفكار لنستخدمها فى تفسير النصوص المقدسة. وعلى أية حال، لن نستطع رؤية مجتمعنا وعالمنا بصورة مختلفة ولا أن نطور منظورًا جديدًا لرؤية العالم إلا بالتزامنا الفعال بالمقهورين وانخراطنا الفعال فى كفاحهم من أجل التحرر. ولو فسرنا العهد الجديد تفسيرًا صحيحًا سنجد أنه ينادى بتلك الرؤية.

ويعترف خوان لويس سيجندو أن جيمز كون قد صاغ هذا التفسير اللاهوتى التحريرى لجماعات السود، كما يعترف بتأثره برودلف بولتمان (Rudolf Bultmann)، ولكنه يعيد صياغة الدائرة الهرمنوطيقية لجعلها تشتمل على الفعل:

وتتبع الطبيعة الدائرية لهذا التفسير من أن كل واقع جديد يفرض علينا أن نفسر كلام الله من جديد، وأن نغير الواقع تبعاً لذلك، ثم نعود ونفسر كلام الله، مجدداً، وهكذا.<sup>(٢٩)</sup>  
(الخط الداكن فى الجملة الأخيرة أضيف بواسطة كاتبة المقالة)

ويتضح هنا أنه لا يسعنا اتهام خوان لويس سيجندو بعقلنة موقف اتخذته مسبقاً، فهو لا يعمل فى إطار المذهب التفسيرى للمنظومة العقائدية، كما نجده يميز بوضوح بين تفسيره اللاهوتى وتفسير الدراسات الأكاديمية النقدية-التاريخية برفضه النموذج التطبيقي القائم على فكرة التطبيق المعاصر للوحى الكتابى فى فهم الكتاب المقدس. ويرى خوان لويس سيجندو أن تفسير الكتاب المقدس يجب أن ينتج المستوى الثانى لعملية التعلم التى تقودنا إلى الإيمان بالكتاب المقدس. فالإيمان يتطابق مع عملية التعلم فى الأيديولوجيا ومن خلالها، أما ردود الأفعال الإيمانية لمواقف تاريخية بعينها فهى أيديولوجيات. وهكذا، لا ينبغى أن نعرف الإيمان بأنه محتوى أو مخزن، بل بأنه عملية تعليمية ممتدة على مر التاريخ المسيحى وتاريخ الكتاب المقدس. وفى حين يعبر الإيمان عن استمرارية الوحي الإلهى وديمومته، تؤثق أيديولوجيات الطبيعة التاريخية للإيمان والوحي. "فالإيمان إذن عملية تحررية. فهو يتحول إلى حرية للتاريخ مما يعنى حرية الأيديولوجيات"<sup>(٣٠)</sup>. ويتضح هنا أن خوان لويس سيجندو لا يفهم الأيديولوجيا على أنها وعى "رائف"، ولكن على أنها تعبير تاريخى-مجتمعى.

ويرى خوان لويس سيجندو أنه لا يجب تعريف الإيمان فى المسيحية بأنه محتوى أو قواعد أو مبادئ، بل بأنه عملية تعليمية نتق فيها ونأتمنها. "وفى حالة... الكتاب المقدس، نتعلم أن نتق فى

العملية التاريخية ونأتمنها على حياتنا وعلى معنى حياتنا، وهي عملية تنعكس في الأشكال التي يجسدها ذلك التراث ذاته".<sup>(٣١)</sup> وهنا، يتضح أن خوان لويس سيجنودو لا يعمل في إطار المنهج العام للمنظومة العقائدية ولا للمنظومة التاريخية المتجردة من اعتبارات القيمة، ولكنه يقدم نموذجاً للتفسير في إطار المنظومة الهرمونتطبيقية-السياقية. وهو يشترك مع الأرثوذكسية الجديدة في الافتراض الهرمونتطبيقى الذى يرى أن تراثات النصوص المقدسة تراثات مهمة، وأنها لذلك تستحق طاعتنا وتطالبنا بما نسميه "هرمونتطبيقاً القبول". ويختلف منهج خوان لويس سيجنودو عن لاهوت الأرثوذكسية الجديدة فى أنه لا يرى أن محتوى النصوص المقدسة هو ما ينعكس فى الكتاب المقدس فى صورة ما هو مهم وتحررى، ولكنه يرى أن المعنى والتحرر يكمنان فى عملية أن نتعلم كيف نتعلم.

ولا يأخذ ذلك الافتراض فى الحسبان أنه من الممكن أن يصيب التشويه كلاً من محتوى النصوص المقدسة وعملية التعلم على المستوى الثانى. وهنا يجب على خوان لويس سيجنودو إما أن يوضح أن الأمر ليس كذلك أو أن يضع تصوراً لعملية التعلم تلك بطريقة يصبح معها "العدم والمساندة" مبدأً مجرداً لا يمكن تطبيقه على محتويات الكتاب المقدس. وبمعنى آخر، فإن نموذج خوان لويس سيجنودو لا يسمح بتقييم نقدى لاهوتى لأيديولوجيات الكتاب المقدس بوصفها "وعياً زائفاً". وهنا، علينا أن نتساءل عما إذا كان بإمكاننا الفصل بين المحتوى التاريخى والتعلم الهرمونتطبيقى. كما لا يمكّننا ذلك الفهم من الحكم بما إذا كان نص ما أو فهم ما مناسباً ومفيداً فى صراع المقهورين من أجل التحرر. إن إخفاقنا فى استخدام التقييم النقدى فى التعامل مع نصوص الكتاب المقدس وفى التعامل مع عملية تفسير النصوص المقدسة والتراث يعد أحد الأسباب التى تجعل استخدام اللاهوتيين التحريريين للكتاب المقدس يقترب فى كثير من الأحيان من منهج "النص الدال". ولكى نتجنب مثل ذلك الانطباع، يتعين على الهرمونتطبيقاً التحريرية أن تعيد التفكير فى حقيقة أن عملية تفسير النصوص المقدسة ليست بالضرورة عملية تحريرية.

### هرمونتطبيقاً إنجيل المرأة

بينما يؤكد اللاهوتيون التحريريون أن الكتاب المقدس سلاح فى الصراع من أجل التحرر، ويقولون بأن الإله فى الكتاب المقدس هو إله المقهورين، تعتنق الكاتبات النسويات منذ بداية الحركة النسائية فى القرن الماضى الفكرة المناقضة التى ترى أن الكتاب المقدس واللاهوت المسيحى كليهما فى جوهره منحازان ضد المرأة. وعليه، فإن لهما تأثيراً مدمراً فى وعى النساء. وهكذا، فإن التفسير التفتيحي للنصوص المقدسة واللاهوت إما سيتسبب فى تخريب كفاح النساء من أجل التحرر من كل أشكال القهر المبني على التمييز الجنسى، أو سيضطر إلى إعادة تفسير التراث واللاهوت المسيحيين بطريقة تجردهما من كل ما هو "مسيحى".

ولذا، يتعين على اللاهوت النسوى بوصفه لاهوتاً نقدياً أن يدافع عن نفسه على جبهتين: فبينما نرى اللاهوتيين التحريريين غير راغبين فى الإقرار بالاستغلال والقهر الواقعيين على النساء، ترى المفكرات النسويات التقدميات أن الوعى النسوى والعقيدة المسيحية يشكلان تناقضاً واضحاً. فعندما ولدت ابنتنا كرستينا أعلننا عن تعميدها بالمقولة الآتية:

ولدت في عالم يسوده القهر  
ولدت في مجتمع يسوده التمييز  
ولدت من جديد في كنيسة يسودها التمييز

وتتم ردود أفعال أصدقائنا إزاء هذا الإعلان عن تلك الاعتراضات الموجهة إلى اللاهوت النسوي المسيحي. فقد هزأ بعض الزملاء وطلاب اللاهوت رؤوسهم سائلين عما إذا كنا نرتب لطقوس عماد ماركسية، بينما أشار بعضهم بسخط إلى المكانة الامتيازية لطفلة مولودة لأبوين مهنيين من الطبقة الوسطى. ولكن إحدى الطالبات النابهات (وكانت تشعر بالاختناق في البيئة الأبوية في كلية نوتر دام ثم أدخلت المصححة فيما بعد لتعالج من انهيار عصبي) واجهتني في الطريق قائلة: كيف تفعلين ذلك بها؟ يستحيل أن تصبح فيما بعد مسيحية ذات التزام ووعي. إن العقيدة المسيحية والكنيسة يدمران شخصية النساء اللاتي يحاربن التحيز ضد المرأة ويعملن من أجل التحرر.

وهكذا، فإن القضية التي يجب أن تواجهها اللاهوتيات النسويات بجرأة هي قضية لاهوتية تأسيسية: هل يشكل كونك امرأة وكونك مسيحية تناقضاً أولياً يتعين توفيقه لصالح أحدهما على حساب إقصاء الآخر؟ أم هل بالإمكان الإبقاء على الاثنين في حالة توتر خلاق يجعل كوني مسيحية يساند نضالي من أجل تحرر المرأة، بينما يعزز كوني نسوية التزامي بأن أعيش بوصفي مسيحية ويعمقه.<sup>(٣٢)</sup> يتعين على اللاهوت النسوي أن يصوغ تلك الإشكالية في ضوء الكتاب المقدس ووحية من داخل النصوص المقدسة ما دام لاهوتاً مسيحياً مقيداً بوثائقه المؤسسية (charter documents). ولأن الكتاب المقدس قد استخدم من قبل- ولا زال يستخدم لمجابهة مطالب النساء بالمساواة والتحرر من التمييز الجنسي المجتمعي والثقافي والكنسي- فيجب على اللاهوت النسوي أن يصوغ تلك المهمة أولاً في صورة نقدية قبل أن يبدأ في محاولة صياغة هرمونوطيقاً تحريرية. وبينما يشكل موضوع إثبات حُجّة النص خطورة على لاهوت التحرير، فإن المأزق الذي يجب أن يتجنبه اللاهوت النسوي هو موقف الدفاع عن العقيدة، لأن موقف الدفاع عن العقيدة لا يأخذ المعاني السياسية المتضمنة في تفسير النصوص المقدسة مأخذ الجد.

وقد يقدم لنا الجدول القائم حول إنجيل المرأة<sup>(٣٣)</sup> الذي ظهر في عامي ١٨٩٥ و ١٨٩٨ دراسة حالة تمكنا من التعرف على الظروف والتبعات السياسية للتفسير النسوي للكتاب المقدس، وأيضاً على تأثير اللاهوت النسوي النقدي والراديكالي على عملية التفسير. وتعرض إليزابيث كادي ستانتون مؤسّسة المشروع في المقدمة التي كتبتها لـ إنجيل المرأة فكرتين نقديتين لهرمونوطيقاً لاهوتية نسوية. إن الكتاب المقدس ليس كتاباً "محايداً"، ولكنه سلاح سياسي ضد كفاح النساء من أجل التحرر. ويرجع السبب في ذلك إلى أن الكتاب المقدس يحمل بصمات رجال لم يروا الله قط ولم يتحدثوا معه.

أولاً: تفهم إليزابيث كادي ستانتون عملية تفسير الكتاب المقدس على أنها فعل سياسي. وتوضح القصة الآتية اقتناعها الشخصي بالتأثير السلبي للمسيحية في وضع النساء. فقد رفضت حضور اجتماع صلاة عقده المناديات بحق النساء في التصويت، وكان قد بدأ بترنيمه "فلترشدنا طريقنا يا يهوه العظيم" لإيزابيلا بيتشر هوكر (Isabella Beecher Hooker). أما السبب الذي أوردته لرفضها فكان أن يهوه "لم يشارك قط في حركة النضال من أجل حق النساء في التصويت".<sup>(٣٤)</sup> ولأن خبراتها السابقة تخبرها بأن يهوه لم يقف في صف المقهورين فقد أدركت

ما للكتاب المقدس من نفوذ سياسى قوى. وعليه، أقدمت على مراجعة الكتاب المقدس مراجعة تسعى إلى جمع وتفسير (بمساعدة 'النقد الأعلى': higher criticism) كل المقولات التى تشير إلى النساء فى الكتاب المقدس. ولكنها فى الوقت ذاته اعترفت بأنها لم تنجح تمامًا فى حشد العون من الباحثات لأنهن كن

خائفات من أن يعرضن سمعتهن الرفيعة وإنجازتهن الأكاديمية للخطر إذا ما شاركن فى مشروع قد لا يحظى بالقبول لوقت طويل. ولهذا فقد لا نحصل على العون من تلك الطبقة.<sup>(٣٥)</sup>

وقد حدث بالفعل أن لم يحظ مشروع إنجيل المرأة بالقبول بسبب المعانى السياسية المتضمنة فيه. فلم يكن فقط أن رأت بعض المناديات بحق المرأة فى التصويت أن مثل ذلك المشروع إما غير ضرورى أو أحمق من الناحية السياسية، ولكن الجمعية الوطنية الأمريكية لحق المرأة فى التصويت رفضته رسميًا بوصفه خطأ سياسيًا. وتلخص إليزابيث كادى ستانتون الآراء المعارضة للمشروع فى المجلد الثانى الذى ظهر فى عام ١٨٩٨ قائلة: "يرفض العدو والصديق معًا عنوان الكتاب"، ثم ترد بسخرية لاذعة على اتهام أحد رجال الدين الذى قال إن إنجيل المرأة هو "من عمل النساء والشيطان":

إن ذلك خطأ كبير. إن جلالته الشيطانية رفض الانضمام إلى لجنة المراجعة التى اقتصرت على النساء. ثم إنه كان منشغلاً فى الأعوام الأخيرة بحضور اجتماعات المجمع الكنسى والجمعيات العمومية والمؤتمرات بغرض التعقيم على وجود وفود النساء بحيث لم يتوفر لديه الوقت لدراسة اللغات و"النقد الأعلى".<sup>(٣٦)</sup>

وبالرغم من أن مناهج "النقد الأعلى" وافتراضاته اللاهوتية فى ذلك الوقت لم تعد مستخدمة اليوم، فلا تزال أهداف التفسير النسوى وطروحه السياسية للكتاب المقدس سارية حتى الآن. وقد قدمت إليزابيث كادى ستانتون عرضًا لها فى مقدمة المجلد الأول، حيث قدمت ثلاثة أسباب تبين ضرورة تلك المراجعة والتفسيرات العلمية النسوية الموضوعية للكتاب المقدس:

١- لقد استُخدم الكتاب المقدس على مر التاريخ -وبخاصة الآن- بهدف إبقاء النساء رهن الخضوع وإعاقة تحررهن.

٢- إن الرجال ليسوا فقط هم من يؤمنون بالكتاب المقدس بوصفه كلام الله، ولكن النساء أيضًا من أخلص المؤمنين بذلك، وإن للكتاب المقدس سلطة روحية ليس على الرجال فقط بل على النساء أيضًا.

٣- لا يمكن تحقيق الإصلاح فى جانب من جوانب المجتمع إذا لم يشمل الإصلاح كافة الجوانب الأخرى. فليس بإمكاننا إصلاح القانون والمؤسسات الثقافية الأخرى دون إصلاح المعتقدات الدينية القائمة على الكتاب المقدس التى ترى فى الكتاب المقدس نصوصًا مقدسة. ولأن كل أشكال الإصلاح تعتمد على بعضها البعض، يُعدُّ التفسير النسوى النقدى مشروعًا سياسيًا

ضروريًا، حتى وإن لم يكن هذا هو الوقت المناسب له. وإذا كانت النسويات يعتقدن أن بإمكانهن إهمال مراجعة الكتاب المقدس لأن هناك قضايا سياسية أكثر إلحاحًا، فإنهن إذن لا يدركن مدى التأثير السياسي القوي للنصوص المقدسة في الكنائس وفي المجتمع وفي حياة النساء كذلك.

ثانيًا: تدعو إليزابيث كادي ستانتون إلى عملية المراجعة النقدية للكتاب المقدس في إطار "النقد الأعلى". ولهذا، تتطابق أفكارها مع نتائج الدراسات التاريخية للكتاب المقدس في الفترة التي كانت تكتب فيها. فهي إذن تعارض الفهم الحرفي للكتاب المقدس على أنه كلام الله، وتؤكد أن الكتاب المقدس كتب بواسطة رجال وأنه يعكس المصالح الذكورية الأبوية. "إن النقطة الوحيدة التي أختلف فيها مع التعاليم الكنسية هي أنني لا أصدق أن أي رجل كان قد رأى الله أو تكلم معه".<sup>(٣٧)</sup> وبينما تقول الكنائس إن تلك الأفكار المهينة والمتعلقة بالأحكام الأبوية ضد النساء آتية من عند الله، ترى إليزابيث كادي ستانتون أن كافة تلك النصوص والأفكار المهينة إنما هي آتية من رؤوس الرجال. وهي ترى أيضًا أن اللجنة التي شكلتها قد عبرت عن تبجيل واحترام أكبر لله مما يعبر عنه رجال الدين أو الكنيسة، بأن تعاملت مع الكتاب المقدس بوصفه عملاً إنسانيًا لا بوصفه أداة سحرية، بأن رفضت فكرة أن المقولات السلبية عن المرأة في الكتاب المقدس هي وحى إلهي. وهي تسلم بأن بعض تعاليم الكتاب المقدس لا تزال ملزمة حتى اليوم، مثل وصية المحبة أو الوصية الذهبية. ولأن تعاليم الكتاب المقدس ودروسه تختلف عن بعضها البعض، فإنه لا يمكن قبول الكتاب المقدس أو رفضه ككل. وعليه، لا بد من أعمال الدقة في تحليل كل فقرة تتناول النساء وتقييم تأثيرها في كفاح النساء من أجل التحرر.

**وفي النهاية:** بالرغم من أن الاعتبارات المنهجية تحتم علينا اليوم رفض فكرة إنجيل المرأة الذي يحتوي فقط على النصوص التي تتناول النساء في الكتاب المقدس،<sup>(٣٨)</sup> فإن دراسات الكتاب المقدس بصفة عامة قد أثبتت صحة افتراض إليزابيث كادي ستانتون الجدلي القائل بوجود دراسة الكتاب المقدس بوصفه عملاً إنسانيًا، وبأن تفسير الكتاب المقدس يتأثر بمصالح المفسر وبقناعاته اللاهوتية. ونرى أن مفسرات الكتاب المقدس المعاصرات، وهن في ذلك مثل بعض صديقات إليزابيث كادي ستانتون من الداعيات إلى حق المرأة في الانتخاب، إما يرفضن تفسير الكتاب المقدس الذي يرينه يشكل مشروعًا نسويًا ميثوسًا منه، وذلك لأن الكتاب المقدس منحاز تمامًا ضد المرأة، أو يحاولن الدفاع عنه في مواجهة ناقداته من النسويات الثوريات. وهن في ذلك يتبعن فرانسيس ويلارد (Frances Willard) التي قدمت طرحًا مصادًا للقراءة النقدية الثورية المتمثلة في إنجيل المرأة مفاده أن التفسير الأبوي المعاصر للكتاب المقدس هو الذي يدعو إلى إخضاع النساء وليست رسالة الكتاب المقدس ذاتها:

أعتقد أن الرجال قد خلعوا على الكتاب نظرياتهم الأنانية الخاصة، وأن اللاهوتيين السابقين لم يدركوا بدرجة كافية الطبيعة التقدمية لرسالته، ولا استطاعوا التمييز بصورة مناسبة بين نصوصه بوصفها تاريخًا وبين مبادئه الأخلاقية والدينية.<sup>(٣٩)</sup>

ويعد ذلك الفهم الذي يرى أن تفسيرات الكتاب المقدس لا بد أن "تتخلص من طبيعتها الأبوية" فهمًا مهمًا. ولكن يجب ألا ننظر إلى ذلك الفهم النقدي على أنه دفاع اعتذاري يؤكد طبيعة تعاليم الكتاب

المقدس اللا أبوية فيما يتعلق بالأخلاق والدين. إن طرح إليزابيث كادي ستانتون النقدي يرى على وجه التحديد أن الكتاب المقدس لم يتعرض لسوء الفهم فحسب، بل إن محتوياته ورؤاه استُخدمت في الصراع السياسي ضد النساء. ويجب استخدام ما يقوله جستاغو جوتيرييز (Gustavo Gutiérrez) عن كتابة التاريخ الإنساني بصفة عامة في تناولنا لكتابة الكتاب المقدس:

لقد كُتِبَ التاريخ الإنساني بيد رجل، يد بيضاء تنتمي إلى الطبقة الاجتماعية المهيمنة. أما منظور المهزومين في التاريخ فهو شيء آخر. فلطالما تعرض هؤلاء لمحاولات محو ذكرى أشكال كفاحهم من أذهانهم. وذلك لتحقيق حرمانهم من أحد منابع الطاقة ومن الإرادة التاريخية التي تؤدي إلى التمرد.<sup>(٤٠)</sup>

وإذا ما قارننا موقف إليزابيث كادي ستانتون الهرمنوطيقي بموقف خوان لويس سيجندو سنجد أنها لم تقبل فهمه لفكرة الطبيعة التحريرية لعملية المستوى الثاني للتعلم في التاريخ المسيحي، وذلك على وجه التحديد لأنها تتفق معه في "موقع الدعم والمساندة من أجل المقهورين". لا يمكن لإليزابيث كادي ستانتون أن تبدأ بالتصديق على أن الكتاب المقدس ورب الكتاب المقدس يقفان في صف المقهورين، وذلك لأن خبرتها باستخدام الكتاب المقدس بوصفه سلاحًا سياسيًا ضد نضال النساء من أجل الحصول على حقوقهن الانتخابية تُخبرها بغير ذلك.

وتتبع ردود الأفعال اللاحقة على إنجيل المرأة اللاهوتيين التحريريين إلى أن أي تفسير للكتاب المقدس يلجأ باستسهال إلى الدفاع عنه قد يؤدي إلى سوء فهم لموقع الدعم والمساندة من أجل المقهورين الذي يتبناه الكتاب المقدس نفسه. إن السعي إلى إثبات أنه بالإمكان الدفاع عن الكتاب المقدس أو الكنيسة في وجه الهجوم النسوي أو الاشتراكي ليست مهمة اللاهوتيين التحريريين. ولهذا، لن يكون باستطاعتنا الحيلولة دون استخدام الكتاب المقدس في التسبب في المزيد من القهر للنساء والفقراء إذا لم يكن لدينا فهم نقدي لطبيعة دوره في إنتاج القهر. وإذا لم يتحقق ذلك سيغدو لاهوت التحرير معرضًا للوقوع تحت طائلة منهج حجبة النص. وإذا لم يتحرر موقع الدعم والمساندة لدى اللاهوتيين التحريريين المظاهر الجائرة في تراث الكتاب المقدس، وإذا لم يُقدّم لاهوت التحرير على استكشاف جوانب القهر في تراث الكتاب المقدس فلن يمكننا فهم موقع الدعم والمساندة الذي يتبناه ذلك اللاهوت إلا برويته بوصفه عملية عقلنة لمواقف دينية ودوجماتيقية متخذة سلفًا. ويفرض موقع الدعم والمساندة لصالح المقهورين على اللاهوتيات النسويات الإصرار على ألا يكفي التحليل اللاهوتي-النقدي لتراث الكتاب المقدس بالبدء من عصر قسطنطين (Constantine)، بل يتناول وثائق الكتاب المقدس المؤسسة ذاتها.

ويرى اللاهوت النسوي النقدي، بفضل ولانه "للمهزومين في التاريخ"، أن "هرمنوطيقا القبول" التي ترى في نفسها "تحقيقًا لاستمرارية تاريخ التفسير في المسيحية" لا تعد كافية، ذلك أن مثل تلك الهرمنوطيقا تغفل حقيقة أن التراث والنصوص المسيحية المقدسة يشكلان مصدرًا للزيف والقمع والتسلط وليس مصدرًا للحقيقة وحدها. ولأن المنظومة الهرمنوطيقية-السياقية تسعى فقط إلى فهم نصوص الكتاب المقدس، فإنها تعجز عن الأخذ في الحسبان أن ماضي المسيحية وتفسيراتها قد تسببا في قهر النساء. وعلى هذا فعلى لاهوت التحرير النقدي<sup>(٤١)</sup> صياغة منظومة جديدة للتفسير تأخذ مأخذ الجد رؤية لاهوت التحرير القائلة بأن الله يقف إلى جانب المقهورين.



وعلى تلك المنظومة كذلك أن تقبل ما تقول به اللاهوتيات النسويات من أن الله لم "يشارك قط في حركة النضال من أجل حق النساء في التصويت"، وأن ذلك يتيح استخدام الكتاب المقدس سلاحاً ذكورياً في الصراع السياسى ضد تحرر المرأة.

### نحو منظومة تفسيرية نسوية لممارسة تحريرية<sup>(٤٢)</sup>

لا يملك أى شكل من أشكال اللاهوت النقدي أن يتجنب إثارة قضية صدق محتوى الكتاب المقدس بالنسبة إلى المسيحيين اليوم. فعلى سبيل المثال لو وضعت اللاهوتيات النسويات في حسابهن اللغة المتمركزة حول الرجل، والمحتوى المعادى للنساء، والمصالح الأبوية في الكتاب المقدس، فلن يمكننا تجنب مسألة "المرجع" أو المعايير التي تتيح لنا أن نرفض تراث القهر وأن نستشعر التراث التحريري في تاريخ الكتاب المقدس ونصوصه.

أولاً: إن الكنيسة كانت دائماً تعي تلك الحاجة إلى تقييم نقدي لمختلف نصوص الكتاب المقدس وتراثاته. وبينما يؤكد المنظومة العقائدية على ضرورة تقييم النصوص المقدسة بمعايير قانون الإيمان، وأن التفسير الذي يليق بها لا يتم إلا من خلال دور الكنيسة في التعليم، تهتم المنظومة التاريخية-النقدية تعنى بتقييم الصدق اللاهوتي لنصوص الكتاب المقدس بحسب تاريخانيتها (historicity). أما المنظومة الهرمنوطيقية-السياقية فلم تكتف بجعل القوانين المرجعية النموذج الأولى متعدد الأشكال للمجتمع المسيحي، بل أنها قد أكدت كذلك أن الكتاب المقدس غالباً ما يقدم كثيراً من ردود الأفعال المتناقضة مع الوضع التاريخي لمجتمع بني إسرائيل أو المجتمع المسيحي.

ولأنه لا يمكن لكل ردود الأفعال تلك أن تعبر بصورة متكافئة عن وحي الكلمة في المسيحية فقد حاولت دراسات الكتاب المقدس أن تصوغ معايير لاهوتية لتقييم تراثات الكتاب المقدس المختلفة. يمكن صياغة تلك "القوانين المرجعية الموجودة داخل قوانين مرجعية أخرى" على أساس دوجماتيقي-فلسفي أو تاريخي-واقعي. ويميز بعض اللاهوتيين بين جوهر الوحي والتعبير التاريخي، بين الحقيقة السرمدية واللغة المبنية على ثقافة ما، أو بين التراث المسيحي الثابت والتقاليد المتغيرة. وعندما تصاغ تلك القوانين المرجعية على أساس منهج المنظومة الهرمنوطيقية-السياقية، سيضع الباحثون يسوع مقابل بولس، أو لاهوت بولس مقابل الكاثوليكية المبكرة، أو يسوع التاريخي مقابل المسيح الكيرجماتي (المسيح كما يظهر في تعاليم بولس)، أو الفكر العبراني مقابل الفكر الإغريقي. وعلى سبيل المثال، بينما يتقبل شوبرت أوجدن أن يمثل التراث اليسوعي عند ماركسن (Marxsen) تلك القوانين المرجعية<sup>(٤٣)</sup> يؤكد جون سوبرينو (John Sobrino) يسوع التاريخي بوصفه معياراً للاهوت التحريري. وعلى الجانب الآخر، يتضح اتساق خوان لويس سيجندو المنهجي في تأكيده استحالة القول بأن مقولة بعينها في الكتاب المقدس تمثل ذلك المعيار، إذ إن كل مظاهر التعبير عن الإيمان التاريخية تُعدُّ نوعاً من الأيديولوجيا. ويتفق خوان لويس سيجندو مع المنظومة الهرمنوطيقية-السياقية في أن عملية التفسير في إطار التاريخ المسيحي وتاريخ الكتاب المقدس هي التي يجب أن تشكل معيار لاهوت التحرير لا محتوى ذلك التفسير. ولكن تلك الرؤية المقترحة لا ترى أن هذه العملية

التي يُعبّرُ بها عن الإيمان في موقف تاريخي ما يمكن لها هي الأخرى أن تقع قيد التزييف وأن تخدم مصالح قمعية.

وهكذا، لا يرى لاهوت التحرير النقدي أن الكتاب المقدس أو الإيمان القائم عليه هما عملية تعلم شاملة في الأيديولوجيا ومن خلالها، ولا أنهما "المعيار الذي يُشكّل ولا يتشكّل"،<sup>(٤٤)</sup> ولكنه يصر على اعتبارهما مصادر موجودة إلى جانب مصادر أخرى. وقد أكد جيمز كون، تلك الفكرة حين أشار إلى أن الكتاب المقدس، بالإضافة إلى موقعنا وتجربتنا التاريخيين، من مصادر اللاهوت. ولكننا نجد الأساس المعياري لللاهوت عند السود متمثلاً في "يسوع المسيح الأسود الذي يمثل الروح اللازمة لتحرير السود". "... إنه جوهر البشارة المسيحية".<sup>(٤٥)</sup>

وأجدني أتردد في القول بأن يسوع المسيح النسوي هو المعيار المرجعي، إذ إننا لن نستطيع القيام بتحديد ملموس لماهية ذلك المسيح النسوي إذا كنا لا نرغب في تحويل المسيح إلى شفرة شكلية أو في اللجوء إلى الصوفية. ذلك هو الطرح الذي يقدمه جون سوبرينو الذي يرى بدوره أن يسوع التاريخي هو معيار الحقيقة، لأن "الوصول إلى مسيح الإيمان يأتي من خلال اقتفائنا يسوعاً التاريخي".<sup>(٤٦)</sup> ولكن مثل هذا التصور عن معيار العقيدة المسيحية المرجعي يفترض أنه بإمكاننا أن نعرف يسوع التاريخي وأن نحكيه، ما دام ليس بإمكاننا اتباع يسوع بشكل فعلي. وعلى اللاهوتية النسوية كذلك أن تثير التساؤلات فيما إذا كان بالإمكان اتخاذ يسوع الناصري، الرجل التاريخي، مثلاً أعلى للنساء المعاصرات، إذ إن التحرر النسوي العلمنفسى يؤكد ضرورة أن تتحرر النساء أنفسهن من كل المعايير والنماذج الذكورية المختزلة. ثانياً: أرى أنه لا يمكن استخلاص القوانين المرجعية والمعايير المستخدمة في تقييم تراث الكتاب المقدس وتفسيراته اللاحقة من الكتاب المقدس نفسه، أو من عملية التعلم داخل الأيديولوجيا ومن خلالها، وأننا لن نتمكن من خلق تصور لها إلا من داخل ومن خلال نضال النساء وكافة المقهورين من أجل التحرر. ولا يمكن أن تكون تلك العملية "أبدية ومطلقة"، بل ينبغي أن تكون محددة ومستنقاة من تجربة خاصة في القهر والتحرر. وينبغي إبقاء "موقع الدعم والمساندة" في لاهوت التحرير عند مرحلة التقييم النقدي لتراث الكتاب المقدس ونصوصه، كما ينبغي أن نجعل من تجربة القهر والتحرر المطروحة بشكل شخصي وسياسي معياراً للحكم على مدى "ملاءمة" تفسير الكتاب المقدس لكل العصور.

إن الفهم الهرموني الذي لا يكون موجهاً نحو تحقيق استمرارية تاريخ الكتاب المقدس فقط، بل يسعى كذلك نحو تقييم نقدي له هو الذي سيكشف ويرفض تراثات الكتاب المقدس ولاهوتاته التي تشجع على العنف والعزل القسري والقهر. وفي الوقت ذاته يجب أيضاً على هذه الهرمونيكا النقدية أن تعين جوانب تراث الكتاب المقدس التي تبرز تجارب المؤمنين ورؤاهم التحررية. إن مثل تلك الهرمونيكا توضح الرؤية الأخرى للحرية والخلص، وتؤكد أهمية تحقيق تلك الرؤية تاريخياً عند جماعة المؤمنين.

وعليه، فإن التفسير النسوي اللاهوتي للكتاب المقدس، الذي يتخذ من تحرر النساء من البنى والمؤسسات القهرية المنحازة ضد المرأة ومن القيم المختزلة مرجعاً له، إنما يؤمن بأن سلطة الوحي الكتابي اللاهوتي يجب أن تُمنح فقط لجوانب تراث الكتاب المقدس غير المنحازة جنسياً وغير المتمركزة حول الذكورة، وللتراث غير القمعي في تفسير الكتاب المقدس، ذلك إذا

كنا لا نرغب في أن يستمر استخدام الكتاب المقدس أداةً لقهر النساء. ويتطلب "موقع الدعم والمساندة" ألا نخلع أية مصداقية أو سلطة معاصرة على الجوانب القمعية والمدمرة في أشكال تراثات الكتاب المقدس،<sup>(٤٧)</sup> وهي أشكال لم تكن لها أية شرعية في أى وقت من الأوقات. ويجب تبني تلك الهرمونيقياً النقدية بوصفها منهجاً لدراسة كافة نصوص الكتاب المقدس وسياقاتها التاريخية، كما ينبغي أن تكون منهجاً لدراسة تاريخ تفسير تلك النصوص، حتى نتمكن من تحديد مدى مساهمة تلك التراثات والتفسيرات في إنتاج القهر الأبوي للنساء. وعلى المنوال ذاته، يتعين على تلك الهرمونيقياً النسوية النقدية أن تعيد اكتشاف جوانب تراث الكتاب المقدس وتفسيره التي استطاعت تخطي سياقاتها الثقافية القمعية بالرغم من وجودها متضمنة داخل ثقافة أبوية. وينبغي ألا نفهم النصوص وجوانب التراث تلك بوصفها معايير أو أفكاراً لاهوتية مجردة، ولكن بوصفها ردود فعل عقائدية على ظروف قمعية تاريخية واقعية. على سبيل المثال، جعل الفكر النسوي المسيحي على مر القرون من الرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ٢٨ وثيقته المؤسسة، بينما استخدمت الكنيسة الأبوية الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس ١٤ أو الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٢ لقهر النساء ثقافياً ودينياً.<sup>(٤٨)</sup>

**ثالثاً:** إن فكرة أن الكتاب المقدس لا يعد فقط مصدر الحقيقة والعقيدة ولكنه أيضاً مصدر العنف والتسلط هي فكرة أساسية في لاهوت التحرير. وتتطلب تلك الفكرة نموذجاً توليدياً جديداً لتفسير الكتاب المقدس لا يرى في الكتاب المقدس نموذجاً مثالياً (archetype) ولكن نموذجاً أولياً (prototype).

يكشف التعريف القاموسى للكلمتين عن فرق مهم بينهما. فبينما "تشير" كلمتا 'نموذج مثالي' و'نموذج أولي' إلى 'نماذج أصلية' (original models)، فإن النموذج المثالي 'يفهم على أنه في الغالب شكل مثالي يؤسس لنسق ثابت... ولكن، ... النموذج الأولي نسق غير ملزم وغير سرمدى، فهو نسق مفتوح نقدياً على احتمالية بل وضرورة تطوره. ويؤدي التفكير من خلال النماذج الأولية إلى ترخنة الأساطير (historicising myth).<sup>(٤٩)</sup>

وبما أن المنظومة الهرمونيقيّة-السياقية تجعل هدفها تبني واستخدام تاريخ الكتاب المقدس وصدقه والاستعانة بهما، وليس نقده أيديولوجياً، فعلى اللاهوتيين التحريريين صياغة نموذج توليدي نقدي جديد لتفسير الكتاب المقدس. وقد أشار تى إس كون إلى أن تلك المنظومة العلمية الجديدة سوف تخلق بالضرورة روحاً أخلاقية جماعية علمية جديدة ومجتمعاً جديداً. وتسمح المنظومة الهرمونيقيّة-السياقية التاريخية بصياغة "موقع الدعم والمساندة" من داخل الدائرة الهرمونيقيّة وجعله افتراضاً يمكّننا من طرح الأسئلة، ولكنها تعترض عليه بوصفه مبدأ أو وجهة نظر قاطعة. وعلى المنظومة النقدية الجديدة أن ترفض تلك النظرية لأنها ذات صبغة أيديولوجية. وفي المقابل، عليها أن تؤكد على ضرورة أن يتحمل جميع اللاهوتيين ومفسرى الكتاب المقدس مسئولية آرائهم على الملأ. ينبغي أن يصبح لزاماً على كافة الباحثين من الناحية المنهجية أن يناقشوا بوضوح افتراضاتهم المسبقة وولاءاتهم وأدوارهم داخل السياق اللاهوتى-السياسى، وبصفة خاصة هؤلاء الباحثين الذين يدعون تجردهم من اعتبارات القيمة فيما

يقدمونه من نقد للاهوت التحرير. لم يعد بمقدور الباحثين الادعاء بأن ما يقومون به هو أمر "منفصل" كل الانفصال عن المصالح السياسية. وبما أننا دائماً ما نفسر الكتاب المقدس والإيمان في المسيحية من موقع داخل التاريخ، فينبغي كشف النقاب عن أن الحيادية والبحث المنزه عن الميول ما هما إلا "خيال" أو "وعى زائف" يخدم مصالح سياسية محددة. كذلك، يتعين على التفسير اللاهوتي أن يتناول الافتراضات السياسية المسبقة والمعاني المتضمنة في "الكلاسيكيات" اللاهوتية والأنساق الدوجماتيقية أو الأخلاقية تتاولاً نقدياً تأملياً. بمعنى آخر، يجب التعمق في البحث في التراث المسيحي ككل، وليس فقط في محتوى الكتاب المقدس وعملية تأسيس التراث بداخله، ومن ثم الحكم على ما إذا كان له دور في قهر البشر أو تحريرهم.

وأخيراً يجب ألا نفهم "موقع الدعم والمساندة"، بوصفه محدداً أو معياراً لتقييم نصوص الكتاب المقدس ووظائفها السياسية، على أنه مبدأ مجرد وشكلاني. يتعين على أشكال لاهوت التحرير النقدي المختلفة أن تصوغ نماذجاً كاشفةً محدّدة لها القدرة على التحليل الكافي لبنى القهر المعاصر وآلياته وحركات التحرر. فمن ناحية، يخدم الفهم المغرق في التعميم للقهر والتحرر أهداف الأنساق القمعية التي لا تقدر على قبول تحليل نقدي لآلياتها وبنائها القمعية المتعسفة، بينما يحول ذلك الفهم في الوقت ذاته دون صياغة أهداف واستراتيجيات محددة للنضال من أجل التحرر. وعلى الناحية الأخرى، يحول الفهم المغرق في الخصوصية للقهر والتحرر دون تحقيق التضامن داخل الجماعات الواقعة تحت القهر التي قد تتجح الأنساق القائمة في ضربها بعضها ببعض. وهكذا، يجب أن يصوغ "موقع الدعم والمساندة"، بوصفه المحدد أو المعيار لتفسير الكتاب المقدس، لاهوتاً تحريراً نقدياً يدعو إلى التضامن بين كافة الواقعين تحت القهر، في الوقت الذي يتيح فيه صياغة نماذج لاهوتية كاشفة للقهر والتحرر.<sup>(٥٠)</sup>

وختاماً: من الضروري أن يتخلى اللاهوتيون التحريريون عن المنظومة الهرمونتوقية-السياقية في تفسير الكتاب المقدس، وأن يصوغوا، من داخل سياق لاهوت نقدي تحريري، منظومة جديدة للتفسير تكون غايتها الممارسة التحررية. وتتخذ تلك المنظومة العلاقة النقدية بين النظرية والتطبيق، وبين نصوص الكتاب المقدس وحركات التحرر المعاصرة منهجاً له. ويجب أن ينتج تلك المنظومة الجديدة للممارسة التحررية نماذجاً تفسيرية كاشفة جديدة قادرة على تفسير وتقييم تراثات الكتاب المقدس ووظيفتها السياسية في التاريخ في إطار قوانينها المرجعية التحريرية ذاتها.

## هوامش

(١) انظر/ى: Adrienne Rich, "Towards a Woman-Centered University," in *Women and the Power to Change*, ed. Florence Howe (New York: McGraw-Hill), pp. 15-46.

وتحليلي الوارد في: "Towards a Liberating and Liberated Theology: Women Theologians and Feminist Theology in the U.S.A.," *Concilium* 115 (1979): 22-32.

(٢) انظر/ى على سبيل المثال: Lisa Leghorn and M. Roodkowsky, *Who Really Starves? Women and World Hunger* (New York: Friendship Press, 1977).

- وكذلك: Diane E. Nichole Russel and N. Van de Ven, eds., *Crimes against Women: Proceedings of the International Tribunal* (Millbrae, Calif.: Les Femmes, 1976); Susan Hill Lindley, "Feminist Theology in a Global Perspective," *The Christian Century*, 96 (April 25, 1979): 465-469.
- (<sup>٣</sup>) انظر/ى على سبيل المثال: Orbis (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1973), 204-205، حيث يقول: "سوف تتمركز روحانية التحرر حول التحول نحو الجار، الشخص المقهور، الطبقة الاجتماعية المستغلة، العرق المزدري، الدولة الواقعة تحت السيطرة. إن تحولنا نحو الرب يعنى ضمناً تحولنا نحو الجار." ومقارنة ذلك بوصف التحول النسوي الذي تقدمه جودث بلاسكوف: Judith Plaskow, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Washington, D. C.: University Press of America, 1980), 171-162، إذ تقول: "إن المرأة التي رأت اللا وجود الذي تنطوي عليه البنى الاجتماعية وتشعر الآن بنفسها بوصفها إنساناً كاملاً، مطلوب منها أن تصبح ذلك الإنسان في هذه الحركة... إن خبرة النعمة ليست الخبرة الدالة على فعل الله الأوحى، ولكنها خبرة ظهور 'الأنا' بوصفه مشاركاً في الخلق... إن التواصل مع الله يعبر عنه بالرحلة اللانهائية نحو خلق الذات داخل الجماعة، ومن خلال خلق جماعات لا تفتأ تنمو وتتمو، بما فيها البشر الآخرين والعالم."
- (<sup>٤</sup>) Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key: Responding to Liberation Themes* (Philadelphia: Westminster, 1978), 82.
- (<sup>٥</sup>) Vine Deloria, "A Native American Perspective on Liberation," in *Mission Trends No. 4: Liberation Theologies*, ed. Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky (New York: Paulist Press, 1979), 261-270.
- (<sup>٦</sup>) انظر/ى مقالتي: "Women in Early Christianity: Methodological Considerations," in *Critical History and Biblical Faith in New Testament Perspectives*, ed. T. J. Ryan (Villanova, Pa.: Catholic Theology Society Annual Publications, 1979), 30-58.
- (<sup>٧</sup>) لمناقشة مطولة حول الدراسات في هذا المجال، انظر/ى مقالتي: "For the Sake of Our Salvation ... Biblical Interpretation as Theological Task," in *Sin, Salvation, and the Spirit*, ed., Daniel Durken (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1979), 21-39.
- (<sup>٨</sup>) انظر/ى Lee Cromie, "The Hermeneutical Privilege of the Oppressed: Liberation Theologies, Biblical Faith, and Marxist Sociology of Knowledge," *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 32 (1977);
- وكذلك: D. Lockhead, "Hermeneutics and Ideology," *The Ecumenist* 15 (1977): 81-84.
- (<sup>٩</sup>) Schubert M. Ogden, *Faith and Freedom: Towards a Theology of Liberation* (Nashville: Abingdon, 1979), 116.
- (<sup>١٠</sup>) المرجع السابق، ص ٣٢.
- (<sup>١١</sup>) James H. Cone, *God of the Oppressed* (New York: Seabury, 1975), 51-52.
- (<sup>١٢</sup>) Charles H. Strain, "Ideology and Alienation: Theses on the Interpretation and Evaluation of Theologies of Liberation," *Journal of the American Academy of Religion* (hereafter JAAR) 45 (1977): 474.
- (<sup>١٣</sup>) انظر/ى: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962);
- (<sup>١٤</sup>) Ian G. Barbour, *Myth, Models, and Paradigms* (New York: Harper and Row, 1974).
- (<sup>١٥</sup>) للتعرف على تطور هذه النماذج المولدة، انظر/ى مقالتي: "For the Sake of Our Salvation...". وللتعرف على التحول المنظومي العام في دراسات الكتاب المقدس، انظر/ى أيضاً: Walter Wink, *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Studies* (Philadelphia: Fortress, 1973).

- G. Sauter, "‘Exodus’ und ‘Befreiung’ als theologische Metaphern: ein Beispiel zur Kritik von Allegorese und missverstandenen Analogien in der Ethic," *EvTh* 38 (1978): 538-559, بالرغم من أن الشك يساورنا في أن نقده هذا سوف ينتج تفسيراً متجاهلاً تماماً للاعتبارات السياسية.
- James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster, 1978) 49. <sup>(١٦)</sup>
- José Miranda, *Marx and the Bible* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1974). انظر/ى طرح جاي آى
- J. A. Kirk, "The Bible in Latin American Liberation Theology," in *The Bible and Liberation*, ed., Norman K. Gottwald and Antoinette C. Wire (Berkeley: Radical Religion, 1976), p. 161.
- Normann Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969). انظر/ى: وكذلك:
- Werner G. Kuemmel, *Das Neue Testament im 20 Jahrhundert* (Stuttgart: KBW, 1970).
- Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979).
- Leander E. Keck, "On the Ethos of Early Christians," *JAAR* 42 (1974): 435-452. انظر/ى على سبيل المثال: وكذلك:
- John C. Gager, *Kingdom and Community* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1975);
- Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978); Wayne A. Meeks, "The Social World of Early Christianity," *CRS Bulletin* 6 (1975): 1, 4 f.; Willy Schottroff und Wolfgang Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute: Sozialgeschichtliche Auslegungen: BD. 2 NT* (Munich: Kaiser, 1979).
- "Word, Spirit, and Power: Women in Early Christian Communities," in *Women of Spirit*, ed., Rosemary Radford Ruether and Eleanor McLaughlin (New York: Simon and Schuster, 1978). انظر/ى مقالتي: وكذلك:
- David Blach, "Let Wives Be Submissive ..." (Ann Arbor: University of Microfilms International, 1978).
- Gerd Theissen, "Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhaeltniss," *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 65 (1976): 289-308. انظر/ى: وكذلك:
- Luise Schottroff und Wolfgang Stegemann, *Jesus von Nazareth: Hoffnung der Armen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978).
- T. Peters, "The Nature and Role of Presupposition: An Inquiry into Contemporary Hermeneutics," *International Philosophical Quarterly* 14 (1974): 209-222. انظر/ى: وكذلك:
- Frederick Herzog, "Liberation Hermeneutics as Ideology Critique," *Interpretation* 27 (1974): 387-403.
- Edward Schillebeeckx, *The Understanding of Faith* (New York: Seabury, 1974), 130. <sup>(٢٤)</sup>
- Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Towards a Hermeneutics of Consent* (Philadelphia: Fortress, 1977), 83ff. انظر/ى على وجه الخصوص: وكذلك:
- (Schubert M. Ogden, *Faith and Freedom*, p. 26). انظر/ى: وكذلك بصفة خاصة:
- David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury, 1975), 72-79. <sup>(٢٧)</sup>
- هذا الجزء بأكمله مبني على تحليل خوان لويس سيجندو:
- Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976).
- José Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, (Philadelphia: Fortress, 1975), 86-105. المرجع السابق، ص ٩؛ انظر/ى كذلك: وهو هنا يقلل التعديل الذي أدخله البروفيسور كاسالس على عبارة "الدائرة الهرمنيوطيقية"، لتصبح "الدوران الهرمنيوطيقي" (ص ١٠٢).
- Segundo, *The Liberation of Theology*, p.8. <sup>(٢٩)</sup>

- (٣٠) المرجع السابق، ص ١١٠.
- (٣١) المرجع السابق، ص ١٧٩.
- (٣٢) انظر/ى مقالتي: "Feminist Spirituality, Christian Identity and the Catholic Vision," in *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, ed., Carol P. Christ and Judith Plaskow (New York: Harper&Row, 1979), 136-148).
- (٣٣) Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*, American Women Series: Image and Realities, 2 vol. In 1; reprint of 1895 ed. (New York: Arno).
- (٣٤) Barbara Welter, "Something Remains to Dare: Introduction to the Woman's Bible," in *The Original Feminist Attack on the Bible (The Woman's Bible)*, by E. Cady Stanton, facsimile ed. (New York: Arno, 1974), p.xxii.
- (٣٥) Stanton, *The Woman's Bible*, 1-9.
- (٣٦) المرجع السابق، ٧-١١ وما يليها.
- (٣٧) المرجع السابق، ١-١٢.
- (٣٨) Maria Fortune and Joann Haugerud, *Study Guide to the Woman's Bible* (Seattle: لكن انظر/ى: Coalition Task Force on Women and Religion, 1975).
- Leonard: وكذلك: Swindler, *Biblical Affirmations of Woman* (Philadelphia: Westminster, 1979) المبدأ نفسه.
- (٣٩) Stanton, *The Woman's Bible*, 11-20.
- (٤٠) "Where Hunger Is, God Is Not," *The Witness* 59 (April 1976): 6.
- (٤١) لتصور مفهوم عن اللاهوت النسوي بوصفه لاهوتًا نقديًا تحريريًا، انظر/ى مقالتي: "Feminist Theology as a Critical Theory of Liberation" in *Women: New Dimensions*, ed., Walter Burkhardt (New York: Paulist Press, 1977), 19-50.
- (٤٢) Elisabeth Schuessler Fiorenza, "Critical Social Theology and Christology: Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity," *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 30 (1975): 63-110.
- (٤٣) "The Authority of Scripture for Theology," ومقالته: Schubert M. Ogden, *Faith and Freedom*, 44ff *Interpretation* 30 (1976): 242-261.
- (٤٤) لمطالعة المزيد حول معنى هذا التعبير، انظر/ى: "Theological Classics in Contemporary Theology," *Theology Digest* 25 (1977): 347-355.
- (٤٥) James H. Cone, *Liberation: A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970), 80.
- (٤٦) John Sobrino, "The Historical Jesus and the Christ of Faith," *Cross Currents* 27 (1977/78): 437-463, 460.
- (٤٧) ينبغي ألا نفهم مثل ذلك المقترح في إطار منهج إنجيل المرأة الذي اختار لمناقشاته النصوص التي تتناول المرأة في الكتاب المقدس. ولكن يجب تطبيق المعايير على كافة نصوص الكتاب المقدس على أساس أنها نصوص ذات سلطة حتى الآن. ويجب كذلك التمييز بين ذلك التقييم اللاهوتي وإعادة صياغة تاريخ المسيحية المبكرة من منظور نسوي. فبينما تبحث الجهود النسوية لإعادة صياغة تاريخ المسيحية المبكرة عن تاريخ النساء وتراثهن، تقدم هرمينوطيقا الكتاب المقدس النسوية علاقة نصوص الكتاب المقدس بالحاضر. وعليه فإن كلا المنهجين يعتمدان على بعضهما البعض، بالرغم من اختلافهما الكامل.
- (٤٨) انظر/ى التحليل الذي قدمته في: "Word, Spirit, and Power," in *Women of Spirit*.
- (٤٩) Rachel Blau DuPlessis, "The Critique of Consciousness and Myth in Levertov, Rich, and Rukeyser," *Feminist Studies* 3 (1975): 199-221, 219.

---

(٥٠) تنادى الباحثة "بتنظيم تداخلي" بين نماذج الإقصاء القسري/التحرري المتعددة في كتابها: Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York: Seabury, 1975), 115-132.



## تحرير 'الكريستولوجيا' (علم طبيعة المسيح) من النزعة الأبوية\*

روزمارى رادفورد روثر

ينبغي أن تكون عقيدة المسيح المخلص (the doctrine of Christ) أشمل الطرق التي يعبر بها المسيحيون عن إيمانهم بالخلاص من كل الشرور والخطايا في الحياة الإنسانية، تلك العقيدة التي تحتضن إنسانية البشر الحقيقية وآمالهم المتحققة. وفي حين يظهر لنا جلياً أن التصنيفات اللاهوتية التي تبنتها المسيحية المبكرة واستخدمتها في شرح عقيدة المسيح المخلص، أو ما يمكن أن نسميه الكريستولوجيا المبكرة كانت تشمل النساء، نرى أن عقيدة المسيح المخلص، من بين كل العقائد المسيحية الأخرى، هي ذاتها التي استخدمت لإقصاء النساء عن المشاركة الكاملة في الكنيسة المسيحية. كيف لذلك أن يحدث؟

استخدمت المسيحية المبكرة لفظة 'الكلمة' (logos) للإشارة إلى تجسد الله في شخص يسوع المسيح. وقد اعتمدت هذه اللفظة موروثاً متراماً من الفلسفة الدينية. إن 'الكلمة' الإلهية في تراث الفلسفة اليهودية اليونانية والهللينية هو الوسيلة التي خلق بها إله متعال هذا العالم. ولهذا، فقد كان 'الكلمة' تعبيراً عن تجسد الله وحلوله بين البشر، وأساس الخلق في الوقت ذاته. ومن خلال 'الكلمة' خلق الله العالم وأرشده وتكثف له وصالحه لنفسه.

لقد ارتبط مفهوم 'الكلمة' بشكل خاص بالأساس العقلي لكل نفس بشرية. وقد حالت المسيحية المبكرة دون حدوث الفصل الذي كانت تنذر به الغنوصية (gnosticism) المبكرة بين أساس الخلق وأساس الخلاص، وذلك بربطها بين 'الكلمة' والمسيح أو المخلص (the Messiah) الذي وهب به الله الخلاص للعالم. فإن الله الذي تجلى في صورة المسيح هو نفسه الله الذي خلق العالم في البدء، فهو إذن الأساس الحقيقي للخلق الذي تجلى في صورة متحققة تتخطى اغتراب الخلق عن كينونيته الحقيقية. كان مقصوداً من لفظ 'الكلمة'، الذي يشير إلى طبيعة المسيح الإلهية، أن تدل البشر جميعاً على الأسس التي قامت عليها إنسانيتهم الحقيقية.<sup>(1)</sup>

ولكن التراث اليهودي والإغريقي والهلليني قد تشكل داخل ثقافة أبوية أعطت ألفاظاً مثل 'الكلمة' و'المسيح' معاني متمركزة حول الذكورة وبالتالي منحازة إلى الرجال. ولأن هذه الثقافات الأبوية كانت تفترض أن العقلانية خاصة ذكورية محضة، فقد قامت بتعريف كل النقاط المرجعية المستخدمة في تعريف المسيح من منطلق متمركز حول الذكورة. وقد أدى ذلك إلى الربط بين مفاهيم مثل الناسوت (humanity) وتجسد الله في صورة البشر و'الكلمة' داخل إطار

\*Rosemary Radford Ruether, "The Liberation of Christology from Patriarchy," *New Blackfriars* 66 (1985); rept. in *Feminist Theology: A Reader*, ed. Ann Loades (Great Britain: SPCK-Holy Trinity Church, 1990) 138-148.

متمركز حول الذكورة. وقد عززت تلك التعريفات الافتراض القائل بأن الله مذكر، وبذلك فلا بد أن يكون المسيح مذكرًا حتى يمكن للإله المذكر أن يتجلى فيه. وبالرغم من أن المسيحية لم تذكر أبدًا أن الله مذكر بصورة حرفية، فلقد افترضت أن الله يمثل بجلاء صفات العقلانية والسيادة. وبما أن هناك افتراضًا مسبقًا يرى أن تلك صفات الرجال لا النساء، فقد رُؤى أن استخدام تعبيرات مجازية مذكرة تليق أكثر بالله، في حين لا تليق به التعبيرات المجازية المؤنثة. وقد افترض أيضًا أنه من اللائق تصوير 'الكلمة'، أو الكلمة الذي تجلى فيه الأب، في صورة مذكرة. أما لقب 'ابن الله' الذي يمثل مجازًا غير دقيق للتعبير عن التجسد الإلهي بين البشر في صورة والد ينجب ذرية، فقد اتخذ حرفيًا دليلًا آخر على ذكورة 'الكلمة'. وقد أثرت تلك المفاهيم المرتبطة بذكورة الله بدورها على تفسير 'صورة الله' (*imago dei*) في المسيحية.

ويرد في سفر التكوين ١: ٢٧-٢٨ الآتي: "فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرًا وأنثى خلقهم." وتترك الفقرة الباب مفتوحًا لإمكان أن نفهم كلمة رجل (آدم) بوصفها كلمة تشير إلى نوع لا إلى جنس،\* وأن الجزء الثاني من ١: ٢٧ في سفر التكوين يقول إن كلا الجنسين مخلوق على صورة الله بشكل متساو (وهو ما يعني أيضًا أن النساء يشتركن في سيادة 'الرجل' على الأرض التي يشير إليها سفر التكوين ١: ٢٦).<sup>(١)</sup> ولكننا نرى أنه من الناحية الفعلية نبذ تراث كتابات آباء الكنيسة والعصور الوسطى أجمعه إيمانًا أن تكون النساء مخلوقات على صورة الله بالقدر نفسه كالرجال. فقد فصل ذلك التراث بين مفهوم صورة الله والاختلاف في الجندر (النوع). وقد يعني ذلك أيضًا أن صورة الله كانت لا جنسانية أو روحانية، وعلى هذا فلم تكن ذكرًا ولا أنثى. تلك هي قراءة جريجوريوس النيصي (Gregory of Nyssa) للنص.<sup>(٢)</sup> ولكن معظم آباء الكنيسة قد خلصوا إلى أن الرجل هو المخلوق على صورة الله معياريًا، في حين أن النساء من حيث هن نساء لسن مخلوقات على صورة الله، ولكنهن صورة الجسد أو الخلق الأدنى، الذي أعطى للرجل لكي يتسيد عليه.<sup>(٣)</sup>

ونرى هذا الرأي في كتاب أوغسطينوس (Augustine) عن الثالوث حيث نجده يقول:

كيف إذن يخبرنا الرسول أن الرجل هو صورة الله ولهذا ينهى عن تغطية رأسه في حين أن المرأة ليست كذلك ولهذا تؤمر بتغطية رأسها؟ إلا إذا كانت المرأة في الحقيقة، وكما ذكرت فيما سبق في سياق تناولي لطبيعة العقل البشري، هي مع زوجها صورة الله، مما يجعل من التركيبية أجمعها صورة واحدة. ولكن عندما يشار إليها وحدها، بوصفها معينًا ومساعدًا، وهو ما يخص المرأة وحدها دون الرجل، فهي ليست صورة الله. أما بالنسبة إلى الرجل بمفرده، فهو صورة الله بالقدر نفسه من الاكتمال الذي يكون عليه عندما تشاركه المرأة ليصبحا معًا صورة الله.<sup>(٤)</sup>

\* تعتمد روثر في طرحها هنا على الترجمة الإنجليزية التي تستخدم كلمة (man) في حين أن الترجمة العربية تستخدم "الإنسان". (المترجمة)

لم ينكر أوغسطينوس ولا آباء الكنيسة أبدًا فكرة أن روح المرأة قابلة للخلاص. ولكنهم كانوا يؤمنون بأن الأنثى، بحسب أئوتتها الخاصة، سواء الجسدية أو النفسية، هي نقيض ما هو إلهي. وعلى هذا، فقد خلصوا إلى أن المرأة ليست مخلوقة على صورة الله، أي أنها- بمعنى آخر- لا تستطيع أن تعكس صورة الله. وقد استخدمت تلك الفكرة لاحقًا في تبنى الكنيسة وتطويعها لعلم الأحياء الأرسطي، الذي كان يؤكد (وإن ثبت لنا اليوم خطؤه) أن الرجل وحده هو الذي ينتج البذرة أو الشكل الوراثي للطفل، وأن المرأة لا تسهم إلا بالمادة القابلة للتشكيل والنمو. وبما أن البذرة الآتية من الأب مذكر، فإن الذرية المكتملة التشكيل تكون مذكرة. أما النساء فيأتين نتاج عيب في الحمل تكون فيه المادة المستمدة من الأم غير مكتملة التشكيل، مما ينتج أنثى أو ذكرًا 'معيًا'، يكون أدنى في الجسم والذكاء وضبط النفس الأخلاقي.<sup>(٦)</sup>

ويعرّف اللاهوتيون القروسطيون الذين استخدموا التراث الأرسطي (من أمثال توما الأكويني Thomas Aquinas) المرأة بأنها بشر لا معيارى (non-normative)، أي لا يتمتع بالطبيعة الإنسانية بشكل تام. أما الرجل فهو تعبير 'مثالي' أو معيارى عن النوع البشرى. وقد خلص الأكويني من ذلك البحث الأنثروبولوجي إلى أن ذكورة المسيح كانت ضرورة أنطولوجية، ولم تكن مجرد مصادفة تاريخية. كان من الضروري أن يأتي المسيح ذكرًا حتى يمكنه تمثيل الإنسانية الشاملة، لأن الرجل وحده يتمتع بالطبيعة الإنسانية المكتملة. ولا تستطيع المرأة تمثيل النوع البشرى سواء لنفسها أو بشكل عام.<sup>(٧)</sup>

وتهدد تلك المفاهيم المتعلقة بذكورة الله والكلمة وصورة الله والمسيح بتقويض العقيدة المسيحية الأساسية التي ترى أن ناسوت المسيح يشمل إنسانية النساء، وأن النساء متضمنات في تجسد المسيح والخلص الذي قدمه. وقد كان آباء الكنيسة يفترضون أن الخلاص يشمل النساء، غير أنهم في الوقت نفسه كائنات لا معيارية وأنهن غير مخلوقات على صورة الله. وقد تأسس هذا الاعتقاد على الأيديولوجية الأبوية التي ترى أن النساء يفتقرن إلى قدرات بشرية مساوية لقدرات الرجال فيما يتعلق بالذكاء والقيادة، وأن إنسانية المرأة متضمنة في الجزء الأدنى من إنسانية الرجل، تترأس عليها عقلانية الرجل وتقودها. واليوم، تخضع كل تلك الأفكار المنحازة إلى الرجال في ذلك البناء اللاهوتي للنقد، حيث نرى وصول النساء إلى التعليم العالي ودخولهن مجالات القيادة في الحياة العامة، مما يدحض تلك الافتراضات، كما يدحضها ثبوت خطأ علم الأحياء الأرسطي. واليوم، فإن أية كريستولوجيا تعلى من شأن ذكورة المسيح لتجعلها ضرورة أنطولوجية تعنى أن ناسوت المسيح لا يشمل المرأة على الإطلاق. إن التجسد في صورة ذكر فقط لا يشمل النساء، ولهذا فالنساء لن يحصلن على الخلاص. بمعنى آخر، لو كانت النساء لا يمثلن المسيح، فإن المسيح لا يمثل النساء. أو كما تذهب حركة رسامة النساء (women's ordination movement)، 'إن لم تكونوا ترغبون في رسامة النساء قسيسات، فلنقلعوا عن تعميدها'. وترى بعض النساء أنه يجدر بالنساء ترك المسيحية والبحث عن دين آخر يعترف بإنسانيتهن في لاهوته الذي يصف العلاقة بين الإلهي والبشرى.<sup>(٨)</sup>

نجد أنفسنا في حاجة إلى فحص البدائل التي كانت متاحة في التراث اليهودي الذي شكل المسيحية المبكرة، حتى نتمكن من إعادة تقييم العلاقة بين عقيدة المسيح المخلص والجنس. ينظر التراث اليهودي إلى الله على أنه متخط للجنس، حيث يرى ذلك التراث الله في إطار السيادة

والسلطة. وتترجم هذه السلطة في صور تنسم بالغضب والنزعة العقابية، كما تترجم في صور تنسم بالرحمة وطول الأناة. وفي صورة الله، تسود الأدوار الاجتماعية الذكورية. ولكننا نجد الفكر اليهودي يستخدم أحياناً صوراً أنثوية، وبخاصة صورة الأم، في سياق الحديث عن رحمة الله وطول أناته.<sup>(٩)</sup> ولا يجب أخذ أية صورة من صور الله مأخذاً حرفياً. ويشمل ذلك الحظر أسماء الله المنطوقة والتشبيهات المصورة له. ومن الواضح أن ذلك التراث يسمح بإمكان أن تعكس المرأة صورة الله، في الوقت ذاته الذي ينهى عن أخذ أية صور لله قائمة على الجندر مأخذاً حرفياً أو حصرياً.

ومن اللافت للانتباه أن تراث أسفار الحكمة (Wisdom tradition) في نصوص العهد القديم يصور تجلي الله في الخليقة وفي الوحي وفي الخلاص من خلال تشخيص الحكمة الإلهية تشخيصاً أنثوياً.<sup>(١٠)</sup> إن ذلك المفهوم عن الحكمة الإلهية هو الفكرة اللاهوتية نفسها التي يطلق عليها في التراث المسيحي 'الكلمة'. وأحياناً، نجد لفظتي 'الحكمة الإلهية' (Logos) و'الكلمة' (Word of God) مستخدمتين الواحدة مكان الأخرى. وهكذا، لا يمكن أن نأخذ فكرة أن تجسد الله في الخليقة 'يشبه' العلاقة بين ابن مذكر ووالد مأخذاً حرفياً، يجعل من الله المتجسد إلهاً ثانياً، أو يجعل من الأوصاف المتمركزة حول الذكورة أوصافاً دالة على 'ابن ذكر'. فليس الكلمة-الحكمة الإلهية (Logos-Sophia of God) ذكراً ولا أنثى، وقد صورها التراث اليهودي الرئيس الذي شكل عقيدة النالوث في المسيحية في تشخيص أنثوى.<sup>(١١)</sup>

وقد رأى التراث اليهودي المخلص ملكاً من ملوك إسرائيل القادمين، وافترض المجتمع الأبوي أن هذا الملك ذكر، بالرغم من أن الفكرة الجوهرية هنا هي أنه/ا بشر مختار يمارس/تمارس سيادة الله. وقد كان يسوع يفضل أن يكون اللقب الذي يخلعه على القادم/القادمة (والذي/التي لم يطابقها مع نفسه) لقب 'ابن الإنسان'. ولكن ذلك التعبير المأخوذ من سفر دانيال والأسفار النبوية الأخرى، يجعل من المخلص تعبيراً جمعياً عن إسرائيل، وهو ما يجعله بدوره تعبيراً عن الإنسانية الشاملة. (ولأن الإنسانية الشاملة لا يمكن أن تُرى اليوم معيارياً في صورة ذكر، فإن اللغة الجامعة التي تشمل الجنسين والمستخدم في كتاب الصلوات الذي يتضمن فصولاً من التوراة والذي يقوم حالياً المجلس القومي للكنائس بالولايات المتحدة بإعداده قد اختارت أن تترجم ذلك اللقب الذي استخدمه يسوع إلى عبارة "البشري/البشرية" (the Human One).<sup>(١٢)</sup> بالإضافة إلى ذلك، من الضروري الوعي بالنظرة النبوية في تعاليم يسوع التاريخي وممارساته (كما فسرتها المسيحية المبكرة)، وهي نظرة تدين النظم الاجتماعية والدينية التي تستنتج الأشخاص التابعين والمهمّسين من التمتع بالحظوة الإلهية. وقد كان يسوع يرى أن مهمته الإلهية هي أن يسوق 'البشارة' للأشخاص المحتقرين الذين كانت تُعدُّهم طبقات الكهنة ورجال الدين في وقته غير مستحقين لأي أمل في الخلاص. وتحتل إحدى الممارسات النبوية مكانة مركزية في قصة يسوع، حيث تدين ادعاءات طبقات الكهنة ورجال الدين الذين يدعون حصولهم على امتيازات خاصة لدى الله، ويقصون عنهم الأشخاص غير المتعلمين و'غير النظيفين'. وغالباً ما تمثل النساء من بين تلك الطبقات المحتقرة هؤلاء الذين يمكنهم سماع كلمة الله النبوية الجديدة ومن ثم الهداية، بينما نجد طبقة النخبة الدينية لا تكفي بإغلاق قلوبها دونها، ولكنها تتأمر من أجل القضاء على نبي الله.

وغالبًا ما تمثل النساء "الأخرين الذين سيصبحون أولين في ملكوت الله"، وذلك على وجه التحديد لأنهن يأتين في أدنى مرتبة في نظم الامتيازات التي ينتقدها المسيح بشدة في البشائر. وهكذا، نجد لوقا في "تشيد مريم" يجعل من مريم، أم يسوع، ممثلة إسرائيل الجديد أو المخلص، بوصفها أمة الرب التي سترفع بينما ينتزع الأجزاء من فوق عروشهم.<sup>(١٣)</sup> وتحكى الأناجيل الأربعة جميعها قصة يسوع في صورة دراما تقدم صراعًا متناميًا نرى فيه أولاً أن عائلة النبي المخلص وأهل بلده يلفظونه، ثم تلفظه القيادة الدينية، ثم الجموع، ثم أتباعه الذكور المجتمعون في العليّة.<sup>(١٤)</sup> وقد استخدمت الطبيعة الثانوية واللاتاريخية لقصة "القبر الفارغ" استخدامًا مكثفًا من قبل الدراسات الأكاديمية (الذكورية) الحديثة.<sup>(١٥)</sup> ولكن ذلك يقودنا إلى أن نتساءل: لماذا تحكى تراثات الأناجيل الأربعة جميعها قصة يسوع بهذا الشكل، إلا إذا كانت تريد التأكيد في إطار درامى على أن أول من يدخل الملكوت من المؤمنين، وأول من يشهد القيامة ويحمل البشارة للأخرين سيكونون من هم الآن في أدنى درجات السلم الاجتماعى؟ وقد أكد لوقا بشكل أكبر على تضمين النساء في روايته عن يوم الخمسين (Pentecost) حيث استخدم نبوءة يوئيل (Joel) ليقول إن روح النبوة التى سوف تعود إلى جماعة المخلصين فى الأيام الأخيرة سوف تمنح "العبيد والإماء"، "فيتنبأ بنوكم وبناتكم".<sup>(١٦)</sup> وقد أدرجت النساء فى الوظائف النبوية فى العهد القديم كما فى المسيحية المبكرة<sup>(١٨)</sup>. ونحن نعلم من الترتيب الكنسى، والتقليد الرسولى، أن بعض المسيحيين فى أواخر القرن الثانى كانوا لا يزالون يؤمنون بأن النبى هو القائد المعيارى للمجتمع المسيحى المحلى.<sup>(١٩)</sup>

وإذا كانت أفعال وممارسات يسوع التى تظهر بشكل غير مباشر فى رؤية المسيحية المبكرة تُعدُّ قلبًا للتسلسلات التراتبية (hierarchies) الثابتة وأنها تتضمن النساء وتضعهن فى مكانة أولية ضمن المؤمنين، فلماذا يبدو لنا أن ذلك التضمين للنساء قد تلاشى سريعًا؟ وللإجابة عن هذا السؤال يجب أن نعى أن المسيحية المبكرة التى قامت بتأويل قصة يسوع بهذه الصورة النبوية القائمة على تضمين النساء قد فهمت تلك الرسالة أيضًا فى سياق رؤية للعالم كانت فى أصلها متزعزعة وغير قادرة على الاستمرار تاريخيًا بهذا الشكل. ولأن تلك المسيحية المبكرة كانت ترى فى نفسها جماعة المخلصين فى أواخر الأيام، فلم يكن لديها منطلق ثابت لتأسيسها التاريخى. وقد كان مفهومها لربوبية المسيح (the Lordship of Christ) يقدم بديلاً لتأسيس الوجود، وهو بديل يتعالى على النظم السائدة فى المجتمع وفى 'هذا العالم'، وهو البديل الذى يمكن لضعفاء هذا العالم الاعتماد عليه. ولأن المسيحية المبكرة، كانت تفترض أن التسلسلات التراتبية الأبوية فى العائلة وفى الدين وفى الدولة أمر متأصل فى 'هذا العالم'، فإن المسيحيين الأوائل لم يستطيعوا تخيل بشرية جديدة تضم النساء بوصفهن أندادًا إلا من حيث هى بشرية ترسم النهاية لدور المرأة الإنجابى. وهكذا، نجد أن القديس بولس يرى بالفعل أن المنتمين إلى جماعة المخلصين لا يندرجون تحت التكليف الإلهى بالزواج والإنجاب، وهو الأمر المتصل بنسق الطبيعة واستمرارية الجنس البشرى التاريخى.<sup>(٢٠)</sup>

وهكذا، نجد المسيحية مع نهاية القرن الأول تنقسم إلى تأويلين متضادين. فقد أعاد أحد فروع المسيحية دمج بنيتها الاجتماعية داخل العائلة الأبوية، كما قام بتفسير قيادتها المعيارية على أنها قيادة الرجل الذى هو بالبرهان الثابت 'رئيس الأسرة'.<sup>(٢١)</sup> وقد دخلت تلك المسيحية الأبوية

فى صراع عنيف مع مسيحية بديلة أمرت أتباعها بعدم الزواج، كما شجعت قيام النساء بالتعليم فى العلن، واستُحضرت نصوص من سفر التكوين ١ و٢ بغرض التصدى لتلك المسيحية البديلة وتأكيد أن مكانة المرأة تالية لمكانة الرجل سواء من حيث طبيعتها، أو لوقوعها قيد العقاب بسبب الخطيئة. ولهذا، كان عليها التزام الصمت، فى حين أن إنجاب الأطفال هو ما سوف يؤدى بها إلى الخلاص (١٢-١٥).

وتتمثل المسيحية البديلة فى كتاب أعمال بولس وثيلكا (*Acts of Paul and Thecla*)، حيث تتبع سلطة بولس من وجهة نظر مضادة تمامًا. هنا، تكمن هداية امرأة فى تبنيها العفة ونبذها فكرة الزواج، وهو اختيار تثاب عليه، بعد سلسلة من المغامرات، بأن يكلف بولس ثيلكا بالوعظ وبالعودة إلى بلدتها بوصفها مبشرة بالإنجيل.<sup>(٢٢)</sup> وقد عبرت جماعات العصر الألفى السعيد (*millennialist*) والروحانيين (*spiritualist*) عن تلك المسيحية البديلة خلال القرن الثانى، حيث أكدت تلك الجماعات إدماج النساء فى الكنيسة، ولكن تأكدهم جاء عن فهم للكنيسة بوصفها جماعة تضم من خالصهم المسيح، وهو فهم يتجاوز النسق الإنجابى المرتبط بالجنسانية (*sexuality*) والحمل.<sup>(٢٣)</sup> وقد كان لمثل هذه الطوائف الأخروية (*eschatological*) أن تحافظ على بقائها تاريخياً إما بهداية أشخاص بالغين جدد فى كل جيل أو بالاعتماد على قطاع من المسيحيين والمسيحيات المتزوجات اللاتي يُدخلونهن بعد ذلك فى مسيحية التبتل، التي كانت تُعدُّ أرقى مراتب المسيحية وأنقاهها.

ونجد أنه مع حلول القرن الرابع، وُصمت تلك الطوائف التي كانت تطالب كل المسيحيين بالتبتل بالهرطقة،<sup>(٢٤)</sup> فى الوقت الذى حدث فيه اندماج بين الكنيسة الأبوية ونسخة معدلة من المسيحية الأخروية، وهو الاندماج الذى وُلد توليفة جديدة ترى الأشخاص المتزوجين من الطبقات الدنيا فى الكنيسة، فى حين تنظر إلى النخبة المتبتلة بوصفها أعلى تلك الطبقات وأكملها فى التعبير عن الكنيسة. ولأن تلك الكنيسة كان تفترض أيضاً أن قادتها المرسمين يتبعون النسق الأبوى فى الخلق، فقد حرمت النساء المتبتلات من الخدمة الرعوية وهمشتهن بأن قصرتهن على الأديرة، بينما فرضت التبتل المستقى من تراث الرهبنة (وهو فى الأصل تراث لا ينطبق على الإكليريوس (*non-clerical*)) على القساوسة والأساقفة المتزوجين.<sup>(٢٥)</sup> وقد انتقلت تلك التوليفة المكونة من المسيحية الأبوية والمسيحية الأخروية إلى العصور الوسطى لتصبح الصورة المعيارية للمسيحية. وتمثل حركة الإصلاح ثورة ضد الأخروية بوصفها ثقافة مضادة متأسسة فى حركة الرهبانية. فقد أنهت وجود أديرة الرجال والنساء على حد سواء، كما وضعت نهاية لتبتل رجال الدين. ولكن ذلك كان يعنى أيضاً أنها حصرت نفسها أكثر، وزادت من ترسيخ وضعها فى نمط المسيحية الأبوى. وعليه، فقد شددت على فكرة أن نواة الكنيسة هى العائلة الأبوية المبنية على نموذج الراعى المتزوج وزوجته وأولاده الصالحين. ولكننا نجد أن حركة الإصلاح لم تقض على الأخروية بوصفها ثقافة مضادة داخل المسيحية، لأن ذلك لم يعن إلا ظهورها مجدداً من حين إلى آخر فى صورة الطوائف الصوفية والألفية التي ترى أن الكنيسة تمثل جماعة المخلصين التي تعيش آخر عصور تاريخ العالم منعزلة بعيداً عن أنساق هذا العالم الاجتماعية الشريرة وفى انتظار ملكوت المسيح. وقد أدى ذلك أيضاً عند بعض هذه الطوائف الصوفية والألفية إلى نتيجة أخرى مؤداها أن هؤلاء المخلصين قد تجاوزوا النسق التاريخى التتالى، وتحرروا من أدوار

الجنس ليصبحوا متساوين في ترتيب الخلاص الجديد. ونجد في العديد من تلك الطوائف كثيرًا من الأفكار المتعلقة بطبيعة الله الجنسية مزدوجة وتضمن النساء في مهام التعليم وإدارة الكنيسة، وتبنى فكرة تبث كل المخلصين.<sup>(٢٦)</sup>

ويمكن تناول هذين النوعين المختلفين من المسيحية عبر نوعين من الكريستولوجيا، وذلك على الرغم من احتواء معظم الكريستولوجيات على عناصر من المذهبين معًا. فمن ناحية، تحركت المسيحية الأبوية باتجاه تضمين سيادة المسيح ورئاسته في كل التسلسلات التراتبية الدنيوية. هنا، يمثل المسيح بوصفه كلمة الله قمة نظام اجتماعي قائم على التسلسل التراتبي، وهو النظام الذي اتخذ اسم 'العالم المسيحي'. ويتسيد المسيح الآتي من الأب على الكون، وهو بدوره مصدر التسلسلات التراتبية في العالم المسيحي، الكنسي منها أو السياسي، كما أنه وعلى مستوى شخصي أكثر ينعكس في دور الرجل بوصفه رأس المرأة داخل الأسرة، وسيادة العقل على الجسد في العالم الإنساني (الذكوري) المصغر. أما النساء، بوصفهن ذواتًا وبوصفهن السواد والزوجات، وأيضًا بوصفهن صورة الجسد، فيمثلن كل ما يجب على المبدأ الكريستولوجي الذكوري التحكم فيه داخل كل تلك الأنظمة القائمة على التسلسل والخضوع.<sup>(٢٧)</sup>

وعلى العكس، يمثل المسيح في الكريستولوجيات الصوفية والألفية أساسًا متعالياً للوجود بالنسبة للمخلصين الذين خرجوا عن هذا العالم وأنساقه الاجتماعية وينتظرون الخلاص الأبدي ويتعجلونه فيما وراء التاريخ. فالمسيح إما أن يكون متجاوزًا للجنس (أى أنه لا جنسي)، أو يشمل الجنسين بشكل يتخطى ذلك الانقسام إلى جنسين ودورين إيجابيين منفصلين (أى أنه مزدوج الجنس من الناحية الروحانية). ويشارك المخلصون في الحياة الأخروية للمسيح بأن يتعالوا على الجنسانية والتكاثر (أى أن يصيروا متبثلين). وهم بذلك يستعيدون إنسانيتهم الروحانية المزدوجة الجنس التي كانت هناك قبل السقوط في الخطيئة والموت، وما استتبع ذلك من الاحتياج إلى الجنس والتكاثر. وهكذا، يمكن التغلب تمامًا على كافة أشكال التسلسلات التراتبية الجنسية، مما يسمح للنساء بالمشاركة في قيادة جماعة المخلصين على قدم المساواة مع الرجل.<sup>(٢٨)</sup>

ويبدو هذان الرأيان متضادين، ولكنهما يشتركان في فرضية أساسية واحدة، ألا وهي أن الأبوية نسقُ الخلق. وعليه، فإذا أردنا تجاوز التسلسل التراتبي الجنسي، يتعين أيضًا تخطينا نسق الخلق الذي هو أيضًا نسق تكاثر النوع. وبدون تجاوز هذا الافتراض، لن يكون باستطاعتنا تصور تعريف للخلاص يتجاوز الأبوية ولا يقضى على علاقة الإنسان بالتكاثر. وهكذا، كان علينا أن نتخيل نسقًا أساسيًا للطبيعة يتصف بالمساواة ولا يكون أبويًا، أى نسقًا أساسيًا للطبيعة يمكن عدّه الحالة المتجسدة التي نحن عليها الآن، وليس وجودًا روحيًا سابقًا على التجسد. وفي ذلك النسق المساواتي للطبيعة، يمكن القول بأن الأبوية هي تشويه الطبيعة. وسوف يمكننا ذلك من النظر إلى الرغبة في إحقاق المساواة بين الجنسين على أنها استعادة للإنسانية الحققة من خلال الإصلاح التاريخي للثقافة والمؤسسات، وليس على أنها ابتعاد لا تاريخي عن التاريخ وعن الوجود المتجسد.

وقد تأسست هذه الأنثروبولوجيا الجديدة في أوروبا وأمريكا خلال الفترة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، حيث شهدت تلك الفترة -من ناحية- رفضًا متناميًا للأنماط الأبوية في المسيحية وفي العالم المسيحي القائم بوصفهما يمثلان أنساقًا اجتماعية محتضرة أكثر مما

يمثلان مستقبلاً يحمل الخلاص. ومن الناحية الأخرى، أخذ جناح المسيحية الألفى التقدمى فى تطبيع نفسه فى صورة حركات مختلفة مثل حركات المساواتيين والحفارين (Levellers and Diggers) أثناء الثورة التطهيرية الإنجليزية التى كانت ترى المستقبل المساواتى مستقبلاً تاريخياً جديداً وليس مستقبلاً أخروياً يقع فيما وراء التاريخ.<sup>(٢٩)</sup> وقد أدى ذلك إلى علمنة المسيحية الألفية بصورة أكبر فى حركات عصر التنوير والحركات التحررية والاجتماعية خلال القرن التاسع عشر.<sup>(٣٠)</sup>

وقد رفضت تلك الحركات التسلسلات التراتبية فى النظام القديم سواء فى الكنيسة أو المجتمع لأنها تتناقض مع الإنسانية الحقة، معلنة أن هذه التسلسلات التراتبية تمثل جنوحاً مجحفاً عن نسق الطبيعة المساواتى الأصلى. وقد شرعت كذلك فى خلق مجتمعات جديدة تمنح المواطنة لكل 'الرجال' (أى للذكور البيض من أصحاب الأملاك) على حد سواء، وهو ما سوف يستعيد نسق الطبيعة، حيث 'الرجال' جميعاً قد 'خُلقوا متساوين'. وقد اقتصر سعى تلك الحركات التحررية فى البداية على القضاء على التسلسلات التراتبية الاجتماعية التى كانت تفصل بين طبقات النبلاء الإقطاعيين وطبقة التجار. ولكن مع الوقت أصبح من الممكن استخدام اللغة العالمية التى اعتمدها تلك الحركات فى تحقيق جهود أكثر تقدمية تسعى إلى تضمين آخرين مثل العمال (الاشتراكية) والعبيد (القضاء على الرق) والنساء (النسوية) فى ذلك المستقبل الموعود. وهكذا، كانت النسوية تعبيراً واضحاً عن استخدام لاهوت الخلق الداعى إلى المساواة فى مجال الجندر، ليصبح إدانة للأبوية بوصفها مجحفة وشريرة، لا بوصفها نسق الطبيعة ومشيئة الله.

وهنا، نجد أنفسنا فى وضع يحننا على التساؤل عن التأثير الذى يمكن أن تؤثره هذه الأنثروبولوجيا المساواتية على الكريستولوجيا إذا ما طبقناها على كل نواحي فهمنا للعلاقة بين الله والإنسان. سوف يعنى ذلك فى المقام الأول تقويضاً لتلك الأنثروبولوجيا (بما فى ذلك أسسها البيولوجية الخاطئة) التى تُعدُّ النساء تعبيراً أقل اكتمالاً عن الطبيعة الإنسانية من الرجال. وسوف يستتبع هذه الخطوة تأكيد أن النساء مخلوقات على صورة الله، وأنهن يشتركن على قدم المساواة فى صورة الله وفى مسؤولية البشر المشتركة فى التسيد على الخلق (أو بلفظ أدق، العناية بالخلق). إذن، النساء لا يمثلن ما يتعين التسيد عليه مثل الجسد أو الطبيعة غير الإنسانية. وإذا كانت النساء مخلوقات على صورة الله مثلهن مثل الرجال، فإن ذلك يعنى أيضاً أن الله يمكن تصوره بوصفه ذكراً وأنثى على حد سواء. ولذلك، يمكن تصور الله بوصفه مصدرًا للوجود يتجاوز الوجود المادى، وبوصفه يمثل تجلى 'الكلمة' -الحكمة، فى صور استعارية مستقاة من الذكورة والأنوثة، دون أن نجعل الرموز الأنثوية تابعة وخاضعة للرموز الذكورية.

وهكذا، يجدر القول بأنه ليس لذكورة المسيح التاريخى أية علاقة بتجلى 'ابن' ذكر يعكس بدوره صورة 'أب' ذكر، ذلك أن 'الأب' الإلهى هو أيضاً وبالقدر نفسه أم، كما أن 'الابن' هو بالقدر نفسه ابنة. وقد نحتاج إلى جعل اللغة نفسها التى نتناول التجاوز والحلول لغة نسبية، وذلك باستخدام استعارة أخرى غير استعارة الأبوة/الأمومة والبنوة؛ حتى يتسنى لنا بصورة أفضل تناول تلك العلاقة بين رب متعال ورب متجلٍ فى الخليفة وفى التاريخ.

أما فيما يتعلق بالمسيح التاريخى، بوصفه تعبيراً خاصاً ومثاليًا عن 'الكلمة' - الحكمة الإلهية فى الكنيسة المسيحية، فإننا هنا فى غير حاجة إلى جلاء خصوصيته أكثر من ذلك، ولكننا



محتاجون إلى مقدره أعم على قبول خصوصيته دون أن نخلط بين أحد أوجه هذه الخصوصية، وهو ذكوريته، وجوهر المسيح بوصفه كلمة الله المتجسد. ونحن نلمس في غالبية الكريستولوجيات سعيًا نحو محو معظم أوجه خصوصية المسيح (كونه يهوديًا ومخلصًا قادمًا من الجليل في القرن الأول) بغرض جعله رمزًا إنسانية كونية، ولكن مع الإصرار في الوقت ذاته على جعل الخصوصية التاريخية لذكورته أمرًا أساسيًا في عملية تمثيله المستمرة. وقد تأسست هذه الفكرة - كما رأينا- على أن الذكورة يمكن بالفعل أن تمثل إنسانية كونية شاملة، وتلك أنثروبولوجيا متمركزة حول الذكورة من الواجب رفضها. كيف لنا إذن أن نفهم معنى المسيح بكل خصوصيته بوصفه شخصًا تاريخيًا، ليس فقط بوصفه ذكرًا ولكن بوصفه مخلصًا يهوديًا قادمًا من الجليل في القرن الأول، وفي الوقت ذاته لا نجعل من تلك الخصوصيات حدودًا على تمثيله بوصفه تجسيدًا لكلمة الله الكوني الجديد؟ يجب أن نقوم بتلك المهمة، لا بأن نؤكد الخصوصيات البيولوجية، ولكن بأن نؤكد رسالته التي عبر عنها في خدمته، وهي الرسالة التي تمثلت في كلمة البشارة الثورية للفقراء. وتعني البشارة أن الحصول على رضا الله والأمل في الخلاص لا يستندان إلى المكانة الاجتماعية في تسلسل متراتب داخل مجتمع ظالم، ولكنهما نعمة إلهية تُمنح دون مقابل، وهي متاحة لكل من يتجاوب معها بالتوبة عن قسوة القلب، وبالانفتاح على الآخرين بوصفهم/بوصفهن أخوة وأخوات. ومن هذا المنظور، نرى أن تأكيد ذكورة المسيح بوصفها أمرًا أساسيًا في تمثيله المستمر لا يعد فقط أمرًا لا يتسق مع جوهر رسالته التي تحمل البشارة للمهمشين (مثل النساء)، ولكنه يتعارض معها تمامًا.

ويعنى ذلك أننا، أي الكنيسة، الذين أصبحنا نعرف المسيح بروحه وليس بجسده، نحمل وجوده بيننا، ليس بمحاكاة أيًا من خصوصياته العرقية أو النوعية، ولكن بالوعظ بكلمته وممارستها في حياتنا. علينا أن نحيا كمن يسوق البشارة إلى الفقراء، وأن نتخلى عن امتيازاتنا المزيفة فيما يتعلق بالجنس والعرق والطبقة والثقافة. وعندما نفتح قلوبنا لكل الناس بوصفهم يحملون صورة الله، يجب أيضًا أن نكون مستعدين لاستنارة عداء من هم ملتزمون بعكس ذلك في هذا العالم، بما فيهم هؤلاء الذين يطلقون على أنفسهم 'الكنيسة'. ويعنى ذلك أننا من الممكن - بل ومن الواجب - أن نكون قادرين على أن نلقى المسيح، كما ورد في أحد النصوص التي تصف الشهداء الأوائل في المسيحية المبكرة في صورة أخت لنا".<sup>(31)</sup>

## هوامش

(<sup>1</sup>) للاطلاع على تطور عقيدة المسيح الكلمة (Logos Christology) في العهد الجديد، وبخاصة في إنجيل يوحنا، انظر/ي:

C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge and New York: CUP, 1963), pp.263-285. وللتعرف على عقيدة المسيح الكلمة في مسيحية القرن الثاني، وبخاصة في لاهوت جاستن مارتير (Justin Martyr)، انظر/ي:

E. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Amsterdam, Philo Press, 1968), pp.138-175.

- P. Bird, "Male and Female He Created Them: Gen. 1: 27b in the Context of the Priestly Account of Creation," *Harvard Theological Review* 74: 2 (1981), pp.129-159.  
G. Nyssa, *De Opif, Hom.* 16.7<sup>(٢)</sup>
- وانظر/ى: R. Radford Ruether, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church,"  
R. Radford Ruether (ed) *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (New York: Simon and Schuster, 1974), pp.153-155.
- K. Børresen, "God's Image: Man's Image; Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition," *Temenos* 19 (Helsinki, 1983), pp.17-32.  
Augustine, *De Trinitate*, 7.7.10.<sup>(٣)</sup>  
Aristotle, *Gen An.*, 729b., pp.737-738.<sup>(٤)</sup>  
T. Aquinas, *Summa Theologica*, pt. 1, q. 92, art. 1.<sup>(٥)</sup>  
تعتقد نسويات ما بعد المسيحية من أمثال ناعومي جولدنبرج هذا الرأي في كتابها:  
Naomi Goldenberg, *The Changing of the Gods* (Boston: Beacon Press, 1979).  
Isa. 42. 13, 14 and Isa. 49. 14-15. على سبيل المثال فى <sup>(٦)</sup>
- انظر/ى كتاب: L. Swindler, *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia: Westminster, 1979)  
<sup>(٧)</sup> المرجع السابق، صفحات ٣٦-٤٨.  
<sup>(٨)</sup> لوقا ١١. ٤٩، متى ١١. ١٨-١٩:
- انظر/ى: J.M. Robinson, "Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom and Tradition in the Gospels,"  
و كذلك: E. Schuessler Fiorenza, "Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament,"  
in R.L. Wilkin (ed.) *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (South Bend, Indiana: Notre Dame University Press, 1975), ff. 35.  
<sup>(٩)</sup> انظر/ى المدخل الذى يتناول 'ابن الإنسان' فى كتاب: *An Inclusive Language Lectionary: Readings for Year A* (Philadelphia: Westminster, 1983)  
الذى أصدرته لجنة اللغة الجامعة (inclusive language) التى تتبع قطاع التعليم والخدمة فى المجلس الوطنى لكنايس المسيح فى الولايات المتحدة الأمريكية.  
<sup>(١٠)</sup> لوقا ١: ٤٦-٥٥.
- <sup>(١١)</sup> متى ٢٧: ٥٦، مرقس ١٥: ٤٠، لوقا ٢٣: ٤٩. إن يوحنا هو الوحيد الذى يورد ذكرًا لأم يسوع على الصليب أو للتلميذ يوحنا، ولكنه يؤكد كذلك وجود مريم الجدلية هناك. ونجد متى يذكر فى قصة القيامة أن الملاك أمر المرأتين بإعلان الحدث للتلاميذ. ويكتفى لوقا بذكر أن النساء قد أخبرن به التلاميذ 'الأحد عشر والآخرين جميعهم'، فى حين يذكر مرقس أنهم لم يخبرن أحدًا بما رأين. أما الحكاية التى يوردها يوحنا عن وجود ماريا المجدلية فهى أكثر الحكايات تفصيلاً، إذ يقول إنها فى البدء أخبرت بطرس ويوحنا عن القبر الفارغ، ثم تحدثت لاحقاً مع الرب المقام الذى أمرها بأن تخبر الإخوة بما رآته: متى ٢٨: ١-٨، مرقس ١٦: ١-٨، لوقا ٢٤: ١-٩، يوحنا ٢٠: ١-١٨. وقد توسع الغنوصيون فى الروايات الواردة فى البشائر فى وصف دور مريم المجدلية فى قصة القيامة، جاعلين منها شخصية محورية فى تفسير رسالة القيامة للرسل الذكور. ويشكل ذلك للغنوصيين تأكيداً على مكانة النساء فى الخدمة والتعليم الرسوليين.
- انظر/ى بشارة مريم فى كتاب: J. Robinson *et al. Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, Harper & Row, 1977), pp.471-474.  
<sup>(١٢)</sup> انظر/ى كتاب: E. Schillebeeckx, *Jesus, an Experiment in Christology* (New York: Seabury, 1979), pp.39-44.  
<sup>(١٣)</sup> يوثيل ٢: ٢٨-٣٢، أعمال الرسل ٢: ١٧-٢١.
- انظر/ى مقالة: E. Schüssler Fiorenza, "Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities," in *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York: Simon and Schuster, 1979), pp.39-44.

(١٩) التقليد الرسولي ١١: ٣-١٣. ٧.

(٢٠) ١ كورنثوس ٧: ٢٥-٣١.

(٢١) ١ تيموثاوس ٣: ١-١٢.

(٢٢) انظر/ى: D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* (Philadelphia: Westminster, 1983).

الجيل التالي من معتنقى المسيحية يجسد فهماً أبويًا لتعاليم بولس وذلك بغية معارضة فهم بديل لبولس نجده متمثلاً في قصص التراث الشفاهي المتضمنة في أعمال بولس وثيلكا.

(٢٣) كانت تهمة إهمال الأزواج توجه إلى النبيات المونتانيات، وهو ما يوحي بأنهن كن يعتنقن الفهم الذى تقدمه أعمال بولس وثيلكا ومؤداه أن النساء اللاتي آمنن بالمسيح يتجاوزن التزاماتهن الزوجية. وقد كانت النساء الغنوصيات كذلك يؤمنن بأن الولادة الروحية الثانية تتجاوز الزواج والإنجاب لتصل إلى مرتبة جديدة من الازدواجية الجنسية. وقد ساندت كل من هاتين المجموعتين تولى النساء مواقع قيادية، تبعاً لتراث المسيحية المبكرة الذى يعطى القيادة للرسول والأنبياء والمعلمين.

انظر/ى مقالة: E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, وكذلك كتاب: Fiorenza, "Word, Spirit and Power", p.42, (New York: Random House, 1979), pp.48-69.

(٢٤) أضحت الصيغة الثابتة بين أنصار التنسك فى القرن الرابع من أمثال القديس جيرومى والقديس أثناسيوس هي تأكيد ثلاثة مستويات من النعم: ثلاثون ضعفاً من النعم للزواج، وستون للعبة أثناء الترمل، ومائة للعذرية، مما يؤكد أفضلية العفة على الزواج وكذلك بغية التمييز بين هؤلاء الناسكين والجماعات الأخرى التى تحرّم الزواج تحريماً تاماً على المعمدين.

انظر/ى: Athanasius, Ep. 48 and Jerome, Ep. 48.2.

(٢٥) S. Laeuchli, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the council of Elvira* (Philadelphia, Temple University Press, 1972). كان مجمع إيفيرا فى عام ٤٠٠ بعد الميلاد أول من فرض العفاف على رجال الدين، الأمر الذى يبرز ظهور العلاقة بين تبتل رجال الدين وتسلط فكرة السيطرة على جنسانية النساء.

(٢٦) انظر/ى: R. R. Ruether, "Women in Utopian Movements," in R. Radford Ruether and R. S. Keller, *Women and Religion in America: The Nineteenth Century* (New York: Harper & Row, 1981), pp.46-

100.

Eusebius, *Oration on Constantine*, 10.7.

(٢٨) تظهر أقوى أشكال مراحل تطور الاتحاد بين اللاهوتيين الصوفى والألفى جنباً إلى جنب مع تأكيد المساواة بين الجنسين فى لاهوت طائفة الشيكرز (Shakers) الأنجلو-أمريكية أو ما يسمى الجمعية المتحدة للظهور الثانى للمسيح The united society of Christ's second appearing. انظر/ى على وجه الخصوص كتابهم المقدس المسمى دليل الظهور الثانى للمسيح:

*The Testimony of Christ's Second Appearing* (United Society, 1856).

(٢٩) لمزيد من المعلومات عن حزب المساواتيين أثناء حرب التطهيريين الأهلية، انظر/ى: W. Haller, *Liberty and*

*Reformation in the Puritan Revolution* (New York, Columbia University Press, 1955), pp.254-358.

انظر/ى كذلك: C. Hill, *The World Turned Upside Down: radical ideas during the English Revolution* (London: Temple Smith, 1972).

(٣٠) يعد الفكر الألفى المتعلم من المظاهر المعتادة فى كتابات عصر التنوير.

انظر/ى على سبيل المثال: A.N. De Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the*

*Human Mind*, trans. June Barraclough (London: Weidenfeld & Nicolson, 1955).

(٣١) أعمال شهداء ليون وفينا فى كتاب: H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon, 1972), p.75.

## إعادة قراءة وفهم وصياغة التراثات الدينية: البحث النسوي فى مجال الدين\*

### جيون أوكونور

تشهد الدراسات والأبحاث فى مجال النساء والدين توسعاً مضطرباً. وينطلق ذلك النوع من الدراسات، الذى يشمل العديد من الثقافات وتراثات الأديان، من نوعين من الأسئلة، يتمركز النوع الأول منها حول النساء بوصفهن موضوعاً للبحث: كيف تشارك النساء فى تراث دينى (معين)؟ ما المتوقع منهن وماذا يتوقعهن؟ ما الفرص المتاحة أمامهن؟ وما الفرص التى حُجبت عنهن؟ كيف ينظر الرجال إلى النساء، وكيف يصفونهن، وكيف يرون علاقتهن بهن؟ كيف تصف النساء أنفسهن؟ وما آمالهن وتوقعاتهن؟ وما إحباطاتهن ومعاناتهن؟ وكيف تعبر النساء عن ذلك كله؟ هل تستخدم صور الأنثى للتعبير عن أمور إلهية أو عن أمور تتجاوز الوجود المادى أو عن أمور ذات دلالة جوهرية خاصة؟

أما النوع الثانى من الأسئلة فيتركز حول موضوعات تتعلق بأساليب مقارباتنا. وتأتى تلك الأسئلة نتيجة اهتماماتنا بما نعرفه وبكيفية معرفتنا بما نعرفه. وهى أسئلة نابعة من حساسيتنا ونقدنا للطريقة الذكورية التى دُرست بها التراثات الدينية بصفة عامة، ولكن بصورة أخص للطريقة الذكورية التى صيغت وتشكلت بها العديد من تلك التراثات. فمثلاً، هل يمكن أن نعدَّ الفصل بين النساء والرجال فى الممارسات التعليمية والدينية فى الديانتين اليهودية والإسلامية أمراً غير ذى صلة بالتعاليم اللاهوتية فى تراثات هاتين الديانتين التى تنص على مساواة النساء بالرجال أمام الله وفى المكانة الروحية؟ وهل بالإمكان قراءة التوراة أو العهد الجديد أو القرآن بطريقة تجعل منها مصادر ورموزاً لقوة النساء وضمان مشاركتهن الكاملة فى الحياة الدينية فى مجتمعاتهن؟ هل كانت المرأة خلال العصور المبكرة لليهودية والمسيحية تضطلع مثل الرجل بأدوار المبادرة والقيادة؟ وما الافتراضات والمطالب التى قد تطرحها اليهوديات على موروثاتهن الدينية وعلى شروح تلك الموروثات وممارساتها (المعروفة بالهالاخاه halakha) كيف لنا أن ننقل من النصوص المعيارية (الإلهية والمقدسة الواردة فى النصوص المقدسة) المتمركزة حول الرجل إلى السياقات التاريخية التى أنتجت تلك النصوص؟ وكيف لنا استعادة وجود النساء فى التاريخ فى ظل الغياب والصمت والتجاهل الملتصق بهن؟ كيف لنا أن نقرأ داخل النصوص الدينية المتمركزة حول الرجل، وفيما وراءها، لكى يتسنى لنا إعادة صياغة تجارب نساء أصبحن جزءاً من ذلك

\* June O'Connor, "Rereading, reconceiving and reconstructing traditions: feminist research in religion," *Women's Studies* 17 (1989), 101-123.

التراث؟ وما العلاقة، إن وجدت، التي يمكن اكتشافها في ثقافات الديانات أمومية النسب (matrilinal) بين النسب إلى الأم (matrilineality) والنزعة الأمومية (matriarchy).

ينم ذلك النوع الثاني من الأسئلة عن نقلة نوعية في سعينا الأكاديمي، سواء من حيث زاوية الرؤية أو من حيث مناهج وطرق مقارنة البحث. ولأن الباحثات النسويات قد اعتدن على شيوع الرؤى النابعة من الرجال والموجهة نحوهم، فإنهن يعنين في تناولهن للظواهر الدينية بالبحث في قدرة الجندر (النوع) على تشكيل الرؤية والمشاركة. ويمكننا فهم الأسئلة المتزايدة والدراسات الأخذة في الاتساع حول المرأة والدين في إطار ثلاثة مفاهيم تتركز جميعها حول فكرة 'الإعادة' فيما يتعلق بالتقاليد: إعادة القراءة، وإعادة الفهم، وإعادة الصياغة.

### إعادة القراءة

يقصد بإعادة القراءة إعادة فحص المواد والموروثات بعين واعية بفكرة حضور النساء وغيابهن، وبكلام النساء وصمتهن، وبالاعتراف بوجودهن أو بحجب ذلك الاعتراف. كما يتضمن ذلك الإجراء أيضاً عرضاً لتفاصيل الامتيازات والسلطات الممنوحة للرجال. يعنى ذلك أيضاً أهمية فهم دور النساء وإسهاماتهن وصور إقصائهن. ويُعدُّ كتاب برنات بروتن حول أدوار النساء القيادية في المعابد اليهودية القديمة (Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, 1982) مثالاً على ذلك. وتعيد الباحثة في ذلك الكتاب التدقيق في المعلومات المتاحة عن أدوار النساء المؤثرة في المعابد اليهودية القديمة، عن طريق خلخلة الافتراضات البحثية المعاصرة عن أدوارهن، وتذهب إلى أنه من المحتمل، بل ومن المرجح أن النساء كن يضطلعن بأدوار قيادية في العديد من المعابد اليهودية خلال العصرين اليوناني والبيزنطي. وترى الباحثة أيضاً أن تلك الأمثلة، وإن كانت مجرد استثناءات، لا تقلل من أهمية الاكتشافات التاريخية التي وجدت أن النساء كانت لهن أدوار قيادية.

### إعادة الفهم

تتطلب إعادة فهم وضع النساء في التراث الديني استدعاءً واستعادةً لمصادر مفقودة ورؤى مقموعة. ويرى البعض في تلك المهمة عملية استعادة لتراث النساء. وقد أسهمت إليزابيث شوسلر فيورنتسا إسهاماً لافتاً في هذا المجال، نجده متمثلاً في كتابها الذي يتناول إعادة صياغة أصول المسيحية من منظور لاهوتي نسوي (Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 1983) و كتابها الذي يتناول جهود تفسير الكتاب المقدس من قِبَل النساء (*Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, 1984). ويعد إسهامها الرئيس في مجال الدراسات المسيحية ذا شقين: الأول، دراسة مشاركات النساء في المسيحية المبكرة، والثاني تقديم هرمونوطيقاً نقدية نسوية تحررية تتضمن العديد من "المحطات": الشك، الإعلان، الإبقاء في الذاكرة، إعادة الصياغة تاريخياً، إكساب الصبغة الطقوسية، الاحتفال. وقد بنت الكاتبة منهجها معتمدةً مناهج التاريخ

الاجتماعى وهرمونوطيقا الكتاب المقدس التاريخية-النقدية إلى جانب ممارسات الحركة النسوية فى الوصول إلى التحرر من التسلط. ويهدف ذلك المنهج إلى مساعدة ورثة التراثات الثقافية اليهودية-المسيحية على القراءة بين سطور النصوص الدينية المسيحية، وفيما وراءها، حتى يصلوا إلى رؤية أكثر واقعية للنساء من تلك التى تقدمها أشكال الطقوس الدينية فى التراث، سواء منها الكنسى أو الرائج. وتبرز النساء فى كتابات إليزابيث شوسلر فيورنتسا فى صورة موضوعات وذوات فاعلة فى آن واحد، إذ تقدم النساء بوصفهن مشاركات وصاحبات أدوار قيادية إلى جانب النساء المغفلات والمهمشات، كما تقدم النساء اللاتى تحررن بفضل جوانب معينة من رسالة المسيحية إلى جانب النساء المكبلات بأصفاة النزعة الأبوية.

وترى الباحثة أننا يجب ألا ننظر إلى "الفوز التاريخى" للنزعة الأبوية داخل الكنيسة على أنه كان أمرًا حتمى الحدوث. فهى ترى أن الأدلة التاريخية المتوفرة لدينا لا تدعم فكرة استناد النزعة الأبوية إلى "إرادة إلهية" أو "حتمية تاريخية". فقد نجم صراع مبكر داخل الكنيسة المسيحية بين أفكار مثل النظرة المساواتية المستمدة من أقوال المسيح وأفعاله من ناحية، والنظرة الأبوية المتمركزة حول المسيحية المؤسساتية من ناحية أخرى. فقد نمت المسيحية وتطورت على نسق السلطة الأبوية لأنها نشأت على محاكاة نسق الأسرة الرومانى-الإغريقى (وهو النسق الذى مَثَل الشكلى الأساسى للمجتمع الذى ظهرت فيه الديانة المسيحية وتطورت). وترى الباحثة أيضًا أنه كان من الممكن إيجاد بديل آخر، كما تؤكد أن المجتمع المسيحى اليوم ما زال بإمكانه أن يختار بديلاً جديداً.

وتولى كارول كرايست (Carol Christ) هى الأخرى اهتمامًا بعملية استعادة المصادر التى أصبحت اليوم هامشية و"هرطقة"، والتى يغلب كذلك إساءة فهمها، كما تؤكد أهمية أن تتم عملية إعادة فهم الدين فى ضوء تلك المصادر. وعلى العكس مما تذهب إليه إليزابيث شوسلر فيورنتسا، ترى كارول كرايست أن التقاليد اليهودية والمسيحية تتم عن تراث أبوى متأصل، كما ترى أن تراث ديانات الإلهات (Goddess Studies) يتيح للنساء ما هو أكثر بكثير، إذ ينظر إلى المرأة بجديّة واحترام: ("Symbols of Goddess and God in Feminist Theology," in *The Book of the Goddess Past and Present*, ed. Carl Olsen, 1983, 231-251).

### إعادة الصياغة

تتطوى إعادة الصياغة على عمليتين: (١) إعادة صياغة الماضى استنادًا إلى معلومات جديدة وإلى المخيلة التاريخية، و(٢) استخدام منظومات جديدة فى التفكير والرؤية والفهم والتقييم. ومن الأمثلة رفيعة المستوى على عملية إعادة الصياغة الدينية كتاب روزمارى رادفورد روثر (Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, 1983). وتسعى المؤلفة فى هذا الكتاب إلى إعادة صياغة تراث كامل من منظور نسوى. وتطلق الباحثة فى مجال دراسة الإلهات على عملية إعادة الصياغة اللاهوتية اسم "لاهوت الإلهة" (thea-logy).

وقد قمت في هذه المقالة باختيار وتقديم كتابات نشرت منذ عام ١٩٨٠، قمت فيها بتصنيف تلك الكتابات وتناولها حسب أطر إعادة القراءة وإعادة الفهم وإعادة الصياغة،<sup>(١)</sup> كما قمت بتصنيفها في المجالات الآتية: دراسات عبر-ثقافية، ودراسات الإلهات، والدراسات اليهودية، والدراسات المسيحية، والدراسات الأفرو-أمريكية، ودراسات سكان أمريكا الأصليين، والدراسات الإسلامية، والدراسات الهندوسية، والدراسات البوذية، والدراسات النسوية في مجال الأخلاقيات الدينية. كما يرد في آخر المقالة ثبت مختصر لبعض الدوريات المهمة.

#### الدراسات عبر-الثقافية

تتنوع المناهج المستخدمة في تناول السياقات عبر-الثقافية. ويمثل الكتاب الذي قامت بتحريره كل من كلاريسا أتكينسون وكونستانس بيوكاتان ومارجريت مايلز الذي يتناول المرأة في التصوير الديني والواقع الاجتماعي ( Clarissa Atkinson, Constance Buchanan and Margaret Miles , eds. ) مجموعة ( *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, 1985 ) ثرية من المقالات عبارة عن اثنتي عشرة مقالة تتناول فيها الباحثات والباحثون في مجال الدراسات الدينية الصور التي يقدم بها الدين النساء، ويربطن بين تلك العملية الرمزية والواقع الاجتماعي لحياة النساء، عن طريق دراسة العديد من الموضوعات والحقب الزمنية التي تتنوع ما بين التراثات اليهودية والمسيحية والهندوسية والبوذية (التبتية). أما في الكتاب الذي قامت بتحريره إيفون ييزبك حداد وإليسون بانكس فندلي، فتقوم واحدة وعشرون باحثة وباحث بالكشف عن لحظات مختارة "للتشكيل" و"التحول" و"الثورة" الدينية في اليهودية والإسلام والبوذية والمسيحية والديانة الإيروكوازية (Iroquois) والأشكال الدينية الروحية، موليات اهتماماً خاصاً بإنتاج النساء وإسهاماتهن. ويضم الكتاب مجموعة ممتازة من المقالات: ( Yvonne Yazbeck Haddad and Ellison Banks Findly, eds., *Women, Religion, and Social Change*, 1985 ).

وتستخدم بات هولدن في كتابها عن تجارب النساء الدينية ( Pat Holden, *Women's Religious Experience*, 1983 ) دراسات الباحثات في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية اللاتي يتناولن المرأة والدين بمنظور جديد داخل السياقات الصوفية، والروم- أرثوذكسية، والتركية الإسلامية، والهندوسية، واليهودية، والأفريقية. كما قامت ريتا جروس ونانسي فوك بجمع دراسات باحثين وباحثات الأنثروبولوجيا والدين في كتابهما الذي يتناول حياة النساء الدينية في الثقافات غير الغربية ( Nancy Falk and Rita Gross, eds., *Unspoken Words: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, 1980 ). كما قامت أرفند شارما بجمع مختارات مهمة من دراسات لمؤرخات ومؤرخين دينيين معنيين بإعادة البحث في تواجد النساء ومشاركتهن في تراثات الديانات الهندوسية والبوذية والكنفوشية والطاوية واليهودية والمسيحية والإسلامية وتراث سكان أستراليا الأصليين. انظر/ي: ( Arvind Sharma, *Women in World Religions*, 1987 ).

وقد قامت تيودورا فوستر كارول في كتابها عن النساء والدين والتنمية في العالم الثالث (Theodora Foster Carroll, *Women, Religion and Development in the Third World*, 1983) بدراسة الديانات الهندوسية والبوذية والإسلامية والمسيحية بغرض التوصل إلى فهم الطرق التي استخدمتها تلك الديانات في تشكيل وجود النساء. وقد خلصت إلى نتيجة مفادها أنه بالرغم من أن الأديان تكون في الغالب عاملاً أساسياً في الحول دون تحقيق استقلال النساء، فذلك ليس حتماً الاتجاه الأوحده، بل يمكن للأديان أن تكون أدوات قوية للتغيير ولتحسين أوضاع النساء وتدعيم انخراطهن في المجتمع. ولكن من نقاط الضعف في هذه الدراسة غياب أي تناول لفكرة التنمية ذاتها. وقد يصبح الكتاب أقوى لو أضيف إليه فصل يقدم تعريفاً عملياً لماهية التنمية، ويناقش ما يعنيه ذلك المفهوم لكل من القائمين على التنمية والمتلقين لها، ونقاط القوة ومواقع الإنجازات المتعلقة بالتنمية بوصفها مسعىً عالمياً، إلى جانب إخفاقات سياسات التنمية المعاصرة وتكلفتها ومخاطرها. كما يغيب عن الكتاب الاهتمام بنقد سياسات التنمية الآتية من بلدان العالم الثالث، الذي نشهده الآن بوضوح في لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، كما نشهده في النقاش الدائر بين النسويات المسلمات حول إيران.

هناك كتابان آخران يوليان اهتماماً واضحاً للفروق في الطبقة الاجتماعية والعرق والاختيارات الجنسية، وهما معنيان بسياقات وتجارب اجتماعية واقتصادية تختلف اختلافاً واضحاً عن بعضها البعض. أحد هذين الكتابين عبارة عن دراسة تدور حول تجربة النساء البيض من الطبقة الوسطى، أما الثاني فيضم مجموعة من المقالات تسجل تجارب مختلفة لنساء ملونات. تحاول كاترين ألن رابوتسي في كتابها الذي يسعى إلى صياغة لاهوت الأعمال المنزلية (Kathryn Allen Rabuzzi, *The Sacred and the Feminine: Toward a Theology of Housework*, 1982) أن تتوغل في تجارب نساء متعلمات ينتمين إلى الطبقة الوسطى، وهن النساء اللاتي صدقن "خرافة الحياة في تبات ونبات"، ثم ما لبث أن اكتشفن مع الوقت طبيعة الوعود الوهمية التي تنتوي عليها هذه الخرافة. وترى المؤلفة أن هدفها المتمثل في صياغة مستقبل نسوي جديد لن يتحقق إلا بفهم ماضيها. وهي ترى أن ذلك الماضي يضم عناصر صوفية وشيطانية في آن واحد. وتعتمد الكاتبة منهجاً فينومينولوجياً مبنياً على أنساق الأساطير والطقوس الدينية (على طريقة مرسيا إلياد Mircea Eliade)، وتقوم بتحليل تجربتها وربطها بمفاهيم مختلفة مثل الزمان والمكان المقدسين، والأساطير والطقوس الدينية، وآليات التقديس والربط بين الأرضي والكوني، والأعمال المنزلية بوصفها مظاهر لتأدية الطقوس. وهي تكتشف من خلال هذه العملية نوعاً من التواصل مع الأجيال السابقة التي تمارس تقاليد العمل (المنزلي) نفسها في عالم خاص بالنساء منعزل عن الخطاب العلني.

وقد قامت شيري موراجا وجلوريا أنزالدوا في كتابهما (Cherríe Moraga and Gloria ) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, 1980) بجمع



كتابات لسكان أمريكا الأصليّات وآسيويات وهسبانيات يعشن في الولايات المتحدة. وقد ضمّنت المحررتان في الكتاب قصائد شعرية ورسائل ومقالات كتبتها نساء ملونات، بقصد تحدى العنصرية والطبقية اللذين صادفتهما خلال مطالعتهما للدراسات النسوية البيضاء وغيرها من أشكال النخبوية. وبالرغم من أن الكتاب لا يدور بشكل خاص حول الدين فإن شيرى موراجا تستخدم المصطلح الدينى "الإيمان" فى تشكيل نغمة الكتاب وقصده، للتعبير عن الأمل الشخصى الذى صاحبها أثناء مراحل إعداد الكتاب. إن إيمان المؤلفة بأننا "لدينا القوة لكى نغير من تجاربنا ونطور حياتنا وننقذ أنفسنا" (المقدمة، ص ١٨) هو الذى يمنح كتابها القوة الدافعة ويخلق التناغم بين موضوعاته المتعددة. ويقدم الكتاب مادة للتأمل والتحليل الدينى النسوى من خلال نظرتة النافذة إلى تجارب المرأة.

وهناك مصدران ببيولوجرافيان يحتويان على معلومات خاصة بالبحث العلمى ويقدمان إرشادات فى هذا الصدد. فهناك ببيولوجرافيا شارحة أصدرتها هارشيدا بانديت عن النساء فى الهند وهى (Harshida Bandit, *Women of India*, 1985)، حيث تضم فصلاً بعنوان (Women in "Different Communities") يتناول الجماعات الهندوسية واليانية والبوذية والإسلامية والزرادشتية والسيخ والمسيحية. ومن المصادر الغنية مجموعة المقالات التى أصدرتها أرلين سويندلر ووالتر كون: (Arlene Swindler and Walter Conn, *Mainstreaming: Feminist Research for Teaching*, 1985). وتتناول المقالات تدريس الأبحاث النسوية فى مجال الدراسات الدينية. ويضم الكتاب توصيفات للمناهج أعدها أساتذة فى مجالات فينومينولوجيا الأديان، كما يضم عرضاً لديانات العالم والأخلاقيات والدراسات المسيحية (دراسات الكتاب المقدس والدراسات اللاهوتية والدراسات التاريخية).

#### دراسات الإلهات

من الملاحظ تزايد الدراسات التى تلقى الضوء على الإلهة الأنثى كما تصورها العديد من التقاليد وتمنحها أسماءً مختلفة. فقد أعادت ديانا فولكشتاين وصامويل نوا كريمير كتابة مجموعة من الحكايات والأغاني الخاصة بجماعات سرية مغلقة تدور حول إنانا (Inanna) التى تمّ محوها من الذاكرة الإنسانية" فى كتابهما عن الإلهة إنانا (Diana Wolkstein and Samuel Noah Krame, *Inanna: Queen of Heaven and Earth*, 1983)، الذى يُعدُّ تخليدًا يسهل مطالعته للإلهة التى عدّها السومريون "أحب وأقدس المعبودات، الإلهة إنانا".

أما كتاب كارل أولسن (Carl Olsen, *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to Her Religion*, 1983) الذى يتناول ديانات الإلهات فى الماضى والحاضر فيضم سبع عشرة عرضاً وتحليلاً أكاديمياً واسع المدى لمناطق متنوعة، منها الإغريقية والرومانية والعبرانية والمسيحية والغنوصية والهندوسية والبوذية والإفريقية التى يقطنها سكان أمريكا

الأصليين. تحدثنا خمس عشرة مقالة من تلك المقالات عن الإلهة في صورها المختلفة، في حين يبحث اثنان منها في إطار ديني عن علاقة الإلهة بالنماذج الدينية المعاصرة. وتحاول بعض المقالات ألا تكنفَى بأن تقدم للقراء الإلهة في تجلياتها التاريخية والثقافية المتنوعة، بل تحثن على التفكير في الصلة التي يمكن أن تربط الإلهة بالغرب في الوقت الحالي. يتمثل ذلك في مقالتي: الأولى بقلم ريتا جروس حول الإلهات في الهندوسية بعنوان (Hindu Female Deities as a "Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess") والثانية لكارول كرايست بعنوان ("Symbols of Goddess and God in Feminist Theology")، وتتناول هذه المقالة الرموز التي تمثل الآلهة المذكورة والمؤنثة. ويُعدُّ الكتاب مصدرًا غنيًا بالمعلومات ومساحة لإثارة الكثير من القضايا.

وتشارك كرسن داوننج مع ريتا جروس وكارول كروس في الاهتمام بالبحث في المعنى المعاصر للرموز المتعلقة بالإلهة. ففي كتابها الذي يتناول صور الإلهات في الأساطير (Christine Downing and Carol Cross, *The Goddess: Mythological Images of the Feminine*, 1981) تذهب الباحثتان إلى أن دراسات الإلهات (من أمثال بيرسيفون وأريادنا وهيرا وجايا وأرتيميس وأفروديت) تعمق وعينا بطبيعة الطاقة الأنثوية التي تتسم بالتركيب والعمق والثراء والرعاية. وقد أصدرت شارلين سبرتناك كتابها (Charlene Spretnak, *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power Within the Feminist Movement*, 1982) الذي يتألف من ستمائة صفحة تتنوع موادها بين مقالات وقصائد ومناظرات ومناقشات (يدور الكثير منها حول الإلهات). وتقدم نقدًا للاديان السائدة، كما تسعى إلى التنقيب عن بدائل أكثر اتساقًا مع رؤية دينية أكثر شمولًا فيما يتعلق بالجنس. كما يدعو الكتاب إلى إعادة صياغة دين للمستقبل، يقوم على المساواة بين الرجال والنساء.

وتقدم جودث أوكشورن دراسة للمصادر الأولية (مثل الأساطير والترانيم ووصف الطقوس وتعاويد الرقية وما شابه ذلك) في الديانات المتعددة الآلهة في الشرق الأوسط، إلى جانب مواد من الكتاب المقدس خاصة بالديانات التوحيدية اليهودية والمسيحية، من منظور يتركز حول المرأة. وتخلص المؤلفة في كتابها (Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, 1981) إلى أن المواد المستقاة من الشرق الأوسط تعكس تألقًا وقبولًا لسلطة النساء المقدسات وجنسائيتهن، وهي موضوعات تخلو منها تمامًا المادة المستقاة من الكتاب المقدس. ويؤدي ذلك بالمؤلفة إلى القول بأننا في حاجة إلى إعادة تقييم الاعتقاد السائد بأن الذكورة كانت تُعدُّ على مر العصور مرادفًا للسلطة وأنها كانت تؤدي دورًا سلطويًا على مر العصور. ويُعدُّ كتاب أن كارسن - وهو بيبليوجرافيا شارحة تتناول الروحانية النسوية والمقدَّس (Feminist Spirituality and the Feminine Divine: An Annotated Bibliography, Ann Carson, 1986) مرشدًا ممتازًا إلى دراسات أخرى. وتتميز المقدمة والبيبليوجرافيا الشارحة بالوضوح وغزارة المعلومات.

## الدراسات اليهودية

نشأ جدل كبير بين النسوية والتراث الديني اليهودي نتيجة تأكيد الأولى إنسانية النساء وقيمتهم وإقصاء الأخير للنساء إلى منزلة دنيا. وتدعو بلو جرينبرج في كتابها عن النساء واليهودية ( Blu and Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition*, 1981) إلى إقامة علاقة حوارية وجدلية بين النسوية والهالاخاه (أي الممارسات الدينية اليهودية). كما تدعو الكاتبة - وهي يهودية تقليدية ومناصرة للفكر النسوي في آن واحد - إلى "تموذج المساواة مع الاعتراف بالخصوصية (distinctive-but-equal)" بدلاً من الإصرار على المساواة المطلقة بين الرجال والنساء. وتنتقد سوزانا هيشل بلو جرينبرج لأنها لم تقدم نقداً أكثر جرأة للهالاخاه، في الكتاب الذي قامت بتحريره والذي يضم مجموعة مقالات حول النسوية في اليهودية ( Susanah Heschel, *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, 1983). وتتفق سوزانا هيشل مع جوديث بلاسكوف (Judith Plaskow)، في مقالتها ("The Right Question is Theological", pp. 223-233) في أن أحد الأفكار التي تنطوي عليها النسوية اليهودية هو ضرورة تخطي حدود الهالاخاه بهدف إحداث تحول كبير في أسس الحياة اليهودية. وتتفق الكاتبتان على أن تبعية المرأة لنظام قانوني أنتجه ويشرف على استمراره الرجال يتنافى مع النسوية.

وتبرز في تلك المناقشات بجلاء الأبعاد المعرفية للبحث النسوي، ذلك أن عملية إخضاع مصادر السلطة الرئيسية لعمليات إعادة النظر والنقد ورفض المصادقية يمثل تحدياً مباشراً لجدور الدين. ويقدم جوناثان ويبير (Jonathan Webber) تقريراً واضحاً عن ذلك النقاش الدائر حول سلطة الهالاخاه وذلك في مقالته ( *Between Law and Custom: Women's Experience of Judaism* ", pp. 143-162) والواردة في كتاب بات هولدن بعنوان (*Women's Religious Experience*) وقد سبقت الإشارة إليه. كما تعبر إلين أومانسكي (Ellen Umansky) عن الخيارات المتضادة التي تواجه النسويات اليهوديات: هل يقرن الحفاظ على الهالاخاه كما هي ويعملن في الوقت ذاته على إحداث التغيير من داخلها؟ أم يرفضنها رفضاً تاماً؟ نجد مثلاً على ذلك مقالة عن التقييم النسوي لدور النساء في اليهودية داخل الولايات المتحدة ( *Feminism and the Reevaluation of Women's Roles within American Jewish Life* ", 477-494) في كتاب إيفون يزيك حداد وإليسون بانكس فندلي المعنون (*Women, Religion and Social Change*) وقد سبقت الإشارة إليه.

أما الدراسات التاريخية فهي متوافرة بكثرة، وأحد أمثلتها كتاب برنادت بروتين (*Women Leaders in the Ancient Synagogue*). وقد سبقت الإشارة إليه. ومن الدراسات الأخرى، نذكر مقالة جوديث باركن حول انعزال النساء في اليهودية (Judith Barkin, "The Separation of Women in Rabbinic Judaism", 3-18) الواردة في كتاب إيفون يزيك حداد وإليسون بانكس فندلي، ومقالة آن براود التي تتناول تجارب اليهوديات في التعايش مع الثقافة الأمريكية ( Ann

Braude, "The Jewish Woman's Encounter with American Culture," in *Women and Religion in America*, vol. 1, eds. Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller, 1981, 150-192)، بالإضافة إلى مقالة نورما فين برات التي تعرض حياة اليهوديات الأمريكيات في الثلاثينيات من القرن الماضي (Norma Fain Pratt, "Transitions in Judaism: The Jewish American Woman through the 1930's," in *Women in American Religion*, ed. Janet Wilson James, 1980, 207-228). وهناك أيضاً مقالة أن براود حول تجربة اليهوديات في تأسيس حياة لهن في أمريكا ("Jewish Women in the Twentieth Century: Building a Life in America") الواردة في كتاب روزماري رادفورد روثر وروزماري سكينر كيلر بعنوان *Women and Religion in America* وقد سبقت الإشارة إليه، المجلد الثالث (1981) صفحات 131-174. وأخيراً، مقالة دنيز لاردنر كارمودي عن النساء في اليهودية الحديثة (Denise Lardner Carmody, "Women in Modern Judaism," *Horizons: Journal of the College Theology Society* 11 (Spring 1984): 41-82).

وتشكل الاهتمامات المنهجية أساس دراسة جو آن هاكيت عن تاريخ النساء في مملكة إسرائيل القديمة بعنوان (Jo Ann Hackett, "In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel", 15-38) والتي وردت في كتاب أنتكنسون وبيوكانان ومايلز بعنوان *Immaculate and Powerful*، الذي سبقت الإشارة إليه. وتصف جو آن هاكيت المناهج المتغيرة في دراسة تاريخ النساء، كما تستخدم فكرة "تاريخ النساء الجديد" (الذي يختلف عن "التاريخ المعاصر") في دراستها للإصحاحات 3-16 من سفر القضاة. أما دراسة أفيفا كانتور البليوجرافية عن النساء اليهوديات (1900-1980) (Aviva Cantor, *The Jewish Woman*)، التي حررتها وراجعتها عام 1982، ودراسة أورا هاملدورف وساندرا أديلزبرج التي تحتوى على بليوجرافيا عن النساء اليهوديات والقانون اليهودي (Ora Hamelsdorf and Sandra Adelsberg) بعنوان (1980) *Jewish Women and Jewish Law Bibliography* فتقدمان عرضاً للتجاهات البحثية الحديثة في هذا المجال.

### الدراسات المسيحية

وكما هو الحال في الدراسات النسوية اليهودية تتميز الدراسات النسوية المسيحية بالاهتمام بالمنهج. وتعدُّ إليزابيث شوسلر فيورنتسا من أهم المنظرّات في هذا المجال، وهي تخصص ثلث دراستها المهمة في الأصول المسيحية المعنونة في ذكراها (*In Memory of Her*)، وقد ورد ذكرها ووصفها سابقاً، لتحديد وشرح عناصر هرمنوطيقا نسوية نقدية ونموذج نسوي لإعادة الصياغة التاريخية. وتقدم دراستها بعنوان ("Bread and Stone")، وقد سبقت الإشارة إليها، تطويراً لهذه الأفكار في صورة مقالات. وبالرغم من أن كتابات إليزابيث شوسلر فيورنتسا تشكل صعوبة في القراءة فهي تستحوذ على الاهتمام وتقدم الجديد. وتعدُّ ليتي رسل واحدة من المؤلفات المعهودات

اللاتي يناقشن موضوعات أساسية تتعلق بالقوانين المرجعية والسلطة والمعايير ومبادئ التفسير والتحويلات التي يمر بها الموروث في الكتاب الذي قامت بتحريره ( Letty Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible*, 1985) والذي يتناول التفسير النسوي للكتاب المقدس، ويتضمن الكتاب دراسة لها، إلى جانب إحدى عشرة دراسة أخرى. وتضيف ليتي رسل في نهاية المجلد "تذبيلاً" بقلم فيليس تريبل (Phyllis Trible) حيث تقول إنه ليست النسوية فقط هي التي تقدم نقدًا مهمًا للكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس كذلك يمكن أن يقدم للنسوية النقد الذاتي الذي تحتاجه. فكل حركة نبوية ونقدية، بما في ذلك النسوية، تحتاج إلى الوعي "بإمكان تحولها إلى وثنية عمياء".

تقدم كاثرين كيش سكلار عرضًا لخمس مراحل في الكتابة التاريخية عن النساء والدين في الولايات المتحدة في مقالتها التي تتناول تطور رؤية المؤرخين للنساء الأمريكيات في مجال الدين والمجتمع ( Kathryn Kish Sklar, "The Last Fifteen Years: Historians' Changing Views of American Women in Religion and Society," in *Women in New Worlds: Historical Perspectives on the Wesleyan Tradition*, vol. 1, eds. Hilah F. Thomas and Rosemary Skinner, 1981, 48-65). وتعدُّ هذه المقالة مفيدة للباحثات النسويات في مجال النساء والدين في العديد من الثقافات والفترات التاريخية. يمثل كتاب ماري جو ويفر عن التحدي الذي تشكله النساء الكاثوليكيات للسلطة التقليدية عرضًا جيدًا للتغيرات التي مر بها التاريخ واللاهوت الكاثوليكي، والأخلاق والروحانية في أمريكا: ( Mary Jo Weaver, *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*, 1985). وتركز الباحثة على الصراع بين قادة الكنيسة الذكور وعضوات الكنيسة من النساء في سردية ذات توثيق جيد مكتوبة بصورة شيقة.

ويقدم كتاب دوروثي باس وساندرا هيوز بويد ( Dorothy Bass and Sandra Hughes Boyd, *Women in American Religious History: An Annotated Bibliography and Guide to Sources*, 1986) مصدرًا ممتازًا يضم إحالات إلى التراث المسيحي في أمريكا، وإلى مصادر يهودية-أمريكية وأفرو-أمريكية وأمريكية متعلقة بالسكان الأصليين، كما يحيل إلى حركات دينية بديلة مثل الجماعات اليوطوبية (utopian) والجمعية (communitarian) والألفية (millenarian) في الولايات المتحدة. تضم المداخل إشارات إلى دراسات تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية، بالإضافة إلى مواد لاهوتية ودينية وروحية.

لا ينظر الباحثون الذين يبدون استعدادًا لمناقشة قضايا تأويلية أساسية تتطلب نقدًا لقواعد الكتاب المقدس- إلى جانب قدر من تقويض أو إعادة بناء الميتولوجيا- إلى مصادر الكتاب المقدس بوصفها حيا مباشرًا من الله، مثلما ينظر المسيحيون الإنجيليون إلى الكتاب المقدس. ويفسر ذلك جزئيًا إجماع النسويات المسيحيات الإنجيليات عن المشاركة في النقاش وتركيزهن بدلاً من ذلك على المنهج المبني على الموضوع في دراسة النساء في الكتاب المقدس، أو

مناداتهن بنسوية مسيحية متجذرة في الكتاب المقدس. ويتمثل ذلك المنهج المبني على الموضوع في كتاب فرجينيا ريمي مولينكوت الذي يعرض لمظاهر تمثيل الله في صور مؤنثة في الكتاب المقدس ( Virginia Ramey Molencott, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*, 1983)، في حين تؤكد دراسة إلين ستوركي التوافق بين الكتاب المقدس والنسوية (Elaine Storkey, *What's Right with Feminism*, 1985).

تؤسس إلين ستوركي مساعيها نحو إنتاج "برنامج نسوي مسيحي" على رغبتها في "استبيان الصورة التي ينبغى أن تعامل بها النساء في الإطار الذي وضعه الله، وتحويل مجتمعنا من مجتمع يحقر من النساء ويقلل من شأنهن إلى مجتمع تتمتع فيه النساء بالكرامة والمساواة والحرية في أن يكنَّ إنسانات بحق" (١٧٨). وتعدُّ إلين ستوركي قيم التواضع والاستعداد لتحمل المعاناة التي تمثلها نسويات القرن التاسع عشر أمثال سارا وأنجلينا جريمكا ( Sarah and Angelina Grimké) وسوجورنر تروث (Sojourner Truth) وأنتوانيت براون ( Antoinette Brown) مكونات ضرورية (ولكن صعبة التحقيق) للنسوية المسيحية.

ونرى الدراسات التاريخية آخذة في التزايد. تقرأ إليزابيث مولتمان-فندل قصص النساء في العهد الجديد من خلال تاريخ الفن وتاريخ الكنيسة، وأيضاً من خلال نصوص الكتاب المقدس، باحثة عن النساء اللاتي حبيتهن عدسة الرؤية الأبوية من خلال تناول النساء اللاتي كن بصحبة يسوع. (المرجع هنا هو كتاب: Elisabeth Moltmann-Wendel, *The Women Around Jesus*, 1982). وقد قامت باتريشيا ولسون-كاستنر (Patricia Wilson-Kastner) وزميلات لها بجمع وتقديم كتابات أربعة نساء من مرحلة المسيحية المبكرة (بربتوا (Perpetua) وبروبا (Proba) وإجيريا (Egeria) وإيودوكيا (Euodokia)) في كتاب ( *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*, 1981). وقد قامت جين لابورت في كتابها بدراسة علاقة النساء خلال فترة المسيحية المبكرة بموضوعات مثل الاستشهاد والحياة الزوجية والحياة التأملية، وبوصفهن شماسات، كما تظهر في كتابات آباء الكنيسة (القرن الثاني إلى السادس): ( Jean LaPorte, *The Role of Women in Early Christianity*, 1982). أما روزماری رادر فتناقش الصداقات بين الرجال والنساء في المجتمعات المسيحية المبكرة، في كتابها ( Rosemary Rader, *Breaking Boundaries*, 1983).

ويعد العمل المكون من ثلاثة مجلدات الذي أصدرته روزماری رادفورد روتنر (Rosemary Radford Ruether and) سكينر كيلر الذي يتناول النساء والدين في أمريكا ( Rosemary Skinner Keller, *Women and Religion in America*, 1981, 1983, 1986) إسهاماً بحثياً كبيراً، إذ يقدم تحليلات تاريخية ووثائق أصلية من القرن التاسع عشر (المجلد الأول)، ومن فترة الاستعمار والثورة (المجلد الثاني)، ومن الفترة ما بين ١٩٠٠-١٩٦٨ (المجلد الثالث). (ومن المميزات المهمة لهذه المجلدات أنها تضم مقالات عن النساء من سكان أمريكا الأصليين

والهسبانيات والسود. أما مجموعة جانيت ولسون جيمز عن النساء والدين في أمريكا ( Janet Wilson James, *Women in American Religion* )، وقد سبقت الإشارة إليها، فتتناول الكاثوليكيات والبروتستانتيات، إلى جانب مقالة عن اليهوديات.

وتقوم ثلاث دراسات بالتنقيب عن حضور النساء في فترات مختلفة من تاريخ المسيحية وتقييم ذلك الحضور، ألا وهي بحث سوزان سيتا الذى يتناول فكر إيمي سيمبل ( Susan Setta, "Patriarchy and Feminism in Conflict: The Life and Thought of Aimee Semple McPherson," *Anima* 9. 2 (Spring 1983): 128-137 )، ودراسة ماري بوتر حول المساواة فى الجندر فى لاهوت كالفين ( Mary Potter, "Gender Equality and Gender Hierarchy in Calvin's Theology," *Signs* 11. 4 (Summer 1986): 725-739 )، إلى جانب دراسة كارولان ووكر بينام حول الناسكات فى القرن الثالث عشر ( Caroline Bynum Walker, "Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century," *Women's Studies* 11. 1 and 2 (1984): 179-214).

وهناك دراستان تمثلان البحث اللاهوتى المعاصر الذى يقدم صياغات جديدة ، هما: دراسة آن كار ( Anne Carr, "Is a Christian Feminism Possible?" *Theological Studies* 43. 2 (June 1982): 279-297 )، ودراسة جيفرى سى إيتن التى تتناول فكر سيمون فايل حول الروحانية النسوية ( Jeffrey C. Eaton, "Simone Weil and Feminist Spirituality," *Journal of the American Academy of Religion* 54. 4 (Winter 1986): 691-704 ). وتقدم آن كار طرحاً مقنعاً بإمكان تطوير لاهوت مسيحي نسوي، وأهميته الكاشفة. أما دراسة جيفرى سى إيتن فلا تطرح أهمية المنظور النسوي بل تأخذه أمراً مسلماً به، مستخدمة إياه فى شرح أفكار سيمون فايل (Simon Weil). ويرى المؤلف أهمية سيمون فايل فى ضوء إمكان إسهامها فى الجهود النسوية لإعادة صياغة الأمور الروحية فى المسيحية.

#### الدراسات الأفرو-أمريكية

لقد جاء ظهور الوعي النسوي عند النساء السود متأثراً بعدة مصادر، كما تذكر كيتى جينيفا كانون فى دراستها التى تعرض تطور الوعي النسوي لدى النساء السود ( Katie Geneva Cannon, "The Emergence of Black Feminist Consciousness" in *Feminist Interpretation of the Bible*, 30-40 ) الذى قامت بتحريره لى رسل (سبقت الإشارة إليه). وبالنظر إلى العبيد فى القرن السابع عشر، كانت تلك المصادر لدى النساء من العبيد خلال القرن السابع عشر متضمنة مفاهيم من أديان غرب أفريقيا ممتزجة بصورة توفيقية مع المسيحية الكولونيبالية التقليدية. وقد خدم تفسير الكتاب المقدس مجتمع السود بطريقتين: فقد ساعد على تحمل نظام الرق والتعامل معه عن طريق الثقة فى إله موجود وحنون، كما أنه غدّى الرغبة فى الحرية والتمرد بأن مكن العبيد من رفض أية تعاليم توفق بين الرق وبشارة الإنجيل.

تستخدم النسويات السود الباحثات في مجال الدين مجموعة من المصادر. ففي مقالتها "Black Women's Literature and the Task of Feminist Theology" in *Immaculate and Powerful*, 88-110) الذي سبقته الإشارة إليه، ترى دولورس إس وليامز (Dolores S. Williams) أن الأدب المبني على الخيال يمكن أن يمثل مصدرًا مهمًا للاهوت النسوي. وتسعى دولورس وليامز إلى تحديد مجموعة من العمليات التي تُنتج التحولات لدى النساء، سواء من الناحية الشخصية أو الاجتماعية أو الدينية، باعتمادها كتابات مارجرت ووكر (Margaret Walker) وزورا نيل هرستون (Zora Neale Hurston) وألس ووكر (Alice Walker). وتختتم دولورس وليامز دراستها بتأكيد أن التحرر الحق يجب أن يتضمن التحرر من سيادة الطبقة والعرق والأبوية. وتقدم دولورس وليامز تحليلًا لأعمال نفس الكاتبات الثلاث في دراستها (Dolores S. Williams, "Women's Oppression and Lifeline Politics in Black Women's Religious Narratives," *Journal of Feminist Studies in Religion* 1 (Fall, 1985): 59-71). وتفسر الباحثة القهر الذي تتعرض له النساء السود بوصفه اعتداءً على وظائفهن الإنجابية، وعلى تقديرهن لذواتهن، وعلى حقهن في إقامة علاقات تؤدي بهن إلى التحقق. وترى أن الذين يوقعون القهر عليهن هم الرجال البيض والرجال السود والنساء البيض في آن واحد.

وتوضح باربارا هلكرت أندولسن الارتباط التاريخي بين العنصرية والنسوية وبين الحركة الداعية إلى حق النساء في الاقتراع وحركة تحرر السود، في كتابها (Barbara Hilkert, *Daughters of Jefferson, Daughters of Bootblacks*, 1986). وتحت الباحثة هنا النسويات من البيض، بوصفها هي نفسها نسوية بيضاء تنتمي إلى الطبقة الوسطى، أن يحاولن فهم دورهن في إنتاج القهر العنصري، وأن يحجمن عن عدّ تجاربهن ذات طبيعة عامة وأبدية. وهناك دراسات تعيد البحث في الماضي محاولة استعادة تاريخ النساء السود، منها الدراسات الآتية: دراسة لليان أشكروفت وب، التي تتناول النساء السود في مرحلة ما قبل الثورة في أمريكا (Lillian Ashcroft Webb, "Black Women and Religion in the Colonial Period," in *Women and Religion in America*, 233-259) الذي قامت بتحليله روزماری رادفورد روث وروزماری سكينر كيلر، المجلد الثاني. ودراسة إفلين بروكس حول اللاهوت النسوي في كنيسة السود المعمدانية (Evelyn Brooks, "The Feminist Theology of the Black Baptist Church, 1880-1900," in *Class, Race, and Sex: The Dynamics of Control*, ed. Amy Swerdlow and Hannah Lessinger, 1983, 31-59)، ودراسة جوالين إي دودسن وشيرل تاونسيند جيلكز التي تتناول التحولات الاجتماعية في حياة المسيحيات السود (Jualyne E. Dodson and Cheryl Townsend Gilkes, "Something Within: Social Change and Collective Endurance in the Second World of Black Christian Women", 80-130)، التي وردت في المجلد الثالث من دراسة روزماری رادفورد روث وروزماری سكينر.



أما دراسة كيتي كانون التي تتناول الأخلاقيات في كتابات زورا نيل هرستون (Katie Cannon, "Resources for a Constructive Ethic in the Life and Work of Zora Neale Hurston," *Journal of Feminist Studies in Religion* 1. 1 (Fall, 1984): 37-51)، فتوضح العلاقة المتأصلة بين عملية الاستعادة وعملية إعادة الصياغة.

وُعدُّ دراسة مارلين رتشاردسون (Marilyn Richardson, *Black Women and Religion*: ) ببليوجرافيا شارحة وافية تضم إحالات إلى كتب ومقالات تفسيرية وسير حياة وسير ذاتية وأعمال قصصية وشعر وموسيقى وفن ومواد سمعية-بصرية ومراجع تتناول جميعها النساء السود والدين.

### الديانات الإفريقية التقليدية

تمثل المواد المذكورة هنا عمليات الاستعادة وإعادة القراءة، إذ لم أجد في دراسات الديانات الإفريقية التقليدية ما يمثل إعادة الصياغة.

وتعد دراسة مارثا بنفوردز (Martha Binforde, "Julia: An East African Diviner" in *Unspoken Worlds*, 3-21) قصة مشوقة ومثيرة تتناول جوليا العرافة التي تنتمي إلى شرق أفريقيا. وطبقاً لما ذكرته روزالن آي جاي هاكت في مقالتها التي تتناول النساء والدين في نيجيريا (Rosalind I. J. Hackett, "Sacred Paradoxes: Women and Religious Plurality in Nigeria" in *Women, Religion and Social Change*, 247-271) فنذلي، وقد سبقت الإشارة إليه، لم يطرح النيجيريون فكرة أدوار الجنس أو علاقات السلطة للمناقشة بقوة، إذ إنهم لا يزالون منغمسين في مجموعة من المفارقات المتولدة عن التفاعل بين توقعات الديانات الإفريقية التقليدية، والمسيحية والكنائس الإفريقية المستقلة. يمكن أيضاً الرجوع إلى مقالة إلزابيث تونكن حول إقصاء النساء في غرب أفريقية (Elizabeth Tonkin, "Women Excluded? Masking and Masquerading in West Africa", 163-174) ومقالة سوزان رينولدز وايتس التي تتناول إقليم بنيول (Susan Reynolds Whites, "Men, Women and Misfortune in Bunyole", 175-192) والمقالتان منشورتان في كتاب (Women Religious Experience) تحرير بات هولدن، وقد سبقت الإشارة إليه. وتشير مقالة مارجارت ستروبل المرجعية (Margaret Strobel, "African Women," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8. 1 (1982): 109-131) إلى دراسات عن الدين والطقوس والأيدولوجيا (وبخاصة الصفحات ١٢٧-١٣٠).

ولهنرى جون درول ومارجريت تومسون درول دراسة رائعة عن الفن عند نساء قبائل اليوروبا (Yoruba) النيجيرية تحتوى على صور ملونة مذهلة، في كتابهما (Henry John Drewel and Margaret Thomson Drewel, *Glede: Art and Female Power Among the Yoruba*, 1983). ويمثل احتفاء قبائل اليوروبا بالمنهجى بالقوى الأنثوية تكريماً للنساء الأكبر سناً نظراً لما يقدمنه

للجماعة، كما يمثل في الوقت ذاته استرضاءً وتهذئةً للقوى التي تتمتع بها النساء حتى يمكن أن تتعكس تلك القوى في أشكال خلاقية غير هدامة، وهو طقس يثير الشغف ويخلط بين الجدِّ والفكاهة، يرتدى فيه المشاركون من الذكور ملابس النساء في صورة كاريكاتورية تبرز اكتناز الأرداف والأثداء التي ترمز إلى القوة الأنثوية. وتلقى دراسة جوزيف ميرفي (Joseph Murphy) المزيد من الضوء على حياة اليوروبا الدينية، حيث تقدم دراسة الإلهة "الراقصة أوشون"، في كتاب كارل أولسن بعنوان (*Book of the Goddess*) وقد سبقت الإشارة إليه، صفحات ١٩٠-٢٠١.

### ديانات سكان أمريكا الأصليين

ترى باولا ألن جن في كتابها ( *Paula Allen Gunn, The Sacred Hoop: Recovering the* ) أن أنماط الحياة التقليدية لسكان أمريكا الأصليين كانت حتى عام ١٨٠٠ تتمركز غالبًا حول النساء. وتطرح الباحثة فكرة أن أيًا من الصور الأبوية الموجودة بين الهنود اليوم إنما هي نتاج التوسع الاستعماري الغربي لا نتاج فكر الهنود الذكور. والباحثة هي ابنة لأم من قبائل اللاجونا (Laguna) الهندية وأب لبناني، وقد نشأت متأثرة بطرق الحياة الهندية و"الغربية"، ولذلك فهي تسعى إلى التعبير عن آلام شعب واقع تحت الاستعمار، يعاني معاناة متصلة جرّاء إساءة الآخرين فهمه. وتعدُّ الباحثة دراساتها ودراسات الباحثات الأخريات من ساكنات أمريكا الأصليين سعيًا نحو استعادة آلهتهن وإلهاتهن، واستعادة موروثاتهن وقوتهن بوصفهن نساءً. ويُعدُّ الكتاب الواقع في صورة مقالات ذاتية مذيّلة بملاحظات وبيبلوجرافيات مطولة كتابًا محرصًا، يحث القارئ على التفكير، ويثير قضية أساسية هي قضية الحوار بين الثقافات: كيف لنا أن نفهم الآخر بشكل عادل ومنصف؟ ويمكن لهذا الكتاب أن يمثل مرجعًا مهمًا في المناقشات النسوية بين الثقافية.

أما دراسة آكي هولنكرانتس (Ake Hultkranz) المتضمنة في كتاب (*Book of the Goddess*)، الذي سبقت الإشارة إليه، فتلقى الضوء على لاهوت الإلهة وروحانية إلهات أمريكا الشمالية عند العديد من الجماعات (الهوبي (Hopi) والإيروكواز (Iroquois) والهويتشول (Huichol) والشاوني (Shawnee) والسو (Cioux) والإسكيمو (Eskimo)).

ويقدم كتاب (*The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women, 1983*) الذي قامت بتحريره باترشيا ألبرس (Patricia Albers) وبياترس مدسن (Beatrice Medicine) عرضًا ونقدًا للدراسات السابقة حول دور نساء السهول الهنديتين ومكانتهن، كما يعيد تقييم ذلك في ضوء التطورات الإمبريقية (التجريبية) والنظرية في الأنثروبولوجيا ودراسات النساء. وبالرغم من أن تلك المقالات لا تركز على الدين بشكل خاص، فإن دراسات الحالة الأنثروبولوجية المتضمنة في الكتاب تلقى الضوء على سياق مرحلة ما قبل قيام حركة الحفاظ على التراث، وهي المرحلة التي

كان الدين فيها يُعاش ويُعبَّرُ عنه بعروض الرقص والغناء. وتورد المؤلفة قوائم ببلبوجرافية في نهاية كل مقالة.

وتضم كتابات أنمارى شيمونى الأنثروبولوجية التى تتناول النساء الإيروكوازيات مقالة حول النساء الإيروكوازيات من منظور تاريخى ( Annemarie Shimony, "Iroquois Religion and Women in Historical Perspective" in *Women, Religion and Social Change*, 397-418 ) يربك حداد وإليسون بانكس فندلى (سبقت الإشارة إليه)، ومقالة تتناول النساء الإيروكوازيات ذوات النفوذ ( "Women of Influence and Prestige Among the Native American Iroquois" in *Unspoken Worlds*, 243-259 ) لريتا جروس ونانسى فوك. وتحدد أنمارى شيمونى فى المقالة الأخيرة الفروق بين سلطات النساء فى المجتمعات الأموية وفى المجتمعات أمومية النسب وما تستتبعه سلطات النساء فى كل من الحالتين، إذ تجد أن ادعاءات الأموية بين شعب الإيروكواز ادعاءات مضللة. فبالرغم من وجود أمومية النسب، فإن ذلك فى حد ذاته لا يخلع على النساء قدرًا أكبر من الاحترام أو الحرية أو السلطة. وتخلص الباحثة فى دراستها إلى أن فكرة التكامل - لا المساواة- هى مفتاح فهم العلاقات بين الرجال والنساء لدى الإيروكوازيين. وفى مثل ذلك السياق، تصبح ثنائيات الأعلى/الأدنى، والمتسيد/التابع غير ذات أهمية.

وتضم مجلدات روزمارى رادفورد روث وروزمارى سكينر كيلر بعنوان (*Women and Religion in America*) بحثين تاريخيين، أحدهما يتعلق بالأمريكيات الهنديات والدين لجاكولين بيترسون ومارى دروك ( Jacqueline Peterson and Mary Druke, "American Indian Women and Religion", 1-41 ) فى المجلد رقم ٢، والآخر لكاي باركر حول الأمريكيات الهنديات فى سهول المناطق الجنوبية ( Kay Parker, "American Indian Women and Religion on the Southern Plains", 48-79 ) فى المجلد الثالث.

أما فيما يتعلق بنوع السيرة والسيرة الذاتية، فقد جمعت جرتشن إم باتاى وكاتلين مولن قصصًا لهنديات من ساكنات أمريكا الأصليات يحكىن حيواتهن، فى كتابهما ( Gretchen M. Bataille and Kathleen Mullen, *American Indian Women Telling their Lives*, 1984 ) ويعزز من قيمة السرديات أيضًا احتواء الكتاب على بلبوجرافيا مكونة من خمسين صفحة. يمكن أيضًا الرجوع إلى كتاب ألفارو إسترادا ( Alvaro Estrade, *Maria Sabina: Her Life and Chants*, trans. Beverly Hungry Wolf, *The Ways of my Grandmothers*, 1980 ) وهناك كذلك كتاب بفرلى هنجرى ولف ( Henry Munn, 1980 ) والجدات هنا هن العديد من النساء المسنات من شعب الدم ( Blood people ) الذى يمثل جزءًا من قبائل القدم السوداء (Blackfoot). وتواجه دراسة توماس بكلى التحدى الذى تخلقه فكرة إعادة الصياغة التاريخية، حيث يتناول المحيض عند نساء قبيلة يوروك ( Thomas Buckley, "Menstruation and the Power of Yurok Women: Methods in Cultural Reconstruction," *American Ethnologist* 9 (February 1982): 47-60 ) فى حين يقدم

كتاب جيمز أكستل ( James Axtell, *The Indian Peoples of Eastern America: A Documentary* )  
تصنيفًا للأمر المتعلقة بالجنسين وبكافة الأعمار وفق طقوس دورة  
الحياة. ويُعنى كتاب راينا جرين ( Rayna Green, *Native American Women: A Contextual* )  
Bibliography, 1983 بدراسة الولايات المتحدة وكندا، وتأتي الغلبة في المقالات الواردة فيه  
للدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية. ويضم الفهرس ٣٢ مدخلًا عن الدين.

### الدراسات الإسلامية

تعد الدراسات المكتوبة عن النساء في الإسلام من أهم الدراسات التي توضح عزم النساء الأخذ  
بزمم حياتهن. توضح إيفون يزبك حداد في مقالتها التي تتناول النساء في الإسلام والثورة في  
الفكر العربي في القرن العشرين، وهي بعنوان (Islam, Women and Revolution in Twentieth-  
Century Arab Thought) الواردة في كتاب إيفون يزبك حداد وإليسون بانكس فندلي، صفحات  
٢٧٥-٣٠٦، مدى اختلاف الحركة النسوية العربية التي نشأت في القرن الماضي عن نظيرتها  
في الغرب. أولاً، لم تتأسس الحركة النسوية العربية على تحرير النساء بوصفهن أفرادًا، ولكنها  
كانت جزءًا من مساعي رامية إلى تحرير المجتمع، ذلك أن الحركة النسوية العربية تطورت في  
مجتمع ذي هوية جمعية قوية. وثانيًا، كان الرجال هم أبرز المنادين بتحرير المرأة من التقاليد  
المقيدة لها، حيث تعين المقالة تلك المصادر وتناقشها. وثالثًا، لم تناد النسوية العربية إطلاقًا بفكرة  
التحرر الجنسي بوصفه أحد جوانب تحرر المرأة، بل إنها في الواقع تنكرت لذلك منذ البداية. وقد  
خلقت النسوية العربية حماسًا ومناقشات وجدلاً داخل أوساط المنادين بالقوموية أو بالاشتراكية أو  
بالإسلام، إذ أصبحت النساء رمزًا لتحول المجتمع بأكمله في سعيه إلى تحقيق التكافؤ مع الغرب.

ويضم كتاب فريدا حسين عن النساء المسلمات (Freda Hussain, *Muslim Women*,  
1984) مقالات في مجالات التاريخ وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتعليم والأنثروبولوجيا  
الاجتماعية حول مظاهر التأثير الحي الملموس للإسلام في السودان وماليزيا وتونس وباكستان  
وتركيا ومصر وإيران. يجمع بين تلك المقالات الاهتمام المشترك بالنزاع بين النموذج المثالي  
الذي يقدمه الإسلام وتجليات الواقع المعيش في حياة المسلمات. وتأمل المؤلفة أن تتمكن  
المجتمعات الإسلامية من إحلال الرباط الديني الإسلامي الذي يتمتع الجميع بالمساواة داخله محل  
الرباط الإقطاعي القائم على التحكم والسيطرة. وتنتقد فريدا حسين النسوية الغربية والتحديث  
والماركسية بشدة في كتابها، مؤكدة أن النص القرآني يمكن أن يستخدم لتحرير النساء من تسييد  
الرجال. وتدعو المؤلفة المسلمات إلى إعادة دراسة القرآن وتراث الحديث بأنفسهن، إذ "إننا في  
العالم الإسلامي لا نزال في حاجة إلى أن تتصدى النساء لتفسير الإسلام".

وتناقش باحثات عديدات دور النساء اللاتي شاركن في الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. وقد  
قامت جيتي نشأت بتحرير مجلد يضم أبحاثًا تناقش التناقض الواضح بين المشاركة الفعالة للنساء

في الثورة ورفضهن المتزامن لنظام الشاه (١٩٢٥-١٩٧٨) الذي يوصف ظاهرياً بالعمل على تحريرهن من قيود ماضٍ تسبب في قهرهن. (أنظري كتابها عن النساء والثورة في إيران (Guity Nashat, *Women and Revolution in Iran*, 1983). كما يمكن أيضاً الرجوع إلى كتاب فرح أرازي عن الصراع مع الأصولية الإسلامية في إيران (Farah Arazi, *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*, 1983). ويضم كتاب إيفون يزيك حداد وإليسون بانكس فندلي، الذي سبقته الإشارة إليه، مقالة تحليلية لوليام آر دارو تتناول دور النساء في الثورة الإيرانية (William R. Darrow, "Women's Place and the Place of Women in the Iranian Revolution", 307-319).

كما تورّد إريكا فريدل وصفاً حياً للصراعات التي تعيشها المسلمات من خلال تناول حياة النساء القبليات في قرية إيرانية، وذلك في مقالة (Erika Friedl, "Islam and Tribal Women in a Village in Iran" in *Unspoken Worlds*, 159-173) وقد سبقته الإشارة إليه.

وفي كتابها الذي يتناول علاقة المسلمات بالتحول من الماضي إلى المستقبل في الشرق الأوسط، تشير نائلة ميناى -من خلال سرد نثرى سلس- إلى أن قصص تحرر النساء في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تبدأ بكفاحهن من أجل استقلال بلادهن، كما تبرز دور أول منظمة نسوية في العالم العربي -ألا وهي الاتحاد النسائي- الذي تأسس في مصر عام ١٩٢٣ (Naila Minai, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East*, 1981). وتتفق نائلة ميناى مع إيفون يزيك حداد في نقدها لربط الغرب بين النسوية والتحرر الجنسي. وتؤكد أن حركة التحرر الجنسي في الغرب شكلت في كثير من الأحيان قهراً للنساء يماثل القهر الذي تنتجه القيود الجنسية في الشرق.

ويتضمن كتاب جين آى سميث عن النساء في المجتمعات الإسلامية المعاصرة (Jane I. Smith, *Women in Contemporary Muslim Societies*, 1980) ببليوجرافيا مكونة من ست صفحات لمصادر بالإنجليزية عن النساء والإسلام، بالإضافة إلى مجموعة متنوعة من المقالات تتناول أشكال تجاوب المجتمعات الإسلامية مع التغيرات التي يمر بها العالم المعاصر.

وتجتهد الناقدات والمعلمات التقديميات المسلمات، تماماً مثل نظيراتهن اليهوديات والمسيحيات، في مساندة التطور وتبريره من خلال تأكيد علاقته بأصوله المستمدة من النصوص المقدسة والتاريخ والقانون. ولذلك، نجد مقالة جين آى سميث تعرض للتغيرات الاجتماعية في عصور الإسلام المبكرة ( "Women, Religion and Social Change in Early Islam", 19-35) وهي منشورة في كتاب إيفون يزيك حداد وإليسون بانكس فندلي. وتتناول السوابق التاريخية للمساعي المطالبة بالتغيير في العصر الحالى. وتخلص الباحثة إلى أن الدأب على إقصاء النساء عن الحياة العامة لم يكن ما أراده النبي في الأصل. كما تخلص إلى أهمية النظر في قضية لاهوتية أساسية: ما العلاقة بين التوحيد المبني على نموذج مذكر وفهم إمكانات النساء الكامنة؟

## الدراسات الهندوسية

يصعب بشكل خاص التعميم بشأن الفكر والممارسات الهندوسية، إذ إن الهندوسية عبارة عن مجموعة كبيرة من المذاهب التي تربطها ببعضها البعض علاقات فضفاضة لا تنتظم في نسق من المبادئ يمكن التعرف عليه بصورة عامة، كما أنها لا تضم تسلسلاً كهوتياً تراتبياً (hierarchy). وهكذا، تستتبع دراسة الهندوسية البحث في الموارد والممارسات الإقليمية. ويمكن مناقشة الموضوعات التي تشترك فيها المجموعات المتنوعة على أساس مبادئ مشتركة، لا بوصفها قوانين مرجعية واضحة المعالم. ويمكن تحديد ثلاثة مجالات للبحث أنتجت الدراسات التي ظهرت مؤخرًا حول النساء والمذاهب الهندوسية، ألا وهي: تأويل الرموز الدينية للإلهات، وصور النساء الهندوسيات والمواقف السائدة تجاههن، وأفعال النساء وطقوسهن.

ويضم كتاب كارل أولسن (*The Book of the Goddess*) -الذي سبقت الإشارة إليه-

دراستين عن إلهتين هندوسيتين، حيث تناقش مقالة سي ماكنزي (C. MacKenzie, "Kālī, the Mad Mother", 110-123) التناقضات الكامنة في شخصية كالي (Kali) الإلهة الهندوسية. كما تقدم دراسة كارل أولسن منظورًا تاريخيًا لقصة لاكشمي ورادا (Lakshmi and Radha) في الديانة الهندوسية (-124, "Srī Lakshmi and Rādhā: The Obsequious Wife and the Lustful Lover", 144). ويتحدث تشارلز إس جاي وايت من موقع الإعجاب وهو يحكي عن لقاءاته مع قائدة روحانية شبه-إلهة، في مقالته (Charles S. J. While, "Mother Guru: Jnanananda of Madras, India" in *Unspoken Worlds*, 22-37)، الذي سبقت الإشارة إليه. وتقدم مقالة ليزلي جوليا المفيدة (Leslie Julia, "Essence and Existence: Women and Religion in Ancient Indian Texts") عرضًا تاريخيًا واسعًا للنصوص الهندية القديمة التي تتناول النساء والدين. وترد المقالة في كتاب بات هولدن (*Women's Religious Experience*) الذي سبقت الإشارة إليه.

وتشير ساندرا روبنسون إلى أن الهندوسية غير البراهمانية قد اعترفت اعترافًا كاملاً بالنساء وأتاحت لهن المشاركة الفعالة، بينما على النقيض من ذلك فإن الهندوسية البراهمانية، التي تتميز بوجود طبقة منغلقة من الكهان، دأبت على استبعاد النساء من أنشطة بعينها، وذلك في مقالتها: (Sandra Robinson, "Hindu Paradigms of Women: Images and Values", 181-215) الواردة في كتاب إيفون يزبك حداد وإيسون بانكس فندلي. وتركز لو راتة (Lou Ratté) على التغيرات التي طرأت على نماذج العلاقات بين الرجال والنساء في الإطار الديني، خلال المرحلة المبكرة من الحركة القومية في الهند. (يمكن الرجوع إلى مقالتها بعنوان "Goddesses, Mothers and Heroines: Hindu Women and the Feminine in the Early Nationalist Movement") الواردة في كتاب حداد وفندلي، صفحات 351-376). وتسعى مقالة فريديريك أبفل مارجلن (Frédérique Apffel Marglin) إلى تقديم فهم أكثر واقعية لمفهوم الجنسانية (sexuality) في الهندوسية من ذلك الذي قدمته الكثيرات من الباحثات الغربيات. يمكن الرجوع إلى الدراسة الواردة في كتاب كلارسا

أتكنسون وآخرون (*Immaculate and Powerful*)، وهي بعنوان ("Female Sexuality in the Hindu World"، صفحات ٣٩-٦٠).

وتلقى ثلاثة من الباحثات الضوء على الطقوس الخاصة بالنساء في كتاب (*Unspoken Worlds*) لريتا جروس ونانسى فوك. فهناك دراسة لسوزان إس وادلى عن الطقوس النسائية الأسرية فى إحدى القرى فى شمال الهند ( Susan S. Wadley, "Hindu Women's Family and Household Rites in a North Indian Village", 94-109)، ودراسة جيمز فريمن عن الطقوس النسائية فى شرق الهند خلال العصور الوسطى (James M. Freeman, "The Ladies of Lord Krishna: Rituals of Middle-Age Women in Eastern India", 110-126)، ودراسة دوران جاكبسن التى تتناول طقوس الولادة فى مناطق وسط الهند (Doranne Jacobson, "Golden Handprints and Red-Painted Feet: Hindu Childbirth Rituals in Central India", 73-93). وترد دراسة لكاترين تومسن تدور حول النساء والخصوبة فى إحدى القرى الهندية (Catherine Thomson, "Women, Fertility and Worship of Gods in a Hindu Village", 113-131) فى كتاب بات هولدن (*Women's Religious Experience*).

أما مقالة ريتا جروس: (*Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary*) "Rediscovery of the Goddess" الواردة فى كتاب كارل أولسن (*Book of the Goddess*)، فتبرز الفكر الذى يسعى إلى تقديم صياغات جديدة فى دراسة "لاهوت الإلهة" فى الهندوسية، عن طريق دراسة الإلهات الهندوسيات بوصفهن مصدرًا لفكرة الإلهة المعاصرة.

#### الدراسات البوذية

نجد فى كتاب ديانا بول الذى يتناول صور النساء فى البوذية ( Diana Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*, 2<sup>nd</sup> ed., 1985) نصوصًا مختارة عن النساء، كما يقدم الكتاب تحليلًا تاريخيًا ونصيًا نقديًا، بالإضافة إلى الترجمات. وبالرغم من أن ديانا بول لا تستخدم هرمونطيقا نسوية، فهى تدعو الباحثات الأخريات إلى ذلك، وهى تدرك الحاجة الملحة إلى دراسات نسوية تتناول موادًا من ثقافات أسيوية.

وتعكس المقالات الآتية الموضوعات التى تشغل الباحثات المهتمات بموضوع النساء فى البوذية فى الوقت الراهن: مقالة ريجينالد آى راى حول دور النساء فى البوذية فى الهند والتبت فى العصور الوسطى (Reginald A. Ray, "Accomplished Women in Tantric Buddhism of Medieval India and Tibet", 227-242)، ومقالة نانسى أور فوك التى تُعنى بالبوذية القديمة فى الهند (Nancy Auer Falk, "The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism", 207-224)، ومقالة ديانا بول التى تتناول الإمبراطورة الصينية القديمة وو: ( Diana Paul, "Empress Wu and the Historians: A Tyrant and Saint of Classical

China", 191-206). وترد كل المقالات في كتاب (Unspoken Worlds) لريتا جروس ونانسي فوك.

يمكن أيضاً الرجوع إلى بحث نانسي شوستر الذي تعرض فيه صور النساء في البوذية المبكرة في الصين ( Nancy Schuster, "Striking: Women and Images of Women in Early Chinese Buddhism", 87-112)، ومقالة جانس دي ويليس التي تدرس دور النساء في تطور البوذية (Janice D. Willis, "Nuns and Benefactresses: The Role of Women in the Development of Buddhism", 59-85) ويردان في كتاب إيفون يربك حداد وإيسون بانكس فندلي (Women, Religion and Social Change)، ويحتوي كتاب كارل أولسن (Book of the Goddess) Diana Paul, "Kuan-Yin: Savior and Savioress in Chinese Pure Land Buddhism", 161-175). وتناقش آن سى كلاين قضية تتجلى في ثقافات كثيرة، وهي: لماذا لا تتحول الدعاوى إلى المساواة المنبئية في صميم الأديان إلى مساواة على المستوى الاجتماعي، وذلك في مقالة ترد في كتاب (Immaculate and Powerful) لأتكنسون وأخريات، تتناول الرموز النسائية في إقليم التبت (Anne C. Klein, "Primordial Purity and Exalted Female Symbols and the Women of Tibet", 111-138).

#### الأخلاقيات الدينية النسوية

شهدت الثمانينيات من القرن الماضي طفرة كبيرة في الدراسات التي تُعنى بالأخلاقيات الدينية النسوية. ومن الكتب المفيدة التي تقدم دراسات مختارة تمثل آراء وموضوعات ومناهج مختلفة في الأخلاقيات النسوية الكتاب الذي قامت بتحريه كل من باربارا هلكرت أندولسن وكريستن إى جودورف ومارى دي بيلاور: (Barbara Hilkert Andolsen, Christine E. Gudorf and Mary D. Pellauer, eds., *Women's Consciousness, Women's Conscience: A Reader in Feminist Ethics*, 1985). وتعترف المحررات أن كتابهن غير مكتمل، إذ إنه لا يمثل كل الثقافات والاتجاهات الأخلاقية. ويضم الكتاب مقالتين مهمتين كتبتهما ماري بيلاور وأدا ماري إيساسي-دياز، تناقش مقالة ماري بيلاور (Mary Pellauer, "Moral Callousness and Moral Sensitivity: Violence Against Women") المواقف المنحجرة التي تعوق الحساسية الأخلاقية تجاه ممارسة العنف ضد النساء. ولأن الباحثة قد تعودت على ألا تبالي بتجارب العنف والانتهاك على المستوى الشخصي فقد دفعها ذلك إلى التساؤل عن قدر اللامبالاة التي نعيشها إذا كنا من الجماعات التي تمارس القهر، وليس من أعضاء الجماعات المقهورة. وتطرح أدا ماري إيساسي-دياز منظوراً مماثلاً في مقالتها (Ada Maria Isasi-Diaz, "Towards an Understanding of Feminismo (Hispano in the U.S.A.)": "كيف يمكن أن تصبحي خفية أكثر مما أنت عليه؟... فالاختفاء الخفي معناه أن الآخرين لا يعرفون حتى أنهم لا يعرفونك." وهي ترى أن ذلك هو وضع النساء



الهسبانيات فى الولايات المتحدة الأمريكية. وتطلب المؤلفة من النسويات البيض أن يكافحن التمييز العنصرى والعرقى، وتحت أخواتها الهسبانيات على رعاية وتشجيع نسويتهم وهويتهم الهسبانية.

كما تركز العديد من الكتب على موضوعات فى الأخلاقيات. يبحث كتاب مارجرت فارلى (Margaret Farley, *Personal Commitment: Making, Keeping, Breaking*, 1986) أشكالاً متنوعة من الوعود (مثل الصداقة والزواج والعهود الدينية والعناية بالمرضى وما شابه ذلك داخل جماعة ما) التى غالباً ما يطلق عليها "التزامات". وكأنها تدخل نفقاً عميقاً منكهفأ ممسكة بيدها شعلة من الضوء، تتلفت مارجرت فارلى هنا وهناك، متفحصه هذا الشق تارة، وذلك الصدع تارة أخرى، وتتحرك بالضوء تجاه الضوء. ويقدم كتاب ليزا كاهيل (Lisa Cahill, *Between the Sexes: Towards a Christian Ethic of Sexuality*, 1985) مناقشة ممتازة حول الجنسية، بينما تقدم طرحاً أخلاقياً مقنعاً. فى حين تسعى بفرلى هاريسون إلى لفت الانتباه إلى الجدال القائم حول الإجهاض فى كتابها (Beverly Harrison, *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*, 1983)، حيث تطالب بعقد اجتماعى يمكن النساء من الإجهاض الاختيارى. وتطرح الباحثة موقفها، وهو موقف إشكالى فى الوقت الراهن يعاد فيه تقييم قضية "رو ضد ويد" (Roe v. Wade)، وهو فى ذات الوقت موقف يعى حساسيات القضية، وينطوى على تأصيل أخلاقى فى فهمها للنساء واللاهوت والأخلاقيات الاجتماعية. تقدم سيدنى كالاهاى فى مقالها (Sidney Callahan, "Abortion and the Sexual Agenda," *Commonweal* (April 25, 1986): 232-238)، قراءة نقدية لأراء بفرلى هاريسون، كما تقدم فى ذات الوقت طرحاً نسوياً معارضاً لإباحة الإجهاض. وتعد هذه المقالة إسهاماً مهماً يتناول بجديّة الدعوى الأخلاقية التى تسوقها النسويات المؤيدات لحق الإجهاض، فتفندها بطريقة تلقى الضوء على الافتراضات المتباينة لهذين الرأيين المتعارضين. كما يعد كتاب باربارا أندولسن (*Daughters of Jefferson, Daughters of "Bootblack": Racism and American Feminism*)، وقد سبقت الإشارة إليه، دراسة مهمة لموضوع الأخلاقيات النسوية.

وقد قامت كارول إس روب بجمع وتحرير وتقديم مقالات بيفرلى هاريسون فى كتابها (Carol S. Robb, *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*, 1985). ونضع بيفرلى هاريسون فى هذه المقالات أسس تحليلها الأخلاقى، كما تتناول العلاقات القائمة بين العنصرية والعداء تجاه النساء وكبار السن والمثليين، إلى جانب موضوعات أخرى مثل سياسات استخدام الطاقة ورسمية النساء.

وتقدم مارجرت فارلى للمعلمين فى المعاهد والكليات بعض الأفكار حول تدريس الأخلاقيات النسوية فى المقررات الدراسية ضمن مقررات الأخلاقيات المسيحية فى مقالاتها (65-76)، "Feminist Ethics in the Christian Ethics Curriculum"، وذلك فى الكتاب الذى حررته

سويندلر وكون (Mainstreaming)، وقد سبقت الإشارة إليه. تقدم مارجارت فارلى هنا طرقاً لتدريس التحليل النسوي في علاقته بالأخلاقيات الجنسية والأخلاقيات الطبية، وتؤكد الحاجة إلى نماذج مماثلة في الروحانية والاقتصاد (العمل، الإنتاج، الفقر)، وفي الطاقة والبيئة. ويضم الجزء الرابع من كتاب دانيال ماجواير (Daniel Maguire, *The Moral Revolution: A Christian Humanist Vision*, 1986)، ثلاثة مقالات جيدة تتناول "الأخلاقيات النسوية الجديدة". ويوضح دانيال ماجواير في مقالة (122-129، "The Feminist Turn in Ethics")، التحدي المعرفي الذي تمثله الدراسات النسوية في مجال علم الأخلاق.

#### الدوريات ومصادر البحث الأخرى

يمكننا ملاحظة انتشار الدراسات النسوية في مجال الدين بالنظر إلى الصفحات المعنية في الفهرس الديني (Religious Index). وتعنى دورية (*Journal of Feminist Studies in Religion*) بنشر الأبحاث التي تتناول النسوية والدين مصدرًا رئيسًا. ومن الدوريات المعنية بالدراسات الدينية التي تنشر مقالات عن الدراسات النسائية والنسوية بشكل منتظم ما يلي: (*Religious Studies Review; Anima; Journal of the American Oriental Society; Journal of Religion in Africa; Theological Studies; Horizons: Journal of the College Theology and Society; and Signs: Journal of*) *Lilith*. وبالنسبة إلى الدوريات الخاصة بالدراسات النسوية نجد أن دورية (*Women in Culture and Society*) كثيرًا ما تنشر مقالات عن الدين أو حول الدين، كما نجد ذلك أيضًا في كل من: (*Feminist Studies; Women's Studies*). ومن المصادر الكبرى أيضًا البليوجرافيا التي تحمل عنوان (*Women and Religion: A Bibliography*)، التي تم جمعها من الفهارس الدينية لاتحاد المكتبات اللاهوتية الأمريكية (*ATLA*) (الطبعة الثانية المنقحة، أبريل 1982)، ويمكن الحصول عليها بالبحث الإلكتروني في قواعد البيانات الدينية لاتحاد المكتبات اللاهوتية الأمريكية.

#### خاتمة

تساعدنا الدراسات النسوية التي تتناول ديانات العالم في توسيع زاوية رؤيتنا، كما تطرح أسئلة لم يرد طرحها تقليديًا. وترتبط تلك الدراسات البحث في الجندر بالبحث في موضوعات مثل الطبقة الاجتماعية والعرق، بهدف خلق منظور أرحب لتناول حياة النساء. ونجد في هذه الدراسات أن الباحثات والباحثين تُعدن قراءة وفهم وصياغة التراثات العديدة التي ولدنا فيها نحن البشر، والتي ننساق إليها، والتي نسعى من أجل أن نحيا سويًا فيها حياة تتأسس على الدراية والتعاطف والعدالة.

<sup>(1)</sup> لمراجعة أعمال حول النساء والدين والكهنوت والأخلاق نشرت قبل هذا التاريخ، الرجوع للمصادر الآتية:

- Anne E. Patrick, "Women and Religion: A Survey of Significant Literature, 1965-1974," *Theological Studies* 36/4 (December 1975) 737-765;  
Anne Barstow Driver, "Review Essay: Religion," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2 (Winter 1976) 434-442;  
Carol Christ, "The New Feminist Theology: A Review of the Literature," *Religious Studies Review* 3/4 October 1977 203-210;  
Gayle Graham Yates, "Spirituality and the American Feminist Experience," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9/1 (August 1983) 59-72;  
Barbara H. Andolsen, "Gender and Sex Roles in Recent Religious Ethics Literature," *Religious Studies Review* 11/3 (July 1985) 217-223.

أغطية الرؤوس، والعداري، وألسنة الرجال والملائكة:  
رؤوس النساء في المسيحية المبكرة\*

مارى روز دانجلو

إن الاهتمام الكبير الذى يوليه الرجال لزينة النساء، وهم المنوطون بأعمال عظيمة على هذه الأرض، ليبدو أمرًا تافهًا ومهينًا لهم.  
إليزابيث كادى ستانتون، *إنجيل النساء*، (١٨٩٩)

إن الدهشة التى تعبر عنها إليزابيث كادى ستانتون (Elizabeth Cady Stanton) حيال انشغال الكُتاب الرجال أيام المسيحية المبكرة بملابس النساء، وبصفة خاصة أغطية رؤوسهن، ليلفت انتباهنا إلى الباعث الحقيقي الذى جعل موضوع رؤوس النساء يتصدر كتابات المسيحية المبكرة: ذلك الباعث هو عقول الرجال. فلقد رأى المسيحيون الأوائل، وربما الرجال فى العصور القديمة بصفة عامة، أن رؤوس النساء هى حقًا أعضاء جنسية. كما أنفق اثنان على الأقل من هؤلاء الرجال، وهما بولس (Paul) وترتليان (Tertullian) الكثير من التفكير وحبر الكتابة فى مساعيهم لتأكيد الصبغة الجنسية لرؤوس النساء. ويتضح لنا أنهما قاما بالربط بين رؤوس النساء وأعضائهن التناسلية بشكل واع، بل ونجد ذلك واضحًا ومفصلاً بصورة مدهشة فى كتابات ترتليان. ولكن فى الوقت نفسه لا يتضح لنا إطلاقًا أن النساء فى المسيحية المبكرة كن ينظرن إلى رؤوسهن بوصفها أعضاءً جنسية. وفى حين يمكننا تبين ملامح ملابس النساء الدينية وطرق تصفيف شعرهن فى كتابات هذين الرجلين، لا نملك التعرف المباشر على المعانى التى كانت النساء تخلعها على تلك الأمور. وبينما نرى فى العصور القديمة إشارات قد تدلنا على أن تلك المعانى قد تختلف اختلافاً كبيراً عن التفسيرات التى وضعها الرجال لأجساد النساء وملابسهن، تبقى النساء فى المسيحية القديمة إلى حد كبير ظاهرات للأجيال التالية من خلال غطاء الرأس المثير للشهوة الذى يمثل موضوعاً لنظرة الرجال المحدقة (male gaze).

وهناك نصان من المسيحية المبكرة يستخدمان سلطة اللاهوت والتفسير بغرض مطالبة النساء بتغطية رؤوسهن. يحاول بولس فى اكو ١١: ٢-١٦ أن يضيف صبغة التفسير المنطقي على الأمر الذى أصدره بضرورة تغطية رؤوس النساء اللاتى يقمن بالصلاة والتنبؤ فى الكنيسة،

\* Mary Rose D'Angelo, "Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity," in *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, eds. Howard Eilberg-Schwartz and Wendy Doniger (CA: University of California Press, 1995), 389-419.

ويغلب إرجاع تاريخ ذلك النص إلى الفترة من ٥٢ إلى ٦٠ بعد الميلاد. أما ترتليان، الخطيب الكنسي شمال الأفرقي، فقد كتب حوالي عام ٢١١ نصاً دينياً بعنوان (*De virginibus velandis*) وجوب تغطية رؤوس العذارى، وذلك في الوقت الذي كان أخذاً فيه في التعمق في حركة النبوءة الجديدة (*New Prophecy*) بما يميزها من الصرامة والوجد، وهي الحركة التي يمكن عدّها نموذجاً للحركات الكاريزماتية في فترة المسيحية المبكرة، والتي تعرف أيضاً باسم المونتانية (*Montanism*).<sup>(١)</sup> ويشترك النصان في العديد من النقاط، فكلاهما يرى نفسه نابغاً مما يفترض أنه مقتضيات الطبيعة. وكلاهما يستقرئ الأحكام التي ينص عليها من قصة الخلق في سفر التكوين. وكذلك فكلاهما يمارس قطع رؤوس النساء داخل مجتمعاتهن لصالح مكانة الرجال الأعلى. ولا يثير كل ذلك دهشتنا حيث أن (١ كو ١١: ٢-١٦) كانت تشكل موضوعاً للجدل في قرطاجة أيام ترتليان الذي سعى إلى استخدام تلك الفقرة، إلى جانب ما كتبه بعض مفسري بولس الأوائل، لتسويغ ما كان يطالب به.

ولكن موقفي الكاثينين يمان كذلك عن أوجه تشابه مهمة. أولاً، يحاول كل من بولس ورتليان تغيير ممارسات قائمة بالفعل، وفي كلتا الحالتين تقف التقاليد الموروثة في صف من لا يغطين رؤوسهن. وثانياً، يكتب كل منهما في مجتمع يمر بطور تأسيس ذاته، ولهذا يتعين عليهما تناول قضية التجديد داخل ثقافة ترى الماضي القديم معياراً للحكم بما هو حقيقي. ثالثاً، إن التنبؤ (*prophecy*) في كلا المجتمعين يمثل شكلاً محورياً للخطاب، بينما تشترك النساء في ممارسة المواهب النبوية (*prophetic gifts*). ورابعاً، في السياقين تقف الملائكة شاهدة على الجماعة الكنسية، كما تلعب دوراً ليس فقط فيما يتعلق بالرؤى الإعلانات (*revelations*)، ولكن في سلوك أفراد المجتمع كذلك.

#### ١ كو ١١: ٢-١٦: ينبغي أن يكون للمرأة سلطان على رأسها

وفي خضم محاولات بولس لتهديئة حماس كنيسة كورنثوس تجاه الحكمة التي كان يعظ بها والقوة الكاريزماتية التي كان الناس يخبرونها وهم يستمعون إلى مواعظه، فقد جنح إلى بذل جهد كبير في تقديم شرح للتراث الصحيح المتعلق برؤوس النساء:

- ١١:٢ إنني أمدحكم لأنكم تذكروني في كل شيء، وتحفظون التعاليم كما سلمتها لكم\*  
٣ ولكنني أريدكم أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح، وأن الرجل رأس المرأة، وأن الله رأس المسيح.  
٤ كل رجل يصلي أو يتنبأ وعلى رأسه غطاء فإنه يشين رأسه.

\* تجدر الإشارة هنا إلى أن الترجمة التي توردها الكاتبة في النص الأصلي للمقالة لهذه الأعداد ولكل الاقتباسات الأخرى من الكتاب المقدس لا ترد في أية ترجمة إنجليزية معتمدة للكتاب المقدس ولكنها تعكس تفسير الكاتبة الخاص للنص، وعليه فلم ألجأ في ترجمتي إلى أية ترجمة عربية معتمدة للكتاب المقدس. وقد قمت بتناول هذا الأمر بتفصيل أكبر في مقدمة المترجمة. (المترجمة)

٥	ولكن كل امرأة تصلى أو تنتبأ ورأسها غير مغطى تشين رأسها، لأنها تصبح مثلها مثل المحلوقة.
٦	فإذا كانت المرأة لا تغطي فليُقص شعرها. ولكن لو كان مشيباً للمرأة أن تقص شعرها أو أن تحلق، فلتتغط.
٧	إذ لا ينبغي للرجل أن يغطي رأسه لأنه صورة الله ومجده.
٨	لأن الرجل ليس من المرأة، ولكن المرأة من الرجل.
٩	ولم يخلق الرجل من أجل المرأة، بل المرأة من أجل الرجل.
١٠	لهذا ينبغي على المرأة أن يكون لها ( <i>exousia</i> ) (سلطان) على رأسها بسبب الملائكة.
١١	ولكن المرأة ليست من دون الرجل ولا الرجل من دون المرأة في الرب.
١٢	فكما أن المرأة من الرجل، كذلك الرجل بالمرأة، ولكن الأشياء كلها من الله.
١٣	أحكموا بأنفسكم: هل يليق بالمرأة أن تصلى لله ورأسها مكشوف؟
١٤	ألا تعلمكم الطبيعة نفسها أنه لو كان للرجل شعر منسدل لكان عيباً عليه؟
١٥	أما إذا كان للمرأة شعر منسدل فهو مجد لها، لأن شعرها قد أعطى لها عوضاً عن الملابس.
١٦	ولكن لو أراد أحد أن يجادل، فتلك ليست عادتنا ولا عادة كنائس الله.

تحاول الترجمة السابقة الاحتفاظ بالالتباس وتعدد المعانى فى اكو ١١ : ٢-١٦ وهى فقرة مقتضبة وذات جمل شديدة الالتفاف مما يجعل كل سطر، بل كل كلمة فيها، مصدر جدل فى الكتابات الأكاديمية. ويبدو هدف بولس واضحاً على الأقل لمن قام/ت بالترجمة هنا. يريد بولس أن تغطي النساء من أهل كورنثوس رؤوسهن عندما يصلين أو يتبأن وسط الجماعة الكنسية.<sup>(٢)</sup> ويتبين لنا ذلك الهدف فى الأمر الذى يصدره: "فلتتغط [أو]... تقص شعرها... أحكموا بأنفسكم: هل يليق بالمرأة أن تصلى لله ورأسها مكشوف؟" (٥-٦، ١٣).<sup>(٣)</sup> ويتضح من ١ كو ١٤ أن الصلاة والتنبؤ يتضمنان مخاطبة الجماعة الكنسية. ويفترض بولس، على الأقل فى ١١ : ٣-١٦ أن ذلك النوع من القيادة متاح للنساء، ولا يبذل أية محاولة لكبحه.<sup>(٤)</sup>

وتأتى الحجج التى يسوقها بولس من أجل تدعيم فرضه لغطاء الرأس أقل وضوحاً. فلو أخذنا فى الحسبان أن النساء كن غالباً ما يرتدين أغطية للرأس فى العالم الفسيح الناطق باليونانية، فسوف تدهشنا الصعوبة البالغة التى يدلل بها بولس على حجته<sup>(٥)</sup>. فهو يبدأ بتقديم مجموعة من الحجج من اللاهوت والنصوص المقدسة (٣-١٠)، وهى حجج وإن كانت تستعصى على التوضيح فى حد ذاتها، فإن منحها العام واضح وضوحاً كافياً. فهى تبدأ بدعوى أن الرجل هو رأس المرأة، كما أن الله هو رأس المسيح، والمسيح رأس الرجل (٣). إذن، ليست المرأة رأساً لأحد. وفى الواقع فهى عملياً مقطوعة الرأس. وتتطوى الأوامر الموجهة إليها بأن تغطي أو تقص

شعرها على تورية تجعل رأس المرأة ورَجُلها/زوجها شيئاً واحداً، فالمرأة التي تصلى بدون أن تغطي رأسها تشين رأسها/زوجها<sup>(٦)</sup>. وقد ذهبت بعض الباحثات والباحثين إلى أن كلمة "رأس" هنا يجب أن تؤخذ بمعنى "المصدر" وليس "الحاكم".<sup>(٧)</sup> ويستشهد بولس في ١ كو ١١: ٧-٩ ب سفر التكوين ١-٢ (٢٧: ١، ٢: ١٨، ٢: ٢١-٢٣) في قوله بأن خلق المرأة اشتقاقياً، أي أنها خلقت من الرجل ومن أجله، وعليه تصبح علاقتها بالله بوصفها مصدرًا لها تالية لعلاقة الرجل بالله. إنها (فقط) مجد الرجل، الذي هو صورة الله ومجده (١١: ٧). وفي سياق كهذا فإن كلمة "رأس" بمعنى "مصدر" لا تلغى كلمة "رأس" بمعنى "حاكم"، بل إنها تسوغ ذلك المعنى.<sup>(٨)</sup>

وهكذا، ينبغي أن تكون خلاصة ١١: ٧-٩ على النحو الآتي: على المرأة أن تتزوج، وأن تكون خاضعة لزوجها. ولكن بولس لا يخلص إلى ذلك، سواء هنا أو في أي من الرسائل المتفق على صحة وحيثها. أما ما يخلص إليه بولس (١١: ١٠) فيأتي معقداً للغاية: ينبغي أن يكون للمرأة *exousia* على رأسها، وذلك من أجل الملائكة. ولا تشير الكلمة اليونانية *exousia* إلى السلطة بشكلها المجرد فقط، ولكنها قد تشير أيضاً إلى وجود روحاني أو طبقة من الكيانات الروحانية. ومن المحتمل أن تكون تلك محاولة أخرى من بولس لخلق التورية: ينبغي أن يكون للمرأة *exousia*، أي سلطة أو زوج، على رأسها. وهكذا يمكن فهم النص على أنه يقول بوجوب زواج المرأة.<sup>(٩)</sup> ولكن المفسرين المعاصرين والقدامى على حد سواء رأوا أن كلمة "exousia" تشير إلى الغطاء أو الخمار، وفسروها بمعنى غطاء الرأس بوصفه علامة على السلطة.<sup>(١٠)</sup> ويحيط الجدل بمعنى الكلمة الدقيق، حيث يمكن النظر إليها بوصفها تشير إلى سلطة الزوج على المرأة، أو إلى سلطة المرأة ذاتها على رأسها.<sup>(١١)</sup> ولكن الفرق بين المعنيين أقل مما يفترض أحياناً. فسواء كان غطاء الرأس يمثل اعترافاً بخضوعها أو يعوض نقصاً وغيباً فيها، فإن رأس المرأة المكشوف يبقى ناقصاً ومعيباً في حد ذاته.

وتشكل العبارة الأخيرة "بسبب الملائكة" إشكالية أخرى. فالقارئ المعاصر لا يجد ما يبرر ظهور الملائكة في ذلك الموضوع. وقد حاولت نظريات متعددة تحديد من هم "الملائكة"، وتقديم الأسباب التي تبرر حاجتهم إلى أن تغطي النساء رؤوسهن. وقد تبنى المعلقون منذ زمن ترتليان فكرة أن بولس قد أمر بتغطية رأس المرأة تحسباً من إغواء الملائكة جنسياً، كما حدث لأبناء الله في تك ٦: ١-٤، الذين يبرز وجودهم في سفر أخنوخ ١.١<sup>(١٢)</sup> ولأن العدد ١٠ يحسم تلك القضايا بالاستعانة بالفقرة (تك ١-٢)، فقد يكون الملائكة المشار إليهم هم الملائكة أنفسهم الذين كانوا حاضرين وقت خلق البشر الأوائل والذين أشرفوا على إقامتهم في الجنة. (مثل ملائكة كتاب نبوءات موسى)، أو هؤلاء الذين اعترضوا على خلق البشر (مثل الملائكة في التفسير اليهودي لسفر التكوين *Genesis Rabbah*).<sup>(١٣)</sup> ويذهب رأى آخر إلى أن الملائكة هم حراس الترتيب الكنسي داخل كنسية كورنثوس مثلما هم في المجتمع الذي نراه في نصوص مخطوطات قمران (*Qumran texts*).<sup>(١٤)</sup> وتلعب الملائكة دوراً مهماً في حياة بولس وأهل كورنثوس الكوزمولوجية. ويبدو أن أهل كورنثوس كانوا يعتقدون أنهم يتكلمون بلغات الملائكة عند ممارستهم موهبة التكلم بالأسنة (١٣: ١)، بينما يمكن أن يعكس تفضيلهم للتبثل اعتقاداً بأنهم "يعيشون كالملائكة".<sup>(١٥)</sup> وتشهد الملائكة والناس المحاكمات العلنية التي يُعرض فيها بولس أمام الجميع (٤: ٩-١٣)، بينما يتوقع أهل كورنثوس أنهم سوف يحاكمون الملائكة بأنفسهم (٦: ٢-٣). وهكذا، يظهر الملائكة

فى كورنثوس بوصفهم صوراً غامضة متعددة المعانى، إما لترسيخ النظام وسط التجمع داخل الكنيسة أو للاستفادة من الاضطراب الجنسى بداخله.

ولا يتوقف استخدام بولس لنصوص سفر التكوين عند إلغاء قدرة النساء على الاضطلاع بمهام الرئيسات فقط، ولكنه يسلبهن دورهن بوصفهن مصدر الحياة، إذ ينكر بوضوح أن الرجل مشتق من المرأة (١١: ٨). وبينما لا يصدر بولس أمراً واضحاً بالخضوع للزوج، فإن هذا النص سوف يشكل مع اكو ١٢: ١٢-٣١ أساساً لاستخدام سفر التكوين بشكل جديد فى الرسالة إلى أهل أفسس ٥: ٢٥-٣١. فهناك نرى أن الزوج رأس المرأة التى هى لحمه (تك ٢: ٢٣-٢٤)، بينما تصبح المرأة مقطوعة الرأس تماماً: فهى ليست رأساً كما أنها ليس لها رأس.

حتى هذه النقطة، لا يبدو بولس راضياً تماماً عن فكرته، إذ نراه فى اكو ١١: ١١-١٢ يتراجع عن استقاء الحجج فيما يتعلق بخلق المرأة من سفر التكوين، حيث يعدل طرحه الخاص بالطبيعة الاشتقاقية لخلق المرأة ويقبل منحها دوراً فى التنازل وربما أيضاً "فى الرب".<sup>(١٦)</sup> ولكن هذا لا يجعله بأى شكل يلغى الأمر الذى أصدره. وتقدم الأعداد ١٣-١٦ ما يمكن اعتباره ثلاث حجج جديدة متمثلة فى الحشمة والطبيعة والتقاليد. ويحاول بولس فى الأعداد ٣-١٠ أن يشين النساء حاسرات الرؤوس، إذ نراه يتمسك بغطاء الرأس بحجة مكانة المرأة المتدنية والثانوية. فبعد أن يستدعى ذلك الخزى يصبح بإمكانه تغيير النهج الذى اتبعه، فنراه فى الأعداد ١٣-١٥ يحتكم إلى احترام النساء لذواتهن دون أية محاولة لتخفيف أمره للنساء بتغطية رؤوسهن وسط الجماعة الكنسية.

ويجد القراء المعاصرون أن الحجج التى يسوقها بولس من الطبيعة غير مقنعة، بل وقد تكون مضحكة. فمثلاً نجد أنفسنا نجيب نفيًا على تساؤل بولس "ألا تعلمكم الطبيعة نفسها أنه لو كان للرجل شعر منسدل لكان عيباً [atimia] عليه؟" أما افتراضه الآتى: "أما إذا كان للمرأة شعر منسدل فهو مجد [doxa] لها، لأن شعرها قد أعطى لها عوضاً عن الملابس" فسويحى غالباً بالرد الآتى: "ولهذا فهى لا تحتاج إلى غطاء للرأس". ولكن غالبية معاصرى بولس لم يكونوا ليميزوا بين "الطبيعة" واللياقة والاحتشام المستحضرين فى ١١: ١٣، ولهذا يمكن أن نتصور أن أوساط كورنثوس ذات الثقافة الرومانية كانت تؤيد فرضية أن الشعر الطويل يمثل عيباً للرجل ومجداً للمرأة.<sup>(١٧)</sup>

ولكن لماذا يعتقد بولس أن الطبيعة بوضعها شعراً طويلاً على رأس النساء تشير بوجوب ارتدائهن غطاء الرأس؟ قد نرى ذلك معقولاً لو أن بولس يرى تطابقاً بين رؤوس النساء التى ينمو عليها الشعر بغزارة، وأعضاء الرجال والنساء التناسلية التى ينمو عليها الشعر كذلك بوفرة، والتى يتعين (على الأقل من وجهة نظر بولس) تغطيتها فى الأماكن العامة.<sup>(١٨)</sup> أما رؤوس الرجال فتختلف، إذ بإمكانهم تقصير الشعر أو حلقه تماماً دون جلب أى نوع من الخزى (اكو ١١: ٤-٦).

ويجد انشغال بولس برؤوس النساء فى (اكو ١١: ١٣-١٦) صدقاً فى النقاش حول الأمور الروحية فى (اكو ١٢-١٤) الذى لا يلفت انتباه الكثيرين. يحاول بولس فى (اكو ١٢-١٤) إعادة تقييم تفضيل أهل كورنثوس التكلم بالألسنة بوصفه دلالة على امتلائهم بالروح القدس. وتشكل صورة الجسد فى (اكو ١٢: ١٢-٣١) دعوة إلى التعددية والتألف فى ممارسة المهام



الجمعية، مما يؤكد أهمية اختلاف أجزاء الجسد (الوظائف المبنية على المواهب الروحية) حتى تكوّن معاً جسداً واحداً، وتعنى هذه المقارنة أنه لا يتعين على الجميع التحدث بالأسنة. ونرى بولس في كل مقاطع ١ كو ١٢: ١٢-٣١ يطور تصوره لصورة الجسد لكي يبرهن على فكرته القائلة بأن أية موهبة أو خدمة تشكل انعكاساً للروح في المجتمع، في حين يبقى التنبؤ (مثلته مثل الرسولية (apostleship)) أعلى مكانة من التكلم بالأسنة.<sup>(١٩)</sup> وفي سياق شرحه المستفيض لهذا التناظر يورد بولس فكرة مميزة فيما يتعلق بأعضاء الجسم الداخلية:

أما الأعضاء التي نعتبرها بلا كرامة [ta atimotera] فإننا نسبغ عليها الغطاء بتكريم أعظم [timēn]. أما أعضاؤنا المخزية [ta askhēmona hēmōn] فلها جمال أفضل، وأما أعضاؤنا الجميلة [ta euskhēmona] فليس لها احتياج [إليه]. ولكن الله قد أنشأ الجسد، معطيًا ما هو ناقص تكريمًا أعظم [timēn]. (١٢: ٢٣-٢٤)

وربما تشير الاستفاضة في التصوير في ١٢: ٢٣-٢٤ إلى أن هبة التكلم بالأسنة، في كونها معادلة للملابس المبهرجة، لا تعد دلالة على منح تكريم أعظم لمن يمارسونها، ولكنها على النقيض من ذلك تمثل غطاءً يخفي "عيوبهم".

وحين يولى بولس اهتمامه لموضوع معين لا ينسى الموضوعات الأخرى. إذ عندما يلاحظ في ١٢: ٢٢ أن أعضاء الجسد التي تبدو الأضعف هي الأعضاء الأكثر أهمية، فإنه في الأغلب يفكر في دفاعه عن خدمته الرسولية وبخاصة ذلك الذي يرد في ٤: ٨-١٣، كما يبدو أنه يفكر كذلك في نصائحه لضعاف النفوس التي تعبر عن اهتمامه بهم (٨: ٧-١٣). وقد تلعب الفقرة ١٢: ٢٣-٢٤ دوراً في ترسيخ الأوامر الواردة في ١١: ٤-٦ والحجج الواردة في ١١: ١٤-١٥، وليس فقط في التقليل من مكانة الأسنة. فرؤوس النساء مثل الأعضاء (الجنسية) الشائنة التي تتطلب التغطية، أو هي تلك الأعضاء ذاتها. وهكذا، فكما تغطي الطبيعة تلك الأعضاء بالشعر مما يعد مجداً لها، يتعين كذلك علينا "نحن" أن نغطيها بصورة أكثر تشريفاً لها، ذلك أن تلك الأعضاء بحاجة للاحتشام.<sup>(٢٠)</sup> وهكذا، يصبح الشعر البهي المتألق، كما هو الحال مع الجوانب المبهرة للأسنة، مؤشراً يدل على الخزي.<sup>(٢١)</sup>

ويمثل ذلك الخليط من التلميحات الجنسية (١١: ٤-٦، ١٣-١٥) والتوسل بالخلق والطبيعة (١١: ٣-١٠، ١٤-١٥) مدفعية بلاغية من العيار الثقيل. فما هو إذن الوضع الذي أثار قلق بولس إلى هذا الحد؟ يبدو أن أمر بولس النساء بتغطية رؤوسهن أثناء الصلاة والتنبؤ جاء محاولة من جانبه لتغيير الممارسات الراسخة في مجتمع كورنثوس، وربما حتى الممارسات ذاتها التي علمها هو بنفسه. يبدأ بولس طرحه بالمصادقة على ولاء أهل كورنثوس لتعاليمه (١١: ٢)، مختتماً بتأكيد أنه لا هو ولا الكنائس الأخرى يمارسون "تلك العادة" (١١: ١٦)، أي قيام النساء بالصلاة والتنبؤ دون تغطية رؤوسهن. يوضح استخدام كلمتي "الصلاة" و"التنبؤ" في ١ كو ١٤ أن الكلمتين تشيران إلى نمط من أنماط قيادة التجمع الكنسي في سياق تمارس فيه المواهب الروحية، وإلى مشاركة نساء كورنثوس في قيادة الجماعة الكنسية بشكل يبدو تجربة ومشاركة عفوية في مواهب الكلمة والحكمة (راجع/ى ١: ٥-٧). ولكي تتمكن النساء من تأدية تلك المهمة فإنهن

يرفعن أغطية الرأس التي كانت جزءاً من الملابس العادية التي ترتديها النساء البالغات الراشداً المحترمات في الأماكن العامة.<sup>(٢٢)</sup>

وبينما لا نملك الوصول إلى الأساس المنطقي لتلك "العادة" المعمول بها في كورنثوس، تعطينا رسائل بولس فرصاً لتخمين "التراث" الذي بنيت عليه تلك العادة. وقد أشير منذ وقت طويل إلى أن غل ٣: ٢٦-٢٨ تراعى تقليدًا مرتبطًا بطقوس المعمودية في المسيحية المبكرة.<sup>(٢٣)</sup> وقد يكون ذلك التراث مصدر الخلاف حول أدوار الجندر (النوع)، إذ نجده يقر بأن "جميعكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح. ليس بينكم من هو يهودي ولا يوناني. ولا عبد ولا حر. ليس 'ذكر وأنثى'". ويقدم سياق الكو بعض الأدلة على احتمال وجود خلاف حول تلك التعاليم في كورنثوس، كما يورد بولس في ١ كو ١٢: ١٣ طقوس معمودية مشابهة، ولكنه لا يضمّنهما الزوج الإشكالي: "ذكر وأنثى". ونجده في ١ كو ٧: ٢٠-٢٤ يؤكد أن الرق والحرية، الختان والغرلة لا تعد شيئاً في المسيح، وذلك حتى يثني أهل كورنثوس عن السعي إلى الزواج أو الطلاق. ومن المحتمل أن بولس كان يحاول تجنب التبعات الإشكالية لقول مثل "ليس 'ذكر وأنثى'" بتأويله للجملة في صورة "ليس [أفضلية] للمتزوجين وغير المتزوجين".

وقد دأبت محاولات استنباط وضع النساء في كورنثوس ابتداءً من غل ٣: ٢٨ إلى التركيز على محاولة الوصول إلى أسس لاهوتية وتأويلية- وحتى فلسفية- لممارسات نساء كورنثوس. ويبقى من الضروري أن نربط ذلك الوضع بطقوس المعمودية. ولم تصل إلينا أية أدلة مباشرة على شكل مراسم التعميد خلال تلك الفترة المبكرة، ولكن يمكننا استخدام طقوس المعمودية في فترات لاحقة لكي نتخيل وظيفة طقسية للفقرة غل ٣: ٢٧-٢٨ في ضوء الشعائر التالية لها. ففي السنوات التي تلت ذلك كان المرشحون للتعميد يعمدون وهم عرايا، وبعد التعميد كانوا يرتدون الملابس مرة أخرى وسط طقوس احتفالية، ثم يعاد إدخالهم في جماعة المصلين<sup>(٢٤)</sup>. ويمكن فهم غل ٣: ٢٧-٢٨ في ضوء ذلك على أنها تمثل تحية لمن تم تعميدهم حديثاً. فقد ارتدوا جميعهم بعد خروجهم من ماء المعمودية رداءً سابعاً واحداً (*chitonlendum*)، بدون الأردية الخارجية أو أغطية الرأس أو الزينة التي غالباً ما تدل على الجنس أو المكانة الاجتماعية<sup>(٢٥)</sup>. ويعلق المترأس على الطقوس على ملابسهم الجديدة والموحدة بينما يجرى تقديمهم للمجتمعين في الكنيسة: "جميعكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم (*enedusasthe*) المسيح. ليس بينكم من هو يهودي ولا يوناني. ولا عبد ولا حر. ليس 'ذكر وأنثى'"<sup>(٢٦)</sup> ولا يمكن للرداء السابغ أن يحو جميع علامات التميز والمكانة، إذ قد لا يخفى الأطواق على رقبة العبيد أو الوسم على أجسادهم.<sup>(٢٧)</sup> ولكن الرداء الموحد الذي يرتدونه أثناء تعميدهم يعد إشارة مضادة لتلك العلامات الدالة على العبودية. وفي حالة النساء، فربما لم يشتمل رداء ما بعد التعميد على غطاء الرأس، وبذلك تصبح رؤوسهن المكشوفة دلالة على مكانتهن الجديدة. فكما يرد في رواية يهودية قديمة بعنوان *أسنات* (*Aseneth*)، يقال للبطلة أسنات التي تسمى القبيلة على اسمها إنها لا تحتاج إلى ارتداء غطاء الرأس يوم زواجها/دخولها اليهودية، إذ تكون رأسها في ذلك اليوم مثل رأس الشاب.<sup>(٢٨)</sup>

وقد تكون النساء في مجتمع كورنثوس (وربما في مجتمعات أخرى على الرغم مما يرد في ١١: ١٦) قد رفضن ارتداء غطاء الرأس على أساس تجريتهن في "لبس المسيح" عند التعميد.

وهكذا، فقد أردن استكمال طقوس المعمودية داخل الكنيسة، مؤكدات أن المعنى الجنسى والمبنى على الجندر الملتصق برؤوسهن قد أصبح باطلاً "فى المسيح"، وذلك بفضل المعمودية داخل الجماعة الكنسية.<sup>(٢٩)</sup> وبذلك فعندما تتكلم النساء داخل الكنيسة يؤكدن طقوسياً على مساواتهن مع الرجال كدلالة على سلطة أصواتهن النبوية.

يمكننى هنا القول بأن بولس يضىف صبغة جنسية، أو بمعنى آخر يعيد إضفاء صبغة جنسية، على رؤوس النيبات فى الكنيسة للسبب نفسه الذى كان يدفع الأخبار اليهود فى رأى هوارد أيلبرج-شفارتس (Howard Eilberg-Schwartz) إلى إضفاء صبغة جنسية على رؤوس النساء، وهو إسكات أصواتهن.<sup>(٣٠)</sup> ولكن بولس فى الحقيقة لا يسكت أصوات النساء، وإنما يأخذ دورهن التنبؤى بوصفه أمراً مسلماً به.<sup>(٣١)</sup> فالنبيات، كما هو الحال مع النساء اللاتى لهن أدوار فى الكنيسة بوصفهن خادمت ورسولات وعاملات، موجودات بالفعل فى الواقع الذى يعيشه بولس. ولهذا، كان عليه أن يأخذهن فى الحسبان لا فقط أن يقبل وجودهن، وأن يعتمد على مساندتهن ومناصرتهن كما يفعل فى مناشدته للرومان.<sup>(٣٢)</sup> ولهذا، نجده يطالب بتغطية رؤوس النساء على وجه التحديد عندما يصلين ويتبأن. وتأمراً كـ ١٤ : ٣٤-٣٥ بالفعل النساء بالسكوت وسط جماعة الكنيسة. ولكن يبقى أصل تلك الفقرة غير واضح. وفى حين نرى ضعف الدلائل النصية المستخدمة فى تأويلها لا يمكن التغاضى عن التعارض بينها وبين ١ كو ١١ : ٤-٦.<sup>(٣٣)</sup> وهكذا، يكون من المحتمل أن الفقرات ١ كو ١٤ : ٣٤-٣٥ تعبر عن آراء أحد الأتباع المتحمسين لـ "بولس" صاحب الرسائل الرعوية.<sup>(٣٤)</sup>

وعليه، لا يقوم بولس بإسكات النيبات فى مجتمع كورنثوس، ولكنه بالأحرى يحاول التحكم فى الظروف التى يقمن بالتنبؤ فيها. ويرى تحليل روس كريمر (Ross Kraemer) للوضع فى كورنثوس، الذى أجرى فى ضوء نظريات ماري دوجلاس (Mary Douglas) الأنثروبولوجية، أن رغبة بولس فى التحكم فى رؤوس النساء المتنبئات ترتبط ارتباطاً مباشراً بحرصه على إيجاد تحديد اجتماعى أوضح للجوانب الأخرى لتجربة أهل كورنثوس البحرانية (ecstatic experiences). وفى مواجهة فكر شعب كورنثوس وممارساته "المعادية للطقوس" نجد بولس يكافح من أجل إعادة فرض القيود الاجتماعية وبخاصة فيما يتعلق بتمييز النساء عن الرجال.<sup>(٣٥)</sup> فكما تخلص دراسة روس كريمر، حصلت النساء فى كورنثوس بفضل مشاركتهن فى المواهب البحرانية وغيرها من المواهب فى الكنيسة على "مكانة سلطوية ووضعاً مميزاً، الأمر الذى كان بولس يراه مسيئاً وإشكالياً".<sup>(٣٦)</sup>

ويكاد يكون من المؤكد أن بولس، وربما أعضاء آخرون من أهل كورنثوس، قد حددوا مجال تلك الإساءة فى نطاق الأخلاقيات الجنسية. فقد كان مجتمع كورنثوس مجتمعاً ناشئاً، وحتى لو كان بولس لا يستطيع التمييز بين اليهودية والمسيحية المبكرة فمن المؤكد أن مدناً مثل كورنثوس كانت حديثة العهد بالمسيحية، وكانت تحتفى بتلك الحدائث وسط سياق ثقافى ينظر بعين الشك إلى التجديد فى مجال الدين، رابطاً بينه وبين الانحلال الأخلاقى وبخاصة فى مجال الجنس، ولا يجيزه إلا فى حالة تذرعه بممارسات قديمة لها قوتها. وقد كانت حدود المسموح به فى الأعراف الجنسية على الأخص رحبة إلى حد كبير داخل المجتمعات فى المسيحية المبكرة بصفة عامة ولدى أهل كورنثوس بصفة خاصة. ونرى بولس فى ١ كو ٧ يسعى إلى حماية المجتمع من

"أشكال الانحلال الأخلاقي" التي قد تتجم عن تفضيل التبتل، والذي يتخذه بولس نفسه (٧: ١-٢)، ويحث عليه النساء كذلك (٧: ٣٩-٤٠). ولهذا، نجده يصادق على اتفاقات الزواج السابقة، أو على الأقل الزيجات القائمة بالفعل. فقد كان رفض الممارسات الجنسية بالنسبة إلى بولس وأهل كورنثوس يعني الوصول إلى الحرية. أما الزواج فيبقى كلا الطرفين داخل وثاق الجنس (٧: ٤). يحظر على المرأة والرجل الطلاق أو الزواج مرة أخرى، كما لا يحق للزوجة ولا للزوج رفض الجنس. والمرأة لا تمتلك سلطاناً (*exousiazeti*) على جسدها، أما زوجها فيمتلك ذلك السلطان. وبالمثل، يقع جسد الزوج تحت سلطان الزوجة الجنسي، في حين لا تتسحب تلك التبادلية المتعلقة "بالجسد" على الرأس، حيث يجب أن يكون للمرأة "سلطان" على رأسها في حين لا يرى ذلك ضروريًا بالنسبة إلى الرجل. وإذا كان من الصعب رؤية التوافق بين ما يأمر به بولس فيما يتعلق بالزواج والجنس ونصائحه بشأن التبتل وكبح جماح النفس (*enkrateia*) فإن التحذير الواضح من "الانحلال الأخلاقي" في ٦: ١٢-٢٠ يسبق كلا الأمرين ويُعدُّ مقدمة لهما. ويتضح لنا من (١ كو ٥) أن بولس يرى أن الأمور في كورنثوس قد تخطت حدود ما هو مقبول أخلاقيًا.

كما يظهر لنا في رو ١: ١٨-٣٢ قلق بولس الشديد من أخلاقيات النساء الجنسية لأنها تشكل تهديدًا للأعراف الجمعية، حيث يأتي انحراف المرأة الجنسي، الذي تُعدُّ شهوات المرأة المثلية أوضح أمثلته، على رأس قائمة الشرور التي تدل على تخلي الله عن يرفضون الاعتراف بطبيعة الله الأبدية والخفية. ولأن بولس ومعاصريه يرون أن شهوات الرجال المثلية تستتبع تخنيث أحد الطرفين على الأقل، فإن شهوات المرأة المثلية تقدم نفسها في صورة استقلالية منحرفة. فأى امرأة تنجح إلى تأكيد ذاتها، وبخاصة المرأة التي تنجح إلى تأكيد رغباتها الجنسية هي امرأة غير طبيعية ومنحرفة.<sup>(٣٧)</sup> ونرى في ١ كو ١١: ٣-١٠ أن الطبيعة الاشتقاقية للمرأة، تلك الدرجة الثانوية من الخلق المترسخة في الأذهان بفعل النصوص الواردة في سفر التكوين، وافتقارها "الطبيعي" إلى الاستقلالية، هو ما يتعين إبرازه بغطاء الرأس. يرى بولس أن اختيار المرأة كشف رأسها يعد تأكيدًا على استقلاليتها متضمنًا أصداءً جنسية.

وهكذا، يرى بولس أن غطاء الرأس، كما هو الحال مع مساندة فكرة الزواج، أمر ضروري للحفاظ على الممارسات التي يقرها، أو يقبلها، في مجالات أخرى، وعلى رأسها السماح للنساء بالصلاة والتبنيؤ في الكنيسة، وأيضًا السماح لهن بالبقاء بدون زواج. بل إننا نجد في إصرار بولس على أن يحظر على المرأة التي تنفصل عن زوجها الزواج مرة أخرى اعترافًا (وإن كان لا يعد استحسنًا) بإمكان انفصال المرأة عن زوجها<sup>(٣٨)</sup>. وينبغي ألا نفهم تأكيد بولس وجوب غطاء الرأس على أنه مجرد رضوخ لأعراف خارجية مقصود به مجرد إرضاء الآخرين. على العكس، إذ تدل الإشارة إلى الملائكة على أنه كان يرى ذلك التهديد للأعراف الجمعية أمرًا حقيقيًا متأصلًا.

### رؤوس النساء وعيون الرجال

إن، ما الذي يكسب رأس المرأة صبغة جنسية؟ أود هنا افتراض أن الإجابة متضمنة في ١ كو ١١: ٢-١٦. إن السلطة الجنسية، أو تسيد نظرة الرجل المحدقة، هي التي تضيف الصبغة الجنسية على رأس المرأة. ويمكن تفسير ظاهرة إضفاء الصبغة الجنسية على رأس المرأة على

الأخص (ولو أن الأمر لا يتعلق برأسها فقط) في إطار مبدأ أنثروبولوجي جديد يمكن تسميته "مبدأ الكاحل". فقد كانت كواحل النساء في بداية القرن العشرين موضوعاً شهوانياً، ذلك أن النظر إليها لم يكن ممكناً في كل الأحيان، ولأن رؤيتها كانت ممكنة جزئياً وبصورة متلصصة. وبصفة عامة فإن أى موضع من جسد المرأة يمكن أن يقع موقعاً شبه مختلف أمام نظرة الرجل المحدقة، بحيث يُرى أحياناً ولكن ليس دائماً، جزئياً وليس كلياً، يكتسب ضعفاً وشهوانية خاصة. وهكذا، وبنوع من أنواع المجاز الشهوانى، يصبح رأس المرأة رمزاً لأعضائها التناسلية. وفي طقس رفع غطاء الرأس ("anakaluptēria") ضمن طقوس الزواج الإغريقي، يرفع الزوج غطاء الرأس الذى يغطى رأس العروس دلالة على حقه كذلك في "فك طوق خصرها".<sup>(٣٩)</sup>

وتوضح مجموعة متنوعة من النصوص من القرون الأولى للحقبة الجمعية العلاقة بين نظرة الرجل المحدقة وإضفاء الصبغة الجنسية على رأس المرأة، نجد من أكثرها تشويقاً النص الذى كتبه الروائى والفيلسوف الذى يطلق عليه أحياناً الساحر أبوليوس (Apuleius)، كاتب الواقعية السحرية فى القرن الثانى فى شمال إفريقيا. ففي رواية التحول (الحمار الذهبى) (*Metamorphoses [The Golden Ass]*)، تقدم شخصية لوكيوس (Lucius) (وهو فى طور ما قبل الحمار) وصفاً مذهلاً للانجذاب الشبقى نحو شعر المرأة (٢. ٨). وهو يبدأ ذلك الوصف بتأكيد أن همه الأول هو أن يرى شعر المرأة ورأسها فى العن أولاً ثم يستمتع بهما فى البيت فيما بعد. وهو يرى أن الرأس والشعر أمور رئيسة وبارزة ومن أهم أجزاء الجسم (*praecipua*)، فهى الأجزاء التى تقابلها العين فى البداية. ويقدم أبوليوس، مثلما يفعل بولس، مقارنة بين الملابس والشعر، ولكن أبوليوس يرى أن وظيفتهما تتحصر فى جعل الجسد أكثر جاذبية، مغطياً بتألق سخى زاهى الألوان. وبالطبع، يرى أبوليوس (أو على الأقل لوكيوس) أن التخلّى عن الملابس يعزز من وظيفتها، فى حين لا ينطبق الشيء نفسه على الشعر. فهو يجد أن فكرة وجود امرأة صلعاء فكرة مرعبة، تماماً مثلما يرى بولس (٢. ٨-٩).

ومن الواضح أن تحقيق هدف لوكيوس المزدوج المتمثل فى رؤية شعور النساء فى العن والاستمتاع بها سرّاً إنما هو أمر يتطلب بعض الجهد. ولكن ذلك المجهود لا يذهب دون مكافأة. إذ يأتى مديح شعور النساء مقدمة لمقابلة يحدد فيها لوكيوس موعداً غرامياً مع الخادمة الشابة فوتيز (Fotis) (٢. ١٠). ويصف لوكيوس الانغماس العميق فى الملذات بعد وصوله إلى تلك المتعة التى تأخرت وتسببت فى عذابه (٢. ١٦-١٧). وتحول فوتيز نفسها إلى طيف فينوس (Venus) فنتجرد من ملابسها، ثم تترك شعرها السخى ينسدل بعد توسل لوكيوس لها أن تفعل ذلك، وهى "تخفى بباطن يدها الوردى أنوثتها الملساء [الخالية من الشعر وربما منزوعة الشعر] بفن ومهارة وليس بدافع الاحتشام" (٢. ١٧).<sup>(٤٠)</sup> وهكذا، يتمكن لوكيوس من رؤية شعرها فى مقابلة أولية بينهما، ثم يستمتع به لاحقاً، وذلك بوصفه مقدمة لرؤية "أنوثتها الناعمة" والاستمتاع بها.

وبالطبع، لا يحق لنا افتراض أن نشوات لوكيوس قبل الجماعية تعكس الأعراف الرومانية المألوفة. على النقيض، فإن آداب اللياقة وحسن السلوك سوف يسببان خيبة أمل للقارئ الذى يتوقع حكاية إغريقية أو بالأحرى حكاية شهوانية. كما أننا عمداً أن تمثل القطعة التى اخترناها أحد "الأجزاء المهذبة" فى الرواية. وعندما يقترب لوكيوس من إكليل الورد الذى

سيجلب له الخلاص من طور الحمار الذى يعيشه، بعد أن جعل نفسه تحت رحمة إلهة القمر، نجده يصف السائرين فى موكب إيزيس الذين تقام الطقوس احتفالاً بدخولهم العقيدة، ناصباً اهتمامه على رؤوس الرجال الحليقة اللامعة وشعور النساء المدهونة بالبلسم العطري والمعصوبة بغطاء خفيف (١٠. ١١).

وتمثل صورة هؤلاء الداخلين الجدد تطابقاً أكبر مع وجهة النظر الرومانية المتعلقة بالاعتدال الأخلاقى التى عبر عنها فاليريوس ماكسيموس (Valerius Maximus) فى بدايات القرن الأول:

وكذلك كانت هناك القسوة الزوجية الشديدة لجايوس سولبيكيوس جالوس (Gaius Sulpicius Gallus). فقد طلق زوجته لأنه رآها خارج المنزل كاشفة رأسها: تلك عقوبة قاسية، ولكنها منطقية بشكل ما. فهو يقول إن "القانون يجعلك من حق عيني وحدي، ولهما تظهرين جمالك. وعليك أن تقدمي الزينة لهاتين العينين، وأن تكوني جميلة لهما: أن تأتمنى على نفسك بعلمهما ومعرفتهما الراسخة. ولكنك لو دعوت رجلاً آخر إلى النظر إليك بإغراء لا داعى له، فسوف تتهمين باقتراف الأخطاء".

وهكذا، يجب تغطية رأس المرأة حتى تحتفظ بنفسها من أجل نظرة زوجها وحده، أما التى لا تفعل ذلك فعليها إثم "الإغراء" أو "تشجيع" رجل آخر على النظر إليها. وقد أدى وضع فاليريوس لذلك المقطع فى بداية الفصل إلى جعله أمراً "جديراً بالتذكر"، أى أنه حالة استثنائية ولا تمثل الأعراف العادية مثلما لا تمثلها رواية الحمار الذهبى. ولكن الفقرة لا تقدم جايوس سولبيكيوس جالوس نموذجاً سيئاً، حيث يسوق فاليريوس تلك الحكاية مع مثالين آخرين على القسوة ضد النساء، مختتماً بقوله: "وهكذا ومنذ زمن بعيد فعندما يحال بين النساء وسوء الأفعال، تبقى عقولهن بعيدة عن اقتراف الأخطاء".

وتكشف النصوص اليهودية من الفترة نفسها عن الاعتقاد بأن كشف المرأة رأسها أمام نظرة الرجال يعد جرماً جنسياً. وبعد انتزاع رجل لخمار امرأة أمام الناس أدى وإهانة فى وقت واحد. وتقدم لنا إحدى القصص من شرح حاخام ناتان أ ٣ (Avot de Rabbi Natan A 3) مثال جيداً عن رجل "حاد عن وصايا الحبر أكيبا (Akiba)" بأن نزع غطاء رأس إحدى النساء فى السوق<sup>(٤٣)</sup>. وعندما حكم عليه أكيبا بغرامة قدرها ٤٠٠ زوزيم (وهو مبلغ كبير من المال)، حاول الرجل التهرب من الغرامة بأن أغرى المرأة بكشف رأسها بنفسها علناً حتى تفوز ببعض الزيت زهيد الثمن. ولكن أكيبا حكم عليه قائلاً: "إنه ما من لوم على من يؤذى نفسه، بالرغم من أن ذلك ليس من حقه، ولكن لو أذاه آخرون فيقع عليهم اللوم. فلا يقع اللوم على تلك التى أساعت إلى نفسها، ولكن عليك أنت يا من أسأت إليها أن تدفع لها ٤٠٠ زوزيم".<sup>(٤٤)</sup>

وهكذا، نجد الأمر متعلقاً باحترام المرأة لنفسها. فغطاء الرأس رمز لكرامتها، وخلعه يعنى إهانتها والاعتداء عليها كما يجعل منها امرأة "مشاعاً".<sup>(٤٥)</sup> ولكن بالنسبة إلى معلمى الناموس كما بالنسبة إلى قراء فاليريوس الرومان يعد غطاء الرأس أيضاً علامة على الخضوع، وبخاصة الخضوع الجنسى، وهو ما يتضح فى شرح حاخام ناتان أ ١. تأتي هذه الفقرة تعليقا على تك ٣: ١٦:

"أولاً رجلك يكون اشتياقك] وهو يسود عليك" ذلك أن الرجل يجاهر بطلب الإشباع في حين تطلبه المرأة في قلبها، ورأسها مغطى كأنها في حداد، وكأنها موثوقة في سجن ومحظور عليها كل الرجال.<sup>(٤٦)</sup>

تشير كلمة "الإشباع" هنا إلى الإشباع الجنسي. ينبغي تغطية رغبة المرأة الجنسية برداء وغطاء للرأس. ويمثل غطاء الرأس حارساً على ترتيبات السياسات الجنسية التي تقضى بأن تكون المبادرة الجنسية للرجل وليس للمرأة.<sup>(٤٧)</sup>

يعبر كل من لوكيوس وسوليبيكيوس جالوس والرجل الذي "حاد عن وصايا الحبر أكيبا" (أو بمعنى آخر أبوليوس وفاليريوس ماكسيموس ومعد كتاب شرح حاخام ناثان أ) عن الجانب الآخر لتلك التعليقات الواردة في شرح حاخام ناثان أ. إذا كان على المرأة أن تغطي رأسها ومن ثم ترائي وتخفي رغباتها، إذن فالمرأة التي تكشف رأسها تعلن عن أنها متاحة جنسياً، وهي بفعلتها تلك تعتصب المبادرة الذكورية. إن المرأة التي تكشف رأسها أمام الجميع في الكنيسة تشجع نظرة الرجل المحدقة وتتحداهما في أن واحد، فهي التي "تجلب ذلك على نفسها" وليس من حقها أن تخلع معنى آخر على فعلتها- مثلما فعلت المرأة في الحكاية عن أكيبا، وربما كما فعلت زوجة سوليبيكيوس جالوس (أو من يمثلها من النساء). يبدو وكأن النساء اللاتي كن يكشفن رؤوسهن أثناء قيامهن بالتنبؤ في كورنثوس كن يرفضن المعنى الجنسي لرؤوسهن ولأصواتهن، مؤكدات مكانتهن بوصفهن متلقيات رؤى سماوية ومنتبئات وذواتا فاعلة للرؤية، لا بوصفهن مواضع لنظرة الرجل. ولكن بولس يرى أنهن يعرضن أنفسهن أمام الرجال والملائكة، ويسئن إلى النظام الكوني الوارد في سفر التكوين.<sup>(٤٨)</sup> وسواء كان الملائكة يشعرون بالإهانة أو بالتوق وهم ينظرون إلى شعر المرأة، فإن نظرته تبقى نظرة ذكورية.

#### ما بعد بولس

هل نجح بولس في زمنه؟ ليس لدينا ما يشير إلى الطريقة التي استقبلت بها نساء كورنثوس القيود التي فرضها بولس في ١ كو ١١: ١٣-١٦. ومن المرجح أن بولس كان له مؤيدون في كورنثوس بل وإنه كان يكتب داعماً بعض أعضاء كنيسة كورنثوس.<sup>(٤٩)</sup> وتجدر ملاحظة أن بولس لا يخاطب النساء مباشرة، بل يستخدم صيغة الأمر مع ضمير الغائب (الأعداد ٥-٦) حتى يشرع في مخاطبة الكنيسة قاطبة (٧٧-١٣-١٦). ولم ير بولس حاجة إلى الرجوع إلى تلك القضية، مما قد يشير إما إلى ارتياحه إلى رد فعل أهل كورنثوس أو إلى توخي الحذر في ردة فعله تجاه رفضهم تلك القيود.<sup>(٥٠)</sup> أما مفسرو بولس اللاحقون، الذين يتحدثون بصوته، فيوصون بالخضوع للزوج (كول ٣: ١٨-١٩ و أف ٥: ٢٢-٢٣)، وينهون النساء عن ارتداء الملابس المترفة، وجدل شعورهن، والقيام بالتعليم، والسلطة على الرجال والتبتل المبكر (١ تي ٢: ٨-١٥ و ٥: ٣-١٦)، كما يوجبون السكوت في الكنيسة (١ كو ١٤: ٣٤-٣٥). فهم لا يرون غطاء الرأس قضية- إما لأن بولس قد تمكن بالفعل من جعله القاعدة العامة أو بسبب أن حرصهم على وضع نهاية للحريات التي كان غطاء الرأس فيما قبل يرمز إليها قد جعل من غطاء الرأس نفسه مسألة غير ذات أهمية.

وخلال القرون التالية، بقيت هناك بعض السياقات التي استطاعت النساء فيها أن يقاومن القيود المتعلقة بتصنيفات "ذكر" و"أنثى" ويرفضنها، وأن يتخلصن من غطاء الرأس. وكانت تلك الأمور تتضمن اختيار العذرية والمكانة الملتبسة التي تتمتع بها العذارى.<sup>(٥١)</sup> ونرى في سفر أعمال بولس وثيكل (*Acts of Paul and Thecla*) من القرن الثاني أن ثيكل تعتزم حلق شعرها حتى تتبع بولس (٢٥). ويبدو هنا وكأن مفسر بولس قد أخذ ١ كو ١١: ٦ بمأخذ الجد الشديد، إذ نجد ثيكل تختار قص شعرها بعد أن تخير بين ارتداء غطاء الرأس وحلق شعرها. وفيما بعد، وبعد خلاصها من الاستشهاد الذي خلعت على نفسها فيه التعميد بعد أن رفض بولس منحها إياه، نراها تحول الرداء السابغ إلى عباءة رجل (٤٠)، ونجدها تقلد بولس في خدمته التبشيرية بينما يمنحها هو مباركته. ومن الواضح أن المقصود من اختيارها لزي الرجال وقص شعرها هو تسهيل رحلاتها والمهام التي ستضطلع بها. ويتنامى الافتراض بأن القصص التي تدور حول ثيكل هي أساطير مستقاة من جماعات من النساء الناسكات.<sup>(٥٢)</sup> وتقدم لنا القرون الأربعة الأولى من المسيحية أنباءً وإدانات للناسكات اللاتي كن يتخفين في صورة رجال تكفي لتوضح لنا أن بعض النساء المتميزات على الأقل كن يخترن ذلك الاختيار.<sup>(٥٣)</sup> وقد تفسر لنا قصة ثيكل بشكل ما المعنى الذي خلعته هؤلاء النساء على ذلك الاختيار.<sup>(٥٤)</sup>

وتشير كتابات ترتليان إلى اختيار آخر أقل حدة ذهبت إليه أعداد أكبر من النساء المسيحيات. ففي أوائل القرن الثالث كانت التقاليد في قرطاجة لا تزال تمنح العذارى الحق في ألا يرتدين غطاء الرأس. ويعدُّ ترتليان وخصومه على حد سواء تلك العادة مظهرًا من مظاهر التقاليد المحلية، بالرغم من أنها لم تكن مقصورة على شمال أفريقية. يقول ترتليان إن اليونانيين وبعض المجتمعات الهمجية غير المعروفة "تخفي" عذاراهن، وهو ما لا تفعله كل المجتمعات الأخرى (وجوب تغطية رؤوس العذارى ٢. ١). وقد كان لتلك العادة دلالات طقوسية، حيث ترفع العذراء غطاء الرأس الذي غالبًا ما ترتديه خارج المنزل (عن الصلاة [De oratione] ٢٢. ٩ ووجوب ١٣. ١)<sup>(٥٥)</sup> "لكي تدخل الكنيسة وهي واضحة ومميزة (*notabilis et insignis*)، كي تعرض على الجميع شرف القدسية في حرية رأسها."<sup>(٥٦)</sup> ومن المؤكد أن تلك العادة كانت تحظى بتأييد السلطات الكنسية، التي كانت تُعدها تمثيلًا لمجد الكنيسة ودافعًا للفتيات لاختيار العذرية (وربما أيضًا نوعًا من التعويض لعائلتهن).<sup>(٥٧)</sup> وكما أننا لا نعرف أي شيء عن عادات النبيات في كورنثوس سوى من خلال دفع بولس ضدهن، لا نعرف عن العذارى القرطاجيات اللاتي لا تضعن غطاء الرأس إلا من محاولات ترتليان القضاء عليهن.

#### ترتليان: وجوب تغطية رؤوس العذارى

تعد رسالة وجوب تغطية رؤوس العذارى أطول وأكثر المعالجات المباشرة التي قدمها ترتليان لموضوع ضرورة تغطية رؤوس النساء. وغالبًا ما تأتي ترجمة العنوان هكذا: "عن تغطية رؤوس العذارى"، إلا أن الطبيعة الجدلية العنيفة التي تميز تلك الرسالة تشير إلى أنه من الأفضل استخدام الاسم المشتق من الفعل (*gerund*) على غرار شعار كاتو (*Cato*) الشهير: (*Carthago delenda est*). وقد كان لتلك الرسالة دور في إزكاء التوتر بين حركة النبوءة الجديدة (أو على الأقل ترتليان) والكاثوليك في قرطاجة. لقد كان المونتانيون يدعون الخبرات النبوءية وينتهجون قواعد



أخلاقية صارمة، مما كان له أهمية محورية في عملية الهداية وجمع الأنصار، كما في المناظرة والجدل. ويبدو أن ترتليان كان معجبًا بكلا الأمرين.

ولا نستطيع تفسير اهتمام ترتليان بتلك القضية، أو بجوانب سلوك النساء الأخرى، بإلقاء اللوم في ذلك على ارتباطه بالنبوءة الجديدة. ففي كتابه عن الصلاة، أى أثناء "مرحلته الكاثوليكية"<sup>(٥٨)</sup> المبكرة، نجد ترتليان يؤكد أن تغطية العذارى رؤوسهن في الصلاة تعنى اللياقة والاحتشام، كما نجده يقول بأنه تناول الموضوع باللغة اليونانية (وجوب ١. ١). ويبدو أن ترتليان قد أفصح عن اعتراضاته لأحد الأساقفة، وهو غالبًا أسقف قرطاجنة، الذى جاء رده معبرًا عن عدم رغبته في تغيير ما وضعه سلفه (عن الصلاة ٢٢. ١٠ ووجوب ١-٣). وتوضح الفصول التى يفردها ترتليان لتلك القضية في عن الصلاة بجلاء الخطوط العريضة للطرح الذى سوف يقدمه لاحقًا في وجوب. فهو يستهل عن الصلاة بإبداء أسفه لتنوع الممارسات السائدة في الكنائس فيما يتعلق بذلك الشأن (٢٠. ١ أو ٢١. ١). ويقدم حجة لغوية تفيد بأنه من الواضح أن أمر بولس النساء بتغطية رؤوسهن كان ينسحب كذلك على العذارى (٢٢. ١-٤). كما يرى أنه من القبيح أن "تقص" العذارى شعورهن، تمامًا مثلما هو قبيح للنساء. بل نجده لاحقًا يقدم طريحًا يفيد بأن الالفاظ المستخدمة في تك ٦: ٢ تشير إلى أن النساء المعنيات لم يكن بالقطع زوجات، بل عذارى أو أرامل (٢٢. ٧). ويؤكد ترتليان أن السن هى العامل الذى يحدد متى تصبح العذراء امرأة، ومن ثم يتعين عليها ارتداء غطاء الرأس. فهى فى الحقيقة لم تعد عذراء، إذ إنها تتزوج الزمن (٢٢. ٨). ويرى ترتليان أن العذراء التى ترتدى غطاء الرأس لا ترتكب فعل الكذب، ولكنها تظهر نفسها عروسًا للمسيح (٢٢. ٩). كما يقدم فكرة التفكير الحفيف والثبات على المبدأ للرد على من تخامرهم الهواجس بشأن تغيير التعاليم والموروثات (٢٢. ١٠). ونراه لبرهة يتنازل قائلًا إنه ربما لا ينبغي إجبار العذارى على ارتداء غطاء الرأس، ولكنه يفعل ذلك فقط من أجل تأكيد أنه لا ينبغي لأحد إجبارهن على عدم ارتدائه. وأخيرًا، نراه "ينطق ويصدق على" حتمية تغطية العذارى المخطوبات لرؤوس هؤلاء العذارى، اللاتى "ارتعدت أجسادهن ذات مرة جرأً قبله أو لمسة من رجل" (٢٢. ١٠).

وقد كان ترتليان مستغرقًا بعمق فى قضايا النبوءة الجديدة فى الوقت الذى كتب فيه وجوب، كما تدل الكثير من تفاصيل النص. وبالرغم من أنه لم يكن بعد قد وصل إلى مرحلة انتقاد الكاثوليك ووصفهم بأنهم غير ناضجين (أى لا روحانيين)، فإنه يشير إلى ("multinubists") (٣. ٤، أى المسيحيين والمسيحيات الذين يتزوجون مرة أخرى بعد موت الزوج أو الزوجة). وهو يرد على الاتهام القائل بأن تغطية العذارى لرؤوسهن تمثل بدعة فى قواعد النظام، ليس بالقول بأن تغطية الرأس عادة قديمة، ولكن بالإصرار على أن من يسمعون البارقليطس وهو يعظ الآن (أى المؤمنين الذين يتجاوبون مع النبوءة الجديدة) يجب عليهم تغطية عذاراهم (١. ٥-٧). ثم يستحضر ترتليان إعلانًا إلهيًا أسرَّ به لواحدة من "سائنا" لكى يحدد مقدار تغطية الرأس.

وعلى الرغم من أن هذا النص يضم كل الطروح التى يقدمها ترتليان فى عن الصلاة فهو يتناولها هنا بشكل مختلف. نجد هنا النعمة المعتدلة والمحسوبة التى كتب بها عن الصلاة وقد حلت محلها نبرة تتصف بالقسوة والخبث الذين يمان عن القلق، إلى جانب التهكم اللاذع والمفرط. وقد تكون عدة عوامل شاركت فى إحداث ذلك التحول فى طروح ترتليان، ومن

أوضحها أن تخصيص رسالة بأكملها للموضوع يسمح بإفراط مساحة كبيرة للطرح البلاغى. ومن تلك العوامل بالتأكيد حاجته إلى الدفاع عن النبوءة الجديدة وبأسه المتنامى من إقناع السلطات الكاثوليكية بصوابها. فالجمهور المقصود فى المقام الأول فى وجوب ليس العذارى اللاتى لا ترتدين غطاء الرأس، ولكن من يساندن من الرجال، إذ نجده لا يلتفت إلى العذارى إلا فى نهاية الرسالة (٣. ١٦)، ولكنه فى الواقع يوجه ملاحظاته لكل النساء على حد سواء (١٦. ٣-١٧. ٥). ويفهم من النص أنه حوار بين صانعى القرارات من الرجال (على الأقل من وجهة نظره).<sup>(٥٩)</sup> ونرى فى النص اهتماماً أوضح بالطروح التى تدافع عن العذارى اللاتى لا تغطين رؤوسهن، وهى الطروح التى قد أصبحت ولا ريب أكثر تفصيلاً بسبب هجوم ترتليان البلاغى المتواصل. ويتضح ذلك بصفة خاصة فى الجزء الذى يَعدُّه ترتليان على الأرجح هدف رسالته الأساسى، ألا وهو القضاء على التمييز بين المرأة والعذراء، الذى يعتنقه الكاثوليكيون على أساس ١ كو ٧،<sup>(٦٠)</sup> وهو التمييز الذى يعفى العذارى من الأحكام المفروضة فى ١ كو ١١: ٣-١٦، والذى كانت تحقّق به ممارسات الكنيسة فى شمال إفريقيا.<sup>(٦١)</sup> وتلقى النقلاّت الواضحة فى طرح ترتليان الضوء على أفكاره، ولكن ما يساعدنا أكثر على الفهم هو الفكرتان الجديتان المتكررتان المصبوغ بهما ذلك الطرح: خطورة النظرة المحدقة وخطورة التشريف والمجد.

لا يفتأ وجوب يعود إلى هذين الخطرين المتلازمين. يرى ترتليان أن رؤية العذراء أو تمييزها بأى نوع من أنواع التشريف يعد إبطالاً لعزيرتها. وهو يرى فى كل ما يحتقّى به الآخرون بوصفه علامة من علامات الحرية المقدسة مؤشراً دالاً على الانحراف (الشهوة ٢. ٤ والتمرد ٣. ٢). "إن كل إعلان عن ما هو طيب فى العذراء لهو بمثابة الشبق والاغتصاب"<sup>(٦٢)</sup> (٣. ٤).

فنظرة الرجال أو أعينهم هى التى تنتهك العذرية، كما تُعرّضُ عيونُ العذارى وملامحهن الأخرى (وكذلك عيون بقية النساء وملامحهن) الرجال للخطر. وينبغى أن تجتهد العذراء، كما ينبغى على بقية النساء، ألا تُرى على الإطلاق، ومن الأفضل إن استطاعت أن تغض بصرها، فلتحذو إذن حذو النساء العربيات (١٧. ٢). ويأمر ترتليان العذارى والنساء بارتداء ما يغطى رؤوسهن وأعناقهن وينسدل على ظهورهن بحيث لا يمكن أحداً من النظر إلى وجوههن أو يمكنهن من النظر إلى أحد (١٧. ٢). ونجد ترتليان فى الوقت ذاته يفند الدوافع التى تجعل العذارى يتخلين عن غطاء الرأس وحجج من يدافعون عنهن من الرجال:

تتمنى تلك العيون أن تكون العذراء مكشوفة كما تتمنى العذراء نفسها أن تكون مكشوفة. تلك العيون المتشابهة هى التى ترغب فى بعضها البعض. وتتبع رغبتها فى أن تُرى أو أن تُرى من الشهوة ذاتها. فمن سمات الرجل التقى أن يحمر وجهه خجلاً عند رؤيته عذراء، كما أن ذلك من سمات العذراء عندما يراها رجل. (٢. ٤)

فالنساء اللاتى يرغبن فى الظهور دون غطاء الرأس هن عذارى الرجال ولسن عذارى الله.<sup>(٦٣)</sup> وحتى العذارى اللاتى يفعلن ذلك بدون دوافع سيئة فى البداية يتعرضن للخطر فيما بعد جرّاء ذلك الفعل:

حين تخترقهن كثير من الأعين المنقلبة، وحين تثيرهن أصابع من يشيرون إليهن،  
وحين يُعشقن أكثر من اللازم، وحين يتهيجن في خضم العناق والقبلات.<sup>(٦٤)</sup>

ولا يمكن عدُّ ربط ترتليان بين النظر والجنسانية (sexuality) أو بين العين والأعضاء الجنسية أو بين النظرة المحدقة والفسوق حكراً عليه وحده. فنحن نرى المعادلة نفسها في علم النفس وعلم التشريح القديمين، كما نراها في شعر الحب وفي الكتابات الأخلاقية والتنسكية في المسيحية.<sup>(٦٥)</sup> كما نشهد الربط بين الطبيعة الاختراقية لكل من القضيب والعين في الثقافة الدارجة.<sup>(٦٦)</sup> وقد دأب الإغريق والرومان في تصويرهم القضيب على إضافة عين على رأسه. ويبدو أن تلك المفردة المتكررة، إلى جانب صور أخرى للقضيب، كانت منتشرة الاستخدام بوصفها أداة للوقاية من عين الحاسد. ونرى تصويراً أخذاً لذلك في تمثال من الطين الناصح يعود تاريخه إلى القرن الأول قبل الميلاد يمثل قضيبين مجسمين يشطران عيناً إلى نصفين.<sup>(٦٧)</sup>

وإذا كان ترتليان يطابق بين العضو الذكري والنظرة الذكرية المحدقة، فإنه كذلك يربط ربطاً واضحاً بين أعضاء المرأة التناسلية ورأسها: "يُفرض غطاء الرأس خارجياً على تلك التي لديها غطاء داخلي. فعلى من كانت أعضاؤها السفلى مغطاة أن تغطي كذلك أعضائها العليا"<sup>(٦٨)</sup>. (١. ١٢). ومن الأرجح أنه عندما يأمر ترتليان العذراء بأن تغطي إذا "كانت أعضاؤها السفلى غير مكشوفة" فهو يشير إلى شعر العانة الذي ينمو عندما "يتغطي كل خزيها بالملابس" عند البلوغ (١١.٤).<sup>(٦٩)</sup> أما الغطاء الداخلي الذي يستدعي التغطية فهو غالباً غشاء البكارة، والذي لم تكن معظم العلوم التشريحية الإغريقية تعرفه، وإنما كان كما يبدو جزءاً من البناء التشريحي في العالم اللاتيني.<sup>(٧٠)</sup> ويرد في الإعلان المدهش الذي يحدد مقدار طول غطاء الرأس أن ملاكاً يظهر في الحلم لمتنبئة من قرطاجة ضارباً عنقها "الأنيق" وداعياً إياها بتهكم لكي تعرى جسدها حتى منطقة العانة (التي كانت فيما يبدو تعنى أدنى أجزاء الظهر). ويبدو هنا أن ذلك الملاك كان حارساً من حراس السلوك الكنسي، شعر بالاستياء، ولم يكن رجلاً أتى متلهفاً لطلب يدها.

ولا يمكن عدُّ تركيز ترتليان على النظرة المحدقة أمراً جديداً، ولكنه متضمن في فهمه الخاص للتعاليم المسيحية التي يرى أنها تكونت على مر الزمن.<sup>(٧١)</sup> ويرى ترتليان رفقة (Rebecca) امرأة مسيحية حقة لأنها قامت بتغطية وجهها عند اقتراب إسحق (Isaac)، معلنة بذلك عن إدراكها لرؤية المسيح الجديدة للانضباط التي تقيد بأن الزواج والاعتصاب يتحققان بالنظرة المحدقة وبالعقل على حد سواء، لا بالجسد وحده (٣. ١١). وينبع ذلك المديح الغريب من تأويل ترتليان للفقرة مت ٥: ٢٨، التي تمثل أحد نصوصه المفضلة.<sup>(٧٢)</sup> ويستخدم ترتليان الفقرة بصفة عامة ليوضح أن المسيح يجعل القاعدة تمتد إلى خطايا الإرادة، ولكن الإرادة تفهم في بعض الأحيان على أنها تتجلى في النظرة المحدقة: فهو لا يصف الرجل الذي ينتهك رباط زواج رجل آخر وحده بالزاني، ولكن الزاني أيضاً هو ذلك الذي لوث [امرأة] بالرغبة الجنسية الملحّة المنبعثة من نظرتة المحدقة.<sup>(٧٣)</sup> ويفسر ترتليان القيود التي يوصى بها فيما يتعلق بملابس النساء بأنها تشكل حماية للرجال، والذين يقعون بسهولة فرائس خطيئة الرغبة الجنسية الملحّة أمام جمال

النساء. ولكن تلك القيود تمثل حماية للنساء كذلك، لأنهن لن يستطعن الإفلات من العقوبة إن هن تسببن في هلاك الآخرين.<sup>(٧٤)</sup>

وإذا كانت العذارى كاشفات الرأس تشكلن خطرًا على أنفسهن فيا للخطر الأعظم الذى تشكلنه على الرجال والملائكة! وهنا نجد ترتليان واثقا تمامًا من أن النساء اللاتي اشتتهن الملائكة قد كن بالتأكد عذارى، إذ "من ذا الذى ينجراً ويعتقد أن هؤلاء الملائكة يشتهون أجسادًا موصومة أو بقايا للشبق الإنسانى" (٧.٢).<sup>(٧٥)</sup> ولهذا، ينبغى تغطية ذلك الوجه الخطير ليس فقط من الملائكة ولكن من عيون البشر كذلك (٧.٣). فرؤية الرجال النساء تعد من الخطورة بمكان حتى أن الأم ينبغى أن تغطى رأسها من ابنها، والأخت من أخيها، والابنة من أبيها: "فإنك تشكلين خطرًا على كل الأعمار. فلتحصنى بدرع من الحشمة، ولتحيطى نفسك بمتارييس من العفة، ولتغطى جسدك بستر لا يسمح لعينك بالنفاذ منه كما لا يسمح بنفاذ عيون الآخرين من خلاله" (١٦: ٣-٤).

وإذا كانت نظرة النساء المحدقة تشكل خطرًا على الرجال فذلك فقط لأن تلك النظرة قد تشغل عيونهم وتشعل رغباتهم. فنظرة المرأة لا تصبغ الرجل بصبغة جنسية ولا تقدر على ذلك. ويرجع ذلك جزئيًا إلى جلال الرجل الفطرى ووقاره. فهو لا يحتاج إلى غطاء حيث "إنه بطبيعته ليس لديه شعر غزير، ولأنه ليس أمرًا مخزيًا أن يقص شعره أو يحلقه، ولأن الملائكة لم تقترف المعصية بسببه، ولأنه يمثل صورة الله ومجده، ولأن المسيح هو رأسه" (٨.١). ولكن يبدو أن ترتليان، مثله في ذلك مثل الآخرين من معاصريه، كان يؤمن بأن النساء لا يخبرن الإثارة الجنسية جرأً النظر إلى الرجال (١٧.٣).<sup>(٧٦)</sup> إن نظرة المرأة المحدقة تعرضها هي نفسها لأخطار جنسية. ولكن تلك الأخطار لا تتبع من النظر إلى الرجال ولكن من مبالغتها فى اعتقادها بأهميتها، ومن الاستقلالية الجنسية والروحانية المتضمنة فى ذلك.

ونرى أن فكرة تكريم الكنيسة للعذارى تغضب ترتليان غضبًا جمًا، بنفس قدر اقتناعه بخطورة رؤوسهن المكشوفة. فتكريم العذارى، وأية نساء أخريات، يعد تجاوزًا فى حق مكانة النساء "الدونية الطبيعية" (الإكليل *De corona militis* ١٤.١). ويؤكد ترتليان عدم وجود استثناءات أخرى فى نظام الكنيسة فيما يخص العذارى. فهن ممنوعات مثل النساء الأخريات من التحدث فى الكنيسة أو القيام بالتعليم أو التعميد أو تقديم أو الحصول على أية "مواهب ذكورية" أو القيام بأى من مهام القساوسة (جوب ٩.١). فليس كافيًا أن العذراء لا تستحق التكريم مثل الرجل، بل لا يحق لها أن تُعطى الامتيازات التى تحصل عليها الأرامل (كما فعل من قبل أحد الأساقفة المجهولين)، أو أن تحصل على الاحترام المكفول للزوجات الخبيرات الحكيمات (هؤلاء اللاتي يقترن بزواج واحد بالطبع؛ ٢-٣). ولكنه من الأسوأ، بل ومن "غير الأدمى"، أن تقوم العذارى من النساء، واللاتي ينبغى بوصفهن نساء أن يكن مطيحات من كل النواحي، بالإعلان عن أية علامة من علامات التشريف لعذريتهن، فى الوقت الذى لا يحظى فيه الرجال العذارى بعلامات تكريم مماثلة (١٠.١-٢). وينبغى فى الواقع أن يكون التقدير للرجال العذارى أكبر، إذ إن "النساء تُثرن فيهم رغبات أقوى وإثارة أكبر"، وبالتبعية يكون عليهم بذل جهد أكبر فى إحسان أنفسهم (١٠.٣).<sup>(٧٧)</sup> أما العفيفون الذين كانوا متزوجين وخبروا الجنس (مثل ترتليان نفسه) فهم الذين يستحقون أعظم تشريف، ولكنهم لا يحصلون على أى منه (١٠.٣-٤).

وتشير جوليا سيسا (Giulia Sissa) في دراستها للعدرية عند الإغريق إلى أن "أى ذكر للعدرية كان فيما يبدو كافيًا لإثارة غمزات تهكمية"<sup>(٧٨)</sup> ونجد في رسالة وجوب تغطية رؤوس العذارى لترتليان أن التلميحات التهكمية قد تحولت إلى سخرية بلاغية متصلة. فهو يصف العذارى اللاتي لا يرغبن في تغطية رؤوسهن بأنهن "عذارى الرجال" و"عذارى يمكنهن طلب أشياء من الرجال" و"رؤوس معروضة في السوق للبيع"<sup>(٧٩)</sup> والسبب وراء حنق ترتليان الواضح هو دفعه بأن رؤوس العذارى المكشوفة حيلة اجتذابية، أو دعوة إلى حياة العذرية- أو ما يسميه هو 'الاستجداء'. ويرى ترتليان أن العذارى اللاتي تستجبن لهذه الطريقة يستجبن في الواقع لنوع من أنواع الإكراه، وأن الاحتفاء العلني الذين يلاقينه قد يؤدي بهن إلى خيانة عذريتهن. وحالما يفعلن ذلك، يواصلن كشف رؤوسهن لكي يخفين خطيئتهن، بل وإنهن سوف يلجأن في النهاية، كما يلمح ترتليان، إلى الإجهاض. كما يشير ترتليان إشارة خفية إلى أن الله كثيرًا ما ساعد أطفال هؤلاء العذارى في أن يولدوا، بينما شنت أمهاتهم الحرب عليهم (١٤ . ٢-٣).

ويذهب ترتليان إلى أن تزلّف الكنيسة للعدارى أمر خطير إلى الحد الذي يجب فيه تجنب حتى عيون النساء. وهنا، يجب استحضار غطاء الرأس بوصفه أداة دفاعية ليس فقط في مواجهة الغواية والفضيحة والحسد ولكن أيضًا في مواجهة ما يسميه المسيحيون "الانجذاب" (*fascinum*) ... سوء عاقبة الإفراط في المديح والتمجيد"، الذي قد ينتج عن حسد الشيطان، ولكنه قد يكون كذلك عقاب أنزله الرب على المتكبرين (١٥ : ١-٢). أما كلمة "fascinum"، التي تترجم أحيانًا إلى الافتتان، فهي تعنى السحر أو العمل، أى ما تفعله العين الحاسدة أو الفم اللاعن. كما تطلق الكلمة أيضًا على الترياق الذى يشيع استخدامه بوصفه رقية لإبطال مفعول السحر، وهو القضيب<sup>(٨٠)</sup>. وقد ينجم عن ذلك الانجذاب ضعف ووهن مماثل للآلام التي يتسبب فيها الحب<sup>(٨١)</sup> فبينما كان الأطفال والجنرالات المنتصرون يحتاجون إلى الحماية بصفة خاصة، كانت الفتيات الصغيرات في سن الزواج ضعيفات بصفة خاصة أمام السحر الشهواني<sup>(٨٢)</sup>. وهكذا، فقد تمكن ترتليان من التلويح بإنذار مفاده أن رأس العذراء المتحررة والمكشوفة، التي تعد علامة على التشريف والقدسية، تُعرضها في الواقع للرق الجنسي والمهانة.

ويذهب ترتليان إلى أبعد من انتقاص العذارى المكشوفات الرأس، إذ نجده يشكك في العذرية ذاتها، بل إنه يأمر باختفائها. فالعدرية لا تصبح عذرية عندما يعرفها الناس، والعذراء لا تكون عذراءً إلا عندما لا تُعرف (١٤ . ٥). "إن من تخفى العذراء، تنكر المرأة" هذا ما يوصى به في إحدى نصائحه (١٥ . ٣)- ربما لأنها بذلك تختفى كلية. ونرى ترتليان في موضع آخر لا ينظر للعدرية بالتقدير نفسه الذى ينظر به إلى العفاف، إذ إن العذراء لم تخبر أو تقاوم الرغبة الجنسية (١٠ . ٤-١)، في حين أننا نجده في مواضع أخرى يلمح إلى مرور العذراء بتجارب جنسية (١١ . ٤ و ١٢ . ١). ونرى في عن الصلاة أن محاولاته الملتفة والمعقدة لإدراج "عذراء" ضمن ما تشير إليه كلمة "امرأة" في ١ كو ١١ : ٢-١٦ قد أدت به إلى الذهاب إلى أن الفتاة التي تصل إلى البلوغ هي لا عذراء (٢٢ . ٨)<sup>(٨٣)</sup>، في حين نراه في وجوب يسوق مبررات أكثر إسهابًا وتعقيدًا لتأكيد تلك الفكرة (١١ . ١-١٢.٢). ونحن لا نرى ترتليان يدفع بتلك الفكرة الغربية في أعماله الأخرى<sup>(٨٤)</sup>. إذن، ما الذى يقلقه إلى الدرجة التي تجعله يستخدم تلك اللغة البلاغية الحادة؟

إن ما يسعى ترتليان إلى تفويضه هنا هو معنى العذرية الكنسية، أى التكريم الذى تحصل عليه من الكنيسة. فهو عندما يتساءل: "هل العذارى يزين الكنيسة ويكرّمها أمام الله أم أن الكنيسة هى التى تزين العذارى وتزكّيهن؟" فمن الواضح أن ذلك تساؤل مجازى (١٤ . ١). ولكن الأقل وضوحاً هو الإجابة عن السؤال التى يمكن أن تكون: "الخيار الثانى هو الأصح" أو مجرد "لا". والأقل وضوحاً من ذلك هو ما إذا كان بإمكان ترتليان توقع أى من الإجابتين من جمهوره. ومن شبه المؤكد أن مسيحيى قرطاجة فى القرن الثالث كانوا يؤمنون بأن العذارى بالفعل يزين الكنيسة، كما أن الكنيسة تزين العذارى. ولهذا، من المحتمل أن ترتليان كان يقصد قياس الخُلف (*reductio ad absurdum*) عندما ذهب إلى القول بأن الرجل رأس العذراء كما هو رأس المرأة، "إلا إذا كانت العذراء جنساً ثالثاً شاذاً لها رأسها المتفرد" (٦ . ٧). ولكن ما يستخف به ترتليان هو الإيمان الراسخ والشائع بأن العذرية بالفعل تحقق تخطى الجنس، بل والجنس (النوع). فالعذراء، إذا لم تكن جنساً ثالثاً، قد تخلت عن أشياء المرأة، "لكى تصبح ذكراً، أو فى الغالب "رجولية"، أو حتى لكى تحيا حياة الملائكة.<sup>(٨٥)</sup> وقد كان الكاثوليكيون فى قرطاجة يؤمنون بالقطع بأن للعذراء رأساً خاصاً بها، وربما كان استخدام القرطاجيين لمقولة "التشريف والقدسية فى حرية رأسها" (٩).  
(١) بمثابة إعلان عن أن العذراء ليست خاضعة للزوج، بل للمسيح فقط.<sup>(٨٦)</sup>

لا يرفض ترتليان نفسه تلك الآراء رفضاً قاطعاً، ففى رسالة عن لباس النساء (*De cultu feminarum*) نجده يستخدم وعداً ذا طبيعة ملائكية لكى ينهى النساء عن استخدام ابتكارات الملائكة الساقطين الذين سوف يحاسبهم، (أى مستحضرات التجميل والمجوهرات).<sup>(٨٧)</sup> بل نجده على استعداد بأن يضع العذراء فى منزلة اللا امرأة ولكن شريطة أن "تخفى العذراء" وتخضع للدور النسائى بكل جوانبه (وجوب ١٥ . ٣). ويعترف ترتليان أن للنساء دوراً فى الوظائف الكنسية، وذلك بالعفاف.<sup>(٨٨)</sup> وبالرغم من إصرار ترتليان على أن القواعد تنص على حرمان النساء من الكلام فى الكنيسة، أو القيام بالتعليم أو التعميد أو إعطاء تقديماتهن، فإنه أيضاً على علم بوجود حجج حصلت عن طريقها النساء على الحق فى القيام بالتعميد، كما أنه قد يكون على علم بوجود نساء يرون أحقيتهن فى "مواهب ذكورية ووظائف كهنوتية" أخرى.<sup>(٨٩)</sup> وفى حين لم تسمح النبوءة الجديدة فى قرطاجة للنساء بالكلام أو التعليم، كان أتباعها يستمعون إلى كلام الرب من خلال النساء.<sup>(٩٠)</sup>

ويعترف ترتليان بدور النيبات فى النبوءة الجديدة. ونجده يذكر النيبات المؤسسات ومن بينهن بريسكا (Prisca) التى يذكرها بدرجة أقل من ذكره مونتانوس (Montanus)، فى حين يغفل تماماً ذكر ماكسيميليا (Maximilla) تماماً.<sup>(٩١)</sup> ونجده مع ذلك ينقل اقتباسات مروية عن بعض النساء من بين أنبياء قرطاجة ولكن دون ذكر أسمائهن. هؤلاء النساء يتلقين إعلانات أثناء التجمع داخل الكنيسة (عن الروح (*De anima*) ٩ . ٤) كما يلتقن بالملائكة فى أحلامهن (وجوب ١٧ . ٣). وفى الواقع، فإن الوصف المطول الذى يحمل قدراً كبيراً من التبجيل والذى يرد فى الروح ويصف به الواقعة التى تلقت فيها إحدى النيبات إعلانات إلهية يشير بما لا يدع مجالاً للشك إلى تقدير ترتليان للنيبات القرطاجيات. وبينما يصعب التأكد مما إذا كان ترتليان هو محرر آلام بربتوا (*Passion of Perpetua*) أم لا، فلا يمكن تصور أنه كان لا يعلم شيئاً عن رؤاها ومصيرها.<sup>(٩٢)</sup>

ومن الواضح أن ترتليان كتب رسالة وجوب تغطية رؤوس العذارى في مرحلة حاسمة من مراحل تطوره الشخصي، إذ عادة ما يشار إليها بأنها إحدى آخر الرسائل التي ألفها قبل انفصاله عن الكاثوليك القرطاجيين. وكما ذكرت فيما سبق، لم يبدأ اهتمام ترتليان بعادة وضع غطاء الرأس مع تحوله إلى المونتانية، كما لم يبدأ معها قلقه الشديد تجاه النساء بوصفهن مصدرًا للإغواء الجنسي، ولا إصراره على دونية النساء. وقد كان ترتليان بالتأكيد على علم بأن غير المسيحيين كانوا يجذبون إلى المسيحية لأنها تخاطب النساء والأطفال والعيبد بصفة أساسية وتمنحهم اليد العليا.<sup>(٩٣)</sup> وقد كان ترتليان يرى أن الواجبات العادية المطلوبة من المرأة المسيحية قد تشكل إساءة لوقار زوجها الوثني وهيبته، بل ولأخلاقه (إلى زوجته) (Ad uxorem) ٢. ٤). وقد شكل بروز دور النيبات في النبوءة الجديدة جزءًا من الحجج التي استخدمها الكاثوليك ضد تلك الحركة.<sup>(٩٤)</sup> لم يكن الكاثوليك لينكروا أحقية النساء في أن يكن نيبات،<sup>(٩٥)</sup> ولكن الأنبياء غالبًا ما يكونون محط اشتباه واختبار، وسوف تسوء الأمور أكثر لو كانوا من النساء.

وبينما لا تثير قضية تغطية رؤوس النيبات قلق ترتليان، فقد يكون مصدر قلقه هو وجود النيبات في المجتمع. وقد يكون ارتباطه المتنامي بالنبوءة الجديدة قد زاد من حدة قلقه تجاه التشريف الذي يُمنح للنساء. فنجد كذلك في رسالة الإكليل، التي يعتقد أنها كتبت في العام نفسه الذي كتبت فيه وجوب تغطية رؤوس العذارى، تأكيدًا على أن أية علامة من علامات تشريف المرأة تعد أمرًا غير لائق (١. ١٤). وقد يعكس حنق ترتليان على التكريم الذي كانت تحظى به العذارى قلقه الشديد تجاه التقارب الخطير بين النساء والملائكة والسلطة الروحانية في ذلك الواقع المقدس الذي كان يحمل له عميق الولاء. فأفضل وسيلة للدفاع هي هجوم جيد. يرى ترتليان أن النبوءة الجديدة لا تعطي النساء دورًا تشريفيًا غير لائق. على العكس فهذا هو ما يفعله الكاثوليك بسماحهم للعذارى بكشف رؤوسهن. وهنا يكشف البارقليطس عن اتجاه أكثر تشددًا وأوسع شمولًا وهو ذلك الذي تضعه النبوءة الجديدة موضع التطبيق. لن تعفى العذارى من غطاء الرأس، بل عليهن إدراك أن الهروب من مظاهر العجز المترتبة على كونهن نساءً إنما يتحقق بخضوعهن التام لذلك العجز (٣. ١٥). وإذا كان لبعض النساء أن يُسمعن، فإن على كل النساء، بما في ذلك العذارى بل والعذارى بصفة خاصة، ألا يراهم أحد.

يثير كل ما تقدم التساؤل حول ما إذا كانت الممارسات المحدثة التي ينادى بها ترتليان قد كانت بالفعل جزءًا من ممارسات النبوءة الجديدة (كما هو المفترض غالبًا)، أم أنه كان يتعين إقناع أتباع تلك الحركة برأى ترتليان فيما يتعلق بما يجب أن تفعله "عذارانا" (١. ١).<sup>(٩٦)</sup> ويبدو أن ترتليان يفترض وجود عذارى في قرطاجية يُقن إلى الاختفاء تحت غطاء الرأس، وذلك حين يصفهن وهن يُسحب للعرض في العلن، وأعطية رؤوسهن منتزعة من على رؤوسهن بيد مدنسة (مثل يد أسقف قرطاجية؛ ٣. ٤-٥). وهنا، يمكن أن نتخيل مسرحية صغيرة، مباراة في الإنسانية والعفة بين المونتانيين والكاثوليك، يحضر المونتانيون فيها عذاراهم إلى الكنيسة متباهيات بارتداء غطاء الرأس، بينما تشكو العذارى الكاثوليكيات كاشفات الرؤوس من شعورهن بالخزي المروع. وهنا، يأمر الأسقف أن تكشف كل العذارى رؤوسهن داخل الكنيسة. ولكن من الواضح أن ما ينشده ترتليان بالفعل ليس فقط السماح بتغطية الرأس بل فرضه فرضًا. يا ترى كم من العذارى المونتانيات "يستحين من أن يُعرفن على الملأ، ويرتعدن من أن يظهرن مكشوفات، كأنهن

يُستدعين ليُنْتَهَكْنَ" (٤. ٣)؟ هل يدافع ترتليان عن العذارى اللاتي يردن ارتداء غطاء الرأس، أم العذارى يجب أن يغطين رؤوسهن حتى يثبتن صحة آرائه؟ هل نسمع حقًا أصوات العذارى الكاشفات رؤوسهن في شكوى الكاثوليكيات من الفضيحة؟ أم أن "الفضيحة" هي في الحقيقة قضية تشغل الآخرين- أسقف قرطاجة، أو زعماء النبوءة الجديدة من الذكور غير ترتليان- الذين يخشون أن يشكل غطاء الرأس عقبة في طريق كسب العذارى وإبقائهن على ما هن عليه؟ أم أن العذارى الشاكيات ما هن سوى مخلوقات من صنع خيال ترتليان؟

أما الإعلان الإلهي الذي يسوقه ترتليان دليلاً على الطول المفروض لغطاء الرأس فيمكن أن يقدم لنا لمحة مخيفة عن تجربة إحدى نساء قرطاجة. فالحلم الذي يضرب فيه ملاكٌ امرأةً متنبئةً بالسوط ويدعوها إلى أن تتعري يستحضر مشهداً في لوحة موجودة في قصر الغموض في بومبي (Pompeii)، وهي تصور شكلاً ذا أجنحة رافعاً عصي في وجه امرأةٍ ظهرها عارٍ إلى ما بعد الخصر.<sup>(٩٧)</sup> ويرى والتر بركيرت (Walter Burkert) في تفسيره للصورة أن ذلك المشهد قد يكون قصة رمزية مستقاة من التراث الذي يجري فيه التعبير عن نوبات الغضب الشديد بالجلد. فالشابة هنا على وشك الشعور بمس من الجنون الشهواني المقدس.<sup>(٩٨)</sup> وقد يعكس حلم المرأة القرطاجية التي تلقت إعلاناً سماوياً الطريقة التي تغلغل بها الجدل حول مظهر النساء الخارجى ورؤوسهن في تجربتها. فالصوت الملائكى الذي يقوم بدور الوسيط في جنونها المقدس يتحدث بنبرات ترتليان الساخرة، متهماً إياها بتشجيع النظرة المحدقة التي تضيء عليها الصبغة الجنسية وتدينها.<sup>(٩٩)</sup> وبوصفها متلقية إعلانات سماوية، ترى نفسها في صورة استعراضية، كما ترى وسيطها الملائكى في صورة متلصص يشعر بالاستياء.<sup>(١٠٠)</sup>

ولكن ذلك أيضاً يعد ضرباً من التخمين، فنساء قرطاجة يبقين محجوبات عن بحثنا هذا. كما أننا لا نعلم إلى أى مدى نجح ترتليان في مسعاه، فهو لم يعد أبداً إلى ذلك الموضوع. بل إننا نرى أنه أصبح لاحقاً يعير سلوك النساء بكافة أشكاله اهتماماً أقل. وقد يكون ترتليان قد حقق النجاح في المعسكرين، الكاثوليكى والمونتاني، أو أنه قد فشل، ولكنه اكتفى بفرض مذهب النبوءة الجديدة المنشدد في نواح أخرى، أو أن قلقه قد تناقص بعد وقوع الانفصال النهائى (على الرغم من أن ما يرد في رسالته عن الحشمة (De pudicitia) لا يوحي بأنه فقد اهتمامه بالمذهب الكاثوليكى). وقد يكون ترتليان قد شعر بأنه قال كل شيء بشكل تام حتى أنه لم يعد بحاجة إلى تكرار ما يقول. ولكنه ربما استمر في قراءة كتاباته عن المرأة للجمهور كل عام.

أما بالنسبة إلى الكاثوليك القرطاجيين، فليس لدينا أية فكرة عن مدى تقبلهم لرسالة ترتليان. فقد كتب الأسقف القرطاجى سيبريان (Cyprian) بعد قرابة أربعين عاماً رسالة حول ملابس العذارى، ولكن لم يبد منها أن غطاء الرأس كان يشكل قضية مهمة. يخاطب سيبريان العذارى الثريات، وتتم رسالته عن موهبة ليست بالقليلة فى التهكم والتلميح المتحامل بشدة على النساء. ولكنه على عكس ترتليان يظهر واثقاً من أن العذارى يزين الكنيسة: "تلك هى الزهرة التي تنبت من بذرة الكنسية، جمال النعمة الروحية وزينتها... صورة الله التي تستجيب لقدسية الرب."<sup>(١٠١)</sup> ومع مجيء القرن الرابع، يبدو غطاء الرأس وقد أصبح دلالة على العذارى، وأصبحت تغطية رأس العذارى تشير إلى التزامهن بالعذرية طوال حياتهن. ولكن غطاء الرأس



أصبح في ذلك السياق علامة من علامات التميز والشرف، يعلن عن ارتدائه في مراسم جمعية مبهرة تشبه مراسم الزواج والتعميد في آن واحد.<sup>(١٠٢)</sup>

إن إفراط ترتليان البلاغى وصرامته الأخلاقية المبالغ فيها ومرارته الانشاقفية الشديدة تجعل منه نموذجاً واضحاً على عدة مستويات. ولكننا لا يجب أن ننسى أن كلا من ترتليان وبولس كانا الفائزين على المدى الطويل. فقد فازا ليس فقط في فرض أغطية الرأس على النساء والعداري حرفياً لقرون عديدة، ولكنهما فازا أيضاً في المعركة الأكبر التي كانا يريان نفسيهما يخوضانها بخصوص رؤوس النساء المكشوفة، المعركة التي تهدف إلى حماية ما هو إلهي وما هو موحى به، أي حماية كلمات الروح القدس المسجلة وعيون الملائكة، من وجود النساء المصبوغ بالجنسانية. لقد فازا ليس فقط في اختلافهما مع سبيريان ومن سبقوه في قرطاجة، أو مع رعاة العذرية السابقين واللاحقين من رجال الدين، أو مع الرجال أصحاب المواهب الروحية في كورنثوس، ولكنهما فازا بكونهما متفقين مع كل هؤلاء. فإن الحجج المستقاة من سفر التكوين والطبيعة، التي نراها الآن شديدة الغرابة وغير مقنعة بالمرّة، قد كانت تستحضر الأسس الأسطورية لعالمهم المشترك من أجل الإبقاء على بنائه قائماً. ولقد فازا كذلك لأن النساء اللاتي كانت القضية كلها مثارة حول رؤوسهن بقين محتجبات عن أعين البحث الذي تقوم به، مختفيات تحت عباءة الخطاب الذكوري الذي يفصح عن وجودهن ويخفيه في آن واحد. لن نعرف المعنى الذي كانت تلك النساء يخلعنه على أفعالهن، ولا الآمال والتوقعات التي كانت تصاحب تلك الأفعال. تبقى هؤلاء النساء مرثيات فقط من خلال الإشكاليين من الذكور الذين لا يرونهم بدورهم، ذلك أنهم مسجونون هم الآخرون داخل افتتان نظرتهم المحدقة التي تخلع الإثارة الشهوانية على الأشياء.

#### هوامش

هذه المقالة مستمدة من البحث الذي قامت بتمويله المنحة الصيفية المقدمة من المؤسسة القومية للدراسات الإنسانية (National Endowment for the Humanities) (١٩٨٠)، ومنحة المعهد الأمريكي للمجتمعات العلمية (American Council of Learned Societies) (١٩٨٦-١٩٨٧).

(١) نشأت الحركة في فريجينيا. وتشير كلمة "المونتانية" إلى النبي الرجل ضمن الأنبياء/النبيات الثلاث (مونتانوس وماكسيميليا وبريسكا) الذي يعزى إليه فضل تأسيس الحركة. وقد تميزت الحركة في مراحلها المبكرة بتوقعات رؤيوية قوية، وباهتمامها بضبط السلوك التسكي والجنسي، وبخاصة في مراحلها التالية. ثم درج الحال فيما بعد على عدّها حركة هرطقية. يرجع رينيه براون (René Braun) تاريخ كتابة وجوب اختبار العذاري للعام ٢١١ بعد الميلاد. وتعتمد كل التواريخ التي وضعت لكتابة الرسالة على دلائل داخلية. ويبدو أن الرسالة كانت من أواخر ما كتب ترتليان قبل انفصاله عن الكاثوليك، ويغلب الاعتقاد أنها كتبت في وقت قريب من ذلك الذي كتبت فيه الإكليل وفي الحث على العفة (De exhortatione castitatis). ولم تحظ الرسالة باهتمام كبير من الباحثين. لمطالعة المناقشات حول هذه القضايا، انظر/ى: (Christophe Stuecklen, 1974, 92-93).

(٢) يشكك الكثيرون حتى في تلك النقطة، إذ يرى بعض الباحثين والباحثات أن القضية تتعلق بطريقة معينة لتصنيف الشعر وليس بغطاء الرأس: (Elisabeth Schuessler Fiorenza, 1983, 226-230). وللاطلاع على الرأي المخالف (الذي أتفق معه)، انظر/ى: (Dennis Roland MacDonald, 1988, 276-282)، وكذلك: (Bernadette J. Brooten).

1988). وتؤكد أي بادجت (A. Padgett, 1984) أن أهل كورنثوس كانوا يصرون على أن ترتدى النساء أغطية الرأس، وأن بولس كان يرى أن النساء لسن بحاجة إليها. ويرى البعض الآخر أن المسألة تتعلق كذلك بسلوك رجال كورنثوس، معتدين في ذلك بـ ١١: ١٤-١٥. يمكن على وجه خاص الرجوع إلى: (Jerome Murphy-O'Connor, 1980) وأيضا: (Bernadette J. Brooten, 1985). ويرى وليام أو ووكر (William O. Walker) أنه ينبغي ألا تسند ١١: ٣-١٦ إلى بولس بتاتا، بل تفهم على أنها نتائج ثلاث حالات مختلفة من التحريف.

(٣) وهكذا نرى أن الطرح القائل بأن الأمر يتعلق بأساليب تعامل الرجال مع شعورهم في كورنثوس طرح بعيد الاحتمال، إذ إن الفقرة لا تحتوى على أية أوامر موجهة إلى الرجال. انظر/ى كذلك: (Antoinette Clark Wire) وبخاصة الصفحات ١١٧-١٨.

(٤) لمطالعة مناقشة الفقرة ١٤: ٣٤-٣٥ انظرى الملاحظة التالية.

(٥) (Molly Meyrowitz Livine, 1995).

(٦) انظر/ى كذلك: (Antoinette Clark Wire, 1990, 117-118).

(٧) لمناقشة حول تلك النقطة، انظر/ى: (S. Bedale, 1954)، وأيضا: (Antoinette Clark Wire, 1990, 279)، ملاحظة رقم ٢. يتناول جوزيف أي فتسمير (Joseph A. Fitzmyer, 1989, 504-506).

(٨) انظر/ى أيضا: (Joseph A. Fitzmyer, 1989, 506-511).

(٩) انظر/ى أيضا: (Antoinette Clark Wire, 1990, 117).

(١٠) انظر/ى: (Joseph A. Fitzmyer, 1974).

(١١) انظر/ى بصفة خاصة: (Dorna D. Hooker, 1964).

(١٢) ترتليان، وجوب ٧. ٢-٤؛ انظرى أيضا عن الصلاة ٢٢. ٥-٦، لباس النساء ١. ٢. ١-٣. ٣. ١٠. ٣، الإكليل ١٤. ٢. ولمطالعة رواية أقدم عن أسطورة أبناء الله/المشاهدين/الملائكة انظرى ١ سفر أخنوخ وعهد رافووين (Testament of Reuben) ٥. ١-٦. يعرف ترتليان الأسطورة من I Enoch ولباس النساء ٣. ١-٣. وللاطلاع على دراسة عن المشاهدين والنساء في المسيحية القديمة انظر/ى:

(Bernard Prusak, 1974); (Max Kuechler, 1986); (Adela Yarbo Collins, 1988).

(١٣) نبوءات موسى ٧. ٢، ١٧. ١-٥، ٢٢. ٣-١، ٢٧. ٢-١، ٢٩. ٦-١، ٣٢. ٢، ٣٣. ٥، ٣٥. ٢، إيج، والتفسير اليهودى لسفر التكوين ٨. ٤-٦، ٨. تقدم أنتوانيت كلارك واير طرحا يستند إلى التفسير اليهودى لسفر التكوين ٨. ١٠ مفاده أنه ينبغي حماية الملائكة، كما ينبغي حماية الرجال في ذلك المجتمع الكنسي، من التلهي عن مجد الله.

(١٤) انظر/ى: (Joseph A. Fitzmyer, 1974).

(١٥) مرقص ١٢: ٢٥ // متى ٢٢: ٣٠، لوقا ٢٠: ٣٦؛ ديفيد إل بالتش، ١٩٧٢.

(١٦) انظر/ى: آر مارى ١٩٨٨ عن صعوبات استخدام سفر التكوين هنا.

(١٧) يرى جون ونكلر (John Winkler, 1990, 17) أن المجتمعات الناطقة باليونانية في العصور القديمة تؤكد ما يذهب إليه علماء الأنثروبولوجيا من أن "كلمة "طبيعي" تعنى في سياقات عديدة على وجه التحديد 'مألوف ولائق'.

(١٨) سمعت لأول مرة عن التناظر بين رؤوس النساء وأعضائهن الجنسية من روان أي جرير (Rowan A. Greer) عام ١٩٧٣. تذهب جوليا سيسا (Giulia Sissa, 1990, 112) إلى أن جالينوس يعتبر اللحي والأهداب والقفلة وشعر العانة والأرداف مصادر طبيعية للاحتشام والكرامة. الفقرة المعنية هنا (جالينوس في منافع الأعضاء De usu partium ١١: ١٤) تذهب إلى أن القلفة وشعر العانة والأرداف تمثل غطاءً وزينة. وعليه، فإن جالينوس لا يخلص إلى وجوب تغطيتها أكثر. وهو يفسر حاجة النساء إلى شعر طويل على رؤوسهن بالطريقة نفسها، ولكنه يعتقد بأنهن يشتركن في ذلك مع الرجال.

(١٩) يبدو أن أهل كورنثوس كانوا يستخدمون الألسنة بوصفها علامة تمكنهم من التمييز بين الروحاني واللا روحاني. انظر/ى: (John C. Hurd, 1965, 193).

(٢٠) أوردت روان أي جرير أيضا فكرة أن ١ كو ١١: ٢-١٦ و ١٢: ٢٣-٢٤ كانتا مرتبطتين في ذهن بولس.

(٢١) انظر/ى إيمي رشلن (Amy Richlin, 1995)، للتعرف على فكرة أن الزينة والمساحيق تخفى ما هو مخز ومنفر.

(٢٢) لمطالعة مناقشة مطولة عن تلك العادة وأصولها، انظر/ى (Molly Meyrowitz Livine, 1995) وأيضاً: (Antoinette Clark Wire, 1990, 122-123). ولعرض لموضوع غطاء الرأس بوصفه معيار النساء فى العصور القديمة، انظر/ى: (Dennis Roland MacDonald, 1988, 276-282) والمصادر التى يوردها؛ وكذلك (Ross S. Kraemer, 1992, 146). وتخلص سنثيا تومبسون إلى أن النساء كانت لهن حرية الاختيار فى ذلك الصدد وأن ١ كو ١٠: ١١ يقر بذلك الحق (سلطان [exousia]؛ (Cynthia Thompson, 1988, 113)).

(٢٣) للمزيد حول هذه النقطة، مراجعة: (Antoinette Clark Wire, 1990, 122-126).

(٢٤) تلك صورة تعميمية ومبنية على مجموعة واسعة التنوع من الطقوس والسرديات والمواعظ الدينية بين القرنين الثالث والخامس. ومن الواضح أن التعميد منذ المراحل المبكرة كان يجرى للأشخاص وهم عرايا. وينص كتاب **التقليد الرسولى** المنسوب إلى هيبوليتوس (Hippolytus) على أن تنزع الملابس عن المرشحين للتعميد، وأن توضع عليهم الملابس مرة أخرى بعد العماد ثم ينضمون إلى الكنيسة (٢١. ٣-٢٠) (مع ملاحظة أن هذه الوثيقة جرت صياغتها لاحقاً؛ انظرى جريجورى دكس (Gregory Dix, lli-lxxxi). وتذكر العديد من قصص التعميد الأسطورية خلع الملابس وارتدائها من جديد؛ انظرى على سبيل المثال **سفر أعمال توما** (The Acts of Thomas) ١٢١، ١٣٣. وفى **سفر أعمال بولس وثيكلا** (Acts of Paul and Thecla) ٣٨ تضع البطلة عليها لباسها بعد خلاصها/عمادها، خالعة بذلك على ذلك الفعل معنى. وتروى إيجيريا (Egeria) أن التعميد كان يجرى فى القدس للأشخاص وهم عرايا، ثم توضع عليهم الملابس، مثل "حديتى الولادة" يساقون إلى كنيسة القيامة مع الأسقف، ثم يساقون من هناك إلى كنيسة الصليب حيث يتجمع المصلون (Itinerary ٣٨. ١-٢). ويتحدث ثيودور أسقف موبوسونثيا (Theodor of Mopsuestia) عن وضع الملابس مرة ثانية "رداء براق تماماً"، "رداء أبيض بيرق" (فى المعمودية ٤؛ ترجمة أى منجانا (A. Mingana, 1993, 68)). انظر/ى أيضاً وصفاً لذلك الطقس فى ريمو تونو (Raymond Tonneau) وروبير دفريس (Robert Devreesse) ١٩٤٩: xxxi. ويشرح ثيودور كذلك عادة وضع دثار من الكتان فوق الرأس قبل النزول فى الماء مباشرة، وذلك لإعلان تحرر المرشح للتعميد، وذلك على غرار عادة العبيد المعتوقين ارتداء غطاء رأس كثنائى فى البيت وفى السوق؛ ثيودور أسقف موبوسونثيا، فى المعمودية ٣ (ترجمة منجانا، ١٩٣٣: ٤٧). ويوضح جريجوريوس النازينزى أن الرداء المستخدم فى العماد قد أصبح فى أواخر القرن الرابع من الأهمية بمكان حتى أنه أصبح مدعاة للتفاخر (Homily ٤٠، فى العماد ٢٥). انظرى كذلك ماجرت مايلز (Margaret Miles) ١٩٨٩ التى تقدم طرحاً مفاده أن تجربة العرى (أو شبه العرى) على الملأ كانت تجربة أساسية فى طقوس التعميد فى القرن الرابع، وأن الرجال والنساء كانوا مختلفين فى خبر تلك التجربة؛ ١٩٨٩: ٢٤-٥٢.

(٢٥) كانت قطعة الملابس الرئيسية للنساء والرجال كما للأحرار والعبيد هى الرداء الذى يلبس داخل البيت (endumalindutus)، أو الرداء السابع. كانت النساء يرتدين رداءً من تلك النوعية يصل إلى الأرض، بينما كان رداء الرجال غالباً أقصر من ذلك. ولكن الرجال فى مهن معينة (مثلاً القساوسة وبعض الموسيقين) وفى سياقات معينة، وبخاصة السياقات الطقوسية، كانوا يرتدون أردية طويلة سابعة. وكان التمييز فى الملابس بين النساء والرجال وبين الدرجات الاجتماعية (بما فيها طبقة العبيد) مبنياً على كل من الأقمشة المستخدمة فى الملابس التى يرتدونها خارج البيت والزينة المستخدمة؛ انظرى لاريسا بونفونت (Larissa Bonfante) وإيفا جونزيم (Eva Jaunzems) ١٩٨٨: ١٣٩٠، ١٣٩٨، ١٤٠٣-٤، فريدريك آدم رايت (Frederick Adam Wright) ولليان بي لولر (Lillian B. Lawler) ١٩٧٠: ١٩٧٥ (Sarah Pomeroy) ١٨٩٩، ٢٣٠٩، ٤ب، ٢٣٣٢-٣٣. وبالطبع، كان ذلك الرداء السابع هو علامة المواطنة فى الإمبراطورية، على المستوى الرسمى على الأقل. وعلى المستوى النظرى، فقد كان كل "الهمج" يرتدون ثيابهم الأصلية (انظرى على سبيل المثال **جرمانيا لتاسيتوس** ١٧)، ولكن يبدو أن اليهود فى العالم المتحدث باليونانية كانوا غالباً يرتدون ثياباً مماثلة لثياب اليونانيين. وتبعاً لقانون الحظر على ثروات النساء فى الإمبراطورية الرومانية (Oppian Law) حتى "المجلس الأعلى للنساء الأعلى" الذى أنشأه إجابالوس، فقد دأبت المحاولات على قصر أقمشة وزينة بعينها على الدرجات الاجتماعية العليا، وبصفة خاصة لمنع النساء من إظهار الغنى فى ملابسهن؛ سارا بوميروى ١٩٧٥: ١٧٩-٨٢.

(٢٦) انظر كذلك وين آى ميكيكس (Wayne A. Meeks) ١٩٧٤: ١٨٣-٨٤ والملاحظة رقم ٨٢؛ ١٩٨٣: ١٥١ و ٢٣٧ والملاحظتين رقمي ١٧٩ و ٦٨.

(٢٧) حول موضوع أطواق العبيد، انظر كيث هوبكنز (Keith Hopkins) ١٩٧٨: ١٢١؛ وأيضًا الرسم التوضيحي في مقالة بول فاين (Paul Veyne) ١٩٨٧: ٥٩. ويوضح الطرح شديد البلاغة الذي قدمه سينيكا (Seneca) بأن المجلس الأعلى قد رفض أشكال التمييز في ملابس العبيد حتى لا يدرك العبيد أن جماعة قليلة من الأحرار يستعدونهم فالقانون لم يكن ينص على أي تمييز في الملابس (سينيكا [De clementia] ١. ٢٤). ونحن نعلم أنه كانت هناك بعض أشكال التمييز؛ على سبيل المثال "قنوسة الحرية" للأحرار، والرداء السابع للمواطنين. انظر أيضًا ثيودور أسقف موبوستيا في العماد ٣ (ترجمة منجانا، ١٩٣٣: ٤٧)، حول ارتداء العبيد المعتوقين لغطاء رأس من الكتان. وكان الوسم بالنار يستخدم عقوبة على جرائم مثل الهروب والسرقة. وقد امتدت عقوبة الوسم بالنار إلى المواطنين الأحرار خلال فترة الإمبراطورية، مما كان يعنى وسمهم بخزي العبودية. انظر أوتو بتس (Otto Betz) ١٩٧١، وبخاصة A2، ٦٥٨-٥٩.

(٢٨) سنوات ١٥. ١ (انظر مارك فيلوننكو [Marc Philonenko] ١٩٦٨: ١٨٠-٨١)؛ وأيضًا سفر أعمال توما ١٣-١٤، ١٢١.

(٢٩) قدم عدد من الباحثين والباحثات مبررات لاهوتية أكثر تعقيدًا لعادة عدم ارتداء النساء لأغطية الرأس. يشرح دينس رولاند ماكدونالد الفكرة اللاهوتية وراء تلك العادة على أنها افتراض بازدواجية الجنس على أساس العماد، ويفترض أن لاهوتًا فلسفيًا مثل لاهوت فيلو (Philo) هو أصل أو سياق تلك العادة؛ ١٩٨٧: ٦٦-١٠٢، ١٩٨٨، بيراندت جاي بروتن ١٩٨٨؛ انظر أيضًا أن إل جرفز (Ann L. Jervis) ١٩٩٣: ٢٣٥-٣٨، دانييل بويارين (Daniel Boyarin) ١٩٩٣: ٨-١٢. وتستننتج أنتوانيت كلارك واير أن النساء في كورنثوس قد بنوا تلك العادة على إيمانهم بأنهن مشاركات كاملات في صورة الله (١٩٩٠: ١٢٧)، ولكنها تشير في موضع آخر إلى أن النساء ربما لم يرين ما يفعلنه مخالفًا للياقة بسبب الوضع الذي كانت الكنيسة والبيت فيه متداخلين، فقد كن لا يغطين رؤوسهن في البيت، حيث لم يكن مطلوبًا من النساء تغطية رؤوسهن (١٩٩٠: ١٨٣).

(٣٠) Howard Eilberg Schwartz, 1995.

(٣١) انظر/ى كذلك روس إس كريمير ١٩٩٢: ١٤٩.

(٣٢) آر ماري دانجلو ١٩٩٠: ب: ٧٢-٨٢، بيراندت جاي بروتن ١٩٧٧.

(٣٤) يرى روس إس كريمير ١٩٩٢: ١٤٩ أن التحريف هنا يأتي مصادفًا لمبادئ المونتانيانية؛ ولكن لا يبدو أن خصوم النبوة الجديدة قد استخدموا ذلك ضد الحركة.

(٣٥) روس إس كريمير ١٩٩٢: ١٤٦-٥٠؛ انظر/ى كذلك أنتوانيت كلارك واير ١٩٩٠: ١٨٨-٩٣، جيرومي نيري (Jerome Neyrey) ١٩٨٦: ١٥١-٥٦. يقدم كل من دانييل بويارين ١٩٩٣ وأن إل جرفز 1993 طرحين من

منظورين مختلفين مفادهما أن بولس يسعى هنا إلى التأكيد مجددًا على التمييز بين الجنسين.

(٣٦) روس إس كريمير ١٩٩٢: ١٤٦.

(٣٧) بيراندت جاي بروتن ١٩٨٥: ٦٧-٦٩؛ انظر/ى كذلك جون ونكلر الذي يؤكد أنه بالنسبة إلى أرتيميدورس وفي العصور القديمة بصفة عامة كان الجنس "غير طبيعي" إذا لم يتضمن رجالًا واختراقًا وانعكاسًا لائقًا لعلاقات التسيد (١٩٩٠: ٣٩-٤٠).

(٣٨) عن التنسك والمشكلات التي تواجهها النساء المسيحيات جرأء الطلاق والزواج مرة أخرى، انظر آر ماري دانجلو ١٩٩٠: أ: ٩٤-٩٥.

(٣٩) انظر/ى جوليا سيبا ١٩٩٠: ٩٤-٩٩؛ وراجعى أيضًا مولى مايروفتس ليفاين لمناقشة طقس رفع غطاء الرأس.

(٤٠) تبرز صفات "ملساء" و"خالية من الشعر" صغر سنها، وربما توحى بأنها لم تبلغ بعد، ولكنها على الأرجح تمثل ثناءً على فنون التجميل الرومانية التي تتضمن نزع شعر الجسم، بما في ذلك منطقة العانة، عند النساء؛ انظر مارشال (Marshal) ٧٤. ٣، والكتابة الجنائزية المحفورة الواردة في كتابات أليا بوتستاس (Allia Potestas) (CIL 6. 37965)؛ وردت الترجمة في كتاب ميري آر لفيكوفتس (Mary R. Lefkowitz) ومورين بي فانت (Maureen B. Fant) ١٩٨٢: ١٣٧، # ١٤٣)، أيضًا أوفيد (Ovid)، *Ars amatoria* ٣. ١٩٤ (ورد في مقالة إيمي رشلن،

١٩٩٥). وتبدو وصفة بليني (Pliny) صنع مواد نزع الشعر موجهة إلى النساء والولدان في المقام الأول؛ *Natural History* ٢٨. ٢٤٩، ٢٥٥، ٣٠. ١٣٢-٣٤، ٣٢. ١٣٦. وفي أحسن الحالات، كان ينظر إلى الرجال الذين ينزعون شعر أجسادهم على أنهم منشغلون بتفاصيل دقيقة (سوتونيوس *Caesar* ٤٥) ولكنهم كانوا في الأغلب يُعدّون مخنثين؛ أنظر/ى مارشال ٢. ٦٢، ٣. ٧٤، ١٠. ٦٥، ديو كريستوم (Dio Chrysostom) *Discourse* ٣٣. ٤٨ وما بعدها، والمواد التي قامت مود جليسون ١٩٩٠: ٣٩٧-٤٠٦ (Maud Gleason) بجمعها. ويصنف ترتليان عملية نزع شعر الجسم بوصفها زينة تافهة على الرجال تجنبها (لباس النساء ٢. ٨. ٢)؛ ومن الغريب أنني لم أجد في كتاباته حظراً كهذا على النساء.

(٤٣) *Avot de R. Natan A* ٣. انظر/ى أيضاً *Baba Qamma* ٩٠ب. يبدو أن الكلمات التي حذفها هي تلك التي ترد في *Baba Qamma* ٨. ٦: "قال الحبر أكيبا: حتى أفقر الفقراء في إسرائيل ينظر إليهم بوصفهم أحراراً فقدوا ممتلكاتهم، ذلك أنهم أبناء إبراهيم وإسحق ويعقوب" (ترجمة هربرت دانبي [Herbert Danby] ١٩٣٣: ٣٤٣). (٤٤) ترجمة يودا إس جولدن (Judah S. Goldin) ١٩٥٥: ٢٧.

(٤٥) الكلمة المستخدمة هي كلمة (*bēzūyāh*)؛ يترجمها جولن إلى "البعي".

(٤٦) *Avot de R. Natan A* ١، ترجمة يودا إس جولدن، ١٠، قارنى *Avot de R. Natan A* ٩ب و *Genesis Rabbah* ١٧. ٨؛ نجد في كلا العملين أن الإشارة إلى تك ٣. ١٦ غير واضحة. قارنى الجزء الثاني من التلمود البابلي. *Bab. Talmud Erubin* ١٠٠ب.

(٤٧) يتضمن الجزء الثاني من التلمود البابلي ١٠٠ب نقاشاً حول ما إذا كان أمراً جديراً بالاحترام أن تدعو الزوجة زوجها إلى الجنس؛ أما الخلاصة فهي أنه أمر جدير بالاحترام أن تجعل الزوجة الجنس أمراً جذاباً لزوجها، ولكن ألا تجعل من ذلك طلباً واضحاً.

(٤٨) انظر/ى إليزابيث كاستللي (Elizabeth Castelli) ١٩٩٤ وأن إى مانتار (Ann E. Matter) ١٩٩٤ لحديث عن مكانة المتلقيات لإلهامات سماوية سواء بوصفهن فاعلات أو موضوعات للإلهام.

(٤٩) انظر/ى نلز ألسترب دال (Nills Alstrup Dhal) ١٩٧٧؛ أيضاً أنتوانيت كلارك واير ١٩٩٠: ١٨٩-٩٣.

(٥٠) يبدو أن أهل غلاطية لم يشاركووا في تلك الجماعة كما لم يرد ذكر لهم في رو ١٥: ٢٦. قد تكون رسالة بولس القاسية لهم قد أفقدته مسنادتهم له.

(٥١) إليزابيث كاستللي ١٩٨٦.

(٥٢) دينيس رولاند ماكدونالد ١٩٨٣: ٣٤-٥٣.

(٥٣) انظر/ى "The Life of St. Pelagia the Harlot" في كتاب روس إس كريم ١٩٨٨: ٣١٦-٣٥، #١٢٥؛ وأيضاً إليزابيث كاستللي ١٩٨٦: ٧٥-٧٦.

(٥٤) تخلص كارولان ووكر باينم (Caroline Walker Bynum) إلى أن ارتداء النساء ملابس الرجال في العصور الوسطى كان نابغاً من دوافع عملية وليست رمزية، ١٩٨٧: ٢٩١.

(٥٥) بينما يصير ترتليان على أن تغطي العذارى وكافة النساء المحترمات رؤوسهن خارج البيت، تثير نصوص أخرى بعض التساؤلات حول ذلك؛ يوضح ترتليان بنفسه أن اليهوديات يغطين رؤوسهن بشكل ثابت يجعل من الممكن التعرف عليهن عن طريق تلك العادة (الإكليل ٤).

(٥٦) يرى بيتر براون (Peter Brown) أن العذارى ربما كن يجلسن معاً في مكان بارز، ١٩٨٨: ٨٠-٨١؛ ويبدو أنه يبنى تلك الفكرة على أساس رسالة *وجوب* ٩. ٢-٣ (انظر/ى صفحة ٨٠، ملاحظة رقم ٨٥)، حيث يشكو ترتليان من عذراء خصص لها مقعد وسط الأرامل.

(٥٧) انظر/ى بيتر براون ١٩٨٨: ١٩٠-٩٤، ٢٦٠-٦٢ حول موضوع العذارى والسياسات الأسرية.

(٥٨) تضم كتابات ترتليان خلال مرحلته الكاثوليكية إلى زوجته ١ و٢، ولباس النساء ١ و٢.

(٥٩) يرى بعض الباحثين أن خلاف ترتليان هو في الأساس مع أسقف روما، كرسنوف شتوكلن ١٩٧٤: ١٠٦-٨.

(٦٠) يبدو أن القائلين بهذا الرأي يستندون إلى كو ٧: ٣٤ (انظر/ى *وجوب* ٤. ٢-٥).

(٦١) يذهب كرسنوف شتوكلن ١٩٧٤: ١٤١ إلى أن ترتليان يستخدم كلمة "عذراء" (*virgo*) بأربعة معانٍ مختلفة، دون أي تمييز واضح بين غير المتزوجة (*Ledige*) والطفلة (*Kind*) والفتاة (*Maedchen*) واللفظة المستخدمة في سياقات

تقنية، عذراء (Unberuete). تلك ملاحظة صحيحة، والأمر مقصود تمامًا من جانب ترتليان؛ فهو يرغب في تأكيد فكرة أن التمييز المؤثر الوحيد إنما هو بين المرأة المكتملة النضج والطفلة التي لم تبلغ. يناقش كرسنوف شتوكلن كذلك مقدار ترسخ العذرية داخل المؤسسة القرطاجية في أوائل القرن الثالث (١٥٠-١٥٨). ويظهر من وجوب ٩. ٣-٢ أن الأرامل كن ينتمين إلى الإكليروس بينما لم يكن ذلك حال العذاري. انظر روجر جرايسون (Roger Gryson) ١٩٧٦: ٢٠-٢٢.

(٦٢) كانت كلمة "اغتناب" هي التهمة القانونية في القوانين البيولوجية في الحالات التي تتضمن الجنس المحرم مع فتاة غير متزوجة من طبقة المواطنين. ويستخدم ترتليان كلمة "passio" استخدامًا صحيحًا لتشمل كلا من الشبق (الناشط) لدى الرجال من الناظرين واستقبال العذاري المستسلم له. (٦٣) الكلمة في الواقع "عذاري البشر" (hominum)؛ ولكن من المحتمل أن ترتليان يريد أن يكسب العبارة أية معانٍ جنسية.

(٦٤) Dum percutitur oculis incertis et multis, dum digitis demonstrantium titillatur, dum nimium amatur, dum inter amplexus et oscula assidua concalescit. (٥. ١٤).

(٦٥) يقدم بليك لايرل (Blake Leyerle) تلخيصًا ممتازًا ليس فقط لأفكار القديس جون كريسوستوم حول تلك النقطة، ولكن أيضًا لعرض واسع من الفكر الأخلاقي الإغريقي منذ فترة ما قبل سقراط. انظر أيضًا مقولة بروبوتوس التي تتم عن استحسان تام (إن العين تقود في الحب، وإن لم تكن تدرى) (Elegiarum) ١٥. ٢. (٦٦) كاترين جونز (Catherine Johns) ١٩٨٢: ٦٠-٧٥.

(٦٧) المرجع نفسه. ٦٨، شكل ٥١. تبرز كاترين جونز التشابه بين التمثيل التخطيطي للعين والفرج، وتقول بأن الفرج كانت له أيضًا وظيفة لإبعاد الحسد، ولكنها تشير في الوقت ذاته إلى أن الفرج قد يمثل العين الحاسدة ذاتها.

(٦٨) Impone velamen extrinsecus habenti tegument intrinsecus. Tegantur etiam superior cusu inferior nuda non sunt. (١. ١٢).

(٦٩) لا يشير ترتليان هنا إلى عادة نزع شعر الجسم عند النساء، انظر ملاحظة رقم ٤٠ أعلى. (٧٠) يبدو أن سورانوس كان الوحيد الذي سمع بوجوده، ولكنه ينكره. انظر/ي جويليا سيسا ١٩٠: ١٠٨-١٧ و ١٦٥-٧٧ (يورد ما قاله سورانوس صفحات ١١٣-١٤). ولكن لاحظي أن تعامل ترتليان مع موضوع عذرية مريم في (De carne Christi) ٢٣ يتطلب الإيمان بغشاء البكارة، بل قد يعكس فهم البكارة الذي قدمته جويليا سيسا. لاحظي أن أنواع العذرية الثلاث التي يضعها ترتليان تفترض أيضًا أن العذرية حالة متجددة: في الحث على العفة

(٧١) انظر/ي فرانسيس كاردمان (Francine Cardman) ١٩٨٥. (٧٢) يساوي ترتليان بين الزنا والاغتناب، جاعلاً لهما المعنى نفسه؛ Depud. ٦٤. (٧٣) De poen. ٣. انظر/ي كذلك: De idolatria ٢، ٢٣، De resurrectione carnis ١٥، الروح ١٥، ٤٠، ٤٨،

٦. De pudicitia لباس النساء ٢. ٢-٤. ٦.

(٧٤) انظر/ي صفحة ٣٩٢ من هذه المقالة، وملاحظة رقم ١٢. (٧٥) وهو يعتقد أن الرجال "أكثر استعدادًا للإثارة". انظر/ي ١٠. ٣. انظر/ي كذلك تحليل مارجرت مايلز لترتيب العماد. ترى الباحثة أن النساء كن يعمدن أخيرًا لأنهن أبعد ما يكون عن البراءة. ولكن أبسط التعليقات أنه لم يكن من المتوقع أن تحدث لهن إثارة عند رؤية الرجال المعمدين (١٩٨٩: ٤٨). قارني التلمود البابلي ١٦٦ والجزء الثاني من التلمود البابلي ١٨، حيث تؤمر المرأة بالمشي خلف الرجل إذا كانا في سفر سويًا، ليس اعترافًا بعلو مكانته، ولكن حتى لا يرى ساقبيها عندما ترفع تنانيرها ومن ثم تحدث له إثارة.

(٧٧) Avidior et calidior in feminas. يبدو أن تلك الفكرة مرتبطة بفكرة في علم الأحياء القديم ترى أن الذكر أكثر استعدادًا للإثارة وأكثر جفاقًا، بينما الأنثى أقل استعدادًا للإثارة وأكثر نداوة؛ انظر/ي بيتر براون ١٩٨٨: ١٨-٢١. يبدو أن ترتليان كان يفضل الأعمال على النعمة. (٧٨) جويليا سيسا ١٩٩٠: ٩١.

- (٧٩) قارنى بلوتارخ، *Apothegmata Laconica* ٢٣٢ج: "وعندما يتساءل أحد لماذا يأخذون (أهل إسبرطة) فتياتهم إلى الأماكن العامة ورؤوسهن مكشوفة، أما نساؤهن المتزوجات فتكون رؤوسهن مغطاة، فقد رد (كاريلوس) "لأن على الفتيات أن يبحثن عن أزواج، أما المتزوجات فعليهن المحافظة على من لهن أزواج!" (ترجمة فرانك كول بابت [Frank Cole Babbitt] ١٩٦٨: ٣٩٣). ذلك تبرير فكه، ولكن تلك العادة لم تكن قاصرة على أهل إسبرطة القديمة.
- (٨٠) من الأرجح أن ترتليان أخذ أفكاره حول كلمة الانجاب من بلينى الأكبر (Pliny the Elder)؛ انظر/ى: *Historia naturalis* ٢٨. ٧. ٣٥، ٣٩، أيضاً إى كونهرت (E. Kunhert) ١٩٠٩.
- (٨١) فرجيل *Eclogue* ٣. ١٠٣.
- (٨٢) انظر/ى دراسة جون ونكلر عن الرقى الشهوانية، وبخاصة المأخوذة من البرديات السحرية الإغريقية؛ ١٩٩٠: ٧١-٧٢، ٨٥-٩٨.
- (٨٣) *Nulla virgo est ex quo potest nubere* (لا تعد عذراء حالما يصبح بمقدورها الزواج) (٨. ٢٢).
- (٨٤) انظر/ى على سبيل المثال *De ex. Cast.* ١، حيث يصنف ترتليان العذرية التي تُخلق مع الميلاد بوصفها أول أنواع العذرية.
- (٨٥) للمقارنة بين: تك ١٨. ١١؛ *De posteritate Caini* لفيلو (Philo) ١٣٤؛ *Quaestiones in Genesin* ٤. ١٥، ٦٦؛ *De mutatione nominum* ٧-١٣٠؛ وبخاصة ١٣٧؛ *إنجيل توما* ١١٤؛ ولمطالعة تحليل للنصوص المسيحية، انظر/ى إليزابيث كاستللى ١٨٩٦: ٧٣-٧٧. ومارجرت مايلز ١٩٨٩: ٥٣-٧٧.
- (٨٦) انظر/ى وصف ترتليان للعذارى المختبرات *tanto magis liberae quanto Christi solius ancillae*: "أكثر حرية لأنهن خادمت المسيح وحده" (٣.٢)؛ ومن المحتمل أنه يستخدم هذا المديح للمز العذارى غير المختبرات اللاتي يراهن يخدمن الرجال ويسعدنهم.
- (٨٧) *لباس النساء* ١. ٢؛ والإشارات هنا إلى "أبناء الله" فى تك ٦: ١-٤ *أخنوخ*، كما إلى ١ كو ٦: ٢-٣.
- (٨٨) *De exhortatione castitatis* ١٣. ٧؛ وعن الأرامل بوصفهن طبقة منفصلة، انظر/ى كذلك روجر جرايسون ١٩٧٦: ٢٠-٢٢.
- (٨٩) *وجوب اختمار العذارى* ٩. ١؛ *De baptismo* ١٧. ٤؛ انظر/ى كذلك روس إس كريمير ١٩٨٨: ٢١-٤٥، #٩٣-١٠٩، مبرى آن روسى (Mary Ann Rossi) ١٩٩١.
- (٩٠) من المؤكد أن ترتليان يلتزم بأوامر التحريم الواردة فى ١ كو ١٤. ٣٤-٣٥ و ١ تي ٢: ٨-١٥، ولكنه يصير على حق النساء فى التنبؤ (وجوب) ١. ٩، وفى *نقد ماركيون (Adv Marc)* ٥. ٨. ١١). يبدو أن أتباع المونتانية فى شمال إفريقيا كانوا يلتفون حول النهى عن كلام النساء فى الكنيسة بأن كانوا يستمعون إلى النبيات ويختبرونهن بعد انقضاء المراسم فى الكنيسة؛ الروح ٩. ٤.
- (٩١) برسكا فى *De ex. Cast.* ١٠، *De res. Car.* ١١؛ مونتanos فى *De fuga* ٩ (bis)، *Adv. Prax.* ٨، *De pud.* ٢١.
- (٩٢) انظر/ى إليزابيث كاستللى، ١٩٩٤ لقراءة تحليل يتناول جدلية التجربة النبوية والموضعة التلصصية للشهيدة فى هذا النص.
- (٩٣) انظر/ى أوريجن (*Contra Celsum* (Origen) ٣. ٤٤؛ وانظر/ى أيضاً روس إس كريمير ١٩٩٢: ١٢٨-٣١.
- (٩٤) يوسيبوس، *Hist. Eccl.* ٥. ١٤ و ١٨؛ انظر/ى كذلك الإشارات الأزدرائية إلى "مونتanos والنساء" فى كل المواد فى ٥. ١٤-١٩. يشكك أوريجن فى نبوءات النساء، ولكن يأتى ذلك فى سياق نبوءات دلفى. يرى روبن لين فوكس (Robin Lane Fox) ١٩٨٧: ٤٠٧ أن أوريجن كان يمثل الافتراضات التى لم يكن بمقدور مونتanos أن يدحضها. تبدو تلك المقولة مبالغ فيها وبخاصة أن روبن لين فوكس نفسه يحاول القول بأن النبوة التى تظهر فى الروح لم تكن من أتباع النبوة الجديدة، ولكنها كانت تمثل مظهرًا مألوفًا فى حياة المسيحية المبكرة (٤١٠-١١).
- (٩٥) ربما بسبب السوابق الموجودة فى النصوص المقدسة؛ يوسيبوس، *Hist. Eccl.* ٥. ١٧.
- (٩٦) يبدو أن معظم المفسرين قد فهموا أن ضمير الملكية فى "عذارانا" يشير إلى كنيسة شمال إفريقيا، بينما جعلوا الإشارة فى الضميرين الآخرين *nostrae* و *nobis* ٣. ١٧ إلى المونتانيين.
- (٩٧) كاترن جونز 1982، الصورة الملونة رقم ٢٤.

---

(٩٨) والتر بركرت (Walter Burkert) ١٩٨٧ : ١٠٤ .  
(٩٩) انظر/ى ترتليان، الروح ٩ لمطالعة كيف يمكن للنزاعات الجمعية أن تؤثر فى التجربة النبوية.  
(١٠٠) لصورة مضادة لتلك الصورة، انظر/ى التحليل الذى تقدمه إليزابيث كاستللى (١٩٩٤) لنظرة يرتبوا لنفسها فى صورة شاب.  
(١٠١) سيريان (Cyprian)، ٣ : *De habitu virginum 3: flos est ille ecclesiastici germinis, decus et ornamentum gratiae spiritalis ... Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini.* فى الكتاب من تحرير جى هارتل (G. Hartel) ١٨٧٣ : ١٨٩ .  
(١٠٢) انظر/ى بيتر براون ١٩٨٨ الذى يورد قرارات مجالس سارجوسا وقرطاجة التى تحدد السن الذى يسمح فيه للعذراء بارتداء غطاء الرأس (٢٦١ ملاحظة رقم ٨)، ويعيد إنتاج وصف للمراسم مأخوذ من أمبروز (Ambrose) (٣٥٥).



## الجنسانية، الخطيئة، الأسي: ظهور الشخصية النسائية\*

ميكا بال

### تشخيص الشخصية

إن أول قصة حب في الكتاب المقدس، وأول قصة حب في ثقافتنا، لهي القصة التي أسىء استخدامها بقدر كبير، لتصبح دليلاً على أن المرأة كانت السبب في كل ما حدث، وأن الذنب يؤول إليها وحدها. وباختصار، فالقصة تستخدم على نطاق واسع مبرراً للعداء تجاه النساء. ولكن القصة لم تكن دائماً تستخدم بهذا الشكل. فقد أوضح مارك أنجينوه (Mark Angenot, 1980) أن حواء غالباً ما كانت تتال الكثير من المديح وبأشكال غير متوقعة في فرنسا خلال القرن السابع عشر، وأن موقع حواء بوصفها أمًا عليا (super-mother)، والذي يجعلها تتنافس مريم في تلك المكانة، يستبعد الأحكام القاطعة النهائية. ومن هنا تتبع المشكلة. إذ يؤدي ذلك إلى تحميل المعايير الأخلاقية المسيحية حملاً مؤلماً من التآرجح، أي من الإعجاب والازدراء في آن واحد، يستحيل معه أن تصبح منابعها الأسطورية أحادية.

تقدم هذه المقالة عرضاً تركيبياً لعدة ملامح بهدف إلقاء المزيد من الضوء على العلاقة بين المفاهيم الحديثة في فن السرد والتطور الأيديولوجي. وسوف تتعامل المقالة مع مفهوم الشخصية بوصفه مفهوماً محورياً في السرد بشكل يجعله متضمناً لجوانب الذاتية الأخرى. وستعُدُّ المقالة الوضع الإشكالي لمفهوم الشخصية في البلاغة والنظرية النقدية وضعاً دالاً، متخذةً من ذلك نقطة انطلاقاً للتشكيك في بدايته. ومن هنا، فسوف تتعامل المقالة مع مفهومي التناظر (analogy) والتسلسل الزمني (chronology)، ولكنها سوف تتناول التسلسل الزمني من منظور لا سردي (nondiegetical).

وسوف تناقش المقالة كذلك رد فعل المسيحية المبكرة لتلك القصة، وذلك كمثال على فكرة التلقى (reception). فبالرغم من العداء المبالغ فيه للنساء الذي تتصف به نظرة "بولس" للمرأة، والتي تعبر عنها الفقرة الشهيرة (1 تي ٢: ١١-١٤)، فلا يمكن القول بأن تلك النظرة تختلف كثيراً عن الأخلاقيات المسيحية السائدة. وتقدم الفقرة المذكورة دليلاً واضحاً يجعلني أرى أنه من الملائم أن أقدم موضوعي في إطار المواجهة بين الأسطورة اليهودية والأيديولوجيا المسيحية. فعلى مدى التاريخ الطويل للبلاغة والنقد في الغرب لا يوجد لدينا وصف نظري مُرضٍ للشخصيات. وعلى الجانب الآخر، تلقى الشخصية اهتماماً كبيراً فيما يسمى "النقد التطبيقي". وتحيط الكثير من الشكوك بذلك المصطلح وبمشرّعه، وذلك لعدة أسباب منها أنهما يفترضان

\* Mieke Bal, "Sexuality, Sin, and Sorrow: The Emergence of the Female Character," in *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Indiana: Indiana University Press, 1987), 104-130; rept. In *Women, Gender, Religion*, ed. Elizabeth Castelli (NY: Palgrave, 2001), 149-173.

تضادًا بين النظرية والتطبيق، ذلك التضاد الذى أعاق من دون شك ظهور نظرية خاصة بالشخصية، وهو المنحى الذى سوف أتأى عنه هنا. وبالرغم من أن عنصر الشخصية يُعدُّ عنصرًا أساسيًا فى أية نظرية سردية شاملة، فإننا نجد أن معظم محاولات صياغة فهم لهذا العنصر قد فشلت على الأقل جزئيًا. ويمكن تفسير ذلك بعدة أسباب لن أحاول تحليلها هنا. ولكنى أرى ضرورة تأكيد أحدها، إذ تحاول النظريات أن تقدم تعريفًا وتفسيرًا وتصنيفًا وتقييمًا للشخصيات، ولكن دون تحديد واضح للفروق بين تلك الغايات المختلفة. فهناك على سبيل المثال بعض المصطلحات المستخدمة فى تناول الشخصيات تهدف إلى التعميم مثل:

(أ) مصطلحات وصفية (descriptive): المواجهة، انتهاك الحدود، التمايز، منع الحدث، حزمة الملامح

(ب) مصطلحات معيارية (normative): الاكتمال، الحرية، الفردية، التطور، التركيب، العمق، النفاذ إلى "الحياة الداخلية"، تمثيل القيم الإنسانية العامة

(ج) مصطلحات تفسيرية ووصفية (explanatory and descriptive): الإسقاط على الصراع الإنسانى

(د) مصطلحات تعريفية (definitional): اسم العلم (التسمية اللاتقة) (properly) name(d)

ويمكن اعتبار المجموعة الأولى (أ) مجموعة وصفية، وذلك بالرغم من الصفات المعيارية المتضمنة فى السمتين الأوليين، وهما على أية حال ليستا حكرًا على الشخصية بل يمتد نطاقهما لما يتعداهما. تتكون المجموعة التالية (ب) من مصطلحات معيارية وتصنيفية. ومع أن تلك المصطلحات نادرًا ما تُعدُّ مصطلحات تعريفية، فإن الشخصوخ فى نص ما لا تُعدُّ فى الغالب "شخصيات حقيقية" إذا لم تنطبق عليها تلك المعايير. أما فكرة الإسقاط المستمدة من التحليل النفسى فى (ج) فهى فكرة تفسيرية ووصفية فى آن واحد، وتهتم بالبنية التى تنتجها الشخصيات والحدث أكثر مما تهتم بالشخصيات نفسها. وأخيرًا، يُعدُّ اسم العلم (د) شرطًا كافيًا، وإن لم يكن ضروريًا، لوجود الشخصية، وعليه فإنه لا يُعدُّ شرطًا على الإطلاق، ولكنه وسمٌ ممكن. وعليه، لا يعد اسم العلم تعريفًا، إذ إنه ضعيف جدًا، ويقدم تكرارًا لا يضيف شيئًا. ولكنه مع ذلك يمكن أن يشكل نقطة انطلاق مفيدة للطرح الذى سأورده فيما يلى.

لا أدعى هنا أن فك تشابكات مثل هذا الالتباس ضرورى للتوصل إلى نظرية صحيحة عن الشخصية، ولكنى أرى ضرورة تفسير استمرارية وجود ذلك الالتباس. وقد شهدنا مؤخرًا بعض محاولات تخطى ذلك الالتباس، مثل تلك التى قدمها فيليب أمو (Hamon, 1983) وشلوميت ريمون-كينان (Shlomith Rimmon-Kenan, 1983). يفضل فيليب أمو تحديد مفهوم الشخصية تحديدًا صارمًا لينحصر فى عدة فئات سيميوطيقية ("حزمة ملامح"). وعلى النقيض، تسعى كتابات شلومت ريمون-كينان إلى ضم معظم أوجه الشخصية فى مجموعة متماسكة من المفاهيم والتحديدات. ومن الأمور الدالة أن فيليب أمو قام بدراسة متعمقة ومتفحصة لمجموعة محدودة من النصوص الواقعية، فى حين تفترض شلومت ريمون-كينان صحة طرحها على العموم. وينطوى العملان على قيمة عملية ومهمة لدراسة السرد. ومن الملاحظ أن كلا

الباحثين لا يقدمان شرحاً للتأثير الأيديولوجي للشخصيات وللمفهوم الإنساني الذي يدعمها، وهو تأثير أراه من وجهة نظري موضوعاً أساسياً في أية بلاغيات ذات توجه اجتماعي.

ويمكننا في الواقع ملاحظة الرفض المتمامي لمفهوم الشخصية بوصفه تصنيفاً مشبوهاً من الناحية الأيديولوجية. وتذهب الكثير من المناقشات حول مكانة الشخصية في الأدب الحديث إلى القول بأنها إحدى استراتيجيات الأدب البرجوازي، تُستخدَم لتطبيع وضع الأيديولوجيا البرجوازية وجعلها تبدو بديهية وحقيقية. وفي سياق تلك المناقشات ترد فكرة اسم العلم. وهو أمر مفهوم، ذلك أن اسم العلم هو أقصر وأكثر العلامات (signs) قدرة على التحديد في الإشارة إلى الشخصية، بصفته نقطة محددة يمكن لفكرة افتراضية مثل الاكتمال الارتباط بها. فاسم العلم هو محدد نصي يجسد ثبات الشخصية واستمرارها. ولكن ثبات الشخصية، الذي يمثل نموذجاً لثبات العلامة بصفة عامة، هو على وجه التحديد ما يثير فنُّ القصة والنقد الحديثين التساؤلات حوله. وهنا، نشهد هجوماً قوياً على مفهوم الشخصية، وعلى فكرة الواقعية التي تدعيها، متمثلاً في تغيير أسماء الأعلام (روب-جريبه (Robbe-Grillet)) أو استخدام الاختصارات، أو على العكس، الإفراط في خلع المعاني عليها (دورا (Dura)) أو رفضها تماماً (ساروت (Sarraute)).

وقد ذكر يول فاينزهايمر (Joel Weinsheimer, 1979) في سياق دعوته إلى نقد علاماتي (semiotic) للشخصية أن "اسم العلم شرط كافٍ (وليس ضرورياً) لخلق الشخصية"، ثم تحدّث واصفاً عدم استمرارية الاسم في رواية جين أوستن (Jane Austen) إيما بوصفه دليلاً على أهمية نمط النقد الذي يدعو إليه. ومن ناحية أخرى، يرى رولان بارت (Roland Barthes) أن إحدى أهم خصائص الأدب الحديث تتمثل في استحالة كتابة اسم العلم، بوصفه مرادفاً للشخصية: "إن العنصر الصائر إلى زوال في الرواية اليوم لا يتمثل فيما هو ليس روائياً، ولكن في الشخصية (character)، أي ما لا يمكن كتابته باسم العلم" (١٩٧٤: ٩٥). وتقترح ناتالي ساروت (Nathalie Sarraute) (١٩٦٥: ٨٤) أن يكون الوصف ليس وصفاً للشخصيات بل لطور مجهول وقبل إنساني يحل محل الشخص (personae). ويرى اسم العلم في كل تلك الحالات على أنه أكثر أوجه الشخصية خلقاً للارتباك، إذ إنه العامل الذي يشير إلى ثباتها المشكوك فيه. وتقدم النزعة نحو لا تمايز الشخصيات (undifferentiation) في الأدب الحديث نفسها بساذجة تاريخية مدهشة كرد فعل لواقعية القرن التاسع عشر يسعى إلى رفض الأيديولوجية البرجوازية الفردية (ومن أوضح الأمثلة على ذلك ريكاردو (Ricardou) (١٩٧١)). وهنا، نرى تجاهلاً كبيراً للرواية النقيض (anti-novel) التي كانت تكتب في القرن الثامن عشر، وللقصة الرمزية (allegory) في العصور الوسطى التي يتماهى فيها اسم العلم مع الاسم النكرة (common noun).

وتأتي الكتابات عن الشخصية النقيض (anti-character) سابقة ومواكبة للمدرسة البنويوية في البلاغة، والتي فشلت فشلاً مدوياً في محاولاتها إدماج مفهوم الشخصية داخل نماذجها المنحصرة في التركيز على الحدث، ولهذا فهي تقدم رفضها لأيديولوجية الواقعية (الذي أشرنا إليه سابقاً) بوصفه مبرراً مشرفاً لفشلها.

وترفض شلومت ريمون-كينان (١٩٨٣) الطرح القائل بأن فشل نظرية الشخصية يرجع أساساً إلى موقف أيديولوجي. وفي الوقت الذي لا تغفل ذلك الجانب، ترى ذلك الفشل نتاج مشكلات جوهرية كامنة في مفهوم الشخصية ذاته، وتُعيّن اثنتين من تلك المشكلات وهما: صيغة

الوجود (mode of existence) ("الناس أو الكلمات") وعلاقتها بالحكاية (fabula) ("الكينونة والفعل"). وتقترح شلومت ريمون-كينان حلاً وسطياً للمشكلتين. ينحو الحل الذي تقترحه للمشكلة الأخيرة إلى التوافق الانعكاسي والنسبي (reversible and relative interdependence). وبهذا يمكن التركيز على قدرة أى من الجانبين على تحديد الآخر، وذلك تبعاً لهدف القارئ أو الناقد. فالحدث يؤدي إلى مفهوم للكينونة، في حين تنتبأ الكينونة بنمط من أنماط الحدث. ونرى في معظم السرديات أن الملامح والأحداث تمارس تقييداً متبادلاً على إمكانات بعضها البعض.

وهكذا يمكن اعتبار أن أدنى ما يتطلبه بناء الشخصية هو اسم العلم أو أية علامة أخرى تقترض وجوداً نصياً للشخصية من ناحية، وموقعاً للذات يرتبط بالحدث من ناحية أخرى. ويكتمل المشروع بإضفاء الملامح عن طريق التشخيص المباشر وغير المباشر. وفي حين يفترض التشخيص المباشر أسبقية الكينونة، يدعم التشخيص غير المباشر أسبقية الحدث.

وينطوى تعريف الشخصية هذا أو أى تعريف آخر على مشكلتين. فهو أولاً يتجاهل التسلسل الزمني العلاماتي. ولا أعني هنا المسار الخطي الذي تنمو فيه الحكاية أو تطور الشخصيات على مدار القصة، إذ يمكن لهذا التعريف أن يشمل تطور الشخصيات أيضاً. ولكن وجود الشخصيات داخل نظرية أنطولوجية ثابتة لا تتغير، حتى ولو كانت منخيلة، يُعدُّ في حد ذاته جزءاً من الافتراض بأن الشخصيات تتغير. وتبعاً لتلك الرؤية توجد الشخصيات منذ أول مرة يرد ذكرها حتى النهاية، ولكننا لا نعرف كل شيء عنها. فالقصة تكشف شيئاً فشيئاً عن المعلومات الغائبة بحيث يصبح بإمكاننا إضافة بعض الملامح أو رفضها أو تغييرها حتى تكتمل الصورة. ولكننا مع ذلك لا نشكك في وجود الشخصيات المستمر في صورة الكينونات التي نكوّن معرفتنا عنها في نهاية القصة.

ويظهر التسلسل الزمني العلاماتي عندما ننظر إلى الشخصيات بوصفها نتاجاً للتطور النصي الذي يصوغها شيئاً فشيئاً باستخدام العلامات. وهكذا، يمكن القول بأن الشخصيات "توجد" فقط عندما يشار إليها. وتنتج عن هذه العملية أنماط مختلفة لبناء الشخصية. فمثلاً "إما وودهاوس" (Emma Woodhouse) موجودة بوصفها مدلولاً (signified) لاسم العلم ذلك منذ بداية الرواية، وذلك لأن الاسم يرد في البداية. ولكننا نرى "حواء" توجد فقط في نهاية "سفر التكوين" ٣ عندما يرد اسمها للمرة الأولى. أما المخلوق التي/الذي كانت/كان موجوداً قبل ذلك فقد كانت مخلوقاً تريبياً (earth creature)، ثم امرأة، ثم فاعلاً ثم أمّاً، وأخيراً كينونة تسمى "حواء". وفي حين يقدم لنا تطور "إما" تغيراً مستمراً لكينونة مكتملة، يتم تطور تلك الشخصية في سفر التكوين عن عملية بناء بطيئة ناتجة عن تقليص مستمر للاحتتمالات. ويختلف التسلسل الزمني هنا عنه في الحكاية، حيث تتطور الشخصيات مثلما يتطور الناس في الحياة تماماً، من الطفولة المبكرة إلى الرشد أو من البراءة إلى الخبرة والبصيرة، ولكن التسلسل الزمني هنا هو التسلسل الزمني لعملية الصياغة العلاماتية للمفهوم الذي يحدد تلك الشخصيات. ويكتسب اسم العلم وظيفة مهمة في ذلك التسلسل الزمني حيث يخلق إichاءً بالاكتمال.

ثانياً، يحاول ذلك التعريف للشخصية أن يتناولها بوصفها تصنيفاً منفرداً، فمثلاً يؤدي تأكيد علاقة الاعتماد المتبادل بين الكينونة والحدث إلى محو حقيقة أن الشخصية تدخل في علاقة توافق (interdependence) مع شخصيات أخرى أو مع عناصر نصية أخرى أو مع مستويات

أعلى من التجريد. ويؤدى قصر اهتمامنا على العلاقة بين الشخصية والحدث إلى تجاهل نقطة مهمة، ألا وهى العلاقة بين الشخصية بوصفها تخصيصاً والنمط بوصفه تعميماً. وتشكل تلك العلاقة موقعاً من المواقع النصية المهمة فى الأيديولوجيا، فى حين أنها تتجاهل أيضاً عملية تشكيل الشخصيات وملامحها عن طريق التضاد والتناظر. وكما رأينا من قبل، تتسم علاقة التناظر مع التسلسل الزمنى بالتوتر. فى حين يرسخ التناظر للثبات، يشير التسلسل الزمنى دائماً إلى الاختلافات بين مراحل تطوره الخاصة. وإذا كان لا مفر من استخدام مجاز مكاني، فمن الممكن فهم التناظر على أنه النظير الجوانبي للتسلسل الزمنى، أو الفكرة التى تبرزه عن طريق تجاوزه. وتلتقى فى اسم العلم نقطتا الضعف الكامنتان فى الاتجاهات التقليدية لتناول الشخصية، وذلك أن مكانة الاسم المركزية تولد استراتيجية قراءة منحازة أيديولوجيا، وهو ما سألط على المغالطة الاستعادية (retrospective fallacy)، وهى عبارة عن إسقاط لشخصية مكتملة وذات اسم فريد على عناصر نصية سابقة أسهمت بدورها فى بناء تلك الشخصية. وتعزز تلك الحركة الدائرية وهَمّ الواقعية، (انظرى Brooks, 1984). وهنا، أقدم طرحاً مفاده أن تلك المغالطة تسهم فى إنتاج أشكال من سردنة الأيديولوجيات نطلق عليها اسم أساطير.

وللتدليل على النقاط السابقة سأتابع بالتحليل بناء الشخصية فيما يعُدُّه الكثيرون أول رواية تتناول أول زوج من الشخصيات فى ترانثا: قصة الخلق فى "سفر التكوين" ١ و ٢. ومن الواضح أن ذلك ليس اختياراً اعتباطياً، ويمكن للمنطق القياسى التشكيك فيه. ولكنى سوف أخذ بعكس ذلك: لم يأخذ قراء النص المقدس فى حسابهم التناظر القوى بين الحكاية (التي تمثل خلق البشرية) والقصة (التي تشكل بناء الشخصية)، مما جعل طبيعة ذلك القياس وأهميته لا بيدوان بديهيين. ثم إن ذلك النوع من القصص الذى لا ينطوى على التشويق - لأن نهايته معروفة سلفاً - يؤدي إلى كبح التوتر بين التسلسل الزمنى والتناظر، وهنا تكمن الطبيعة السردية للقصة.

وسوف أؤكد أهمية القراءة الخطية فى سياق محاولتى فصل أسطورة "حواء" الباقية حتى الآن عن أسطورة الخلق كما وردت فى "سفر التكوين" ١-٣. ولا أدعى هنا تقديم استراتيجية قراءة "أفضل" أو "أكثر بديهية"، ولكنى فقط أراها استراتيجية ممكنة، مما يقوض حصرية القراءات الأخرى، مثل القراءة من داخل النموذج (paradigmatic). وسوف أعرض الفرق بين الأسطورتين بقصد إيضاح دور المغالطة الاستعادية بوصفه عاملاً مهماً فى إنتاج الأسطورة المتعصبة جنسياً التى تتناول "حواء"، والتى يصعب الادعاء بحتمية استقائها من ذلك النص.

### ظهور الأسطورة: التصاحب (collocation)

"لنتعلم المرأة بسكوت فى كل خضوع. ولكن لست أذن للمرأة أن تُعلم ولا تتسلط على الرجل، بل تكون فى سكوت، لأن آدم جُبلَ أولاً ثم حواء، وادم لم يُعو، ولكن المرأة أغويت فحصلت فى التعدى" (أتى ٢: ١١-١٤). تقدم هذه الفقرة المأخوذة من الرسالة الأولى إلى تيموثاوس اثنتين من الطروح الأحد عشر الرئيسة لتبرير العداء نحو النساء التى توردها فيليس تريبل (Phyllis Trible, 1987, 73) بوصفها طروحاً لها أصولها فى قصة السقوط، (تأ ٢: ٤ ب-٣: ٢٧). وقد لخص روبرت ألتر (Robert Alter) فى دراسة لاحقة (١٩٨١، ١٤٦) التفسير الشائع للنص على النحو الآتى: "(إنه) عبارة عن حكاية مثل حكايات علم أسباب الأمراض يقصد بها تبرير وجود

المرأة ومكانتها الدنيا وقدرتها الدائمة على إغواء الرجال". ولا يمكن في الحقيقة استخلاص معظم الطروح التي جمعها فيليبس تربل من داخل نصوص الكتاب المقدس، وهي تسوق حججاً مقنعة تفند بها تلك الطروح. وسوف أقوم في هذا الفصل بدراسة بعض الفقرات المتعلقة بالموضوع، التي تتناول خلق جسد المرأة والمعصية وتبعاتها.

أما بالنسبة إلى الحجج التي يسوقها "بولس" على وجه الخصوص، فهي الأكثر شيوعاً واستخداماً، كما أنها الأكثر خطأً، وذلك من ثلاثة نواح. فبوصفها تقارير حقيقية عن القصة فإن النص، لو قرأناه بتمعن، لا يدعمها. وحتى لو دعمها النص، فذلك لا يعنى أن تلك الأحكام القيمية يجب أن تستقى بالضرورة من تلك الحقائق (المتخيلة). وحتى لو كان هناك ما يبرر تلك الأحكام، فليس ثمة رابط منطقي بينها وبين المحاذير المبنية عليها. وسأقدم لاحقاً طرحاً مفاده أنه من غير الواضح أن آدم، الرجل، قد جُبل أولاً. وحتى لو كان ذلك صحيحاً، فإن ذلك لا يجعل طبيعته أرفع مقاماً، بل على العكس، فحتى لو كان آدم قد تشكل على صورة أفضل من المرأة، تكاد لا توجد علاقة شرطية بين كون الإنسان منتجاً طينياً من صنع الإله ولكن أقل نجاحاً، وقدرة الإنسان على التحدث والتعليم وممارسة السلطة. أما بالنسبة إلى موضوع الغواية، فكلا الكائنين البشريين لم يتعرضا للغواية، كما أنهما قد عصيا بالقدر نفسه.

ليس من أهدافى هنا أن أقحم على القصة محتوى "تسويًا" لا يتسق تاريخياً مع وقت حدوثها. ويتعين علىّ هنا أن أوضح موقفى لكى أزيل بوضوح أى سوء تفاهم قد ينجم. يمكننا بالقطع أن نجد جزئياً في النص الأسطوري في سفر التكوين، والذي ليس له بالضرورة أصل منماسك، فكرة الاحتفاء بالمرأة بوصفها إلهة للأرض (earth-goddess) أو بوصفها إلهة أمّاً (mother-goddess)، والتي كثيراً ما ينظر إلى حواء على أنها إحدى بقاياها (فيليبس (Phillips)، ١٩٨٤). وعلى الجانب الآخر، وكما نجد في قصص حب أخرى في الكتاب المقدس، نرى بوضوح أن الأيديولوجيا العامة في الكتاب المقدس هي أيديولوجيا أبوية. وبدلاً من أن أتبنى قراءة نسوية أو قراءة منحازة ضد المرأة، وكلاهما خاطئ على حد سواء، فقد أشرت إلى وجود مؤشرات تشير إشكاليات وتدعو إلى فتح المناقشات حول صحة فكرة أسبقية الرجل وسيادته. يسرى ذلك على الكتاب المقدس كله، بما فيه سفر التكوين.

وسبب ذلك الوضع واضح، إذ يصعب تحمل عبء التسلط. فعلى المتسلطين أولاً تحديد موقعهم ومن ثم المحافظة عليه، وهو ما يعنى أن عليهم لاحقاً أن يجعلوا من يتسلطون عليهم وأنفسهم كذلك يؤمنون بذلك الموقع. لا يقتصر الإحساس بعدم الأمان على المتسلط عليهم. إن عملية تأسيس ما يسمى "أسطورة البدايات" التفسيرية، التي يتعين أن تكون واقعية وذات مصداقية بشكل يجعلها تفسر تجارب مشتركة، ليست بالعملية اليسيرة. وعليه، بإمكاننا العثور في تلك الأساطير على آثار تلك العملية المؤلمة للفوز بالسيطرة. وتعمل تلك الآثار على تقليص حجم الكبت وإعطائه أبعاداً مقبولة وعملية.

أما فيما يتعلق بالحالة التي نتناولها هنا، فإن الاعتبارات السابقة تترتب عليها النقاط الآتية: لو أدى الفهم الذى أطرحه إلى وضع حواء إلى إظهارها بشكل أكثر إيجابية من الذى تظهرها به استخدامات النص الشائعة، فأنا لا أقول هنا بأن ذلك نص نسوى أو أنثوى أو موجّه نحو المرأة. ولكن هدفى هنا تفسير طبيعة ووظيفة أسطورة أبوية ترتبط بأيديولوجيا لا يمكن عدّها

أحادية. وتصبح محاولات جعلها كذلك أكثر ضراوة لأنها تسعى إلى هدف مستحيل. أما ما نراه من مؤشرات تدل على إثارة الشكوك والمناقشات حول الأيديولوجية المطروحة فلا تؤدي تلقائياً إلى تحسين الأوضاع القائمة.

ولكنني قد سبق وذكرت أنني لا أسعى إلى ذلك الهدف. ليس هدفي الأول هنا رفض استخدامات النص المختلفة، على الرغم من أن ذلك الموضوع أكثر جاذبية، فما يعينني هو أن المواجهة بين النص الأسطوري الباقي حتى الآن والوثائق التي تشير إلى استخدامه لاحقاً مثل فهم "بولس"، من ناحية، والنصوص التي لا تعد ولا تحصى التي تلت ذلك والتي أنتجت الأسطورة بالشكل الذي لا تزال تعمل به حتى الآن من ناحية أخرى، تعكس تطوراً زمنياً للأبوية ينم عن مفارقة.

وبما أنه من الواضح أن العداء تجاه النساء كان راسخاً في المجتمع اليهودي القديم، مثلما كان في معظم المجتمعات المعاصرة له، (ولمن لا يرى بديهية تلك الحقيقة فإن كتب الشريعة اليهودية تقدم قراءات مفيدة تظهر احتقار اليهود الواضح لجسد المرأة)، وبما أن المجتمع الغربي يدعى اليوم على الجانب الآخر أنه تطوّر نحو التحرر والمساواة في الحقوق، فيمكننا إذن توقع تطور وتحول لنص متحيز جنسياً نحو قراءات أكثر "مساواتية". يمكننا مثلاً توقع أن يركز المعلقون على الجوانب الإيجابية في شخصية حواء والجوانب السلبية في شخصية آدم، وهما قراءتان ممكنتان لكلاهما، وبذلك تخرج لنا صورة أكثر مساواة لأول زوجين بشريين، وبخاصة أن هناك تبعات أخلاقية تستخلص من تلك الصورة. ولكن العكس هو الصحيح، الأمر الذي ينتج لنا- كما أوضحت في موضع آخر فيما يتعلق بقصة شمشون ودليلة- فهماً أعمق للطبيعة الديناميكية في الأسطورة ولوضع الأيديولوجية الجنسية الراهن، ولأهمية قلب الصورة بوصفه فعلاً سياسياً (Derrida, 1972, 56-57). على أية حال فقد يبدو محبطاً أن نضطر إلى اللجوء إلى آباء اليهود القدامى للدفاع عن شخصيتنا في مواجهة الملحدّين التقدميين المعاصرين.

وفي سياق هذه الدراسة، يبدو أن أهم النقاط في كلمات "بولس" -وهو ما حدّثني إلى استخدام ذلك النص نقطة انطلاق- هو "التصاحب" بين ظهور الجسد الأنثوي في صورة علامات سرديّة وافترض الفساد الأخلاقي في الشخصية التي وهبت ذلك الجسد. وكما سأوضح لاحقاً، اسم العلم هو **موقع** تلك التصاحبات. وإذا كان "بولس" يستخدم تلك التركيبة البديهية ليدل على ضرورة إقصاء النساء عن عالم السلطة الأخلاقية والفكرية، فإن ذلك يخدم وبالقدر نفسه تبرير أمور أخرى مثل الفن الإباحي والاعتصاب وأنواع العنف الأخرى، المادى منها والعلاماتي: عقل مخبول في جسد معافى. ولأن وجهى الشخصية يُنظر إليهما على أنهما أدنى شأنًا بلا أى أمل في إصلاح ذلك الوضع، وهو أمر يحدث من داخل سياق الدمج الخارق بين الاثنين، فإن الاثنين معاً يقعان تحت طائلة إساءة الاستخدام، بخصوص الروح (في حالة "بولس") وبخصوص الجسد (في حالة المغتصبين ومنتجى الفن الإباحي).

ومنذ الانتشار الدارج للفرويدية (Freudianism) أصبح من الشائع القول بأن جسد المرأة يسبب الفرع للرجل بسبب أخريته و"تقصه" وغموضه. وعلى الجانب الآخر، حين يكتشف الصبي أن الأم المثالية والمحتكرة هي أيضاً كيان جنسى، مما يجعلها متاحة على الملأ، يتولد لدي الأب الصغير احتقار لها بوصفها كينونة أخلاقية. ولكلا الانعكاسين أسبابه وأصوله المعاصرة وجوانبه

الإسقاطية والمدمرة للذات. (تقدم إفلين فوكس كلر (Evelyn Fox Keller, 1983)، تحليلاً توضيحياً رائعاً لتلك الانعكاسات). ولكن ذلك لا يستتبع بالضرورة تصاحباً تلقائياً، أو ذلك الترافق أو النزعة التي لا يمكن الفكك منها نحو قبول الادعاء بأنه بما أن جسد حواء يمثل صنعة أدنى من جسد آدم فإنها أضعف منه أخلاقياً ومتاحة أمام قوى الإفساد، أو بخطوة إسقاطية أخرى، مجسدة لقوى الإفساد. تصبح هذه التوليفة من المفاهيم التلقائية تدليلاً محضاً على الأنتى.

ولهذا التصاحب تأثير سردي وأنثروبولوجي. فمن الناحية السردية أرى هنا أن التحول من أسطورة ما -النص كما هو- إلى أسطورة أخرى -النظرة المنحازة جنسياً التي يعبر عنها "بولس"- لهو نتاج المغالطة الاستعادية. فمثلاً نرى فئة من قراء "سفر التكوين" 1-3، وهم على وجه التحديد أصحاب المدرسة التاريخية-النقدية في محاولتهم تفسير المزج بين قصتي الخلق وقصة السقوط يُسَوِّطون الجزء الأخير من القصة الثالثة على القصة الثانية، في حين نجدهم يتجاهلون القصة الأولى فيَعُدُّونها رواية تالية ودخيلة. وتأتى قراءتهم تلك نتيجة عدم فهمهم أن النص المعنى هو موضوع علاماتي، أى أنه لا يخلق العالم ولكنه يخلق سرداً. فهو يقدم تقريراً عن خلق البشرية من خلال تطور الشخصية المتنامي. ويؤدى إغفال تلك النقطة إلى تبنى المغالطة الاستعادية: يقوم القراء بعملية إسقاط للشخصيتين المكتملتين، آدم وحواء، اللتين تظهران في آخر القصة الثالثة، على مراحل تخصيص تطورهما السابقة. وهكذا، يصبح مفهوم الشخصية منبعاً للأسطورة المنحازة جنسياً ووسيلة لتفكيكها في آن واحد.

أما من الناحية الأنثروبولوجية، فأرى هنا أن ذلك التصاحب يُعدُّ مثالا آخر على "أصل" مفاهيمي متضارب المعانى أضحي كيته ضرورياً بعدما تمت أسطرتة: ذلك هو الفصل بين الجسد والروح، وهو اختراع دخيل أصبح، كالأبوية، عبئاً ثقيلاً على كاهل الإنسانية التي ابتدعتة. فالرجل، نتيجة لشعوره بعدم الرضا عن نفسه وبالفزع من نوازعه والاشمئزاز من جسده ذى المطالب الكثيرة، قد وجد طريقة يفترض بها أن ذلك الجسد مختلف عنه تماماً. ولكنه في الوقت ذاته كان يدرك جيداً أن ذلك لن يجدى، إذ لن يكون ثمة معنى لسلطة الجسد في بنية كذلك. ولهذا، فقد نتجت مشكلة الحسد عن النظرة الخارجية، وبالتالي الأحادية، إلى المرأة، والتي قد تبدو فيها المرأة مكتملة في آخريتها. ولأنه شعر بالحسد تجاه اكتمالها الظاهري وعاب عليها آخريتها، فقد حكم عليها بأنها فاسدة تماماً. وهكذا، فسدت أسطورة البدايات نتيجة لذلك. ثم حدث إسقاط استعادي لذلك الانفصال بين الجسد والروح على حواء بوصفها شخصية، وذلك بعد أن أنتجت المغالطة الاستعادية حواء بوصفها شخصية: جسد مثير وروح فاسدة، تجعلها جاذبيتها خطيرة بصورة جدلية.

ولكننا نشهد بوضوح عودة المكبوتين في فرويدية القرن العشرين، كما في مواضع أخرى كثيرة. ففي نظرية الأزواجية الجنسية عند فرويد، نجد أن المرأة "تظراً لجمعها بين صيغ ذكورية وأنثوية، ونظراً لامتلاكها عضوين جنسيين، أحدهما 'ذكرى' والآخر 'أنثوى'، تمثل النموذج العام للجنسانية (sexuality)، ويصبح الذكر مجرد تنويع ما على المرأة" (كلر، Culler) (1983, 171). هنا تتحد الفرويدية بسفر التكوين الموجود منذ أزمان، حيث تظهر الأزواجية الجنسية بالتحديد بوصفها نقطة انطلاق. (لتحليل نقدي لمفهوم الأزواجية الجنسية عند فرويد، انظر/ى هيث (Heath, 1982)).



### ظهور الجسد البشري: عدم الاكتمال (unaccomplishment)

والآن، دعونا نتابع بناء الشخصية خطوة بخطوة. نجد أن علامات جسد المرأة لا تظهر منذ البداية. ففي البداية يكون مخلوق لا جنسى (sexless)، ذلك هو الجسد الأول، الجسد بعينه، فريداً وغير مجتزأ، وهو جسد المخلوق الترابي الذي صنعه يهوه (Yahweh) الخزاف. يظل ذلك المخلوق بلا اسم أو جنس وبلا أى نشاط من ٢: ٧ حتى ٢: ٢٠. فهو يظهر بوصفه شخصية مستقبلية، مبيئاً- بما ليس فيه- الصورة التي يجب أن تكون عليها الشخصية. لا تتعدى تلك الخطوة الأولى كونها افتراض وجود شخصية ممكنة. ليس يهوه هو من يخلع عليها كلمة الأدم (المخلوق الترابي) (hā'ādām)، ولكن الراوى هو الوحيد الذي يستخدم هذه الكلمة. وهكذا، ولأن الكلمة تحتوى على أداة التعريف فإننا نفترض أنها ليست اسم علم (proper name)، وإنما اسم نكرة. ونلاحظ أن استخدام الكلمة هنا جاء بشكل مناسب تماماً، إذ إنها الحد الأدنى الذى يمكن أن يصف المفهوم الذى تدل عليه، وهى مشتقة من كلمة تستخدم فى الإشارة إلى الجانب المادى للأرض (الأدمة) (hā'ādām).<sup>\*</sup> والتورية هنا قوية، فكما سنرى لاحقاً، قد شُخص هذا المخلوق على أنه مأخوذ من، أى متمايز عن، بيئة أوسع. وفى الوقت نفسه، يعد مبدأ التمايز هذا، وهو الصفة الرئيسية لعملية الخلق فى سفر التكوين ١ مبدأ علاماتيّاً أساسياً. فالمخلوق يبدأ أولاً بتلقى علامات الحياة. وعندما يستعير من أنفاس يهوه فهو بذلك يتلقى الحياة أو النفحة الحية (نفس) (nepes)، ليصبح مخلوقاً حياً. إذن، الجسد ترابي أما الحياة فأتية مما هو إلهي. ويؤدى هذا التمييز لاحقاً إلى فكرة الفصل بين الجسد والروح. وقد لا تعنى كلمة 'نفس' النفس ولا الروح، لأن ذلك سوف يستتبع خلع السمة ذاتها على الحيوانات (٢: ١٩). نجد أحياناً أن محل منشأ الحياة أو كلية الذات (Wolf, 1974, 10-25) هو الدم (لا ١٧: ١١)، وهو ما ينم عن أنه متأصل فى الجسد.

وتؤكد الكلمات المستخدمة فى الإشارة إلى ذلك المخلوق الترابي، الذى يمكن أن نطلق عليه اسم كتلة الطين على طبيعة حالته غير المكتملة سواء بوصفه مخلوقاً إنسانياً متمثلاً أو بوصفه شخصية أدبية، وهو ما يذكرنا دوماً بأصله ومكانته المتواضعين. إنه مصنوع من الطين، ولهذا لا يتعدى بعد كونه نوعاً لا فرداً، كما أنه لا يحمل اسم العلم بعد، لأن الكلمة ستتحول إلى اسم بعد ذلك بكثير. أما بالنسبة إلى الحدث، لا تزال كتلة الطين دمية متحركة. وقد وضعت وهى فى حالتها الخامدة تماماً فى رياض الجنة لكى تكبر مع الأشجار. لا نستطيع استخلاص أى ملمح من ذلك اللا حدث (non-action).

وتوضع كتلة الطين هناك مرتين، نرى فى كليهما أن الرواية التى تصف ذلك الحدث تطوق نموها: (٨ ب-٩-١٤-١٥). وتوحى المرة الثانية التى يحدث فيها ذلك التكرار الجزئى (ريمون-كينان، ١٩٨٠) بحدوث نشاط مستقبلي ممكن (لن يحدث فعلياً): يمثل حرث رياض الجنة وتهذيبها تسيدياً على الطبيعة مغلفاً بالرعاية والاحترام. وهكذا، تظهر ببطء خصوصية الحياة الإنسانية ولكن بصورة تتطوى على مفارقة: اسم لا يُخلع، ونشاط لا يحدث.

\* اخترت استخدام الكلمتين غير المألوفتين 'الأدم' و'الأدمة' لأنهما قادرتان على توصيل الكثير من المعانى المتضمنة فى الكلمتين العبريتين التين تستخدمهما المؤلفة. وقد شرحت هذا الاستخدام بتفصيل أكبر فى مقدمة المترجمة. (المترجمة)

تؤكد فيليبس تربل (1978، 80-140) على طبيعة ذلك المخلوق الترابي اللامتمايزة جنسيًا. وإذا أردنا توخي الدقة لن يمكننا القول بأنه مخلوق خنثوي أو مزدوج الجنس طالما أنه لم يُخلق بعد. ولكننا نجد الروايات اللاحقة تفسر الموضوع بهذا الشكل. وفي الروايات الطقسية الأحدث في تك 1: 26-27 يخلق إلهيم (Elohim) الإنسان ذكرًا وأنثى على صورتهم/صورتهم. وهنا إشارة واضحة إلى صورة المعبود الخنثوي المتضمنة، وهو ما تذهب إليه الكثير من الباحثات (Leach, 1983, 33-66) وأوفلارتي (O'Flaherty, 1983)، ثم تُخلع تلك الطبيعة الجنسية المزدوجة في تك 5: 1-2 بوضوح على الكينونة المسماة الأدم، المخلوق الترابي/الإنسان ذاته. ولا يقودنا استخدام ضمير الجمع في 1: 27 و 5: 2 إلى فهم هذا المخلوق الترابي على أنه مفرد مذكر. وسوف أ طرح لاحقًا فكرة أنه ينبغي ألا نعد قصة الخلق الأولى مختلفة عن القصة الثانية، ناهيك عن عداها منفصلة تمامًا عنها.

ونجد في تك 2: 4ب-3 إلى جانب ذلك الدليل التناصي طرحين آخرين على الأقل نابعين من داخل النص يؤكدان طبيعة الأدم اللامتمايزة جنسيًا. وهكذا، يصبح الأدم متضمنًا لكل من المرأة المستقبلية والرجل المستقبلي. ولو كانت الكلمة تشير إلى الرجل فقط لما انطبق النهي عن الأكل من شجرة المعرفة في 2: 16-17 على المرأة، ولكننا نجدها تنقل هذا النهي للحية في 3: 2-3. ثانيًا، لن تكون المرأة قد طردت من الجنة لأن يهوه لا يذكر في 3: 22-23 سوى الأدم. ربما كانت لا تزال تعيش هناك حتى الآن... وبالطبع، يمكن الرد على كلا الطرحين. ففي الحالة الأولى قد يكون الرجل قد بلغ النهي للمرأة. ولكن مثل تلك الحجة تقع في نطاق دفع إل سى نايت ببطان أسئلة مثل "كم عدد أطفال اللیدی ماكبث؟" (L. C. Knight, 1964). إن الخلط بين الشخصية والشخص هو ما يؤدي إلى فشل تفسير الطبيعة العلاماتية للشخصية. أما الحجة الثانية فيمكن رفضها بالرجوع إلى تسيد الرجل على المرأة الذي ورد ذكره بوضوح قبل الوصول إلى تلك المرحلة (3: 16): كان يتعين عليها أن تتبعه. وتكرس تلك الحجة لتحيز النص الجنسي. فلا يوجد ما يدعونا إلى افتراض أن حواء التي لم تتحدّد بعد قد تم إقصاؤها تمامًا في النص. ولكننا- ويا للمفارقة- نجد فيليبس تربل تدافع عن تلك القراءة (1978).

وفي تك 2: 4 ب-15 تبني العلامات مفهومًا يضم ملامح كثيرة في الوقت الذي يفتقد كذلك لملامح كثيرة. فيحتوي النص مثلًا على ملامح نجدها تختفي فيما بعد، مثل الصلة الوثيقة بين الأرض وذلك المفهوم للبشرية، موقعه بوصفه مفعولًا به تامًا (absolute object-position)، إلى جانب تفرده، والبراءة الأخلاقية والعجز اللذين يستتبعهما. ويفتقد هذا المفهوم لأشياء أخرى كثيرة، مثل الملامح التي أشرت إليها بوصفها مكونات الشخصية: الجنس، الاسم، الحدث: المسؤولية. ما الذي يجعل القراء يفترضون أن ذلك المخلوق ذكر؟ وما الذي يجعلهم بنقله أخرى غير مفهومة يفترضون بأن تلك الفكرة الخاطئة عن وجوده السابق على وجود المرأة تعني أنه أرفع مقامًا؟ إن القراء هنا يقومون باستكمال الملامح الناقصة بأنفسهم، لأنهم لا يستطيعون قراءة شخصية غير مكتملة. ويتضح هنا أن مفهومهم عن الشخصية يرى في اسم العلم والهوية الجنسية ملامح متأصلة فيها.

## ظهور الجسد الأنثوي: الاختلاف الجنسي

تتبع عملية الدلالة على الوجود مجرد خطوة أخرى وهي المزيد من التمايز. هنا يصبح المخلوق المفرد جمعاً. ولا تستطيع الشخصية نفسها تكلمة الملامح الناقصة حتى وإن كان ذلك بمقدور القراء. إذ إن يهوه/الله، وليس الأدم، هو من يقرر أن عمله "هو" لم ينته بعد. "ليس جيداً أن يكون آدم وحده، فأصنع له معيماً نظيره" (٢: ١٨). وتنتج عن غياب الاختلاف الجنسي حالة من الوحدة، ولكن لا يمكن للكائن الذي يفقد ذلك الاختلاف أن يشعر بما لم يكن لديه أصلاً. يتطلب الأمر بعضاً من الوقت حتى يدرك يهوه عدم جدوى إضافة كائنات أخرى. فالحيوانات، بوصفها دخيلة، لا تتطابق مع المخلوق البشرى. ولن أعلق باستفاضة على ترجمة عبارة "معيماً نظيره" ("a help fit for him") وهي ترجمة شائعة وتتم بوضوح عن تحيز ضد المرأة. ولأن الضمير المذكور في "نظيره" ترجمة مغلوبة في الأساس، فلا يمكن أن يكون لبقية القول معنى. علاوة على ذلك، لا تعكس تلك الترجمة الفهم العميق لطبيعة الجنسانية المنبني داخل لغة ذلك النص. وعليه، فإن الكلمة المترجمة إلى "معين" ("help") يرد استخدامها في مواضع كثيرة للإشارة إلى الله، فيصبح من الصعب قبول فكرة أنها تشير إلى أمر متواضع كهذا.

إن التوتر بين المثل والمختلف هو الذي يخلق الجنسانية، وعليه فإن الحيوانات غير مؤهلة لتلك المهمة، في حين أن الكائن البشري المختلف ليس معيماً لأحد، وعليه فيجب أن يُقطع الكائن الترابي وأن ينفصل عن جزء من نفسه/ حتى يتمكن "النصف الآخر" من ذلك الذي سيبقى أن يأتي إلى الوجود.

يفقد/تفقد المخلوق الترابي وعيه وتذهب في سبات عميق يكاد يعود بها إلى الأدم. ذلك السبات هو موت المخلوق الترابي اللا متمايز جنسياً، والذي سوف يخرج منه متمايزاً. ومن المفترض أن الجزء الذي يؤخذ منه هو الضلع، وهي كلمة طالما ثار حولها النقاش. ترى بعض الباحثات أنها تعني الجنب، وبهذا فقد تكون إشارة مهذبة إلى "البطن"، كما تشير كلمة "أقدام" في كثير من الأحيان إلى "الخصيتين". وفي هذه الحالة، قد تكون الكلمة إشارة إلى الرحم، وهو ما يشكل قلباً واضحاً للوظيفة الجنسية يمكن قبوله إلى حد كبير في حالة الحديث عن مخلوق لا متمايز. وي طرح يارش أوستن وديفيد موير ( Jarich Oosten and David Moyer, 1982, 80) فكرة ثانية لا تتعارض مع الفكرة السابقة. فهما يريان أن صمويل نوا كريمير ( Samuel Noah Kramer, 1961, 102-103) قد ربط ربطاً صائباً بين ذلك المكون الأسطوري الأساسي والأسطورة السومرية التي تدور حول إنكي (Enki) في الجنة. نرى في هذه الأسطورة الإلهة (Nin-ti) تُخلق من ضلع (Enki). وتعني كلمة "ti" الضلع، كما تعني "صنع الحياة". وقد يكون لذلك الربط معنى في وقته، ولكن اللغة العبرية لا تحمل التورية نفسها. فإن "أم كل حي" والتي تظهر في تك ٣: ٢٠ هي نفسها مصنوعة من (قطعة من) مادة حية. ويُعد ذلك القلب للفاعل والمفعول من السمات الأساسية في الأسطورة.

وفي سياق الإشارة إلى جبل يهوه للمخلوق الترابي نجد الفعل المستخدم هو الفعل المرتبط بصناعة الخزف. أما الفعل المستخدم في ٢: ٢٢ فيشير إلى مجال العمارة وإنشاء المباني. فالفعل هنا أكثر صعوبة وتعقيداً، ويتطلب مواداً أكثر تمايزاً. إذاً سوف يشير الاختلاف

إلى مرتبة أعلى من الخلق، وهي فكرة تتلاءم مع بلاغيات تصور الكتاب المقدس عن عملية الخلق.

وكما أن خلق البشرية، كما يرد في تك ١-٢: ٤ ب، يمثل ذروة خلق العالم، فإن خلق الإنسان كما يشار إليه في هذه الرواية للقصة يحدث على مرحلتين متتاميتين تصلان إلى مرحلة الكمال. وتدحض تلك الفكرة النتيجة التي يستخلصها "بولس" من خطئه الأول. إن المادة المستخدمة لم تعد التراب أو الطين بل هي العظم واللحم اللذان أثرتهما نفس. والنتيجة كذلك أرقى: لم تعد مخلوقاً لا متميزاً، بل كائناً جنسياً وعلى وجه التحديد امرأة: "وبنى يهوه الإله الضلع التي أخذها من الأدم [اللامتمايز] امرأة [آيشة] [ʾîššâ].".

وبالنظر إلى كلمتي آيشة/آيشة/رجل وامرأة (ʾîš و ʾîššâ) اللتين تشيران في هذا النص إلى وجود متميز جنسياً نجد أن كلمة آيشة أو امرأة ترد أولاً. إن آيشة هي التي تغير معنى كلمة الأدم من كائن ترابي إلى رجل ترابي. وبهذا المعنى العلاماتي، فإن المرأة قد جُبلت أولاً ثم تبعها الرجل (بعكس ما يذهب إليه "بولس").

وما من داع للمغالاة في الدفاع عن قضيتها. فبالطريقة نفسها التي لا يمكن أن يأتي بها الرجل إلى الوجود إلا بعد التمايز عن المرأة، كخطوة تالية لخلقها، فكذلك يجب أن يُنظر إلي المرأة بوصفها مختلفة، وأن تحصل بدورها على هويتها الجنسية من الرجل. ثم يحسم يهوه أمر الشخصية التي لم تكتمل بعد والتي لا تقدر على الفعل بأن يأتي بها إلى الأدم، الذي يتخذ هويته الجنسية بعد إدراكه للآخر. ويعبر الشعر الذي يقوله، والذي يعد أول ما ينطق به، عن إدراكه للجنسانية. فإذا كانت المرأة هي الأسبق في أن يُدل عليها، فإن الرجل هو الذي يتكلم أولاً. وتوضح عملية خلع خاصّة الكلام على الرجل، وهي الخطوة التالية في خلق البشرية، أن تلك العملية الجدلية تنسم بالمساواة. وترد في كتاب روبرت ألتر (Robert Alter, 1981, 65-67) رواية مهمة لجماليات عملية اقتباس الكلام التي ترد في سرديات الكتاب المقدس كما يراها الكاتب، ولكن ربما ببعض التعميم الزائد. وتعد عملية الاقتباس وسيلة أخرى من وسائل التشخيص، وهي متصلة اتصالاً وثيقاً بنظرة الكتاب المقدس للبشرية التي نصادفها كثيراً. إن القضية المهمة هنا هي توزيع الكلام والأسماء على الشخصيات الممكنة.

وتتكون مقطوعة الشعر الغنائي التي يؤديها الأدم من ثلاثة أجزاء. فهو أولاً يعترف بالمرأة بوصفها جزءاً من نفس المخلوق الترابي (الأدم) الذي ينظر هو إلى نفسه كإحدى بقاياها:

هذه الآن عظم من عظامي  
ولحم من لحمي.

ويأتي ذلك بوصفه احتفالاً بهيجاً بطبيعتهما المشتركة والأخوة والأختية اللتين تجمعهما بعد مواقع الفشل في ٢: ١٩-٢٠. فالرجل هنا ليس الأب الذي ولدت منه المرأة كما قد تذهب قراءة أخرى للنص، ولكنه يصبح أباها، ذلك لو التزمنا بتلك الاستعارات العائلية غير اللاتقة. إنه ابن الأدم وهي ابنة الأدم. ويتسق هذا الفهم للبشر الأولين، الذي يرى أنهما ليسا في الواقع أولان، مع

أساطير الخلق الأخرى، التي يحل فيها كائن ثان وربما ثالث مكان الكائن الأول الذي يحيا في وحدة متغاممة مع الأرض والسماء أو إحداهما. نجد في زيوس (Zeus) مثالا على ذلك. يحتقن الأدم الثاني بالاختلاف بينهما بعدما يدرك الشبه بينهما. وتخلق العبارة المستخدمة مشكلة في التفسير:

هذه تدعى امرأة (آيشة) [iššā] [آيش] [iš] أخذت.

تكمُن المشكلة هنا في استخدام اسم (iš) ذي الصبغة الدالة على الجنس. يناقش كتاب إيمانول ليفيان (Emmanuel Léviat) (1973) أهمية ذلك الاسم في صياغة الفكرة التي تقول بأن جوهر الأنوثة يكمن في أصل المرأة بوصفها فكرة متأخرة: "يكمن جوهر أنوثة المرأة في تلك الفكرة المبدئية: أن فكرة خلقها جاءت تالية لفكرة خلق الرجل". (يمكن أيضا مراجعة كتاب كاترين كالييه (Catherine Chalier, 1982) للتعرف على آراء كالييه حول المرأة في الكتاب المقدس). وربما كانت مهمتي ستصبح أكثر سهولة لو أن الاسم المستخدم كان الأدم، مما كان سيقودني نحو افتراض أن الاسم مستخدم بمعناه اللاتمايزي الأول. وأرى طريقتين للخروج من ذلك المأزق. الاحتمال الأول هو أن الرجل قد افترض بأثر رجعي، بعد عملية التأصل (allotropy)، وهي عملية تغيير الخواص المادية داخل المادة نفسها، أن تلك الهوية الجنسية كانت ملازمة له منذ البداية. أي أنه يركز الحالة التي كان عليها سابقا من موقعه الراهن. وكما لا تحمل ذاكرة البالغين ذكريات من طفولتهم المبكرة، التي لم يكونوا فيها ذواتا مكتملة بعد، كما لا تحمل ذكريات من حياتهم كأجنّة، فإن الرجل لا يتخيل أنه كان من قبل كائنا لا جنسيا. ولا ينبغي أن يثير ذلك غضبنا عليه، ولا على الراوي الذي يورد نص كلماته على هذا النحو. إن دور القياس هنا لا يتعدى طرح إطار تفسيري، وهو إطار التحليل النفسي، الذي لا أستطيع الخوض فيه هنا على الرغم من ارتباطه الواضح بالموضوع. فمن الثابت أن كلمة الأدم قد فقدت علاقتها بمعناها السابق، وهو ما ستوضحه القراءات اللاحقة.

إلى جانب هذا الاحتمال الوجيه والمقبول فهناك احتمال آخر على القدر نفسه من الوجاهة، إذ إن عبارة "مأخوذة من" لا تعني "مصنوعة من" ولكن "مقتطعة من". إذن، فقد كان الرجل على حق. فقد صنع يهوه كلا من آيش وآيشة من الأدم بأن فصل أحدهما عن الآخر، وهو ما حدث في مرحلة الخلق السابقة حينما صنع يهوه الأدم بأن فصله/ا عن بقية الأرض، هادمة التي تغيرت تغيرا جوهريا جراء ذلك الانفصال: فقد انفرطت وحدتها، وأصبحت أقل فوضوية، كما فقدت إنسانية ممكنة، في حين أصبح لديها راع وسيد ممكنان. وتؤكد التورية ذاتها فكرة الاختلاف في التشابه. وعليه، كان الاحتياج إلى استخدام الجذر نفسه. إن هذا التفسير لخلق/تمايز الجنسين لهو أكثر توافقا مع المفهوم الكلي لعملية الخلق في سفر التكوين. بعد مرحلتى الاتحاد والانفصال، يقدم السرد في النهاية ملخصا. فالجنسانية هي عودة إلى الاتحاد. ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك:

لذلك يترك الرجل أباه وأمه  
ويلتصق بامرأته  
ويكونان جسداً واحداً.

فالحب يشبه الموت. وكما يتمثل الموت لاحقاً (٣: ١٩) في عملية العودة إلى الأصل، يتمثل الحب هنا في العودة إلى وحدة الجسد. ولكن الحب ليس الموت، إذ إن القياس لا يعنى التطابق. فالحب هنا ليس ممياً. تتضمن الفكرة العناصر الآتية:

- إن الرجل هو الذى ينضم إلى المرأة
- إن الحب هو عملية رجوع إلى مرحلة سابقة (ولهذا استخدمت كلمة "لذلك")
- يرد ذكر الوالدين

إن "ابتداع" الوالدين كنوع من الناس يتركه المرء ويذهب بعيداً يُعدُّ نتيجة منطقية لما حدث. فقد تكوّن زوجان عن طريق انفصال ما كان متحداً، و"لذلك" فسوف يبقى لدى الرجل أبداً شعور مقلق بالحنين إلى حالة الوحدة الأولية، حيث يظل السعى إلى الاتحاد ذاته كما يظل الانفصال الذى يليه ذاته. هنا يبدأ التاريخ. فالراوى يعمم ويتنبأ بالمستقبل وينظر إلى الماضى من موقع الحاضر؛ فهو باختصار يؤسس التسلسل الزمنى.

ويقوم الرجل، بوصفه الذى يتحدث ويخلق التاريخ وتتابع الأجيال، بالخطوة التالية فى خلق الشخصية الأدبية. ولأنه قد ترقى للتو من مخلوق لا متميز ولا جنسى إلى رجل يمثل كل الرجال فإنه لا يزال يفتقر إلى اسم علم وفردية. ولكنه الآن يشغل الموقع التاريخى للابن الذى هو فى طريقه لى يصبح أباً.

يمكننا الآن العودة إلى افتراض "بولس" الأول. وعلى الرغم من أنه يمكن افتراض أن وجود المرأة، لو أننا نظرنا بشكل مدقق، قد سبق وجود الرجل، وذلك لأن الإشارة إليها قد سبقت الإشارة إلى الرجل، فإن ذلك الافتراض لا يمثل أهمية لى هنا، إذ لا تعلق بلاغيات الخلق فى الكتاب المقدس أهمية كبيرة على الأسبقية الزمنية. علاوة على ذلك، فإن ادعاء كهذا يعتمد على أسبقية العلامات على الموضوع، وهو ما لا يتسق مع بلاغيات الخلق كما يقدمها لنا سفر التكوين. فالخلق عملية لفظية، ولهذا يصبح لموضع الدلالة سلطة مماثلة لسلطة الخالق. ونجد فى الحالة التى ندرسها هنا أنه بينما قد تكون المرأة أول شخصية مدلول عليها، فإن الرجل هو أول ذات دالة. وإذا كانت المرأة قد سبقت الرجل فى التمايز، فإن الرجل هو الأسبق فى إدراك الاختلاف الجنسى. وأود هنا أن أطرح فكرة أن توزيع الأدوار العلاماتية هذا يشير إلى مساواة جدلية بين العلامة والموضوع، حيث يشكل كل منهما الآخر. إذن فقد خُلق الرجل والمرأة فى الوقت نفسه.

ويفند هذا الطرح الطروح الأخرى التى تفترض وجود تناقض بين روايتى الخلق. عادة ما نجد فى الكتاب المقدس روايتين تتناقضان من الناحية الواقعية ولكن تكمل إحداهما الأخرى من الناحية الهرمنوطيقية. نجد روبرت ألتر (١٩٨١، ١٤٢-٤٣) على سبيل المثال يميز بين روايتى الخلق: الواقعية (٢: ٤ ب-٢٥) واللاهوتية (١-٢: ٤ أ)، وذلك بناءً على النتائج اللغوية السائدة. ويرى روبرت ألتر أن المحررين قد افترضوا أن الله خلق الرجل والمرأة متساويين (تك ١)

ولكنهم رأوا في الوقت نفسه غياب تلك المساواة في المجتمع، وعليه فقد أدخلوا الرواية "المنحازة جنسيًا" التي نجدتها في سفر التكوين 2. وتتضح لنا وجهة الفكرة التي يطرحها روبرت ألتر لو أننا أخذنا في الحسبان أن التفسيرات اللاحقة قد جعلت من سفر التكوين 2 تلك الرواية المنحازة جنسيًا التي آل إليها، وهو ما قد أدى إلى ضرورة تفسير واستبعاد الرواية التي تشير إلى "المساواة في الحقوق". ولكن الرواية تعود وتظهر مرة أخرى في (٥: ١-٢) مما يجعل من قمعها مشكلة. ولم يكن ثمة داع لدفاع ألتر عن ترابط سفر التكوين المنطقي والمنطوي على مفارقة. فالنص كما هو، لا يتناقض على الإطلاق مع سفر التكوين ١، إذ يقدم في الواقع سردًا محددًا للأحداث المتضمنة في فكرة "ذكرًا وأنثى خلقهم". وتجعل تلك العبارة المبنية على المجاز المرسل من سفر التكوين ١-٢ قصة الخلق مترابطة منطقيًا. وفي رأبي أن الترابط المنطقي ليس تصنيفًا أنطولوجيًا أو بناءً أدبيًا. العكس هو الصحيح. فأنا أعتبره من وسائل القراءة، وبناءً عليه فهو أيضًا وسيلة لفهم سياسة المحرر (لمطالعة مناقشة حول هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى بال (Bal, 1988)). وأرى في الحالة التي أتحدث عنها هنا أن المؤلفين اللاحقين (authors)\* للرواية الأولى اللاحقة لم يكونوا يقدمون فكرة لاهوتية مضادة للفكرة الثانية والأقدم، إذ لم يكونوا سوى قراء جيدين، كتبوا عملاً يكمل بأثر رجعي الطرح المتخيل لذلك التصور للخلق عن طريق التمايز. سنرى الآن أن المبدأ نفسه في التأليف يجعل من سفر التكوين ١-٣، وبالنتيجة الكتاب المقدس ككل، قصة مترابطة منطقيًا. وسنجد سفر التكوين ٣ يقدم تفصيلًا عرضيًا للمعاني الأخرى المتضمنة في تك ١: ٢٧: لقد خلقهما على صورته. وتلك قصة أخرى.

#### ظهور الفعالية (activity): الخطيئة؟

في الواقعة التالية يشكل كل من الوجود والحدث أحدهما الآخر. ونرى في تلك الواقعة أن السمات تستمد من الحدث، كما أن الحدث يفترض أن يكون مبنياً على السمات.

#### المرحلة الأولى: الوعي بالجسد

يمكن اعتبار آخر جملة في سفر التكوين ٢ نقطة تحول بين الوجود اللا تاريخي وبداية التاريخ: الآن "كان كلاهما عريانين، الأدم وامرأته، وهما لا يخجلان". تظهر لنا هنا أهمية التصاحب، بغض النظر عما إذا كان المشار إليهم بمحررى يهوه هم الذين دمجوا قصتين مختلفتين في الأساس وهما قصتي الخلق والسقوط. ولكن تبقى قصة السقوط قصة مختلفة، وهي تمثل مرحلة مختلفة في تكشف السرد بوصفه نوعاً أدبيًا.

وتقدم لنا تلك الجملة معلومات تمهد الطريق للأحداث التالية، فهي تعلن عن الطبيعة المزدوجة للشخصيات المستقبلية، كما ترسم خريطة الحقل الدلالي في القصة: العرى مقابل الخجل. وسوف يتكشف الحقل الدلالي على النحو الآتي:

---

\* لمراجعة تعليقي على استخدام كلمات "author"، "editor"، "writer" في الإشارة إلى الكتاب المقدس، انظري مقدمة المترجمة. (المترجمة)

لقد كانت الصفة "عريان" قبل السقوط نقيضاً للصفة "خجلان". فقد كانا لا يعرفان الخجل وهما عرايا. أى أن "عريان" <-> خجلان. فهما مثل الأطفال الأبرياء. وعليه يتحرك المعنى المتضمن على أساس أن

عريان  
↑  
غير خجلان

التي نجدها في الجهة اليسرى من مربع جرايماس الدلالي (Greimas, 1970) إلى الناحية اليمنى حيث تتضمن عبارة "غير عريان" تعنى "مرتدياً الملابس"، وأن الرداء قد نتج عن الخجل. وهكذا يصبح المعنى المتضمن:

خجلان  
↑  
غير عريان

ويظهر فوراً أن الوعي بالعرى يجلب الخجل. وهكذا، ينتج المربع كاملاً كما هو مبين بالشكل ١ التالي:

#### شكل ١



وتأتى قصة التطور من مرحلة عدم الوعي بالجسد إلى الوعي به، بعد قصة خلق الجسد وبعد قصة الأجساد اللمتمايزة، لتمثل أول تصوير للمشاعر مبنى على "نظرة داخلية". وهى بذلك تمثل خطوة على طريق بناء الشخصية. ولكن الوعي والخجل ليسا مرتبطين مباشرة. يرد أول ذكر للخجل على الرغم من التباسه على لسان الرجل فى ٣: ١٠، عندما يجيب على يهوه بأنهما اختبئا لأنهما كانا عريانين. إن ظهور يهوه، وليس العرى فى حد ذاته، هو الذى يولد الخجل. فى الحقيقة إن المواجهة بين الشخصيات هى التى تؤسس ذلك الاضطراب الدلالي القوى. فالمواجهة هى فى الحقيقة الجانب السردي الذى تكشف عنه تلك الواقعة.



### المرحلة الثانية: إمكان الحدث

إن الحية هي أول الكائنات التي تظهر في هذه المرحلة في تطور الشخصيات. وهي مخلوق ذو أوجه متعددة ومتضاربة، سواء من الناحية الأنطولوجية أو الأخلاقية أو السردية. فهي حيوان ولكنها تتكلم، وهي أول كائن يواجه كائنًا آخر وهو المرأة المتميزة. ولكنها تستخدم الفعل في صيغة الجمع، وعليه فهي تخاطب الرجل أيضًا. وعند هذه المرحلة لا تتعدى المرأة والحية كونهما تعميمان على نوع أو جنس، ولكن المواجهة (Barthes, 1977) تقريبهما خطوة نحو مرتبة الشخصية، وتصل الطبيعة السردية للحكاية. إذن، الحية هي أول شخصية ممكنة تفتح الباب لإمكان الحدث في القصة (Bermond, 1972).

إن الحيلة هي الملمح الرئيس للحية. وهو ملمح يتميز بالتأرجح والتضارب من الناحية الأخلاقية. فهو ينطوي على مهارة وليس بالضرورة على خداع. وبين حديث الحية عن هذا الملمح: "أحقًا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة؟" تقدم الحية النهي الذي أصدره الله في صورة نهى استبدادي، محرصة بذلك على التمرد. ولكن ليس من السهل اعتبار كلمة "كل" مجرد كذبة وبالتالي التخلص منها. فقد قال يهوه في ٢: ١٦-١٧ ما يبدو أنه عكس ذلك: كان مسموحًا للآدم أن يأكل من كل الأشجار عدا واحدة. فلنر إذن أي الأشجار يتبقى بعد ذلك.

### المرحلة الثالثة: الاختيار

تقدم ٢: ٩ وصفًا للأشجار المتاحة: فإن يهوه قد "أنبت (...) من الأرض كل شجرة شبيهة للنظر وجيدة للأكل"، مدخلًا بذلك حاستي النظر والتذوق. ويقدم لنا النص بعد ذلك ما يبدو وكأنه وصفًا لتلك الأشجار السارة: "شجرة الحياة في وسط الجنة، وشجرة معرفة الخير والشر". هل تتكون مجموعة "كل شجرة" من نوعين فقط أم من نوع واحد؟ يجعلنا ذلك نفهم لماذا أثارت تلك الفقرة الكثير من الجدل. تفترض دراسة سي فسترمان (C. Westermann, 1966) وجود شجرة واحدة يرد وصفها مرتين، لأن الفقرة هنا تمزج روايتين مختلفتين للقصة نفسها. وعليه، يكون معنى العبارة "شجرة الحياة... أي شجرة المعرفة". ويعضد الرد الذي ترده المرأة على الحية ذلك الفهم. فهي تصف الشجرة المحرمة، شجرة المعرفة، بأنها "الشجرة التي في وسط الحديقة". يمكن أيضًا أن نجد ما يعزز هذا التفسير من خارج النص، وبصفة خاصة في تراث الأساطير، حيث ترد في كثير من الأساطير شجرة الحياة التي تحرسها الحية (Eliade, 1964, 310-324). وبالرغم من ذلك، ليس لكلا الطرحين أهمية فيما يتعلق بتشكيل الأسطورة المبنية على هذا النص. فالقضية التي تستحق الالتفات إليها في هذا التفسير هي العلاقة بين "الحياة" و"معرفة الخير والشر". فإذا كانت المعرفة المشار إليها تتضمن المعرفة الجنسية، وهو افتراض وجيه، فهنا تتضح القضية بجلاء. وهنا يصبح الوصفان مترادفين، وتصبح للحياة أو الخلود قيمة المعرفة نفسها. ونجد في دراسة يارش أوستن وديفيد موير (١٩٨٢، ٧٢) أن الخاصيتين الأخلاقيتين "الخير والشر" لعلهما أضيفتا فيما بعد، مما قد يعني أن الحكم الأخلاقي على الجنسانية قد ابتدع فيما بعد.

أما الاحتمال الآخر المتمثل في وجود شجرتين محددتين فيستقى قوته من نهاية القصة. يغضب يهوه لأن الرجل قد حصل على المعرفة التي تقربه من المكانة الإلهية، فيطرده من الجنة ويقم حارسًا على شجرة الحياة. وهنا يصبح فهم المرأة في ٣: ٢-٣ خاطئًا. وكثيرًا ما اتخذ ذلك

الخطأ المزعوم دليلاً على غياب المرأة، وهي سمة يتوق الكثيرون إلى إلصاقها بها، ولكنه لا يفسر النقاش الذى يدور بينها وبين الحية، والذى يتركز حول المعرفة الربانية وليس الحياة. كما يتساءل المرء عن سبب اهتمام يهوه المفاجئ بشجرة لم تكن حتى تلك اللحظة من الممنوعات.

هناك احتمال ثالث. فقد يكون هناك بالفعل نوعان من الأشجار، واحدة تهب الخلود والثانية تعطى المعرفة. وإذا كانت تلك المعرفة تتضمن المعرفة الجنسية، كما يتم استخدام فعل (yada) بوصفه مرادفاً للفعل "يعرف" والفعل "يمارس الجنس" فى آن واحد، فهى بالفعل معرفة تهب الخلود لا للفرد فحسب بل للنوع كله. وهكذا، يغدو خلط المرأة بين الشجرتين مفهوماً، بل ويدل على حكمة شديدة. وهكذا، أجدنى أختلف مع فيبلس تربل فى اقتراحها حلاً لاهوتياً مغرقاً فى السهولة لتفسير الفارق بين أوصاف الشجرة الثلاثة (٢: ١٧؛ ٣: ٣؛ ٣: ١١)، فهى ترى تلك الأوصاف الثلاثة دليلاً على أن الشخصية غير ذات أهمية: ما الشجرة إلا شجرة الأمر الإلهى. ولكنى أرى أن الروايات الثلاث تحدد القضية الأساسية تحديداً جدلياً ومنتامياً. ففى (٢: ١٧) تتمثل القضية فى المعرفة، بما فيها المعرفة الجنسية وتبعاتها على الحياة، فى حين ترد فى ٣: ٣ فكرة الموت على أنه وجه الحياة الأخرى. أما فى (٣: ١١) فتقود المعصية المحضة، أو بمنظور آخر التحرر من ذلك الأمر الأعمى، إلى الانتقال من حالة إلى أخرى. أى أنه بمجرد أن تصبح فكرة الجنسانية مقبولة، يصبح بإمكان الإنسانية التخلّى عن فكرة الخلود المستحيلة.

إذن، لا يتعارض القول التالى للحية مع الطرح الذى يسوقه يهوه لتبرير النهى الذى أصدره. ففى ٢: ١٧ يقول يهوه "يوم تأكل منها موتاً تموت"، بينما ترد الحية سريعاً "لن تموتاً (...). تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر". حقاً، تؤدى المعرفة الجنسية، سواء كانت ذات صبغة أخلاقية أم لا، إلى "تفتح عينيك" فتجعلك تموت ولا تموت. فهى تجعلك تحيا فى النسل الذى تسمح لك بإنجابيه، وهى تخلق التاريخ المتمثل فى تعاقب الأجيال الزمنى فى الحياة والموت، وهو الأمر الذى تمرد عليه يهوذا (Judah). هناك كذلك "قرأت المرأة أن الشجرة جيدة". يحمل فعل 'يرى' فى النصوص اليهودية المقدسة إحياءات قوية بفكرة 'الحقيقة'. أن ترى هو أن تمتلك رؤية نافذة فى جوهر الأشياء، فيما وراء المظاهر الزائفة أو المعلومات الناقصة. وهى شجرة "تشتهى لأنها تجعل الإنسان حكيماً". ولا يمكن أن تكون الحكمة المشار إليها سوى قبول وضع الإنسان، بما فيه الموت واستمرارية التاريخ التى يتيحها الموت. فما الملامح التى يخلعها ذلك على المرأة؟ نحن هنا بعيدون كل البعد عن شهية المعدة الحمقاء التى تلام عليها تلك المرأة فى معظم الأحيان. على العكس فهى منفتحة على الواقع وعلى استعداد لأن تتبناه.

وعلى الرغم من أن فكرة دلالة الشجرة الرمزية لا ترتبط ارتباطاً قوياً بالموضوعات التى يناقشها هذا الفصل، فإن تحليلها من الناحية الأنثروبولوجية فى سياق المحظورات (taboos) قبل التاريخية قد يوضح لنا بعض الأمور. هنا فقط تتضح لنا أهمية الأوصاف المختلفة للشجرة. تقدم لنا إفلين ريد (Evelyn Reed, 1975) دراسة لأصول الطوطمية (totemism) تتضمن محاذير متصلة بالجنس والطعام. ويعتمد المبدأ الأساس لهذا النسق على فكرة أنه ما من تمييز بين الدافعين، مما يفسر الفكرة الغربية التى تجعل الطعام "يرمز" إلى النهى عن الشجرة والذى يضىف صبغة جنسية عليه. وبحسب ما تراه إفلين ريد يعد ذلك طرحاً خاطئاً للقضية. فالشجرة، أو بمعنى أقرب الفاكهة التى تنبت منها، لا تمثل أو ترمز إلى الجنسانية بل تتضمنها. فالطعام والجنسانية

كلاهما جانبان من جوانب الحياة وإمكانية المحافظة على استمراريتها. وكلاهما ينبغى حمايته بألية الطوطمة من الاستخدام الخاطئ الذى قد يهدد حياته. ويشار إلى معرفتنا بطرق تجنب مثل تلك الأمثلة على ذلك الاستخدام الخاطئ بمعرفة "الخير والشر".

وهنا نتساءل، أى استخدام خاطئ تساعدنا هذه المعرفة على تجنبه؟ ترى إفلين ريد (Reed, 1975, 279 Evelyn) أن النهى فى أساسه يمثل حظراً على أكل لحوم البشر. وقد تشكل هذه الفكرة صدمة لمن لا يفهمون طبيعة أكل لحوم البشر وارتباطها بالمحاذير الجنسية. فأكل لحوم البشر هو ببساطة غياب التمايز. فعندما تأكل نوعك نفسه (أو تتزوج مع أقاربك) تهدد النوع لأن ذلك الفعل يستهلكه. ويمكن افتراض أن الإنسان البدائى لم يكن يستطيع التمييز بين النوع الإنسانى والأنواع الحيوانية (الأخرى). كل التمييز الذى كان يقدر عليه كان التمييز بين عشيرته والكائنات الأخرى. وهكذا، فقد يساعده وضع حظر على حيوان معين فى أن يتعلم التمييز. لن أتوقف أكثر من ذلك عند نظرية إفلين ريد العامة، فأياً كان رأيى فى قيمتها فإنها تبقى تحزيرية للغاية. ولكن يبقى أحد جوانبها مألوقاً لدينا، وهو إشكالية الاختلاف.

ويبقى فهم إفلين ريد للنهى فى جنة عدن ناقصاً، فهو يفسر النهى نفسه فى حين لا يفسر المعصية. وهنا، تبرز أهمية نظرية الطوطمية (التي أوردتها بايجاز شديد) فى كونها تتسع لتأويلات مختلفة للشجرة (الأشجار)، إلى جانب مغزى فكرة المعصية. وقد يؤدى النقائنا إلى التفارقة بين "كل شجرة" وأى شجرة بعينها إلى إذابة التوتر بين "كل شجرة" ومجموعة الأشجار المتواضعة التي يرد وصفها فى ٢: ٩). فالفكرة العامة هنا هى أنه بمجرد أن يعرف البشر كيف يفرقون، لن يأكلوا (أو يلمسوا، كما تضيف المرأة فى إضافة مهمة) كل ما هو ضار. ولكننا يجب بعد ذلك أن نميز بين نظرة يهوه ونظرة المرأة على أساس علاقة كل منهما بالنوع البشرى. فبالنظر إلى عملية التعلم تلك، فإن المعلم يهوه قد نهى عن الشجرة حتى يتعلم البشر التمييز. وقد نهى بشكل محدد عن شجرة المعرفة. لماذا بالتحديد تلك شجرة؟ لأنها ستجعلهم مثل الله. إنها مسألة تكثيف للرؤية. يرى الله أن أكل المادة الإلهية سيكون مساوياً لأكل نوعك نفسه. أما بالنسبة إلى المرأة فإن تلك الحجة لا يعتد بها لأن البشر لم يصبحوا إلهيين بعد. فالمعرفة هى التي جعلتهم إلهيين لأنها تعنى بالتحديد القدرة على التمييز وبالتالي تجنب أكل من هم من النوع نفسه. ويمثل السعى وراء امتلاك تلك القدرة أو تلك الحكمة المذكورة فى (٣: ٧) نجاحاً لتعاليم يهوه. فالنهى ذاته ينم عن إمكان المعصية، وهى معصية لها دوافعها التي تبررها، إذ إنها مبنية على القدرة ذاتها على التمييز التي تشكل لب الموضوع.

ولكن إن كانت الحية صادقة فى وعدا بالحكمة بدلاً من الموت فهل يمكن اعتبار يهوه مخطئاً؟ يستند ذلك الفهم إلى المساواة بين موقعي الحية ويهوه حيال الحقيقة. فكلاهما ذو حيلة، يحتفظ ببعض المعلومات ولكن لا يكذب. وفى حين يركز يهوه على جانب واحد من الفكرة وهو الفئائية، تركز الحية على الجانب الآخر للفكرة نفسها؛ ألا وهو المعرفة. وكلاهما يتعاونان فى إيقاع البشر فى حيلة قبول ما ليس منه بد: أى فى جعلهم يتخلون عن وهمهم الطفولى بالخلود الشخصى. أما المرأة فتتخذ قرارها الخاص بعد أن تفسر كلمات اللاعبين الأساسيين بما يفيد الحياة الإنسانية. وإذا كانت الحية، التي تمثل الخلود لقدرتها على تجديد جلدتها، هى معاونة الرب بوصفها حارساً على شجرة الحياة كما تصورهما العديد من أساطير الشرق الأوسط، فهى هنا

تؤدي عملها بامتياز. ويمكننا أيضًا رؤية الحية بلسانها المشقوق، والتي ارتقت فيما بعد لتصبح التين بلسانها اللهي، على أنها هي نفسها الكيروبيم ذي السيف اللهي الوارد ذكره في تك ٣: ٢٤، إذ أن لها سمات مشابهة ووظيفة مشابهة.

وتعدّ هذه الفقرة من أكثر الفقرات إشكالية. فقد غطت الاعتبارات اللاهوتية على القضية الأنثروبولوجية لوقت طويل، مما جعل فكرة قبول مكانة الله الأدبية ضربًا من المستحيل. نجد على سبيل المثال أن مشاعر فيليس تربل الدينية تبدأ من هنا وللأسف، وبالرغم من مقصدها النسوي الأصلي، في المغالاة في تقدير شخصية يهوه. فهي لا تأخذ مكانة يهوه الأدبية (سواء كان مذكرًا أو مؤنثًا) مأخذ الجد، حيث تفترض مثلًا أن اعتراف يهوه بصورة الزوجين البشريين الإلهية (٣: ٢٢) هي قلب ساخر لما يعتقد بالفعل (١٩٧٨، ١٣٦). وقد يحافظ ذلك على مقامته الربانية العليا، ولكنه لا يفسر خوفه وموقفه الدفاعي في (٣: ٢٢-٢٤). ويمكن خطأ فيليس تربل في أنها تخرج يهوه من إطار العلاقات الدلالية ذات الطابع البنائي المتبادل التي نجدها قائمة بين كل الشخصيات، إذ يغيب مبدأ القياس عنها غيابًا تامًا.

### المرحلة الرابعة: الحدث

وهكذا، يقدم لنا أول حدث سردي يقع في الأسطورة تعريفًا لكل من الحية والشجرة والإله، فيصبح لكل من الشجرة والحية والله وظائف سردية متساوية: الشجرة مصدر الإغواء، والحية في صورة المُغوى الفعلي الأول، والله في صورة الناهي عن الفعل. وهم بذلك يشغلون معًا موقع المحرك الفاعلي. إذن، يلعب ثلاثتهم في القصة أدوارًا ثانوية، ولكنها أدوار لا يمكن الاستغناء عنها. وبذلك الفعل الذي يتشكل موقعهم حياله تستحضر المرأة منزلتهم كشخصيات مرتبطة بنائياً. فما الذي يحدث؟

تدرك المرأة خلق الإنسانية على صورة الله إدراكًا ينطوي على مفارقة، كما تدرك بالمنطق نفسه خلق الشخصية الأدبية التي يُخلق فيها الله على صورة الرجل. فقد صورت لها الحية قدرة الشجرة السحرية متمثلة أساسًا في الشبه بالله. ويشمل هذا الشبه حرية الإرادة في الفعل والمتضمنة في النهي ذاته. ويمكن الادعاء بأن الغيرة من أي احتمال للتكافؤ هي التي دفعت يهوه إلى إصدار التحريم. ويدل رد فعل يهوه اللاحق على أن الحية كانت على حق. ففي الحكاية التي يكتسب فيها المؤلف طبيعته الدرامية نراه وشخصياته في صورة خصوم متكافئين. تعزز المرأة في الوقت نفسه مكانها في السرد، إذ يمثل عصيانها أول فعل مستقل، وهو ما يمنحها القوة كشخصية. فهي لا تكتفي بقدرتها على أن تجعل الرجل يأكل، وبالتبعية أن تجعله يعرف (ها) ويرتكب المعصية بدوره، ولكنها أيضًا تجعل من الله القادر الذي يظهر في سفر التكوين ١ شخصية متساوية مع الآخرين في المكانة والملاح والمشاعر. من الآن فصاعدًا، يصبح لتلك الروح الخالقة (تك ١: ٢) جسد يسعى في طلب نضارة الجنة، يتمشى فيها ويبحث عن سكانها الآخرين، ويصبح له شخصية تجعله يغضب، بل وفيما بعد يخاف (٣: ٢٢). لم يعد في مكانة تجعله "يأخذ" و"يضع" الأشياء البشرية أينما يريد. يتحول الكلام إلى حوار، والحدث إلى مواجهة. وتصبح العلاقة بينهم الآن علاقة أفقية في المقام الأول، سواء على مستوى قدرة الفاعلية أو على مستوى المكان. كان ذلك تحولًا محتملًا. فقد حالت السلطة الحصرية في سفر التكوين ١ دون

التحول إلى السرد. وكان الفعل الوحيد المتمثل هناك هو إعطاء الفوضى شكلاً علاماتيًا. أما المشاركة في السلطة والمتضمنة في خلق الذكر والأنثى على صورة الله فيؤسس للمواجهة والصراع والأحداث والزمن، أى التاريخ والسرد.

### ظهور الشخصية: الأسمى (Sorrow)

في المرحلة التالية والأخيرة، يأتي خلع اسم العلم، إذ أصبح ممكناً بعد أن حدث خلع السمات المحددة والمحددة. وكما رأينا، فقد أسس الرجل والمرأة شبكة بنائية من المواقع الفاعلية كانت المرأة فيها الفاعلة الرئيسية نتيجة لمعصيتهما نهى يهوه. وهى لم تقترف خطيئة. كل ما فعلته هو اختيار الواقع. وهكذا، لا يتضح وجوب اعتبار رد فعل يهوه عقاباً، بل يبدو من الأوجه اعتباره وصفاً واضحاً لتبعات الخيار الإنسانى، أى تصويراً آخر لواقع الحياة الإنسانية.

وتتكون تلك الواقعة من سلسلة من الاستجابات. يضيف الاستجاب بوصفه الوجه الآخر للكلام ملمحاً آخر في بناء الشخصية. إن يهوه باستجابته لهم يعترف بمسئولية كل فاعل/ة ومن ثم بموقعه/ا كشخصية. يبدأ يهوه بتوجيه الكلام إلى الرجل. ويفضح التعبير عن الخجل موقف الرجل: "من أعلمك أنك عريان؟" لقد كانت أولى عواقب اكتساب المعرفة هى بالفعل الوعى بالعرى. نجد الرجل هنا يشارك مشاركة كاملة فى عملية السرد، إذ نجده يتحدث ويوجه إليه الحديث، يجعل (خجله) فى بؤرة الرؤية كما يصبح هو نفسه فى بؤرة الرؤية، كما أنه يقوم بالفعل. يحاول الرجل أن يلوم كلا من المرأة ويهوه الذى أعطاه إياها. ثم يلتفت يهوه إلى المرأة التى تلوم بدورها الحية. ثم يأتي الدور على الحية لتكون المخاطب، ولكن ليس بوصفها ذاتاً فاعلة كاملة قادرة على الكلام. هنا، يلعنها يهوه على الفور دون أن يسأل أى سؤال، محددًا بذلك موقعها كشخصية. فهى تُردُّ إلى حالتها كحيوان أعجم. أما محتوى اللعنة فهو ببساطة الصورة الواقعية التى تلى ذلك والتى نرى فيها الأفاعى حيوانات زاحفة وخطيرة.

أما المرأة فلا يوجه لها اللعن، ولا نرى حتى الكلمات التى يوجهها لها يهوه هنا نتاجاً لما فعلته، ناهيك عن أن تكون عقاباً. وهنا، يبدو لنا مرة أخرى أن ما نراه يمثل رسمًا صادقاً للواقع. ولكن ما مدى واقعية الواقع؟

تكثيراً أكثرُ أتعب حبلك  
وبالوجع تلدين أولاداً  
وإلى رجلك [أيش] يكون اشتياقك  
وهو يسود عليك. (٣: ١٦)

تبدو كلمة "أكثر" غريبة نوعاً ما. فحتى الآن لم يولد أطفال. يشير استخدام كلمة "أتعب" (labor)، التى تتكرر فى الخطاب الموجه إلى الرجل إلى أن ذلك يعد تقسيماً للعمل بين الجنسين: سيعمل الرجل من أجل توفير الطعام والمرأة من أجل الأطفال، وبهذا تقدم هذه السطور تأسيساً للأدوار الجنسية (٣: ١٦-١٩). ويمثل الجزء الثانى من هذا الخطاب مصدرًا لقلق النسويات، إذ يغرى بالادعاء بأن الله القادر الداعى إلى "المساواة فى الحقوق" فى ١: ٢٧ قد تحول هنا إلى شخصية رجل عادى، يتأثر هو نفسه بظهور الأدوار الجنسية التى يمارسها بأفعاله. يبقى عنصر آخر من

عناصر المفاجأة. إن علاقة الرغبة، التي كان من المتوقع أن يرد ذكرها أولاً بوصفها شرطاً مسبقاً للحمل، يأتي ذكرها بعد ذكر الأم الولادة، التي هي عاقبة الحمل. ويشير ذلك إلى أن علاقة التسيد تأتي مجرد فكرة تالية، تُعدُّ أقل في الأهمية، بل قد لا تكون مهلكة مثل الأم الولادة. إذن، فسوف يبنى التسلسل التراتبي (hierarchy) للسلطة على درجة مختلفة من الواقعية. تغطي تلك الفكرة قليلاً على صورة يهوه كشخصية ذكورية.

وترد في دراسة يارش أوستن وديفد موير (١٩٨٢، ٨٣) فكرة أقوى تأثيراً، إذ يلفتان الانتباه إلى (تك ٤: ٧). ففي سياق مختلف تماماً، وبينما يشرح يهوه لقايين (Cain) سبب رفض القربان الذي قدمه، نجدنا فجأة نقرأ:

واليك اشتياقها  
وأنت تسود عليها.

لا تحمل العبارة أي معنى في سياق ٤: ٧، ولهذا يطرح المؤلفان فكرة أن تلك العبارة كانت في الأساس جزءاً من خطاب يهوه للمرأة في تك ٣: ١٦-١٩، وأن المحررين اللاحقين لم يلاحظوا منطق التبادلية، إذ أن الواقع لم يكن يقدم نموذجاً للمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، ولهذا فقد غيروا مكان السطور.

تلك فكرة جذابة، إذ أنها تعضد أحد الطروح التي تقاوم تفسيرات النص المنحازة ضد المرأة. وفي الوقت نفسه نجد طرحين من داخل النص ذاته يؤيدان هذه الفكرة، حتى ولو كانا غير مكتملين. أولاً، عبّر الرجل بوضوح في سياق احتفاله بالحب عن رغبة ذكورية (٢: ٢٤)، ولهذا يبدو من البديهي ضرورة أن يؤكد يهوه هنا الجانب السلبي لتلك الرغبة، مثلما قلب العناية بالأرض وحرثها إلى عمل شاق. وثانياً، يتضح بجلاء أن يهوه يقسو على الرجل أكثر مما يقسو على المرأة. فهو يلومه مباشرة ويلعنه على نحو غير مباشر بأن يلعن الأرض التي أخذ منها والتي يعود إليها. وهكذا، يمكن القول بأنه ينتوى جعل الرجل تابعاً هو الآخر. وهكذا، يمكن النظر إلى تغيير مكان السطور على أنه (*Entstellung*)، أي تشويه وتبديل في أن واحد (Weber, 1982).

وحتى لو أثرت تلك التفصيطة اللغوية على تقييمنا لنكهة المكون الأسطوري الأساسي الأيديولوجية الذي نتناوله هنا فهي ولا شك قليلة الأهمية لو قارناها بالمنحى الرئيس الذي تمثله. فلو استخدمنا منطقاً سردياً يتلاءم مع تلك القصص، نجد أن يهوه قد نفذ المرحلة التالية في تكوين الشخصيات بأن خلع عليها حزمة من السمات تحدد مدى أفعالها المستقبلية وتقتصر الاحتمالات المتاحة أمامهم، مكملًا بذلك مواقعهم الفاعلة. وهو يفعل ذلك بطريقة لا تجعلنا نشعر بالامتنان له، إذ نجده يبتدئ الأدوار الجنسية. وبوصفه ذاتاً أيديولوجية فاعلة، يخلق يهوه تلك الهويات للرجل والمرأة، أي القصص التي تمثل القهر، والتي تدعى التحليلات النقدية الحديثة مجابتهها (هيث، ١٩٨٢، ١٦٨).

لقد أصبحت العلاقات بين الجنسين ثابتة تبعاً لمحاور الخصوبة والتسلط الدلالية، ولهذا فهي علاقات اعتباطية. وبحسب قول يهوه، فالخصوبة ينتج عنها حتماً التعب، كما يفترض التسلط

الرغبة كشرط مسبق له. وبالرغم من أن علم الطب الحديث ما زال يؤمن بصدق فكرة حتمية آلام الولادة، فإن العلاقة بين الرغبة والتسلط تبدو بالكاد "طبيعية". ترسي السلطة والتسلط القواعد لتنظيم الحياة الاجتماعية، وعلى مستوى أضيق فإن توزيع الأدوار في عملية التكاثر، الذي يجعل المرأة تنتج أطفالاً والرجل طعاماً، هو الذي يخلق تنظيم العمل.

وإذا عدنا بالنظر إلى خلق الفرق بين الجنسين فسوف نفاجأ بأن الفرق هناك قد تأسس على هيئة تصنيف فارغ وعلاقاتي محض، تقريباً على طريقة الثنائيات المتعارضة التي لا يسبقها معنى عند دي سوسير (de Saussure). لا توصف المرأة ولا الرجل بأنهما متطابقان تشريحياً. إننا هنا بعيدون كل البعد عن مفهوم الجنسانية المعاصر الذي يقدمهما في صورة اختلاف تشريحي: "إننا نشير في ثقافتنا إلى التقسيم التصنيفي المبني على التشريح بوصفه تقسيماً جنسياً، ذلك أن التشريح قد أصبح مرادفاً للهوية والنشاط الجنسيين" (كاوارد (Coward)، ١٩٨٢، ٢٨٠). وعندما يذكر يهوه آلام الولادة والرغبة ينتبأ بذلك التطور الارتقائي. وتشهد هذه الواقعة -ولأول مرة- مجيء الشخصيات إلى الوجود بعد أن وهبوا الملامح الدلالية "المطلوبة". بمعنى آخر، فقد تحددت أهمية ملامحهم. ولو كان النص يحمل أيديولوجية منحازة جنسياً فإننا لا نستطيع الإشارة إليها إلا عندما نصل إلى هذه الفقرة.

والآن، وبعد أن اكتملت الشخصيات، أصبح من الممكن أن نتخذ العلامة المميزة التي سوف تمكننا من تذكرها: إسم العلم. وهنا، نرى مرة أخرى أن المرأة هي الشخصية الأولى والوحيدة التي يخلع عليها وبوضوح اسم. ومرة أخرى، يعادل أسبقيتها في تشكيل شخصيتها أن يكون الرجل هو الفاعل الأول والوحيد لفعل التسمية. وكما رأينا فقد استخدم الراوي كلمة الأدم ككلمة بديهية، في حين أشير إلى الحية باسمها النوعي فقط، فيما كان كل من الرجل والمرأة/أيش وأيشة (*iš, 'iššā*) مستخدمين في التمييز الجنسي. يُخلع على المرأة بإجلال اسم حواء (*hawwā*) وهو اسم يعني كما يقول رفيقها "أم كل حي"، وذلك بالنظر إلى دورها الجنسي والاجتماعي المستقبلي. وكأسماء كثيرة في الكتاب المقدس نجد أن الاسم له باعث، ولهذا فهو اسم وصفي. ويحدد الرجل الشخصية أكثر بأن يعطيها ذلك الاسم على وجه التحديد: إذن، تسجن حواء داخل الأمومة، الأمر الذي لا يترك أية فرصة للانجذاب الجنسي الذي جرى الاحتفال به في ٢: ٢٣-٢٤.

يأتي رد فعل "بولس" على هذا اللقب التكريمي المثير للشكوك عنيفاً ومن ثمّ مريباً. ويبدو لنا بالفعل أن نهي "بولس" النساء عن القيام بالتعليم يأتي بوصفه رد فعل على تلك الوظيفة الأمومية المدمغة في اسم العلم. وفي الوقت ذاته يتناقض التصاحب بين الجسد الأدنى والدونية الأخلاقية مع الأمومة: يقول "بولس" في (١٥: ٢) "ولكنها ستخلص بولادة الأولاد". وهنا نتساءل: هل تستحق النساء الاحتقار رغماً عن أمومتهم أم بسبب تلك الأمومة؟ تأخذ الأخلاقيات المسيحية بالتفسير الأول، الذي يجد صدىً في ابتكار فكرة الأمومة "الخالصة" في شخصية مريم، نقيضة حواء (*anti-Eve*) (حيث إن عذريتها بالطبع أسطورية؛ للمراجعة: Warner, 1976). أما التفسير الثاني فيؤيده التحليل النفسي، والذي يؤكد المشكلات التي يفرض على الطفل/ة أن تخوضها، والعلاقة التي تربطه/ا أكثر مما ينبغي بالأم. وينم ابتداع مريم، الذي يعد سادياً في المتطلبات التي يفرضها على النساء، عن تناقض يدل على استحالة تجاوز التوتر بين هذين

الموقعين. فقد كان من المفترض أن تصحح مريم حواء، لأنها كانت الأم "الخالصة"، ولكن الفكرة ذاتها تنطوي على تناقض داخلي. فالمرأة فاسدة تبعاً لما تمليه صورتها، حتى بالرغم من أمومتها، لأنها لا تقدر على أن تقصر نفسها على تلك الأمومة. ولكن حواء التي يمكن اعتبارها نظيراً سلبياً لمريم بدأت في الواقع بداية أفضل. فقد كانت تمثل كلا من الجنسانية والأمومة. ولكن الرجل لا يفدّر ذلك: فبعد احتفاله بالحب الذي قد ذهب طي النسيان نجده يشدد حصرياً على جانب المرأة الأخر: الأمومة. وهكذا، وبعد أن بدأت حواء مكتملة، يُحكم عليها الآن بأن تنتبأ بمريم. ليست هذه نهاية المطاف. ففي السرد يمكن أن يرتبط اسم العلم بنائياً بأسماء أخرى وليس فقط بملامح الشخصية ذاتها. وقد درس فيليب أمو (1983، 107-49) نظام أسماء الأعلام في روايات زولا (Zola) مبتدعاً مصطلح الفاعل الصوتي (*actant phonétique*) الذي يورد تعريفه على النحو الآتي: "مجموعة ثابتة من الفونيمات تتصف بتكرار ورودها وثباتها... وحدة أساسية تأخذ مكانها بين الدال العام للنص الذي أطلقت عليه فيما سبق شائعة/ات النص واسم العلم للشخصية-الفاعل" (122). وتتمثل أهمية هذا المفهوم في جانبه البنائي، إذ يتجنب التفسيرات الاعباطية الحمقاء التي تفسر ملامح صوتية منعزلة. وهو على أية حال إجراء لا يمكن أن نحلم به في حالة تناولنا نصوصاً مغرقة في القدم، ولكنه يلفت انتباهنا في الوقت نفسه إلى بناء العلاقات بين الشخصيات. ويبدو ذلك منطقياً في حالة النصوص اليهودية المقدسة حيث نجد فعل التسمية ذا معنى، ويقصد به تأسيس العلاقة بين الشخصية وملاحمها الرئيسية. وتشير التورية التي صادفناها من قبل وبخاصة في الأدم/الأدمة إلى تلك العلاقة بين الشخصيات. أما الأرض فلا تدخل في تلك العلاقات لأنها لا-شخصية (non-character)، وسوف يعود إليها بعد حين آدم الشخصية المستقبلية. وفي هذا المضمار تبرز حقيقتان: أن المرأة، بوصفها أول ممثل لكائن حي متميز جنسياً تعد ذروة الخلق، وأنها قد جعلت خالقاً/عائلاً "لكل حي". ويمكن أن يدل التشابه بين اسمها واسم يهوه على هاتين الحقيقتين، باعتبار "هـ و" (HW) هنا الفاعل الصوتي الذي يضع الخالقين والمخلوقات المدلول عليهم بالفاعل الصوتي "د م" (DM)، في موضع تقابل. ومرة أخرى لا يقصد بهذا الطرح الإيحاء بتفوق النساء، ولكنه قياس وظيفي بين القوتين الخالقتين. وبإعطائه المرأة ذلك الاسم يصبح آدم الشخصية التي تؤكد تلك الوظيفة الخلاقة. نجد يهوه في سياق حديثه الموجّه إلى الرجل، يلقي بدوره الضوء على علاقة آدم الوظيفية بالأرض، التي تظهر هنا بوصفها قوة عدائية وقوة متعاطفة في آن واحد، مما يخلق عليها موقع الفاعل الخضم. وهكذا، يحدد الأربعة بعضهم البعض: آدم يربط حواء بيهوه، ويهوه يربط آدم بالأرض. وهنا تكتمل الشخصيات: يتصل بعضهم البعض، يُمنحون ملامح، في حين تُسهّل أسماؤهم عملية تذكرهم. وهكذا، وفي آخر القصة، تبدأ أسطورة حواء.

#### تأثير (فعل) التسمية

كما رأينا يعطى (فعل) التسمية وسمّاً مميزاً للشخصية يؤدي إلى اكتمال تكوينها. ولا تتم حالتها المكتملة بالضرورة عن كل حالاتها السابقة. ترد في تلك 1-3 أدلة وافية على عكس ذلك. وتمكّننا المواجهة بين الأسطورتين من فهم التأثير الأيديولوجي للشخصية المسماة. يصف فيليب أمو (1983، 107) تأثير اسم العلم على النحو الآتي:



تعنى دراسة الشخصية أن يكون في مقدورنا تسميتها. أما الفعل بالنسبة إلى الشخصية فيعنى أيضاً وفي المقام الأول أن تتمكن من تحديد ومخاطبة ومناداة وتسمية الشخصيات الأخرى في السردية. وتعنى القراءة أن يكون في مقدورنا أن نثبت تركيزنا وذاكرتنا على نقاط ثابتة في النص، وهي أسماء الأعلام.

ومن الطريف أن هذه الملاحظات تدعم النتائج التي خلص إليها تحليلنا هذا. فمنح شخصية حواء اسماً لم يكن ممكناً أثناء دراسة النص إلا حينما نصل إلى النهاية. فلو كنا فعلنا ذلك لكننا قد شوهدنا مقصد النص. وثانياً، كانت التسمية امتياز الرجل، وهو ما يعزز مفارقة الخلق العلاماتي: فقد كان الرجل هو أول من منح الاسم، وهو ما يعده أمراً شرطياً للحدث. ولكن المرأة كانت أول من سُمي، ولهذا فقد كانت "الشخصية الأخرى" التي لا غنى عنها إطلاقاً لوجود الرجل بوصفه شخصية. وهكذا، يخلق بعضهما البعض، مختلفين في فعل مختلف.

أما بالنسبة للجانب الثالث من مقولة أمو، فقد خلق الظهور البطيء لاسم العلم مشكلة خطيرة في القراءة، حتمت على القراء تبني المغالطة الاستعادية التي أراها هنا مسؤولة بدرجة كبيرة عن استخدام النص استخدامات أيديولوجية—وعما حدث لقارئنا الاختباري "بولس". لقد بدأ "بولس" من النهاية، أي من اسم العلم. ومكّنه هذا المنهج من "تثبيت ذاكرته". وهو منهج يحمل إمكان ضم الاسم والأسطورة المنحازة جنسياً المرتبطة به معاً ("إنها نفس الحواء")، تلك الأسطورة المدفوعة باحتقاره للنساء وتعزز ذلك الاحتقار في آن واحد. فقد خلع "بولس" تلك الملامح المأخوذة من القصة الأولى على الشخصية التي أصبح لها هنا اسم، وهو ما غدّى ذلك الاحتقار للمرأة المتمثل في الخلق "الثانوي" لجسدها والعصيان "الأولى" في فعلها. فلقد ثبتهما سوياً بمنتهى السهولة كأنما ينتميان إلى الكائن ذاته. ولكن البدء من النهاية في حالة قصة تطويرية يعنى أن نغفل ذلك التطور. وفي قراءة خطية، يتيح لنا مبدأ التطور ذاته فرصة التشكيك في أن تكون تلك السمات بديهية.

لقد اتبع بناء الشخصية في القصة خطأ محددًا. ففي البداية كان وجود الشخصية وجوداً افتراضياً، ولكنها لم تكن بعد كائناً جنسياً. ثم أصبحت متميزة جنسياً، ولبست ملابساً ومنحت تتابعياً أوجهاً مختلفة للذاتية، ثم أصبحت موضوعاً للوعي، لتكتيف الرؤيا، للحدث، للفعل الممكن، للاختيار، للفعل الحقيقي، ثم تشخصت عن طريق الوصف. وهنا فقط أعطيت اسماً: آدم الرجل وحواء المرأة. لقد غاب ذلك النسق تماماً عن "بولس" فلم يفهم مغزى قصة الخلق. تلك الفكرة ببساطة هي فكرة الخلق بالتمايز - خلق البشرية وخلق الشخصية.

#### المصادر:

Alter, Robert. 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.

Angenot, Mark. 1980. *Les champions des femmes*. Montréal: Presses de l'Université du Québec.

- Bal, Mieke. 1988. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in Judges*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barthes, Roland. 1974. *S/Z*, trans. Richard Miller. New York: Hill & Wang.
- . 1977. "Introduction to the Structural Analysis of Narratives." In *Image-Music-Text*. London: Methuen.
- Bremond, Claude. 1972. *Logique de récit*. Paris: Editions du Seuil.
- Brooks, Peter. 1984. *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalier, Cathérine. 1982. *Figures de féminine: Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Paris: La nuit surveillée.
- Coward, Rosalind. 1982. *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Culler, Jonathan. 1983. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Derrida, Jaques. 1972. *Positions*. Paris: Minuits.
- Eliade, Mircea. 1964. *Traité de l'histoire des religions*. Paris: Payot.
- Greimas, Algirdas Julien. 1970. *Du sens*. Paris: Editions du Seuil.
- Hamon, Phillippe. 1983. *Le personnel du roman: le système des personnages dans les Rougons-Macquart de Zola*. Genève: Droz.
- Heath, Stephen. 1982. *The Sexual Fix*. London: Macmillan.
- Keller, Evelyn Fox. 1983. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
- Knights, L. C. 1964. "How Many Children Had Lady MacBeth?" In *Explorations*. New York: New York University Press.
- Kramer, S. N., ed. 1961. *Mythologies of the Ancient World*. New York: Anchor Books.
- Leach, Edmund, and D. Alan Aycock. 1983. *The Structuralist Interpretation of Biblical Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1973. "Leçon talmudique." Congrès juif mondiale. *L'autre dans la conscience juive*. Paris: PUF.
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1980. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Oosten, Jarich, and David Moyer. 1982. "De mythische omkering: een analyse van de sociale code van de scheppingsmythen van Genesis 2-11." *Anthropologische verkenningen* 1, 1.
- Phillips, John A. 1984. *Eve: The History of an Idea*. New York: Harper and Row.
- Reed, Evelyn. 1975. *Women's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*. New York: Pathfinders Press.
- Ricardou, Jean. 1971. *Pour une théorie du nouveau roman*. Paris: Edition du Seuil.
- Rimmon-Kenan, Shlomith. 1980. "The Paradoxical Status of Repetition." *Poetics Today* 1, 4.
- . 1983. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. London: Methuen.
- Sarraute, Nathalie. 1965. *L'ère du soupçon*. Paris: Gallimard.
- Trible, Phyllis. 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.
- Warner, Marina. 1976. *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. New York: vintage Books.
- Weber, Samuel. 1982. *The Legend of Freud*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weinsheimer, Joel. 1979. "Theory of Character: Emma." *Poetics Today* 1, 1-2.
- Westermann, C. 1966. *Genesis 1-11*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Wolff, Hans Walter. 1974. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.

## الجدل الدائر حول اللاهوت النسوي: أى الآراء يتبع الكتاب المقدس؟ الجزء الثالث من سلسلة من ثلاث مقالات عن لاهوت التحرير♦

### رون رودز

يرى المؤرخ اليهودى فلافيوس يوسيفوس (Flavius Josephus) فى القرن الأول الميلادى أن المرأة "تعد أدنى شأنًا من الرجل فى كافة المناحي"،<sup>(١)</sup> كما يذهب الحبر يودا (Judah)، وهو من معاصرى يوسيفوس بأنه "على الرجل أن ينطق كل يوم بالشكر على ثلاث أنعم: 'تبارك الرب إذ لم يجعل منى كافرًا، تبارك الرب إذ لم يجعل منى امرأة، تبارك الرب إذ لم يجعل منى جاهلاً'".<sup>(٢)</sup>

وقد كانت التقاليد خلال القرن الأول الميلادى تحت الأحبار اليهود على ألا يقوموا بالتدريس للنساء أو حتى الحديث معهن. ونقرأ فى كتب حكماء اليهود أن "الرجل الذى يكتر من الحديث مع النساء يجلب على نفسه الشر ويهمل دراسة الشريعة، ثم يرد فى النهاية إلى الجحيم".<sup>(٣)</sup> وقد كان الاعتقاد السائد بأن النساء يمكن أن يضلن الرجال هو أحد أسباب الحث على تجنبهن: "كما تأتي العثة من الثياب تأتي آثام الرجل من المرأة" (يشوع ابن سيراخ سى (٤٢: ١٣)). وقد كان الرجال يُعَدُّون أفضل من النساء جوهريًا، ذلك أن "آثام الرجال أفضل من أفعال النساء الخيرة" (سى ٤٢: ١٤).<sup>(٤)</sup>

وبالنظر إلى تلك المكانة المتدنية للنساء فلا عجب إذن أن المجتمع اليهودى كان يمنحهن أقل القليل من الحقوق القانونية. فلم يكن للنساء الحق حتى فى الإدلاء بشهادتهن أمام المحاكم، بل وقد كان يحق للرجل بالقانون (بحسب المدرسة الحبرانية التابعة للحبر هيلل (Hillel)) أن يطلق زوجته إن هى أحرقت طعام عشائه.

ولدت المسيحية وسط ذلك السياق الاستبدادى، واعتبط الكثير من الناس - رجالاً ونساءً - بمقدم يسوع بوصفه نسويًا، لأنه أعلى من شأن النساء فى مجتمع يغالى فى التحيز ضدهن. وقد عُدَّت مقولة بولس فى الرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ٢٨ - "ليس يهودى ولا يونانى. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى، لأنكم جميعًا واحد فى المسيح يسوع." الطبعة العالمية الجديدة (NIV) بمثابة "ميثاق الإنسانية الأساسى".<sup>(٥)</sup> وقد ذهب الكثيرون إلى أن مكانة المسيحيين فى شخص المسيح قد أخلت المساواة التامة فى المسيح بين الجنسين محل المرتبة الدنيا التى وضعت فيها النساء بوصفها عاقبة (مفترضة) للسقوط (تك ٣). وعليه، فإن أية تعاليم فى الكتاب المقدس تبدو اليوم وكأنها تحت على وضع المرأة فى مكانة دنيا لهى نتاج تفسير خاطئ من قِبَل العلماء من الرجال.

♦ Ron Rhodes, "The Debate over Feminist Theology: Which View is Biblical?: Part Three in a Three-Part Series on Liberation Theology," (<http://www.ronrhodes.org/Feminism.html>)

نأتى هنا إلى النسوية. يرى البعض أن هذه الكلمة تمثل التحرر والعدالة التى طال انتظارها. أما البعض الآخر فيراها معادلاً للخلاف والشقاق. وقد اتسم الجدل الدائر حول حقوق النساء بالحماس الشديد، فى حين شهدت العقود القليلة الماضية انتقال ذلك الجدل إلى التيارات الرئيسية فى الدراسات اللاهوتية. واليوم، نرى العديد من النساء يرسمن بوصفهن قسسيات فى الكثير من الطوائف المسيحية، كما نرى طبعات من الكتاب المقدس تستخدم "لغة جامعة تشمل الجنسين" فى حين يجد من يقفون ضد هاتين الظاهرتين أنفسهم موصومين بالمغالاة فى التحيز ضد المرأة.

لا ينكر منصف أن النساء قد عانين على مر العصور من إيذاء جلل على أيدي الرجال. وقد دفع ذلك عالم اللاهوت دوين لتفن (Duane Litfin) أن يطرح بعض الأسئلة النافذة:

من من أتباع يسوع يمكنه تجاهل الظلم الفادح فى قوانين تؤدى إلى الإضرار بالنساء لمجرد كونهن نساء؟ من ذا الذى لا يغضب لو سمع عن امرأة تحصل على أجر يمثل نسبة ضئيلة من أجر الرجل نظير قيامها بالعمل نفسه؟ أين هو الإنسان العادل الذى لا يقف مذهولاً إذا ما تذكر أن النساء الأمريكيات لم يحصلن على حق التصويت إلا منذ بضعة عقود قليلة لا تعادل عمر الكثير من الأمريكيين الذين ما زالوا على قيد الحياة الآن؟ ومن من المؤمنين لم يكتشف فى رؤيته نقاطاً مظلمة أربكته وجعلته يقلع عنها بعد أن نظر إليها نظرة متفحصة؟ من كان لديهم الاستعداد فسوف يجدون فى الحركة النسائية كثيراً مما يدعو إلى الإعجاب ويستلزم المساندة.<sup>(٦)</sup>

يبدو لى أن دوين لتفن كان مصيباً فيما يقول، ولكن ويا للأسف، فكما يقول هو نفسه: "إن أهداف الحركة القيمة لا تقف بمعزل عن أمور أخرى".<sup>(٧)</sup>

وسوف أقصر تركيزى فى هذه المقالة على دراسة الوسائل التى تدعم بها النسويات الإنجيليات (evangelical) قضيتهن بالاستناد إلى الكتاب المقدس، ثم أنتقل بعد ذلك إلى توضيح الأسباب التى تجعل التقليديين يرفضون تلك النوعية من لاهوت التحرير. ولكن ينبغى فى البداية التمييز بين النسوية الإنجيلية وثلاثة أنواع أخرى من النسوية.

#### أشكال التيارات النسوية

لقد وُضعت تصنيفات متباينة لجماعات النسويات المتعددة. وقد اخترت هنا أن أصنفها على النحو الآتى: النسويات العلمانيات، ونسويات العصر الجديد (New Age)، والنسويات المسيحيات الليبراليات (liberal)، والنسويات الإنجيليات. ولا ينبغى أن نفترض أن لتلك التصنيفات حدوداً واضحة، ولكن يجدر عدّها تجمعات على طول السلسلة اللاهوتية-الفلسفية المتصلة، التى قد نجد فيها نسويات يشغلن مكاناً بينياً بحيث يجمعن بين خصائص مجموعتين من المجموعات السابق ذكرها.<sup>(٨)</sup>

تتخذ النسويات العلمانيات منحىً إنسانياً في الأساس، ولا يسمحن بإدخال الله أو الوحي أو الدين في تناول النسوية. وتعدُّ هؤلاء النسويات الكتاب المقدس مصدرًا أساسيًا للأفكار المغالية في التحيز ضد المرأة وأحد البقايا الباقية من العصور القديمة التي ليس لها أية علاقة بالحوار الدائر حول أدوار النساء والرجال في المجتمع الحديث.

أما نسويات العصر الجديد فهن وثنيات، غالبًا ما يتخذن إلهة أو معبودة أنثى (وسوف يضم العدد القادم من دورية الأبحاث المسيحية *Christian Research Journal*) مقالة لنورمان إل جايزلر (Norman L. Geisler) حول النسوية والوثنية الجديدة).

وفي حين تعمل النسويات المسيحيات الليبراليات داخل إطار مسيحي، نجد تناوُلهن للنسوية (واللاهوت بصفة عامة) تناوُلًا ليبراليًا للغاية، إذ يؤمنن بأن كُتَّاب\* (writers) الكتاب المقدس كانوا رجالًا محكومين بالعصر الذي كتبوا فيه وبرؤيتهم المحدودة بسياق ذلك العصر. وتستخدم النسويات المسيحيات الليبراليات منهجًا يمكن أن يسمى "هرمنوطيقا الشك" (hermeneutics of suspicion) بمعنى أنهن "يفترضن بشكل مبدئي أن مؤلفي (authors) ومفسري الكتاب المقدس من الرجال قد تعمدوا التعتيم على دور المرأة في فترة المسيحية المبكرة".<sup>(٩)</sup> ويمكن باستخدام ذلك المنهج تنقية الكتاب المقدس ببساطة من كل ما يزعج الذوق النسوي.

أما نظرة النسويات الإنجيليات للكتاب المقدس واللاهوت فهي غالبًا (وليس دائمًا) نظرة محافظة، ولكنها في الوقت ذاته تعتنق المفاهيم النسوية الساعية إلى القضاء على الأدوار المبنية على الجندر في المجتمع والكنيسة والأسرة. فهن يعدُّن الكتاب المقدس ذا سلطة كبيرة ويمكن أن يدعم آرائهن النسوية لو صح فهمه.

ولو أردنا البحث من الوجهة التاريخية فسنجد أن عام ١٩٦٨ قد شهد ظهور أول كتاب واسع الانتشار يتناول دور المرأة في الكنيسة ويشير إلى بدايات صياغة لاهوت نسوي، وهو كتاب الكنيسة والجنس الثاني (*The Church and the Second Sex*) للباحثة ماري دالي (Mary Daly).<sup>(١٠)</sup> ثم ما لبثت أسواق الكتب أن امتلأت بكتب ومقالات حول اللاهوت النسوي، وكلها تعارض الفكرة القائلة بأن تبعية المرأة هي أمر قضى به الله.

وقد عقد في عام ١٩٧٥ بمدينة واشنطن دي سي مؤتمر للنسويات الإنجيليات حضره ٣٦٠ شخصًا من مختلف أنحاء الولايات المتحدة. ودعم المؤتمر رسميًا التعديلات الخاصة بالمساواة في الحقوق، كما شهد تأسيس المؤتمر الحزبي للنساء الإنجيليات (Evangelical Women's Caucus [EWC])، وهو منظمة شعبية تهدف إلى "نشر الوعي" ولها فروع في كثير من المدن الكبيرة.<sup>(١١)</sup>

وترى بعض التقليديات أن ظهور النسوية الإنجيلية قد يكون مثالًا على التأثير السلبي في المسيحية لتيارات أخرى ظهرت في المجالات الثقافية، وهو ما ترفضه النسوية المسيحية فرجينيا

---

\* لمراجعة تعليقي على استخدام كلمات "author"، "editor"، "writer" في الإشارة للكتاب المقدس، انظري مقدمة المترجمة. (المترجمة)

مولنكوت (Virginia Mollenkott) قائلة: "إننا لم نعتنق النسوية أولاً ثم حاولنا لاحقاً أن نجعل معتقداتنا المسيحية تتواءم مع الإيديولوجية النسوية. ولكننا احتقينا بالحركة النسوية لأننا كنا نؤمن إيماناً راسخاً بأن الكنيسة قد حادت عن الفهم الصحيح لمقصد الله فيما يتعلق بالمرأة".<sup>(١٢)</sup>

هل حادت الكنيسة بالفعل عن الفهم الصحيح لمقصد الله فيما يتعلق بالمرأة؟ سوف نقوم فيما يلي بمناقشة الحجج التي تعضد بها النسويات الإنجيليات طروحاتهن من داخل النصوص المقدسة. ولتبسيط هذه المهمة فسوف أركز في الأساس على كتابات عدد قليل من النسويات الإنجيليات، كما سأقتصر، ولدواعي المساحة، على مناقشة طروحاتهن الرئيسية وعلى الفقرات الرئيسية التي يوردنها من النصوص المقدسة لتعضيد تلك الطروح.

### عرض موجز للنسوية الإنجيلية

نبدأ بملاحظة مؤداها أن النسويات الإنجيليات يرفضن فكرة أن الذكر في النوع الإنساني هو الأصدق تمثيلاً لله. وترى إى مارجرت هاو (E. Margaret Howe)، وهي من أبرز اللاهوتيات النسويات المعاصرات، أن هذه الفكرة مبنية بشكل كبير على الصور المجازية في العهد القديم التي تقدم الله في صورة "أب"، في حين يتم تجاهل النصوص المقدسة التي تصور الله في صورة "أم". فعلى سبيل المثال نرى الله (في إش ٤٩: ١٥) في صورة أم مرضعة، في حين تصوره (مز ٢٢: ٩-١٠) بوصفه قابلة، وتقدمه (مز ١٢٣: ٢) في صورة ربة منزل.

وترى إى مارجرت هاو أن النزعة إلى عدّ الله ذكراً قد أدت - في كثير من الأحيان - إلى تأكيد جنسانية (sexuality) الله أكثر من إظهار صفات شخصه، ولكن الباحثة تعود لتؤكد "إننا عندما نكوّن مفهوماً عن الله بوصفه ذكراً لا بوصفه أنثى نعمل ذلك من موضع الأسطورة، تماماً كما لو عددناه أنثى لا ذكراً. ذلك أن كينونة الله تتجاوز حدود الجنسانية".<sup>(١٣)</sup>

**كان يسوع نسوياً.** كما ذكرنا سابقاً، اغتبط الكثيرون بمقدم يسوع بوصفه نسوياً جاء وسط مجتمع القرن الأول الميلادي ذي النظرة المغالية في التعصب ضد المرأة. ويقال لنا إن الطريقة التي كان يسوع يعلم بها النساء تدل بوضوح على أنه كان ينظر إلى الرجال والنساء نظرة مساواة. فمثلاً دعونا ننظر إلى زيارته لبيت مارتا (Martha) ومريم في (لو ١٠: ٣٨-٤٢):

أدت مارتا الدور التقليدي للمرأة: "فكانت مرتبكة في خدمة كثيرة" في حين أدت مريم دوراً من المفترض أن يكون 'ذكورياً': فقد "جلست عند قدمي يسوع وكانت تسمع كلامه". ويبدو أن مارتا قد رأت أن مريم قد اتخذت دوراً لا يناسبها وهو دور 'المتقف'، فاشتكت لیسوع. ولكن رد يسوع عليها جاء ليعكس رفضه لفرض صورة نمطية واحدة على جميع النساء: فقد تعامل مع مريم في المقام الأول على أنها ذات لها الحق في تحديد أولوياتها، فاختارت مريم النصيب الصالح في تلك الحالة. وقد أثنى عليها يسوع: "الذي لن ينزع منها".<sup>(١٤)</sup>

وترى الباحثة النسوية جريبتشن هال (Gretchen Hull) فى لو ١٠: ٣٨-٤٢ "واقعة ذات دلالة قصوى، إذ تعلمنا أن النساء يجب أن يفضلن تدارس اللاهوت على الانشغال بأعمال المنزل."<sup>(١٥)</sup> وتقول الباحثة النسوية أيدا سبنسر (Aida Spencer) من أهمية اختيار يسوع لاثني عشر رجلاً ليكونوا تلاميذه. "إذا كان اختيار يسوع لاثني عشر تلميذاً (يهودياً) يعنى أنه لا ينبغي أن يكون للنساء أدوار قيادية فى الكنيسة، فإن ذلك الاختيار يعنى بالتالى أنه ينبغي على المسيحيين ألا يضطلعوا بأدوار قيادية فى الكنيسة."<sup>(١٦)</sup> وهى ترى أنه طالما يُسمح لغير اليهود أن يكونوا من قيادات الكنيسة فيجب على غرار ذلك السماح للنساء بالأدوار نفسها. كما ترى الباحثة النسويات دوراً نسوياً ليسوع فى أول ظهور له بعد قيامته. ترى فرجينيا مولنكوت أن "النساء كن يعتبرن تافهات وغير أهل للثقة وبالتالى لا يمكنهن الشهادة أمام المحاكم أو التدريس للصغار، ناهيك عن التدريس للرجال، ولكن يسوع جعلهن أول من يشهد على قيامته، وأرسلهن ليعلمن تلاميذه الرجال بأنه قد قام."<sup>(١٧)</sup> وتذهب الآراء إلى أن النساء قد تخلصن من تسلط الرجال عليهن، الذى جاء نتيجة للسقوط، بفضل ما حققه يسوع بموته وقيامته (تك ٣).

**تبعية النساء: إحدى نتائج اللعنة.** ترى النسويات الإنجيليات أن رئاسة الرجال وتبعية النساء فى العلاقة الزوجية تمثلان جزءاً من اللعنة. وبالفعل، فقد أصدر الرب حكماً على المرأة فى تك ٣: ١٦: "تكثريراً أكثر أعاب حبلك، بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك."

وترى فرجينيا مولنكوت أن الخطيئة "تدخل عالم الإنسان فى الإصحاح الثالث من سفر التكوين، وأن شبح تفوق الرجال وتبعية النساء لا يظهر فى الصورة إلا بعد أن يستبدل آدم وحواء إرادتهما بإرادة الرب."<sup>(١٨)</sup> وبناءً على ذلك، يذهب الباحث النسوى جيلبرت بيلتسكيان (Gilbert Bilezikian) إلى "أنه من الممكن اعتبار النظر إلى تسلط الرجل والموت كليهما نقيضين لمقصد الرب فى الخلق. فكلاهما نتج عن خطيئة أوعز بها إبليس، ولذا فكلاهما شيطانى الجذور."<sup>(١٩)</sup> وترى النسويات نقطة إيجابية فى أن "ناموس روح الحياة" فى المسيح "قد أعتقنى من ناموس الخطية والموت" (رو ٨: ٢)، كما ترى مارجرت هاو أنه "من الناحية اللاهوتية حرر موت المسيح الإنسانية من اللعنة التى لحقت بها جرأً الخطيئة، ولذا لم يعد على النساء أن يخضعن لرئاسة الرجال، ويمكنهما الآن استعادة العلاقة التبادلية والتكاملية التى كان آدم وحواء يستمتعان بها قبل السقوط."<sup>(٢٠)</sup>

**متساوون فى المسيح (الرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ٢٨).** قد يرى البعض أن رسالة غلاطية ٣: ٢٨ بمثابة المقولة الدالة للنسويات الإنجيليات: "ليس يهودى ولا يونانى. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى، لأنكم جميعاً واحد فى المسيح يسوع." ترى النسويات الإنجيليات أن بولس لا يتحدث فى هذه الآية عن المساواة بين الرجال والنساء من الناحية الروحية أمام الله، ولكن عن التطبيق العملى لذلك فى المجتمع. ويؤكد ريتشارد وجويس بولدرى (Richard and Joyce Boldrey) أن

"الرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ٢٨ لا تقول 'إن الرب يحبكم جميعاً ولكن عليكم التزام أماكنكم، ولكن تقول إنه لم يعد هناك أماكن ولا فئات ولا تفاوت في الحقوق أو الامتيازات أو القوانين أو القيم".<sup>(٢١)</sup> وتفترض ليثا سكانتسوني (Letha Scanzoni) ونانسي هاردستي (Nancy Hardesty) أنه تبعاً للرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ٢٨، فإنه يجب أن يمحي من الكنيسة كل ما يميز اجتماعياً بين الرجال والنساء".<sup>(٢٢)</sup>

**خضوع متبادل.** تسوق الرسالة إلى أهل أفسس ٥: ٢١-٢٤ تعليمات للرجال والنساء: "خاضعين بعضكم لبعض في خوف الله. أيها النساء، اخضعن لرجالكن كما للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة، وهو مخلص الجسد. ولكن كما تخضع الكنيسة للمسيح، كذلك النساء لرجالهن في كل شيء".

كيف يمكننا أن نفسر هذه الفقرة بطريقة تتسق مع المفاهيم النسوية؟ تجعل النسويات من العدد ٢١ المحور الرئيس للفقرة، وهو العدد الذي يدعو الأزواج والزوجات إلى أن يكونوا "خاضعين لبعضكم لبعض". فلقد انتهى عهد تسلط الرجل الذي نتج عن السقوط، وذلك بفضل ما حققه المسيح على الصليب. وقد بدأ الآن عهد خضوع الأزواج والزوجات المتبادل في المسيح.

(ولكن بعض التقليديين يرون أن الضمير (*allelous*) (أي "أحدكما الآخر") في اللغة اليونانية قد يحمل معنى "بعض منكم تجاه الآخرين" [رو ٦: ٤ وأف ٦: ٢]. وبهذا المعنى، يمكن صياغة الرسالة إلى أهل أفسس ٥: ٢١ بوصفها مدخلا إلى الأعداد ٢٢-٢٤ وذلك على النحو الآتي: "يجب على الواقعين منكم تحت سلطة ما أن يخضعوا لمن لهم السلطة عليهم بينكم").<sup>(٢٣)</sup>

تمثل الرسالة إلى أهل أفسس ٥: ٢٢-٢٤ التي تدعو الزوجات إلى الخضوع لأزواجهن إشكالية لدى النسويات. فهن يفسرن هذه الآية بطرق متعددة، إذ ترى بعضهن أن النسق التسلسلي التراتبي (*hierarchy*) لأدوار الرجال والنساء ربما كان ملائماً لزمناً العهد الجديد، ولكن نسقاً كهذا لا يعد ملائماً لمسيحيي القرن العشرين. "لا يمكن قبول تفسير يجعل من نظام اجتماعي تاريخي محدد نمطاً أبدياً".<sup>(٢٤)</sup> وترى ليثا سكانتسوني ونانسي هاردستي أهمية أن "تستخدم الفقرات التي تحمل مضموناً لاهوتياً وتعليمياً في تفسير الفقرات التي يتناول فيها الكاتب مسائل عملية تتعلق بالثقافة المحلية. وباستثناء الرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ٢٨ (ذات الطبيعة اللاهوتية)، تقع كل الإشارات إلى النساء في العهد الجديد في فقرات تتناول اهتمامات ذات طبيعة عملية تدور حول العلاقات الشخصية أو السلوك في العبادة".<sup>(٢٥)</sup> ولهذا يتعين أن تفصح فقرات مثل رسالة أفسس ٥: ٢٢-٢٤ الطريق لفقرات مثل رسالة غلاطية ٣: ٢٨.

وترى بعض النسويات الأخريات أن وضع بولس نسقاً تسلسلياً تراتبياً لعلاقة الرجل والمرأة في الرسالة إلى أهل أفسس يعكس خلفية تلقية لعلوم الدين على يد أحبار اليهود، وأنه كان مخططاً في وضع ذلك النسق. وتمثل الباحثة فرجينيا مولنكوت ذلك الاتجاه. فهي ترى أنه يجب النظر إلى الفقرات التي تضع نسقاً تسلسلياً تراتبياً على أساس أنها فقرات قد لحق بها "التحريف جرّاء التدخل الإنساني".<sup>(٢٦)</sup>

في الوقت نفسه نجد نسويات أخريات يتناولن تلك الآية بفهم آخر لكلمة "رأس". فهن لا يرين علاقة بين ممارسة السلطة والرسالة إلى أهل أفسس ٥: ٢٣ التي تقول "لأن الرجل هو رأس



المرأة كما أن المسيح أيضًا رأس الكنيسة"، ولكن يرين أن الكلمة اليونانية المستخدمة هنا بمعنى "رأس" لا بد وأن تعنى المصدر، وهو معنى يعضده عملان أدبيان قديمان: هيرودوتس (Herodotus) ١٩.٤ وقصاصات أورفيوس (Orphic Fragments) ١٢١.أ٢٧.<sup>(٢٧)</sup>

ويذهب بعض الباحثين إلى أن اعتبار كلمة "رأس" تعنى المصدر يأتي متوافقًا مع ما ورد في سفر التكوين، لأن الرجل هو بالفعل مصدر المرأة.<sup>(٢٨)</sup> ولهذا، وكما ترى فرن وهربرت مايلز (Herbert and Fern Miles) "لا يوجد في الإصحاح الثالث من الرسالة إلى أهل أفسس ما يمكن أن يشير حتى من بعيد" إلى أن الزوجات يتعين عليهن الخضوع لأزواجهن.<sup>(٢٩)</sup>

(ولكن الباحث وين جرودم (Wayne Grudem) المتخصص في العهد الجديد قد قام بفحص ٢.٣٣٦ موضعًا وردت فيها كلمة "رأس" -وهي الكلمة اليونانية (kephale)- في كل المؤلفات المهمة التي كتبت أثناء العصرين الهليني والإغريقي، ولم يجد مثالًا واضحًا يدل على ذلك الاستخدام. وهو يرى أن العملين الأدبيين القديمين اللذين تستشهد بهما النسويات، واللذين يسبقان العهد الجديد بأربعمئة عام، لا يقدمان دليلًا مقنعًا، ويضيف قائلاً "إن الكلمة ترد في كل المعاجم المتخصصة في فترة العهد الجديد بمعنى ['سلطان على'] بينما لا يورد أى من تلك المعاجم معنى 'مصدر'."<sup>(٣٠)</sup>

**التكلم في الكنيسة.** تذكر النسويات الإنجيليات بحماس أن بولس قد سمح للنساء بالتبني في كنيسة كورنثوس: ١١: ٢-١٦. ولكن بولس الرسول قد حدد قوله أكثر إذ أضاف: "وأما كل امرأة تصلى أو تتنبا ورأسها غير مغطى، فتشدين رأسها؛ لهذا ينبغي للمرأة أن يكون لها سلطان على رأسها" (١١: ٥، ١٠). وتفسر إى مارجرت هاو الفقرة السابقة قائلة بأن اهتمام بولس الأوحى في ١ كو كان يتمثل في أن تحتفظ النساء بهويتهم الجنسية بوصفهن نساءً وأن يعكس ذلك على ملابسهن. "فالمرأة التي يسند إليها دور قيادي في الكنيسة لا تتبنى دورًا ذكوريًا ولا تقف في الوقت ذاته أمام حشد المصلين بوصفها موضعًا جنسيًا، ويجب عليها تغطية شعرها وكثفها لأنها تقف أمام الله في إطار ترتيب الخلاص بوصفها نداءً مساويًا للرجل لا موضعًا لرغبات الرجل. وهكذا، يصبح غطاء الرأس رمزًا لسلطتها، وهي السلطة التي خولها الرب إياها نتاجًا لعمل الخلاص الذي أتمه المسيح والذي 'ليس ذكر وأنثى' فيه (غل ٢: ٢٨)."<sup>(٣١)</sup>

وفي ضوء تلك التعليمات الدقيقة ترى مارجرت هاو أنه "يصبح من التجنى البين القول بأن ملاحظات بولس اللاحقة في هذه الرسالة (١٤: ٣٤-٣٥) تحجب الرسامة عن المرأة على أساس أنه لا يسمح لها بالتكلم داخل الكنيسة."<sup>(٣٢)</sup>

**الصمت في الكنيسة.** يقول بولس الرسول في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ١٤: ٣٤-٣٥: "لتصمت نساؤكم في الكنائس، لأنه ليس مأذونًا لهن أن ينكلمن، بل يخضعن كما يقول الناموس أيضًا. ولكن إن كن يردن أن يتعلمن شيئًا، فليسالن رجالهن في البيت، لأنه قبيح بالنساء أن تتكلم في كنيسة."

وترى الكثيرات من النسويات المسيحيات أن كلمة "تتكلم" في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ١٤: ٣٤ إنما تشير فقط إلى الكلام العادى أو الثرثرة ولا تتضمن المحاضرات الرسمية

ولا المواعظ ولا التعليم. وهكذا، فقد منع بولس النساء من الثرثرة والتشويش على الاجتماعات لا من التعليم على المأ أو من الاضطلاع بأدوار قيادية.

وهناك فقرة تشكل صعوبة أكبر للنسويات، ألا وهي الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٢: ١١-١٢، حيث يقول بولس الرسول: "للتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع. ولكن لست أذن للمرأة أن تعلم ولا تتسلط على الرجل، بل تكون في سكوت." وتذهب إحدى النظريات النسوية الراجحة إلى أن بولس قد منع النساء من التكلم والتعليم لأن النساء وقتها لم يكن قد حصلن على قدر ملائم من التعليم،<sup>(٣٣)</sup> وهكذا "بما أن النساء في القرن العشرين قد حصلن على تدريب وتأهيل يجعلانهن قادرات على التعليم، فإن أمر بولس لا ينطبق عليهن، وأن ما نهى عنه بولس كان مقصوداً أن يتلاشى شيئاً فشيئاً مع اختفاء الفروق الاجتماعية بين الرجال والنساء."<sup>(٣٤)</sup>

وتفسر بعض النسويات الأخريات الحظر الذي وضعه بولس على تكلم النساء في الكنيسة على أنه يتعلق بالنساء اللاتي كن يدعون إلى تعليم خاطئ داخل الكنيسة. ولو أخذنا بذلك التفسير سنجد أن ذلك الحظر لم يكن يقصد منه التعميم في التطبيق، إذ إن بولس كان ببساطة يتعامل مع مشكلة محلية في كنيسة كورنثوس حين كانت بعض النساء الضاللات يضلن الآخرين.

**المنهج النسوي:** يمكن أن نخلص من العرض السابق إلى أن النسويات الإنجيليات يستعن أحياناً بنصوص الكتاب المقدس ليدللن على آرائهن (على سبيل المثال تك ٣: ١٦ وغل ٣: ٢٨)، في حين يرين أن نصوص الكتاب المقدس الأخرى تتناول أوضاعاً مرتبطة بالثقافة المحلية خلال القرن الميلادي الأول، ولهذا لا ينبغي عدّها نصوصاً معيارية في المجتمعات الحديثة (على سبيل المثال أف ٥: ٢١-٢٤ و١كو ١٤: ٣٣ب-٣٦ و١تي ٢: ١١-١٥).

وتسوق النسويات الإنجيليات العديد من الحجج الأخرى لتدعيم آرائهن غير تلك التي عرضناها. ولكن يكفي ما عرضنا له لإيضاح منهجهن الأساسي. وسوف نستعرض الآن ردود أفعال النسويات التقليديات لتلك النزعة اللاهوتية التحريرية.

#### تقييم نقدي

لا يمكن التشكيك في الإسهامات المهمة والإيجابية التي قدمها لاهوت النسوي. ولا يسعني هنا إلا أن أذكر بعض الأمثلة البارزة. أولاً، لقد لفت اللاهوت النسوي الأنظار إلى الدور المهم الذي لعبته النساء في الكنيسة على مدار تاريخ المسيحية. ثانياً، وضع اللاهوت النسوي يديه على نقطة حقيقية، ألا وهي إخفاق الكثيرين من الرجال في الاضطلاع بالأدوار التي عينها الله لهم، وهي حب زوجاتهم كما أحب المسيح الكنيسة. ولو أن الرجال المسيحيين قد أخلصوا على مر العصور في طاعة ذلك الأمر لكان من الممكن تجنب (أو على الأقل تهدئة) النزاع الذي نشأ حول الأدوار المبنية على الجندر (النوع) في الكنيسة. وثالثاً، يمثل اللاهوت النسوي إدانة للأذى والقهر الذين كثيراً ما تعرضت لهما النساء على أيدي رجال متعصبين ضدهن. تلك في نظري إسهامات مهمة وضرورية.

وبالرغم من تلك الإسهامات تبقى الكثير من المشكلات الواجب الالتفات إليها. وللأسف يحول ضيق المساحة هنا دون الرد على كل الفقرات التي وردت فيما سبق. ولهذا، فسوف أقصر

تقييمي النقدي على أحد الافتراضات المحورية في اللاهوت النسوي، ألا وهو الافتراض الذي يقول بأن تبعية المرأة قد نتجت عن السقوط، وأن كل التسلسلات التراتبية الاجتماعية قد انمحي وجودها في المسيح. ولو ثبت خطأ هذا الافتراض لشكل ذلك خطراً كبيراً على الفهم النسوي لكثير من الفقرات في العهد الجديد (مثل اكو ١١: ٢-١٦ و ١٤: ٣٣ ب-٣٦ وغل ٣: ٢٨ و ١ تي ٢: ١١-١٥).

تسوق النسويات الحكم الذي أصدره الله على النساء في تك ٣: ١٦ - "[الرجل] يسود عليك" - في محاولتهن لإثبات أن تبعية النساء قد نتجت عن السقوط. ولكن لو نظرنا إلى الدلائل الموجودة في الكتاب المقدس بشكل أعمق فسوف نرى أن الأمر ليس كذلك، إذ يظهر بجلاء تأكيد رئاسة الرجل في قصة الخلق في سفر التكوين ٢، أي حتى من قبل أن يحدث السقوط. فالرجل قد خلق أولاً، ثم خلقت المرأة من ضلع آدم لكي تصبح معيماً له (تك ٢: ١٨). ومن المؤكد أن الرجل والمرأة كليهما قد خلقا على صورة الله ووهبا الكرامة. ولكن الله- في رواية الخلق- قد وضعهما في علاقة لا يمكن تغييرها، واضعاً الرجل في موضع الرأس المحب للمرأة.

وتقدم رواية الخلق الكثير من الأمثلة على رئاسة آدم. فمثلاً بمجرد أن خلقت المرأة أعطاهما آدم اسماً: "هذه تدعى امرأة لأنها من امرء أخذت" (تك ٢: ٢٣). ولهذه الواقعة دلالة مهمة، إذ إن إعطاء شيء ما أو أحد ما اسماً كان يعنى في العصور القديمة السلطة على ذلك الذي جرت تسميته (على سبيل المثال تك ١٧: ٥ و ٢ مل ٢٣: ٢٤ ودا ١: ٧).

ومن الأدلة المهمة كذلك أنه عندما أراد الله إعطاء تعليماته حول المسؤولية الأخلاقية أعطاهما لآدم وليس لحواء (تك ٢: ١٦-١٧). وقد استدعى الله آدم أولاً وليس حواء بعد السقوط، على الرغم من أنها هي التي كانت قد قادت آدم إلى الخطيئة. فقد قال الله بعد سقوطهما في الخطيئة: "آدم... 'أين أنت؟' (تك ٣: ٩). وتشير رو ٥: ١٢ إلى أن آدم كان هو المسئول الوحيد عن السقوط، بالرغم من الدور الكبير الذي لعبته حواء في ذلك.

ومن المؤكد أن تنازل آدم عن دوره القيادي كان أحد الأخطاء التي ارتكبتها في واقعة السقوط. فبدلاً من قيادة زوجته كما أمره الله، عصى الله بأن اتبع زوجته (بأن أكل من ثمر الشجرة). ولهذا، يستهل الله الجملة التي يوجهها لآدم بقوله "لأنك سمعت لقول امرأتك" (تك ٣: ١٧). وهكذا، فقد شكل السقوط نقضاً لنسق السلطة الذي أراده الله. فكما يرى جوردون وينام (Gordon Wenham) "لقد اتبعت حواء الحية بدلاً من اتباع آدم، واتبعت آدم حواء بدلاً من اتباع الله".<sup>(٣٥)</sup>

وفي ضوء كل ما سبق نجد أننا لا نستطيع النظر إلى الحكم الذي أصدره الله على المرأة في سفر التكوين ٣: ١٦ بوصفه مصدر تسلسل تراتبي اجتماعي، ولكن بوصفه إشارة إلى حقيقة واقعة مؤداها أن ذلك التسلسل التراتبي (الذي تأسس في سفر التكوين ٢) بقي كما هو بعد وقوع الخطيئة، وأن تأثير الخطيئة سوف يبدأ الآن في الظهور في ذلك النسق. وهكذا، يصبح قول الله في سفر التكوين ٣: ١٦ ببساطة وصفاً إلهياً لما سوف يحدث (أي تسلط الرجل وقهره بوصفه نقيضاً لرئاسة المحبة)، وليس على أنه تكليف يتعين على خدام الله المطيعين أن يلتزموا بتنفيذه.

**متساوون في المسيح (غل ٣ : ٢٨).** يبدو لنا أن مقولة بولس في غل ٣ : ٢٨ إنه "ليس يهودى ولا يونانى. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى" في المسيح، إنما تشير إلى الصلاة التي كان الرجال من اليهود يقيمونها في الصباح شاكرين الرب فيها على أنهم لم يولدوا أمميين أو عبيداً أو نساءً.<sup>(٣٦)</sup> فقد كانت لتلك الفئات الثلاث امتيازات محدودة للغاية في المجتمع.

وإذا نظرنا إلى مقولة بولس السابقة في سياقها لوجدنا أن الأعداد التي تسبق غل ٣ : ٢٨ تتعلق بالتمييز بالإيمان وحصول الإنسان على البركات المنصوص عليها في العهد الذي أعطاه الله لإبراهيم (الأعداد ١٥-٢٥)، ثم نجد بولس في العدد ٢٦ يقول: "لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع". وبالنسبة إلى بولس تعنى كلمة "ابن" ضمناً الوريث (راجعن ٤ : ٧ و ٣١). "لا تتساوى تلك الأزواج الثلاث في امتيازاتهم الاجتماعية، في حين أنهم قد خلقوا متساويين من الناحية الأنطولوجية (بمعنى أن الله قد خلقهم متساويين في الجوهر والكينونة). ولكن بولس يرى أن المسيح عندما منح البشر الخلاص لم يميز بينهم. ولهذا، يقول بولس في الرسالة إلى أهل غلاطية ٣ : ٢٦-٢٨ إنه ما من أحد يؤمن بيسوع المسيح سوف يحرم من منزلة أن يكون نسلاً لإبراهيم"<sup>(٣٧)</sup>. وبالنظر إلى عبارات مثل "أبناء الله" و"نسل إبراهيم" و"حسب الموعد ورثة"، نتبين أن بولس كان يشير فقط إلى مكانة المؤمن في المسيح. وهكذا، نقفز فقرة كبيرة إذا قلنا إن المساواة في المنزلة تحتم بالضرورة التساوى في الوظيفة.

لهذا، لا يمكن الأخذ بالقول بأن الرسالة إلى أهل غلاطية ٣ : ٢٨ تقول بالقضاء على الأدوار القائمة على الجندر، فالمساواة الأنطولوجية والتسلسل التراتبى لا ينفى أحدهما الآخر. وتقدم عقيدة التثليث نموذجاً لذلك. فإن يسوعاً يساوى الأب في كينونته، ولكنه يخضع طواعية لقيادة الأب. وما من تعارض بين القبول بالاثنتين معاً: المساواة في الكينونة والتبعية الوظيفية بين الإقانيم في الذات الإلهية. وعلى غرار ذلك، ما من تعارض بين قولى بولس في "ليس ذكر وأنثى... في المسيح." و"أيها النساء، اخضعن لرجالكن."

وهنا، يتعين تناول قضية مهمة (ولكن باختصار). ما العلاقة بين نظام التسلسل التراتبى الذى وضع عند بدء الخليقة والفقرات التي تشير إلى تبعية المرأة في ١ كو ١١ : ٢-١٦ و ١٤ : ٣٣-٣٦ و ١١ : ٢-١٥؟

**التكلم في الكنيسة.** تخبرنا ١ كو ٤ : ٨-١٠ أن أهل كورنثوس قد احتقوا بحريتهم التي وجدها في المسيح احتقاً كبيراً. ومن المحتمل أن تكون النساء المسيحيات في كورنثوس قد شعرن أن منزلتهن الجديدة في المسيح لا تتفق مع ارتدائهن 'علامة على السلطة' على رؤوسهن في أثناء مراسم العبادة في الكنيسة عندما يصلين أو يتبآن.

ولكننا نجد بولس في إصحاح ١١ يؤكد أن المساواة الروحية بين الرجل والمرأة لا تتفى - بأى حال من الأحوال - رئاسة الرجل وتبعية المرأة، التي وُضعت أساسها مع بداية الخلق. وفي سياق تدليل بولس على رأيه يقول إن الرجل "صورة الله ومجده. وأما المرأة فهي مجد الرجل. لأن الرجل ليس من المرأة، بل المرأة من الرجل. ولأن الرجل لم يخلق من أجل المرأة، بل المرأة من أجل الرجل." (١ كو ١١ : ٧-٩) ويبنى بولس رأيه الأخذ بتبعية المرأة على نسق الخلق والغاية من خلق المرأة، وليس على ما أعلنه الله مخاطباً حواء بعد السقوط. فهو يشير إلى

أن المرأة تجلب الشرف للرجل حين تؤدي دورها في التبعية الوظيفية، بينما يجلب الرجل المجد لله حين يؤدي دوره الوظيفي في القيادة.

وعلى ضوء ما سبق، يمكن تلخيص موقف بولس الوارد في ١ كو ١١: ٢-١١ على النحو الآتي: (١) الرجل هو رأس المرأة، تمامًا كما أن المسيح هو رأس الكنيسة، وكما أن الله هو رأس المسيح. (٢) وعلى هذا، فعلى كل امرأة تصلي أو تتبأ في الكنيسة أن تفعل ذلك بشكل يحافظ على التسلسل التراتبي الاجتماعي الذي وضعه الخالق، ويتحقق ذلك بأن تضع على رأسها 'رمزاً للسلطة'.

**الصمت في الكنيسة (١ كو ١٤: ٣٣ ب-٣٦).** كيف يمكننا التوفيق بين ١ كو ١١ الذي يسمح فيه بولس للنساء بالصلاة والتبؤ داخل الكنيسة وإصحاح ١٤ الذي يأمر فيه بولس النساء بالصمت داخل الكنيسة؟ ذكرنا فيما سبق أن كثيرات من النسويات يذهبن إلى أن بولس في الإصحاح ١٤ ينهي فقط عن الترتبة المخلة بالنظام. وعلى ضوء ذلك، لم يمنع بولس النساء من القيام بالتعليم بشكل يتسق مع النظام.

ولكن ذلك التفسير لا يتماشى مع السياق. فقد أعطى بولس تعليماته للنساء بالصمت لكونهن نساء وليس لانشغالهن بالترثرة أو لإخلالهن بالنظام. فقد قال بولس إن النساء يتعين عليهن بحسب الناموس أن يصمتن لكي يكن تابعات. وقد اختلف الباحثون والباحثات في تحديد الفقرة أو الفقرات التي كان بولس يشير إليها حين ذكر كلمة "الناموس".<sup>(٣٨)</sup> ولكن ذلك لا يمس موضوعنا. فالمهم هنا هو أنه من الواضح أن بولس كان يشير بالكلمة إلى النصوص المقدسة—سواء كان يقصد شريعة موسى (رو ٧: ٢٢ و ٢٥ و ١كو ٩: ٩) أو العهد القديم ككل (رو ٣: ١٠-١٩ و ١كو ١٤: ٢١).

هكذا، يتضح لنا أن استشهاد بولس بالناموس لا يعني مجرد استدعاء بعض ما تعلمه من تراث معلمى الناموس، ولكنه كان يقدم تعاليم مستندة إلى كلام الله. ويوضح ذكر بولس للناموس أن رأيه في مسألة صمت النساء في الكنيسة لم يكن اجتماعياً أو ثقافياً بل كان رأياً لاهوتياً عاماً وأبدياً.

١ تي ٢: ١١-١٤. يدعو بولس إلى صمت النساء في الكنيسة في فقرة أخرى وهي ١ تي ٢: ١١-١٤: "للتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع. ولكن لست أذن للمرأة أن تعلم ولا تتسلط على الرجل، بل تكون في سكوت، لأن آدم جُبل أولاً ثم حواء، وادم لم يغو، ولكن المرأة أغويت فحصلت في التعدي."

هنا، يؤسس بولس حجته في تبعية المرأة على ترتيب الخلق وترتيب السقوط. ويمكن صياغة الحجة التي يسوقها بولس على النحو الآتي: "خُلق آدم أولاً كالرأس. وخلقت حواء بعده ولكنها سقطت في الخطيئة قبله. وعليه، تكون النساء واقعات تحت بعض القيود." وتتبنى هذه الحجة على ما هو أكثر من الأسبقية الزمنية. فقد رأى بولس الأسبقية الزمنية انعكاساً لرئاسة الرجل التي تفرض على المرأة بوصفها "معيناً نظيره" الاستجابة لها (١كو ١٨: ٢).

ويمكننا فهم النهى الذى أصدره بولس فهماً أعمق حين نرى أن المعلمين فى زمن العهد الجديد كانت لهم سلطة كبيرة على الدارسين،<sup>(٣٩)</sup> ولهذا اقتصر تعليم أمور الإيمان فى الكنيسة على هؤلاء الرجال الذين منحهم الله السلطة لكى يمثلونه فى الأمور الروحية. وقد أوضح بولس أنه لا يُسمح للنساء بالتعليم لجمهور المصلين فى الكنيسة، لأن مثل ذلك الأمر -ونظراً لطبيعة عملية التعليم ذاتها- سوف يضعهن فى موضع سلطة روحية على الرجال.

كيف يمكننا الربط إذن بين أمر بولس النساء بالصمت وسماحه لهن بالتنبؤ فى ١ كو ١١؟ نجد أن النساء فى ١ كو ينطقن بعبارات إلهية، فى حين أنهن لا يفعلن الشئ نفسه فى ١ كو ١٤ و ١. فالنساء اللاتى كن يتكلمن بتوجيه إلهى مرتديات ملابس لائقة لم يكن يمارسن سلطاتهن الشخصية على الرجال، وعليه فإنهن لم يخالفن ما أمر به بولس فى ١ كو ١٤ و ١.٢.

أدرك أن الباحثين والباحثات قد قدمن حلولاً متعددة لمشكلة التوفيق بين ١ كو ١١: ٢-١١ - ١٥ و ١ كو ١١: ٢-١٦. وبحسب فهمى لتعاليم بولس اللاهوتية، يبدو لى أنه بالرغم من المساواة التامة بين النساء والرجال أمام الله، إلا أنه لا يسمح للنساء بتبوء مواقع وظيفية يكون لهن فيها سلطة دينية على الرجال، كأن يقمن بتعليم جمهور الرجال المجتمعين للعبادة فى الكنيسة. ولا يعنى ذلك أن الرجال أعلى مكانة ولا أن النساء أدنى مكانة. تعكس تعاليم بولس اللاهوتية ببساطة نسق الخلق الذى أرساه الله والذى أوكلت للرجل فيه وظيفة رأس المرأة من الناحية الروحية.

وعلى الرغم من كل ما تقدم، لم يرد ما يمنع النساء بشكل فردى من تعليم الرجال، مثلما قامت بريسكلا وزوجها أكيلاً بتعليم أبلوس (أع ١٨: ٢٦). (ومن الواضح أن بريسكلا كانت تقوم بالتعليم تحت رئاسة أكيلاً الذى كان يمتلك السلطة). كما أن النساء لا يمنعن من التنبؤ بصورة تتم عن الاحترام والخضوع (١ كو ١١: ٥-٦)، كما لا يمنعن من توجيه الخطاب بصورة شخصية إلى المؤمنين والمؤمنات "ببنيان ووعظ وتسلية" (١ كو ١٤: ٣). كما لا تمنع النساء من تعليم النساء (٢: ٣-٤) أو الأطفال (٢: ١، ٥: ٣، ١٤)، أو من المشاركة فى خدمات كنسية مفيدة (مثل ما نجد فى روم ١٦: ٣ و ٦ و ١٢). باختصار، تتمتع النساء بامتياز خدمة الله بطرق مختلفة فى إطار نسق السلطة الذى أرساه الله.

وقد توصلنا إلى رأينا فى هذا الشأن بناءً على إدراكنا أن نظرة الكتاب المقدس للعالم مبنية على فكرة أن إلهًا شخصيًا (personal God) قد استخدم سلطته العليا فى رسم عالم مرتب ليعمل بشكل معين، وأن مفهوم السلطة له مكانة أساسية فى هذا العالم. وكما ورد فى رو ١٣: ١ فإن الله ليس فقط مصدرًا لكل السلطات ولكنه منبع مفهوم السلطة ذاته، وإن ترتيب الكون حسب سلسلة من العلاقات التسلسلية التراتبية التى تحدد المراتب العليا والدنيا هى فكرته هو، وهى جزء من مقصده الأسمى، وأن الله يفوض من يضعهم فى المواضع الملائمة لممارسة بعض سلطاته كيفما يشاء، وأن مخلوقاته تخضع له عندما يقرون بتلك السلطة.<sup>(٤٠)</sup>

وللرجال والنساء امتياز خدمة الله فى إطار نسق السلطة ذاك، ولكن كل يعمل بطريقة مختلفة. ولا يعنى قول النصوص المقدسة بأن النساء لا يمكن أن يعلمن الرجال وهن فى موقع سلطة أن خدماتهن الكنسية ليست ذات أهمية. كان بولس يرى أهمية كافة الخدمات الكنسية: "لا تقدر العين أن تقول لليد: 'لا حاجة لى إليك!'، أو الرأس أيضًا للرجلين: 'لا حاجة لى إليكما!'".

يل بالأولى أعضاء الجسد التي تظهر أضعف هي ضرورية. وأعضاء الجسد التي نحسب أنها بلا كرامة نعطيها كرامة أفضل" (١كو ١٢: ٢١-٢٣).

إذن، هل يتسنى للنساء الاشتراك في الخدمة في الكنيسة؟ نعم، وبالتأكيد! يرى جى إى باكر (J.I. Packer) أنه "من الواضح والجلي أن النساء لديهن المواهب التي تمكنهن من الخدمة في الكنيسة وأن ذلك مطلوب منهن." وأن "هؤلاء اللاتي لديهن مواهب هن في أنفسهن هبات يجب على الكنائس تقديرها والاستفادة منها بشكل لائق".<sup>(٤١)</sup> ولكنه يرى كذلك أنه يجب ألا تتطوى هذه الدعوة إلى خدمة الكنيسة (بحسب ما تذهب إليه النصوص المقدسة) على سلطة دينية على الرجال.

### الرجولة والأنوثة حسب الكتاب المقدس

من المؤسف أن نرى كثيراً من الرجال على مر التاريخ يسيئون ويتعسفون في استخدام نسق السلطة الذي قضى به الله، وذلك بأن يقهروا النساء ويتسلطوا عليهن، مبررين أفعالهم أحياناً بتطبيقهم الخاطئ لما جاء في الفقرات التي ناقشناها في هذه المقالة. ومن واجبتنا تجريم مثل تلك التطبيقات الخاطئة بوصفها تشويهاً عظيماً (وإنما) لمقصد الله الأصلي من الرجال والنساء.

يقول جون بايبر (John Piper) في مقالة تنويرية مفيدة إن الرجولة والأنوثة عمل جميل صنع بيد إله خير ومحِب، وإن الله قد "قصد أن تكون بيننا اختلافات وهي اختلافات قوية وعميقة. وهي ليست مجرد متطلبات عضوية بغرض الاتصال الجنسي، ولكنها اختلافات ضاربة في جذور شخصانيتنا".<sup>(٤٢)</sup>

وفي سياق حديثه عن الحاجة إلى العودة إلى مفاهيم الذكورة والأنوثة في الكتاب المقدس، يرى جون بايبر أن "الذكورة الناضجة تتطوى في جوهرها على إحساس بالمسئولية المحبة والخيرة نحو قيادة النساء والتكفل بهن وحمايتهن بطرق تناسب علاقات الرجال المختلفة، وأن الأنوثة الناضجة تتطوى في جوهرها على استعداد تحرري لتقبل القوة والقيادة الأتيان من رجال أفضل، وتلقيهما وتعزيزهما بطرق تناسب علاقات النساء المختلفة".<sup>(٤٣)</sup>

إن تلك الدعوة إلى العودة إلى مفاهيم الذكورة والأنوثة في الكتاب المقدس قد دفعت إليزابيث إليوت (Elisabeth Elliot) إلى القول بأن "التحرر الحقيقي يأتي من الخضوع المتواضع لمقصد الله الأصلي".<sup>(٤٤)</sup> ومما لا شك فيه أن أعظم إنجازات أي إنسان، رجلاً كان أو امرأة، تتمثل في اكتشاف مقصد الله الأصلي وتحقيقه. فلنجعل ذلك هدفنا.

### هوامش

(١) Flavius Josephus, *Against Apion* (Grand Rapids: Kergel Publications, 1974), 622.

(٢) H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*.

(٣) M. Aboth 1.5; cited by Neuer, 93.

- 
- R. Nicole, "Women, Biblical Concept of ," *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 1177. <sup>(4)</sup>
- Paul King Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975), 142. <sup>(2)</sup>
- A. Duane Litfin, "Theological Issues in Contemporary Feminism," in *Walvoord: A Tribute*, ed. Donald K. Campell (Chicago: Moody Press, 1982), 334. <sup>(1)</sup>
- Ibid. <sup>(1)</sup>
- (Duane Litfin, 349-350) <sup>(4)</sup>
- Kenneth L. Woodward, "Feminism and the Churches," *Newsweek*, 13 Feb. 1989, 61. <sup>(4)</sup>
- Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York: Harper and Row, 1968). <sup>(10)</sup>
- Richard Quebedeaux, *The Worldly Evangelicals* (San Francisco, Harper and Row, 1978), 122. <sup>(11)</sup>
- Quoted in Phyllis E. Alsdurf, "Evangelical Feminists: Ministry Is the Issue," *Christianity Today*, 21 July 1978, 47. <sup>(12)</sup>
- E. Margaret Howe, "The Positive Case for the Ordination of Women," in *Perspectives on Evangelical Theology*, eds. Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 268. <sup>(13)</sup>
- The Post American (1972); in Richard Quebedeaux, *The Young Evangelicals* (San Francisco: Harper and Row, 1974), 114. <sup>(14)</sup>
- Gretchen Hull, *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home* (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1987), 115. <sup>(15)</sup>
- Aida Beasanion Spencer, *Beyond the Cure: Women Called to Ministry* (Nashville: Thomans Nelson Publishers, 1985), 45. <sup>(16)</sup>
- Virginia Mollenkott, "What is True Biblical Feminism?" *Christian Life* Sept. 1977, 73. <sup>(17)</sup>
- Ibid., 72. <sup>(18)</sup>
- Gilbert Bilezikian, *Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 33. <sup>(19)</sup>
- E. Margaret Howe, *Women and Church Leadership* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), 139. <sup>(20)</sup>
- Richard and Joyce Boldrey, *Chauvinist or Feminist? Paul's View of Women* (Grand Rapids, Baker Book House, 1976), 33. <sup>(21)</sup>
- Letha Scanzoni and Nancy Hardesty, *All We're Meant to Be* (Waco, TX: Word Books, 1974), 72. <sup>(22)</sup>
- John Piper and Wayne Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1990), 494. <sup>(23)</sup>
- Elizabeth Clark and Herbert Richardson, eds., *Women and Religion: A Feminist Source Book of Christian Thought* (New York: Harper & Row, 1977), 20. <sup>(24)</sup>
- Scanzoni and Hardesty, 18-19. <sup>(25)</sup>
- Virginia R. Mollenkott, *Women, Men, and the Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1977), 104. <sup>(26)</sup>
- Wayne Grudem, Appendix 1: "The Meaning of Kephale ('Head')", in Piper and Grudem, 425. <sup>(27)</sup>
- Manfred T. Brauch, *Hard sayings of Paul* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 199), 139. <sup>(28)</sup>
- Herbert and Fern Miles, *Husband-Wife Equality* (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1978), 31. <sup>(29)</sup>
- Grudem, 425-68. <sup>(30)</sup>
- Howe, "The Positive Case for the Ordination of Women," 273. <sup>(31)</sup>
- Ibid. <sup>(32)</sup>



- 
- Scanzoni and Hardesty, 71. <sup>(٣٣)</sup>
- Mary A. Kassian, *Women, Creation, and the Fall* (Westchester, IL: Crossway Books, 1990), 116. <sup>(٣٤)</sup>
- G. J. Wenham, "The Ordination of Women: Why Is It So Divisive?" *The Churchman* 92 (1978), <sup>(٣٥)</sup>  
316.
- S. Lewis Johnson, "Role Distinctions in the Church," in Piper and Grudem, 158. <sup>(٣٦)</sup>
- H. Wayne House, "Neither Male nor Female in Christ Jesus," *Bibliotheca Sacra*, January-March <sup>(٣٧)</sup>  
1988, 54.
- (H. Wayne House, "The Speaking of Women and the Prohibition of the Law," <sup>(٣٨)</sup> انظر/ى:  
*Bibliotheca Sacra*, July-September 1988, 301-318)  
Ibid., 314. <sup>(٣٩)</sup>
- A. Duane Litfin, "Evangelical Feminism: Why Traditionalists Reject It," *Bibliotheca Sacra*, July-<sup>(٤٠)</sup>  
September 1979, 267.
- J. I. Packer, "Let's Stop Making Women Presbyters," *Christianity Today*, 11 Feb. 1991, 21. <sup>(٤١)</sup>
- John Piper, *What's the Difference* (Wheaton, IL: The Council on Biblical Manhood and <sup>(٤٢)</sup>  
Womanhood, 1989), 8-9.  
Ibid., 12. <sup>(٤٣)</sup>  
Ibid., 3. <sup>(٤٤)</sup>

النسوية  
في  
الدراسات الإسلامية



## دراسة في 'تاريخها الإسلامي': أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟\*

إلى ذكرى أمى، يسرا ميدانى، التى كانت امرأة مسلمة نشطة ومستقلة وقادرة

### عزيزة الحبرى

إن الكتابة عن 'النساء والإسلام' هى كتابة عن مجموعة من قضايا لا تشكل قضية 'منزلة النساء فى الإسلام' إلا إحداهما. وقد اتسمت العلاقة بين الإسلام والنساء خلال الطفرات الأبوية (patriarchal) التى شهدتها العالم العربى خلال الـ ١٤٠٠ سنة الماضية بالاستدامة ولكن بالكثير من الاضطراب أيضاً. ولكى نفهم هذه العلاقة فهماً تاماً، علينا أولاً أن نفهم الظروف الاجتماعية السياسية التى كانت تؤثر فى النساء فى شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، والتأثير القوى الذى كان للإسلام فى حياة هؤلاء النساء وفى المجتمع ككل. كما يجب كذلك أن نفهم ديناميكية ظهور الأبوية فى العالم العربى خلال عصر الجاهلية، وصراعات القوى التى تلت ذلك بين العديد من الفئات الأبوية. وقد اتقدت تلك الصراعات لقرون عديدة، وأدت إلى تدمير نظام الخلافة الأصلية كما أدت إلى تدمير الدولتين الأموية والعباسية. وأدى ذلك فى النهاية إلى أفول الحضارة العربية، مما مهد الطريق للاستعمار الأوروبى.

ويذهب البعض إلى أن الإسلام فى الأساس هو أحد أشكال الأيديولوجية الأبوية، بينما يذهب آخرون إلى أن الإسلام أكبر من أية أيديولوجية دنيوية، بما فيها الأبوية، ذلك أنه يتجاوز كل الأيديولوجيات بوصفه كلام الله. ويمكننا تمييز مجموعتين فى هذا الاتجاه الأخير: هناك من يؤمنون بأن الإسلام كما هو الآن دين عادل ومنصف للمرأة، بينما هناك من يؤمنون بأن الإسلام كما يمارس اليوم دين أبوى تماماً يختلف عن الإسلام الحقيقى. وتعتنق المجموعة الأخيرة موقفاً يرى أن الإسلام ليس مختلفاً عن الأبوية فحسب، بل إن الأبوية استطاعت، من خلال حركة تاريخية انقضاضية، أن تقترس الإسلام وتستحوذ عليه بعد وفاة النبى محمد<sup>(١)</sup> وأود هنا أن أعطى بعض المصادقية لهذا رأى الأخير، بغض النظر عما إذا كنا نؤمن بأن الإسلام يتعالى على كل الإيديولوجيات. ولن أحاول فى هذه المقالة أن أقدم دراسة تفصيلية وعميقة لعلاقة النساء بالإسلام، ولا لعلاقة الأبوية بالإسلام، لأن ذلك يتطلب ببساطة إعادة كتابة التاريخ العربى من منظور نسوى. ولكنى أعتزم تقديم بعض البيانات الأولية المتعلقة بهذا المسعى. ومن الأفضل مقارنة هذا الموضوع الثرى والمركب بأن نركز أولاً على العلاقة بين الإسلام والأبوية. إن لفظة 'جاهلية' مشتقة من 'جاهل'، وعليه فإن عصر الجاهلية هو عصر الجهل الذى كان سائداً فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ولا نعرف بوضوح المدة الزمنية التى تغطى

\* Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory: or How did we ever get into this mess?" in *Women's Studies International Forum* 5 (1982): 207-219.

ذلك العصر. فهو أحياناً يُرى مرادفًا لكل تاريخ العرب قبل الإسلام، ولكنه في الغالب يشير إلى القرن الذي سبق ظهور الإسلام.<sup>(٢)</sup>

وفي كلتا الحالتين، من الخطأ الخلوص من هذا التوصيف إلى أن عصر الجاهلية هو عصر الهمجية، كما ذهب البعض. فهناك حقيقة تاريخية مؤكدة ترى أن مناطق معينة من شبه الجزيرة العربية قد نشأت فيها قبل الإسلام حضارات تشبه الحضارات الأخرى التي كانت قائمة في ذلك الوقت، إن لم تكن أرقى منها. ويكفي القول إن مملكة سبأ في الجنوب كانت معروفة بالتقنية والتحضر. وقد كان سد مأرب الشهير من ضمن إنجازاتها التقنية. ولكن من الثابت أيضاً أن مملكة سبأ قد وصلت ذروة حضارتها في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وأنها كانت قد دمرت تماماً قبل الإسلام بوقت طويل. ولكن هناك حضارات أقل شأنًا عاشت وازدهرت في المنطقة، كما أن فن الشعر لدى أهل البدو في الشمال كان قد وصل إلى أعلى درجاته في التاريخ العربي، قبل ظهور الإسلام مباشرة. وفي الواقع، نحن نستقى الكثير من معلوماتنا عن تلك الفترة من تاريخ العرب من هذه المصادر الأدبية القديمة.

ولكن العرب قد حكموا على عصر ما قبل الإسلام بالجهل لمجرد أنهم قارنوه بعصر الإسلام. وبصفة عامة، يجب ألا تستاء النساء من ذلك الحكم، لأننا لدينا كما مذهباً من الأدلة التي تشير إلى أن الأبوية الضارية كانت تسود مناطق شمال شبه الجزيرة العربية على الأقل خلال الفترة التي سبقت الإسلام بقليل.

وقد يأتي ذلك مفاجأة للكثيرين ممن سمعوا عن الاتجاهات الأموية (matriarchal) في تلك المنطقة قبل الإسلام، وسمعوا عن الإسلام الأبوي. وعليه، فسوف أقوم أولاً بتقديم عرض لتلك الخصائص الأموية لمن ليسوا على دراية بها، ثم أقدم طرحي وأعضده. كان أهل الشمال في الجاهلية يبنون أضرحة للإلهات. وقد كان أشهرهن اللات والعزى ومناة. وقد كن يعرفن ببنات الله (محمصاني [Mahmasāni] ١٩٦٥، ٣٨-٣٩). ولكن هذه الإلهات كن هن وآلهة أخرى جزءاً من تسلسل تراتبي (hierarchy) يترأسه إله رئيس واحد. ولم يكن معبودات، لأن العبادة كانت لذلك الإله وحده. وقد كان دورهن يتمثل في إعطاء النصح والتوسط لدى الإله بالنيابة عن أتباعهن. وقد كن ذوات نفوذ كبير في هذا الدور الذي يؤديه، حتى أن ذكرهن قد ورد في القرآن، كما ذكرهن النبي.

ولكن من الخطأ أن نحمل هذه الحقيقة أكثر مما ينبغي. فلا يدل وجود هؤلاء الإلهات على وجود نوع من أنواع الأموية في شبه الجزيرة في ذلك الوقت، ولكنه قد يشير إلى ثقافة أموية موهلة في القدم تمثل تلك الممارسات الأثر الباقية منها.<sup>(٣)</sup>

وهناك إشارات وأثار أخرى نجدها لدى عرب الشمال في الجاهلية، حيث كانت بعض قبائلهم أمومية النسب (matrilinial) وأمومية المكان (matrilocal)، كما يبدو أنه كان لبعض النساء هناك إرادة مستقلة في الأمور الجنسية وغيرها من الأمور. وقد كن يشاركن في القتال، ويتلون الشعر ويمارسن التجارة. وكانت هناك أخريات معروفات بالحكمة في قبائلهن، ولذلك كانت القبائل تطلب النصح منهن.

أما في الأمور الجنسية، فلم يكن فقط بإمكان النساء اختيار أزواجهن وتطليقهم بإرادتهن في إطار أعراف زواج غير أبوية (non-patriarchal)، ولكن كان يوسعهن أيضاً الاقتران بأكثر

من رجل واحد في الوقت نفسه (محصاني ١٩٦٥، ٦٤-٦٥). ولكننا نتحدث هنا عن عادات كانت تمثل استثناءً لممارسات الزواج الأبوية. ويذهب بعض الباحثين الذين قاموا بدراسة تلك الأشكال إلى أنها أشكال 'غريبة'، ويقدمون طروحاً (صائبة في رأيي) مفادها أن تلك الأشكال كانت الآثار الباقية من أموية أقدم كانت قد ولت منذ زمن (محصاني، ٦٤-٦٥).

ومن المقاتلات الشهيرات نجد نسبية المازنية وأزده بنت الحارث بنت كنده اللتين اشتركتا في القتال مع النبي في مطلع الإسلام، وهند بنت ربيعة التي قاتلت ضده. ومن الشاعرات الشهيرات نجد الخنساء وأم جندب. ولكن أشهر سيدة أعمال كانت خديجة بنت خويلد التي قدمت للنبي أول فرصة عمل، حيث أرسلته في تجارة إلى دمشق ولم يتعد الثانية عشرة (وقد طلبت لاحقاً الزواج منه ووافق). وأخيراً، من النساء ذوات الحكمة اللاتي نعرفهن كانت سحر بنت لقمان وجمعة بنت حبيس الأيادي.<sup>(٤)</sup> ولو أننا نظرنا إلى هذه الحقائق خارج سياقها لوصلنا إلى نتيجة خاطئة بأن النساء كن يتمتعن بحقوقهن في الجاهلية. ولهذا، سأورد الآن المزيد من المعلومات لكي نستكمل الصورة.

كان عرب الشمال أيام الجاهلية يمارسون عادة وأد البنات. وقد كان ذلك يحدث بدافع من اثنين: الفقر أو الخوف من العار (محصاني، ٥٤-٥٦). أما في الحالة الأولى فقد كان بعض العرب مثل سعسعة بن نجبة وزيد بن عمرو ابن نفيل يعرضون شراء هؤلاء الطفلات من آبائهن بغرض إنقاذ حياتهن. وقد كان الآباء أحياناً يتخلصون من أطفالهم الذكور للسبب نفسه، ولكن ذلك كان يحدث بعد أن يتم التخلص من البنات أولاً.

أما في الحالة الثانية، فقد كان العرب يخشون الغارات التي تشنها عليهم قبائل عربية أخرى، حيث كانت تتعرض بناتهم خلالها للأسر. وكانت هؤلاء النساء يعاملن بوصفهن إماءً بعد وقوعهن في الأسر، وتصبح زيجاتهن السابقة باطلة، وكان المنتصرون يعاشرنهن جنسياً إلى حين تتمكن قبائلهن من تحريرهن. ومن القبائل التي اشتهرت بقتل بناتهن خشية العار قبائل تميم وربيعة وكندة. وكما تذهب الروايات (محصاني، ٥٤-٥٦)، فقد وقعت ابنة قيس بن عاصم، وهو من أحد قادة قبيلة تميم، في الأسر على أيدي جنود نعمان بن المنذر. وعندما انتهت الفرصة لاحقاً للاختيار بين زوجها وخاطفها، اختارت الأخير، بالرغم من أن ذلك الاختيار كان يعني أن تتنازل عن منزلتها في قبيلتها وأن تقبل العبودية. وقد شعر أبوها بالخزي من فعلتها تلك حتى أنه قتل كل البنات اللاتي أنجبن له بعدها. ويقال إن حادثة مشابهة وقعت في قبيلة ربيعة، وأدت إلى رد فعل مماثل.

ولكننا نجد أن عادة وأد البنات كانت آخذة في الاختفاء وقت ظهور الإسلام، حيث يُعتقد أن أسرة واحدة من كل إحدى عشرة أسرة كانت تمارس هذه العادة. وهنا، ينبغي علينا أيضاً ألا نرى أن ذلك يمثل أفولاً للأبوية. بل على العكس، إذ بحلول ذلك الوقت كان العديد من الرجال العرب قد اكتشفوا أن بيع بناتهن مقابل الحصول على صفاق كبير يدر عليهم ربحاً أكبر من وأدهن في التراب (محصاني، ٥٤-٥٦). ويكشف ذلك في حد ذاته عن حس اقتصادي براجماتي كان غائباً عن القبائل في العصور الأقدم، كما يمكن اعتباره مؤشراً على التحول الاجتماعي الاقتصادي الذي كان يكتسح شبه الجزيرة قبل ظهور الإسلام مباشرة. وهناك مؤشر آخر، ألا وهو أنه بحلول العصر الأموي، أي بعد وفاة النبي بعقود قليلة، حلت النقود محل نظام المقايضة

(محمصاني، ٨٣)، وهنا اكتمل التحول من الاقتصاد القائم على قيمة الاستخدام إلى الاقتصاد القائم على قيمة التبادل.

ومن الحقائق الأخرى عن الجاهلية أن الرجل كان يحق له الزواج حتى ١٠٠ امرأة، وكانت الزوجات جزءاً من الميراث بعد موت الزوج.<sup>(٥)</sup> هنا، يصبح للابن الاختيار إما أن يتزوجهن (فيما عدا أمه)، أو أن يحبسهن حتى يتنازلن عن أية ممتلكات لهن مقابل الحصول على حريتهن، أو أن يزوجهن لرجل آخر ويحصل على الصداق. (كان الزوج في شبه الجزيرة العربية يدفع الصداق لأسرة الزوجة. وكان ذلك في الغالب عدداً من الإبل أو الجياد).

لم يكن من حق النساء الحصول على الميراث، وكانت ممتلكاتهن الضئيلة تأتي من مقايضة سلع صغيرة مثل الدجاج واللين والبيض. وبالرغم من ذلك كانت تلك الممتلكات الضئيلة تخضع لسيطرة الزوج.

وأخيراً، فنتيجة لاكتشاف الرجال العرب قيمة البنات الأحياء كان بعضهم يكرهون على البغاء. إن المعلومات التي أوردناها حتى الآن مهمة، ولكنها أيضاً مزعجة. إذ يبدو أن النساء اللاتي كن يتمتعن بقدر ما من الاستقلال كن يعشن جنباً إلى جنب مع النساء المستعبدات اللاتي لم يكن لديهن أمل في العتق. ماذا نستخلص من تلك الدلائل؟

### الاستحواذ الأبوي

لو أننا على استعداد لتقبل الافتراض الوجيه القائل بأن الدلائل التي قدمناها فيما سبق تشير إلى آثار متبقية من ثقافة أموية كانت قد انتهت منذ زمن، فسوف يمكننا النظر إلى تاريخ شبه الجزيرة العربية على أنه تاريخ لصراع حيوي بين قوى الأموية والأبوية على مدار مئات السنين. وفي أواخر أيام الجاهلية، حيث كانت الأبوية سائدة، لم تكن قد قضت بعد على بعض جيوب المقاومة 'الأموية' وبعض العادات القديمة. ولكن يبدو أن ذلك كان مسألة وقت لا غير. ونتساءل هنا: كيف فقدت النساء مكانتهن في شبه الجزيرة؟ أو كيف استحوذت الأبوية على السلطة؟

لهذا السؤال إجابة شائعة:<sup>(٦)</sup> كانت حياة البدو في الصحراء حياة قاسية، حيث كانوا محاطين بالمخاطر والمشاق. ولم يكن بمقدور النساء الاشتراك في القتال بعد أن ينهكهن الحمل وتربية الأطفال. وبما أن القتال كان أهم واجب على الفرد في المجتمع، فقد نتج عن ذلك تدني منزلة النساء، مما أدى إلى ظهور الأبوية.

ولكننا مع ذلك لدينا أسباب تجعلنا نعتقد أن الأموية كانت موجودة بالفعل في الماضي القديم. ولو أخذنا بهذا الافتراض، فإن ظهور الأموية كان ليتحقق لو كانت الصحراء أكثر اعتدالاً، أو أن النساء كن أقوى، أو كانت القيم مختلفة. ولأننا نرى بالفعل أن الاحتمالين الأولين لم يكونا متحققين، فيصبح الاحتمال الثالث هو الأرجح. ولكن القول بتغير القيم لا يفسر ظهور الأموية، ولكنه فقط يصف إحدى مراحلها.

وقد نجد في دراسة الحضارات المجاورة دليلاً يقودنا إلى إجابة، حيث كانت العديد من تلك الحضارات حضارات زراعية تعبد إلهات. وكانت طرق التجارة تربط تلك الحضارات بعرب الصحراء. وبمرور الوقت حدثت أشياء كثيرة: أخذت الحضارات المجاورة تحت النفوذ البيزنطي والفارسي في التحول نحو الأبوية. ثم كان أن نقلت طرق التجارة هذه التغيرات إلى عرب

الصحراء، حيث كان أسلوب حياتهم الخشن متوائماً معها. كما أن طرق التجارة كانت في الوقت نفسه تنقل إلى الصحراء بعض مظاهر التكنولوجيا البدائية، وبخاصة تلك المرتبطة بالحرب مثل السهام والسيوف.

وهناك بعض الدلائل التي تشير إلى أن العرب قد أخذوا هذه الأدوات وطوروها، بينما جعلوها حكرًا على الرجال وفي غير متناول النساء. وهكذا، فبينما كانت النساء مشغولات بالنسج ورعاية القطعان وتربية الماشية، كان الرجال يطورون ويتوسعون في الأسس المادية التي ستحقق استحواذهم فيما بعد، من خلال تطوير تقنيات الحرب والتجارة.<sup>(٧)</sup>

وهنا تجدر ملاحظة أن أمرًا مشابهًا لما يحدث الآن في دول العالم الثالث قد يكون حدث وقتها. فربما فضلت المجتمعات الأبوية التي كانت تمتلك الخبرة التقنية أن تنقل تلك المعرفة إلى الرجال العرب في شمال شبه الجزيرة وأن تتاجر معهم، وليس النساء. ولو صحت هذه الملاحظة لسهل ذلك بشكل كبير بناء قاعدة أبوية في شمال شبه الجزيرة العربية.

وقد بدأت في الاشتهار في الدور الذي لعبته التقنية في إرساء قواعد الأبوية في تلك المنطقة أثناء قراعتي لفقرة عن إنجازات المحاربات العربيات. فهن أولاً لا تتقصهن الشجاعة ولا القوة. وتلقى القصة الآتية عن خولة بنت الأزور الكندية الضوء على أمور كثيرة (كحالة [Kah'haleh] ١٩٧٧، مجلد ١، ٣٧٤-٣٨٠). يحكى أن خالد بن الوليد قائد العرب في إحدى المعارك ضد البيزنطيين رأى فارساً طويلاً مهيباً متشحاً بالسواد يحارب بشجاعة غير مسبوقه. كان الفارس يخترق صفوف البيزنطيين وسيفه في يده، يتبعه بقية الجنود العرب معتقدين أنه قائدهم خالد. وبعد انتهاء المعركة، اقترب خالد من الفارس طالباً منه أن يكشف عن هويته. وبعد كثير من الممانعة أقر الفارس قائلاً: "إنني يا أمير لم أعرض عنك إلا حياءً منك لأنك أمير جليل. أنا من ذوات الخدور وبنات الستور... أنا خولة بنت الأزور وإني كنت مع بنات العرب وقد أتاني الساعي بأن ضراراً أسير فركبت وفعلت ما فعلت" (الخط الداكن في الجملة الأخيرة أضيف بواسطة كاتبة المقالة).

وتوضح تلك القصة القدرات الكبيرة للمحاربات العربيات عندما تتاح الفرصة أمامهن، كما تشير إلى أن نساء عربيات أخريات قد جنن مع خولة للمشاركة في القتال. وفي الواقع، تعبر الكثير من القصص التي تروى عن النساء العربيات مرات ومرات عن استيائهن جرأاً إقصائهن عن الحروب، وتوضح أنهن كن يظهرن في ساحة القتال متذرعات بأضعف الحجج. ولم لا، وقد كانت خسارة المعركة تعنى وقوعهن قيد الرق؟

ولكن أكثر الحقائق غرابة عن النساء العربيات هي أنهن قد دأبن مراراً على مهاجمة أعداد من جنود الأعداء مجتمعات ومستخدمات أوتاد خيامهن. فمثلاً قتلت أسماء بنت يزيد الأنصارية تسعة جنود بيزنطيين بوتد خيمتها، أما أم حكيم بنت حارث المخزومية فقد قتلت سبعة. وحتى خولة بنت الأزور لجأت ذات مرة لوتد الخيمة (كحالة ١٩٧٧، مجلد ١، ٦٨، ٢٨١، ٣٨٠). وتوضح لنا ملبسات تلك الحادثة الكثير.

وقعت خولة في الأسر أثناء معركة صبحورا بالقرب من دمشق، حيث وجدت نفسها في الأسر مع نساء عربيات أخريات، فوفقت بينهن وسألت: "أترضين لأنفسكن علوج الروم ويكون أولادكن عبيداً لأهل الروم فأين شجاعتك وبراعتك التي تتحدث بها عنكن أحياء العرب



ومحاضر الحضرة؟" (الخط الداكن في الجملة الأخيرة أضيف بواسطة كاتبة المقالة). وقد ردت عليها عفراء بنت غفار الحميرية قائلة: "صدقته والله يا بنت الأزور... ونحن في الشجاعة كما ذكرت، وفي البراعة كما وصفت، غير أن السيف يحسن فعله في مثل هذا الوقت وإنما دهمنا العدو على حين غفلة وما نحن إلا كالغنم بدون سلاح." وهنا ردت خولة قائلة: "خذوا أعمدة الخيام وأوتاد الأطناب ونحمل بها على هؤلاء اللئام فلعل الله ينصرنا عليهم فنستريح من معرفة العرب." فأخذت كل امرأة وتدًا وشكلن دائرة ممسكات بعضهن البعض بقوة، فحاربن وانتزعن حريتهن (كحالة ١٩٧٧، مجلد ١، ٣٧٩-٣٨٠).

ومن الواضح أن القتال باستخدام أوتاد الخيام يعكس الافتقار إلى الأسلحة، وقد كانت النساء العربيات يحاربن كثيرًا مستخدمات أوتاد الخيام. أما الرجال فكانوا يحاربون بالسيوف. ويعكس ذلك بدوره نوعًا من أنواع احتكار السلطة سيصبح له فيما بعد تأثير قوى في نمط الحياة العربية القبلي. وعلى الرغم من ذلك، فنادرًا ما صادفت في سجلات تاريخ العرب القديم قصصًا تصم النساء بالدونية الجسدية أو العقلية. وأجدني هنا أتفق جزئيًا مع فاطمة المرنيسي التي ترى في كتابها عن النساء المسلمات (Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, 1975, xvi) أن النسق الإسلامي (وأضيف هنا، والجاهلي) كان "مبنيًا على افتراض أن المرأة كائن قوى وخطر"، ويجب كبح جماحها.

وفي ضوء هذه الحقائق يصبح القول بأن المرأة العربية فقدت منزلتها السابقة بسبب دونيتها الجسدية (أو العقلية) ادعاءً زائفًا ليس له ما يدعمه، إذ يتعارض مع الثقافة العربية والتاريخ العربي.

وقد كان الملمح الرئيس للنظام الأبوي الجديد هو ظهور بنى جديدة للسلطة في القبائل، وهي بنى مؤسسة كلية على أبوية النسب.

ففي الأسرة، أصبح الأب هو الحاكم الوحيد والمطلق. أما الزوجات والبنات فقد كن يشار إليهن أيضًا بكلمة 'عبيد'. (وقد يجعل ذلك اختيار ابنة قيس بن عاصم البقاء مع مختطفها يبدو لنا أقل غرابة). وكان يمكن للأب أن يبيع زوجته وأولاده، أو يقتلهم أو يحبسهم. وقد كان بإمكانه طرد أحد أبنائه من البيت، معرضًا إياه لموت محقق بتركه دون حماية من قبيلته.

كانت القبيلة ككل تُعرّف على أساس أبوية النسب، حيث ينتمي كافة الأعمام ونسلهم إلى قبيلة واحدة يكون رأسها هو حاكمها المطلق. وفي حالة الحروب، كانت القبائل تطلب العون من أقاربهم من جهة الأب، وكان نادرًا ما يطلبونه من أقاربهم من جهة الأم، ذلك أنه في حالة الزواج الأباعدي (exogamous marriages) فإن ذلك كان يعني طلب العون من 'قبيلة أجنبية'.

ولأن القبيلة كانت تشكل السلطة العليا من الناحية السياسية والاقتصادية والحربية والقانونية، والتي لم تكن للفرد أية أهمية بدونها، فقد أصبحت 'العروة الأبوية' أهم رابطة في مجتمع الجاهلية، وتغلغت في كل جوانبه، وأرست قواعد كل السلطات داخله. وبذلك أصبحت هي لب وجوهر ذلك النسق الأبوي.

## ظهور الإسلام

لم يدع الكتاب المسلمون فرصة تمر إلا وذكروا النساء العربيات بالطرق المتعددة التي سعى بها الإسلام منذ ظهوره إلى الدفاع عن حقوق النساء وتحسين أوضاعهن. ومن إسهامات الإسلام في هذا الصدد ما يلي:<sup>(٨)</sup>

- (١) نهى الإسلام الرجال عن طرد النساء من بيوتهن أثناء فترة المحيض، كما نهى الرجال عن رفض الأكل معهن في صحن واحد.
- (٢) قصر الإسلام الفترة التي يتمتع فيها الزوج عن العلاقة الجنسية مع زوجته على أربعة أشهر. وقد كان الرجال معتادين ترك زوجاتهم سنيًا دون تطليقهن. وبحسب هذا التشريع الجديد، أصبح من حق الزوجة أن تطلق تلقائيًا بعد مرور أربعة أشهر من الامتناع.
- (٣) نهى الإسلام النساء عن عادة جعل فترة الحداد على أزواجهن عامًا كاملاً. وقد كانت النساء ترتدى خلال ذلك العام أسوأ ملابسهن، ويتجنبن العطور، ويعشن حياة بائسة بصفة عامة.
- (٤) حدد الإسلام عدد الزوجات.
- (٥) جعل الإسلام للزوجات والأطفال نصيبًا محددًا من الميراث.
- (٦) حرم الإسلام عادة توريث النساء مع بقية الممتلكات، كما حرم حبسهن للمقايضة بهن مقابل الممتلكات.
- (٧) حرم الإسلام على الأبناء الزواج من زوجات آبائهم بعد وفاة الآباء، كما حرم الزواج من أختين في آن واحد.
- (٨) حرم الإسلام إكراه النساء على البغاء.
- (٩) جعل الإسلام من وأد البنات جريمة في حق الله.
- (١٠) نهى الإسلام المسلمين عن اتخاذ المسلمات أسيرات في الحرب.
- (١١) جعل الإسلام قتل النساء جريمة مساوية لقتل الرجال.
- (١٢) جعل الإسلام من التعليم والتعلم واجبًا على الرجال والنساء على حد سواء.
- (١٣) جعل الإسلام الزواج الذي لم توافق عليه المرأة باطلاً.
- (١٤) جعل الإسلام الصداق حقًا للمرأة، وليس لأبيها أو لزوجها فيما بعد.

وقد أتى الإسلام بتغييرات أخرى كثيرة، حتى أنه يحكى أن عمر بن الخطاب قال ذات مرة، "والله إنا كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمرًا، حتى أنزل القرآن فيهن ما أنزل، وقسم لهن ما قسم." (الأفغانى [Al-Afghāni] ١٩٤٥، ٢٤).



وبعد أن عزز الإسلام من قوته، وبعد أن مر المجتمع ببعض التطورات، أصبح من الممكن إدخال الأوامر والنواهي اللاحقة التي تنسخ ما قبلها. وبعد وفاة الرسول، استمر العلماء في تعديل الأوامر والنواهي تبعاً لمعايير واضحة. ذلك ما أكسب الإسلام المرونة والقدرة على التكيف مع التغيرات الاجتماعية والتاريخية. وهكذا، سعى النبي إلى تغيير البنى المحيطة به، التي كان يخبرها تماماً، ولكن بتأن وحكمة. فقد يسر مثلاً الزواج والطلاق للرجال والنساء مع أنه كان على دراية بحرص العرب على أبوية النسب (انظرى تناولى لهذه النقطة لاحقاً).

كما جعل النبي إثبات الزنا من شبه المستحيلات،<sup>(١١)</sup> إذ يتحتم أن يرى أربعة شهود عضو الرجل داخل فرج المرأة! أو أن يعترف الطرف المذنب دون إكراه، ولا ضغط عقلي، وألا يكون تحت تأثير المسكرات. أما لو سحب الشاهد أو الطرف الذى اعترف شهادته، فنسقط التهمة، حتى لو وقع ذلك فى آخر لحظة.

ولو شهد شاهد على أحد بالزنا زوراً، فيعاقب الشاهد بثمانين جلدة. ويعاقب الزانى المحصن بمائة جلدة، أما الزانى غير المحصن فيعاقب بخمسين. وتطبق هذه القاعدة على الرجال والنساء على حد سواء.

ويدعى البعض أن عقوبة الزنا هى الرجم حتى الموت. تلك كانت عادة قبلية قديمة ولم يأت ذكرها فى القرآن، وإنما فى الحديث. وقد نص القرآن بوضوح على مائة جلدة للمحصن ونصفها لغير المحصن.<sup>(١٢)</sup>

ومن إسهامات الإسلام الأخرى أنه احتفظ بنظرة الجاهلية إلى المرأة بوصفها كائناً قادراً وفعالاً. وهكذا، فبالرغم من رفض بعض النساء للإسلام، فقد انخرطت فيه أغلبية النساء، وكن يناقشن الرسول، ويحاججنه ويملن عليه مطالبهن. وقد كن فى ذلك يرسلن إليه بممثلة لهن أو بوفد كامل.

وقد اشتركت النساء كذلك فى البيعة، مما يعنى أنهن بوصفهن جماعة (لم تعد منقسمة 'بالعروة الأبوية') قد أصبحن الآن جزءاً لا يتجزأ من العملية السياسية. ولأن عائشة قامت بدور قيادى قوى بعد وفاة الرسول، فقد أصبحت صورة المرأة العربية فى تلك الفترة هى صورة المرأة النشطة والمستقلة والقادرة.

ولست أبغى القول بأن سجل النبي محمد كان سجلاً نسوياً ثورياً. ولكنة بالتأكيد قام بمحاولة شجاعة وناجحة فى ذلك الوقت لتقويض الأبوية واستعادة بعض حقوق النساء المسلوبة. وقد توصل النبي إلى حل وسط مع القوى الأبوية ذات النفوذ الكبير فى مقابل استعادة تلك الحقوق. فقد وُعدوا بالجنة إن هم اتبعوا تعاليم الإسلام فى حياتهم.

ولكن 'العروة الأبوية' القبلية كانت أقوى من أن تنفصم بسهولة ودون رجعة، إذ كانت العقلية الأبوية على القدر نفسه من العناد والتشبث. ولهذا، فقد حاول الكثير من العرب الرجوع إلى سيرتهم الأولى بعد وفاة الرسول، وقد سُمى أولئك 'المرتدين'. وسرعان ما استخدم المسلمون القوة العسكرية لسحق ذلك الاتجاه، ومن ثم اعتُبر الموضوع منتهياً.

وهنا وفى الوقت نفسه تقريباً بدأ الاستحواذ الأبوى الإسلامى من داخل صفوف الرجال. ولأن النساء كن فى المراحل المبكرة لبناء قواعد قوتهن، فلم يكن باستطاعتهن إيقاف ذلك التغيير الذى حدث. وهكذا تسارعت عملية الاستحواذ فى وضح النهار.

وعلى سبيل المثال، لم تمر على وفاة النبي إلا فترة قصيرة إلا وكان الخليفة عمر بن الخطاب يتحدث في إحدى خطب الجمعة مقترحاً خفض مقدار الصداق ليصبح مبلغاً رمزياً. وهنا، قامت امرأة كبيرة من الصفوف الخلفية للمسجد معترضة: "ليس لك هذا يا عمر"، ثم تلت الآيات القرآنية التي تعطي النساء الحق في تحديد صدقاتهن بأنفسهن، وفي الاحتفاظ بها ملكية شخصية (بوصفها مصدرًا لاستقلالهن الاقتصادي). وهنا، تراجع الخليفة فوراً قائلاً: "أصابت امرأة وأخطأ عمر" (السكاكيني ١٩٥٠، ١٢٩-١٣٠).<sup>(١٣)</sup>

ولكن مع تكثيف المحاولات اللاحقة، فقدت النساء حقوقهن الشخصية. وقد منعت كذلك من أن يكن قاضيات. وهناك بعض الدول العربية التي تُمنع فيها النساء من إدارة الأعمال أو السفر دون موافقة كتابية من الزوج. وقد تسربلت النساء بالسواد من رؤوسهن حتى أخصم أقدامهن وانعزلن عن الرجال. كما منعت من التحدث بأصوات مسموعة، ولذا فقد ابتكرن صيحة مميزة في حفلات الزفاف، التي تنتج بوضع برجمة اليد في الفم أو بتحريك اللسان - كل ذلك للتعبير عن الغبطة في بلاد تحجب أصواتهن. وقد حدث كل ذلك باسم الإسلام!

ومن اللافت أن الأبوية الإسلامية بكل القهر الذي تتسم به استمرت في اعتبار النساء كائنات قادرة وخطرة في آن واحد. وهكذا، نجد أن السياسات التي انتهجتها (مثل الحجاب وعزل النساء) قد سعت إلى تقييد قوة النساء وتحديدها لا إلى إنكارها.

ومع نشأة الأيديولوجية الغربية، أصيبت الأبوية العربية بالعدوى التي ترى النساء كائنات أدنى، وامتزجت هذه الفكرة الجديدة بالممارسات الأقدم وتحولت إلى قوة قهرية رهيبية.<sup>(١٤)</sup> وقد دفع ذلك الكثير من النساء إلى العودة إلى الحركة الأبوية الإسلامية التي وإن كانت تقهرهن، فقد بدت لهن على الأقل أخفّ إذلالاً لأنها تُعدهن كائنات قادرات وعلى قدم المساواة، وتتعامل معهن من ذلك المنطلق.

ولكن عودتهن لم تكن خالية من التفكير النقدي. فبعد أن اكتسبت النساء العربيات القوة من الحركة النسوية العالمية، وبعد أن أصبحت لهن قيمة أكبر بفضل الفرص المتاحة جرّاء عمليات الترويج والدعاية، نجد الآن أن اليمين واليسار يخطبان ودهن. ولكننا نجد كذلك أن اليمين واليسار على حد سواء ليسا على استعداد لتحمل الثمن الباهظ لدعم النساء. ولكن النساء قد حققن بعض النجاحات باستخدام قدراتهن البسيطة على المساومة، وهو ما يعنى داخل الجماعات الإسلامية العودة إلى أيام الإسلام الأولى عندما كان النبي على قيد الحياة.

وسوف أناقش في الجزء التالي ثلاث مشكلات أساسية تواجه المسلمات، شارحة دور الأبوية في خلق تلك المشكلات. كما سأوضح أن تلك المشكلات سوف تختفى لو أننا التزمنا بنص القرآن بدلاً من التفسير الأبوية المخزية.

### مشكلات ثلاث

لن أضيع وقت القراء في الهجوم على الأفكار المغلوطة الواضحة عن الإسلام. فالمشكلات الأكثر خطورة لا تتضمن الحجاب. وقد ظهرت الكثير من الكتابات بالعربية حول هذا الموضوع، محاولة إبراز الأصول غير الإسلامية لهذه العادة. أما المشكلات الأكثر خطورة فهي في رأيي تتعلق بالموضوعات الآتية:

- ١- تعدد الزوجات
- ٢- الطلاق
- ٣- سيادة الرجال على النساء
- ٤- الإدلاء بالشهادة
- ٥- الميراث

ولدواعى المساحة، فسوف أكتفى بتناول أول ثلاث مشكلات، ولكنى أعتزف أننى ما زلت أبحث فى موضوع الإدلاء بالشهادة الذى تعادل فيه شهادة امرأتين شهادة رجل واحد (يمكن الرجوع إلى نظيرة زين الدين [Nazīrah Zein Ed-Dīn] لمطالعة المزيد حول هذه القضية).

#### ١- تعدد الزوجات

بحسب الدين الإسلامى، يحق للرجل أن يكون له أربع زوجات فى وقت واحد. وليس للمرأة الامتياز نفسه. ولقد تسبب ذلك فى الكثير من التعاسة للنساء، ولذا دعونا نناقش هذه المشكلة. أولاً، لا يمكن استنتاج أن المسلمين يحق لهم الزواج بأكثر من زوجة من مجرد حقيقة أن النبى كان متزوجاً بأكثر من زوجة فى الوقت الأخير من حياته، ذلك أن القرآن يؤكد بوضوح أن النبى وزوجاته ليسوا كالرجال والنساء الآخرين (سورة الأحزاب، الآيات ٣٢، ٥٠). فعلى سبيل المثال، بينما كان النبى يشجع الأرمال والمطلقات على الزواج مرة أخرى، كان محرماً على زوجاته الزواج بعد وفاته. وقد كن يُعتبرن 'أمهات المؤمنين'، ولا يحل لمؤمن الزواج من أمه. ولكن ينبغى هنا أن نذكر أنه عندما تقدم السن بالنبى، أعطى زوجاته حرية الاختيار فى أن يتركنه ويتزوجن من رجل آخر، ربما يكون قادراً على القيام بواجباته الزوجية (الأفغانى ١٩٤٥، ٧٩). وقد رفضت جميع زوجاته تركه ما عدا واحدة. ثانياً، إن الآية القرآنية التى استخدمت لتبرير تعدد الزوجات هى:

"... فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة..."  
(سورة النساء الآية ٣).

وبالطبع تزوج الكثير من الرجال الزوجات الأربع، معلنين أنهم يعدلون بينهن. ولكن كما هى عادة هؤلاء الرجال، فقد اختاروا أن يتجاهلوا آية أخرى فى السورة نفسها. تقول الآية:

"ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم..." (سورة النساء، الآية ١٢٩).

وهنا يتضح لنا مقصد الآيات لو نظرنا إليها مجتمعة:

(أ) إذا كنتم تستطيعون تحقيق العدل والمساواة بين النساء، فيمكنكم اتخاذ أربع زوجات.

(ب) إذا لم تستطيعوا تحقيق العدل والمساواة بين النساء، فاتخذوا زوجة واحدة.

(ج) لن تستطيعوا تحقيق العدل والمساواة بين النساء.

تشكل الجمل (ب) و (ج) الشكل المنطقي الآتي:

إذا تحقق (س)، فافعلوا (ص)

وبما أن (س) لن يتحقق

إذن يلزم أن يكون (ص) أى أنه عليكم اتخاذ زوجة واحدة.

ثم إنه بالنظر إلى (ج) فإن الشرط المنصوص عليه في (أ) لن يتحقق أبدًا، ولذلك لن نستطيع أبدًا القول: يحق لكم اتخاذ أربع زوجات. ويذهب مفكرون مسلمون آخرون إلى أن لكلمة "تعدلوا" الواردة في الآيتين السابقتين معنيين مختلفين! (محمصاني ١٩٦٥، ٤٧٠).<sup>(١٥)</sup> لذا يجب دمجهما معًا للوصول إلى استنتاج ما. ولكن ليس لدينا دليل قوى على وجود التباس في معنى كلمة 'تعدلوا' في هاتين الآيتين، ولذا تقع على عاتق هؤلاء المفكرين مهمة إثبات رأيهم. أما نحن (النساء) فلسنا مقتنعات بما يقولون. يبدو من الأوضح أن قضية تعدد الزوجات برمتها هي نتاج محاولات أبوية لتحريف معاني القرآن لصالح الرجال.

## ٢- الطلاق

إن الطلاق حدث جلال في الإسلام. ولكن تبعًا للعرف يمكن للرجل أن يطلق المرأة متى يشاء، في حين لا تملك المرأة القدرة على تطليق زوجها مهما كانت تيسة معه.

وحقيقة الأمر أن عقد الزواج في الإسلام هو عقد مبرم بين أشخاص، ويمكن لأى من الطرفين إضافة الشروط التي يريدها. ومن ضمن هذه الشروط أنه لو اتخذ الزوج زوجة ثانية تطلق الزوجة الأولى تلقائيًا، أو أن للمرأة الحق في تطليق زوجها متى تشاء، أو أن الزوج يطلق تلقائيًا لو أتى بفعل ما منصوص عليه في العقد، مثل أن يشرب المسكرات أو أن يعود إلى البيت متأخرًا.

وبالفعل نجد أن مثل هذه الشروط قد توضع في العقود حتى يومنا هذا. وتتمسك نساء كثيرات بحقهن في إيقاع الطلاق ويضعن ذلك في العقد. وقد سمعت عن امرأة حددت أن يفسخ زواجها في اللحظة التي يعصى زوجها أمرًا لها. وقد أرب ذلك الزوج حتى أنه استجاب لكل ما يخطر لها على بال.

وبالطبع، فإن نساء الطبقة العليا اللاتي يمتلكن القدرة على المساومة هن اللاتي يطلبن تلك العقود المعدلة. ومع تغير الوضع الاقتصادي في العالم العربي، سيكون للمزيد من النساء بدائل حقيقية أخرى للزواج، وسوف يصبح هذا الشكل من العقود المعدلة هو القاعدة لا الاستثناء (وقد حدث ذلك بالفعل في تونس). وهكذا، نجد مرة أخرى أن الشكل الجائر لعقد الزواج الموجود في العالم العربي الآن قد أعد بصورته الموحدة وروج له من قِبَل الأبوية لخدمة مصالحها.

### ٣- سيادة الرجال على النساء ويأتى الأخذ بهذه الفكرة من الآية الآتية:

"الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم"  
(سورة النساء الآية ٣٤).

من الصعب فهم كلمة "قوامون"، حيث يراها البعض تعنى 'حُماة' و'عائلون'.<sup>(١٦)</sup> ولكن ذلك الفهم ليس دقيقاً تماماً، حيث إن الفكرة الأساسية هنا هي فكرة الإرشاد والرعاية.

وقد فسر رجال كثيرون الآية السابقة على أنها تضع الرجال في موضع إدارة شؤون النساء لأن الله خلقهم متفوقين على النساء (في القوة والعقل)، ولأنهم يعولون النساء (ينفقون أموالهم عليهن). ولكننا نجد هذا التفسير - وهو التفسير المتفق عليه - أولاً بلا برهان، وثانياً لا يستقيم مع مبادئ الإسلام.

دعوني أولاً أوضح أن ذلك تفسير بلا برهان. كبدائية، لا تنص الآية في أى موضع على تفوق الرجال الجسدى أو العقلى. ثانياً، إذا كان الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعض الرجال على بعض النساء، وأيضاً بما أنفق الرجال من أموالهم، إذن فمن الواضح أن الرجال بوصفهم فئة ليسوا قوامين على النساء بوصفهم فئة.

وتحدد الآية شروط القوامة بشرطين: (١) أن يكون الرجل شخصاً وهبه الله أكثر مما وهب المرأة فيما يتعلق بالموضوع المعنى، و(٢) أن يكون عائلها. وإذا لم يتحقق أحد هذين الشرطين فلن يكون الرجل قواماً على المرأة. أما إذا تحقق الشرطان فإن ذلك يؤهله فقط لأن يرعاها ويقدم لها الإرشاد المعنوى. فالمرأة المسلمة لا تفقد حقها في تقرير مصيرها، بما في ذلك إبرام أى نوع من أنواع العقود التعااملية دون أخذ الإذن من زوجها، إلا في ظروف قصوى (مثل الجنون). ولكن الرجال قد استخدموا الآية ليمارسوا السلطة المطلقة على النساء، كما استخدموها للدعاء بأن الرجال موكلون من الله، وأنهم متفوقون بطبيعة خلقهم. وتجدر بنا هنا ملاحظة أن الآية لا تؤكد حتى أن بعض الرجال متفوقون بطبيعة خلقهم على بعض النساء، ولكنها تقول فقط إنه قد يكون لبعض الرجال أكثر ما لبعض النساء في أمور معينة.

على سبيل المثال، قد يكون على الزوجة أن تتخذ قراراً تجارياً، فتجد أن معرفتها بالسوق أقل من معرفة الكثيرين (لأنها لم تتخرط في ذلك المجال بما فيه الكفاية). وإذا كانت معرفة الزوج أكبر من معرفتها (في هذا المجال)، فعند ذلك (فقط) يكون قواماً عليها في هذا الأمر بعينه، أى أن يرشدها ويحافظ على مصالحها مع التسليم التام بأن القرار الأخير لها وحدها. (تجدر ملاحظة أن هذا التفسير يستتبع أنه ما من حق لأحد في نصح امرأة تعول نفسها). ولأن الإسلام يؤكد الديمقراطية ويأمر المسلمين بالتشاور بينهم في اتخاذ القرارات، فإن هذه النتيجة تأتي متماشية تماماً مع روح الإسلام.

سوف أوضح الآن أن التفسير التقليدى لا يستقيم مع مبادئ أخرى في الإسلام. ترد الآية الآتية في موضع آخر في القرآن:

"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" (سورة التوبة الآية ٧١).



وتعنى كلمة أولياء 'حماة' و'مستولون' و'مرشدون'. وهى مماثلة لكلمة 'قوامون'. كيف للنساء أن يكن أولياء للرجال إذا كان الرجال متفوقين عليهن فى القوة الجسدية والعقلية معًا؟ كيف تكون النساء مسئولات عن الرجال الذين يملكون السلطة المطلقة على حياتهن؟ من الواضح أن الآية تضع الرجال والنساء على قدم المساواة. أما التفسير التقليدى فيجعل الرجل فى مرتبة أعلى من المرأة.

وسوف أختم هذا الجزء من التحليل باقتباسين وتعليق. أما الاقتباس الأول فمن كلام

النبي:

"الناس سواسية كأسنان المشط... لا فضل لعربى على أعجمى، ولا لأبيض على أسود، ولا لرجل على امرأة إلا بالتقوى." (الخط الداكن فى الجملة الأخيرة أضيف بواسطة كاتبة المقالة)  
(عبد الرؤف [Abdul-Rauf] ١٩٧٧، ٢١).

أما الاقتباس الثانى فمن نظيرة زين الدين الكاتبة النسوية العربية التى عاشت فى مطلع القرن العشرين (انظرى مقالتها فى هذا الشأن):

ما هذا القانون الجائر الذى تتغلغل فيه روح الاستبداد والظلم المخالف لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم؟ إنه لمن الوضع الغالب، وضعه الرجل الذى غلب المرأة بقوة جسمه، متلاعبًا بكتاب الله مفتخرًا بظلمه واستبداده وإن أضرًا به. وضعه مستقلا لم يشركها فى وضع حرف فيه فجاء على هواه مخالفًا لإرادة الله. (الخط الداكن فى الفقرة السابقة أضيف بواسطة كاتبة المقالة)  
(نظيرة زين الدين ١٩٢٨، ١٤٠).

وها هو ذا التعليق: قد يتعذر حل مشكلات أخرى بالطريقة نفسها التى تعاملنا بها مع المشكلات التى طرحناها فى هذه المقالة. وفى تلك الأحوال، يستحسن أن نضع فى حسابنا أن العلماء قد قبلوا العديد من المعايير الأساسية المستخدمة فى تغيير القوانين، وأعتقد أن أهم مقياس من هذه المعايير هو الذى يأخذ بأنه: "لا يمكن إنكار أن التشريعات تتغير بتغير الزمان والمكان" (محمصانى ١٩٦٥، ٤٧٨). وقد شهد الماضى تطبيق هذه القاعدة بشكل متكرر، ومن الواجب استخدامها مرة أخرى لتحقيق ما فيه الخير.

#### خاتمة

لقد حاولت أن أوضح بعض أوجه سوء الفهم التى تحيط بموضوع النساء والإسلام، وذلك بعرض بعض الحقائق التاريخية والطروح الدينية. وقد كان من الأسهل الانصراف عن الأمر برمته على أساس أن الدين أداة أبوية. ولكن ذلك يعنى (أ) الاستسلام الكامل للأبوية، و(ب) تجاهل مشاعر المسلمات النسويات اللاتى يرين المشكلات التى أثيرتها فيما سبق مشكلات جد حقيقية، و(ت)

تجاهل واجب المرأة في أن تفهم تاريخها فهمًا صحيحًا بعد أن سلموه لها مصوغًا من منظور المستعمر الغربي. إنه أيضًا واجبي أن أتناول تلك القضايا من منظوري المحلي وأقدم ذلك للقراء الذين يتعذر عليهم الحصول على المصادر الأصلية.

## هوامش

- (<sup>1</sup>) يعتقد الكثير من المسلمين المحافظين، ولكن ليس جميعهم، فكرة أن التراث الإسلامي بصورته الحالية عادل ومنصف للنساء. انظر/ى على سبيل المثال كتاب محمد عبد الرؤوف ( Muhammad Abdul-Rauf, *The Islamic View of Women and the Family*, Speller: New York, 1977). لمطالعة رأى يأخذ بأن الإسلام كما يمارس الآن يعد أبويًا، انظر/ى نظيرة زين الدين، *السفور والحجاب* والذي أورد جزءًا منه في هذه المقالة.
- (<sup>2</sup>) لعرض هذا الموضوع والتحليلات التاريخية التي سوف ترد لاحقًا، اعتمدت أساسًا النسخة المطولة من *تاريخ العرب* المجلد رقم ١ تأليف بي هتي (P. Hitti) وترجمة إي جرجي (E. Jirji) وتحرير جاي جبور (J. Jabbour)، الذي نشرته دار الكشاف ببيروت، ١٩٤٩.
- (<sup>3</sup>) يرجح المحمصاني أيضًا ذلك الاحتمال، صفحات ٤٧ و ٦٤.
- (<sup>4</sup>) استلهمت العرض التالي للنساء الشهيرات من أعمال وداد سكاكيني، وهي امرأة سورية ألقت كتاب *إنصاف المرأة* (دمشق: دار ثبات للنشر، ١٩٥٠)، وكتاب *أعلام النساء* لعمر رضا كحالة (بيروت: معهد الرسالة، ١٩٧٧). ولأعمال السكاكيني أهمية خاصة لأنها مكتوبة من وجهة نظر نقدية، وتدعو إلى عودة نساء العرب إلى أسلوب حياتهن الأصلي النشط.
- (<sup>5</sup>) المصدر هنا وفي الأمثلة التالية هو في الأساس سعيد الأفغاني، *الإسلام والمرأة* (دمشق: الترقى للنشر، ١٩٤٥) الجزء الأول، الفصل الثاني، صفحات ٢١-٢٩.
- (<sup>6</sup>) هناك إشارة ضمنية إلى هذا الطرح في محمصاني، ٤٦. وقد سمعت الكثير من العرب المعاصرين يعبرون عن الرأى نفسه.
- (<sup>7</sup>) لمطالعة المزيد عن دور التقنية في نمو الأبوية، وعن أصول الاثنين، انظر/ى مقالتي: ( *Capitalism is an Advanced Stage of Patriarchy: But socialism is not Feminism*,” in *Women and Revolution*, ed., Lydia Sargent, Boston: South End Press, 1981).
- (<sup>8</sup>) أخذت هذه القائمة أساسًا من كحالة، *المرأة*، المجلد رقم ٦، بيروت: معهد الرسالة (١٩٧٧)، صفحات ٧-٨.
- (<sup>9</sup>) أبو حامد الغزالي *إحياء علوم الدين* الطبعة الحديثة، المجلد الثاني (القاهرة: دار الحلبي للنشر، ١٩٥٨)، ص. ٤٦. يعد هذا العمل واحدًا من الكتب الإسلامية المرجعية، ويمثل حتى يومنا هذا مصدرًا للبيانات وللمعلومات.
- (<sup>10</sup>) محمد ابن يزيد (المعروف كذلك باسم ابن ماجة) *السنن*، الطبعة الحديثة، المجلد الثاني (القاهرة: دار الحلبي للنشر، ١٩٥٣)، ص. ٥٩٤. يعد هذا العمل هو الآخر من الكتب الإسلامية المرجعية.
- (<sup>11</sup>) انظر/ى على سبيل المثال عرض عبد الله العلايلي في *أين الخطأ؟* (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨)، ص ٨٣-٨٤.
- (<sup>12</sup>) لمطالعة المزيد حول هذا الموضوع، انظر/ى العلايلي، ٨٦-٨٨.
- (<sup>13</sup>) تجدر الإشارة هنا إلى أن حجة الخليفة وراء ذلك الاقتراح كانت أن النساء لسن للبيع في الإسلام.
- (<sup>14</sup>) لمطالعة المزيد حول هذا الموضوع، انظر/ى مقالتي *“The Status of Women Among the Lebanese and Palestinian Left in Lebanon*، لم تنشر بعد، ومقالتي *“Capitalism is an Advanced Stage of Patriarchy”*.
- (<sup>15</sup>) يعرض المحمصاني هذا الرأى ولكنه لا يؤيده.

---

<sup>(١٦)</sup> انظري على سبيل المثال ترجمة يوسف على: ( Yusuf Ali, trans., *The Holy Quran*, Washington , D.C.: The Islamic Centre, 1978)، وهي إحدى أفضل الترجمات. وقد اعتمدت عليها كثيراً في هذا العمل ولكنني قمت أحياناً بإدخال بعض التعديلات.

## هل تتساوى النساء والرجال أمام الله؟♦

### أخوات فى الإسلام (Sisters in Islam)

#### ١. هل جعل الله النساء والرجال متساوين أمامه؟

لا تختلف قيمة خلق النساء عن قيمة خلق الرجال فى القرآن. فالقرآن ينص على أنه: "ومن كل شىء خلقنا زوجين" (سورة الذاريات، الآية ٤٩). كما تتناول الكثير من الآيات القرآنية الأخرى خلق أزواج من المخلوقات (سورة النجم، الآية ٤٥، وسورة النبأ، الآية ٨، وسورة ق، الآية ٧، وسورة الحج، الآية ٥، وسورة يس، الآية ٣٦). (وبما أن الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، فهو ليس جزءاً من زوجين ما).

أما فى خلق البشر، فإن الذكر والأنثى يكونان معاً الزوجين. ولأن كل المخلوقات تشكل أزواجاً، فإن وجود الذكر والأنثى معاً يعد أمراً ضرورياً وحتمياً بحسب مفهوم الخلق. كما لا يسبق أحدهما الآخر فى الخلق، مما يعنى أن الله فى خلقه البشر لا يعطى أولوية أو مقاماً أرفع لأى من الرجل أو المرأة.

وبالرغم من هذه الحقائق فقد قادت بعض العوامل التاريخية والثقافية الكثير من المسلمين إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى قد خلق المرأة من ضلع الرجل، مما يجعل النساء، فى جوهر خلقهن، مشتقات وثنويات، ويجعل الرجال أرفع مقاماً، فى حين يجعل النساء مخلوقات من أجل الرجل.

وقد ترسخت هذه الأفكار فى عقول المسلمين، مما أدى إلى إلحاق أضرار كبيرة بالنساء على مر القرون. وتتناقض تلك الأفكار جوهرياً مع روح القرآن الحقة. فيما أن كل المخلوقات تأتى فى أزواج، فلا يمكن إذن أن يأتى أحدهما من الآخر أو أن يأتى قبل الآخر. كما لا يمكن لأحدهما أن يكون أرفع مقاماً من الآخر، أو أن يكون مشتقاً من الآخر. فالمرأة ليست مخلوقة من أجل الرجل، ولكن كليهما مخلوق لمنفعة أحدهما الآخر.

#### ٢. هل خلق الله النساء والرجال متماثلين؟

لا. لم يخلق الله الرجال النساء متماثلين، إذ إنهم بالطبع ليسوا متماثلين من الناحية العضوية. ولكن تلك الاختلافات لا تعنى أنهم غير متساوين فى القيمة. فأمام الله سبحانه وتعالى تتساوى المسلمات والمسلمين بوصفهم مشاركين فى كل مناحى الحياة الإسلامية. ويخاطب الله سبحانه وتعالى النساء والرجال بصورة واضحة فى كثير من الآيات القرآنية (سورة الأحزاب، الآيات ٣٥-، و٣٦ وسورة التوبة، الآيات ٧١-٧٢، وسورة النساء، الآية ١٢٤، وسورة آل عمران، الآية ١٩٥،

♦ Sisters in Islam, "Are Women and Men Equal before Allah?" (Malaysia, SIS Forum, July 1991), 3-12 and 3-11.

وسورة غافر، الآية ٤٠، وسورة النحل، الآية ٩٧)، ويعين لهم أدواراً ومسئوليات متساوية، سواء في الحياة الروحية أو في الجهاد في الإسلام، كما يساوى بينهم في الثواب والعقاب على أفعالهم.

"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم" (سورة التوبة، الآيات ٧١-٧٢).

وبما أن القرآن لا يكتفى بالاعتراف بالمساواة في المكانة بين النساء والرجال فيما يتعلق بالأمور الروحية، بل نجده يؤكد ذلك بوضوح، فإننا نجد القرآن كذلك يؤكد بصورة أقوى المساواة بينهم في الحقوق والواجبات فيما يتعلق بالأمور الدنيوية.

### ٣. هل هناك أشياء يجوز للنساء فقط أو للرجال فقط القيام بها في المجتمع الإسلامي؟

في حين يقتصر حمل الأطفال على النساء وحدهن، لا يجعل القرآن من أى شيء آخر حكراً على الرجال. فحتى أمر الرسالة لا يعد إحدى الوظائف المقصورة على الرجال، ولكنه أمر ائتمنت به قلة قليلة من الرجال الاستثنائيين. وبينما يرد في الآيات ٧-٨ من سورة الأنبياء، أن الرسل رجال، فإن ذلك يقصد به فقط تأكيد أنهم بشر وليسوا ملائكة.

أما الاعتقاد بأن الرجال هم فقط القادرون على الاضطلاع بمهام القيادة فيعد مغالطة، حيث لا يرد في القرآن أو في الحديث ما يفيد بأن المرأة لا يمكن أن تتولى أدوار القيادة. بل إننا نجد في القرآن إطراءً للقدرات القيادية لبقيس لبلقيس ملكة سبأ (سورة النمل، الآيات ٢٣-٤٤). ولم يقس القرآن هنا صفات بلقيس القيادية بمقياس الجندر (النوع)، ولكن بمقياس:

(١) قدرتها على القيام بمتطلبات منصبها

(٢) مهاراتها السياسية

(٣) نقاء إيمانها

(٤) قدرتها على التفكير المستقل

وهنا، نجد أن المبدأ المعمول به هو أنسب المبادئ لتلبية متطلبات القيادة الناجحة والفعالة. فإذا كانت المرأة مؤهلة وأقدر على القيام بمهمة ما فلا يوجد أمر قرآني يحظر عليها القيام بها بسبب الجندر.

### ٤. ما المشكلات التي نجدها في تفسير القرآن فيما يتعلق بالمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء في الإسلام؟

يتأسس قهر المرأة المسلمة على مغالطة أساسية مؤداها أن النساء والرجال ليسوا متساوين في الإسلام. وهناك أسباب أخرى أدت إلى إنتاج هذه المغالطة:

(١) تتمثل إحدى المشكلات فى إخراج آية من آيات القرآن عن سياقها وتحويلها إلى قاعدة عامة أو أوامر أخلاقية. على سبيل المثال، يغفل المسلمون الذين يرون فى تعدد الزوجات "حقاً" للرجل أن الآية رقم ٣ من سورة النساء تقول: "وإن خفتن ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع..." ويرد هنا بوضوح أن تعدد الزوجات ليس حقاً بل مسئولية تهدف إلى تأمين حصول اليتامى على حقوقهم. ونحن نرى بالرغم من ذلك أن تعدد الزوجات فى الحياة اليومية نادراً ما يرتبط برعاية اليتامى.

وتؤكد الآية لاحقاً: "فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة"، وهو ما يوضح أن القرآن لا يحض على تعدد الزوجات، وهو طرح تعضده الآية ١٢٩ من سورة النساء التى تقول: "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم". وفى حين يؤكد القرآن بوضوح أهمية معاملة النساء بالإنصاف، والعدل بين الزوجات، فإنه فى الوقت نفسه يقر باستحالة تحقيق مثل تلك الغايات المثالية (سورة النساء، الآية ١٢٩). وعليه، يدعو القرآن فعلياً إلى الزواج بواحدة فقط، ويرى أن ذلك هو الوضع الأصلى والمثالى للزواج فى الإسلام (سورة النساء، الآية ٣).

ومن الضرورى أن يقرأ المسلمون ويفهموا كل ما يقوله القرآن بخصوص موضوع ما، إذ لا يجب اقتطاع فقرة أو آية من القرآن عن سياقها، أو فهمها بمعزل عن ذلك السياق، لأن القرآن نص شديد التكامل والتماسك.

(٢) لقد نزل القرآن على مراحل على مدار ثلاثة وعشرين عاماً. فبينما نجد مثلاً آيات مبكرة تحث على تجنب السكر ولعب الميسر (سورة البقرة، الآية ٢١٩، وسورة النساء، الآية ٤٣)، نجد آيات لاحقة تدين وتنتهى بوضوح عن هذين المسلكين (سورة المائدة، الآيات ٩٣-٩٤)\*. فإذا ما ادعى أحد أن القرآن يبيح شرب الخمر بناءً على ما ورد فى سورة البقرة، الآية ٢١٩، فإننا سوف نستدعى هاتين الآيتين من سورة المائدة، لنبين أن الإسلام ينهى عن مثل تلك الأفعال. (تقدم الإجابة عن السؤال رقم ٦ عرضاً لتطبيق هذا المنهج على قضية المساواة بين النساء والرجال).

(٣) علاوة على ذلك، نزل القرآن فى سياق تاريخى-اجتماعى معين. ويذهب بعض الفقهاء التقليديون إلى أنه بالرغم من نزول بعض الآيات بسبب ظرف محدد فإن تطبيق تلك الآيات يجب أن يكون عاماً. فمثلاً ينص الأمر الوارد فى الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، على وجود شاهدين على إبرام أية معاملة تجارية مكتوبة أو عقد مكتوب، وأن هذين الشاهدين يمكن أن يكونا رجلين من أهل الثقة أو رجل وامرأتين "أن تضل إحداهما

\* وردت هكذا فى أصل المقالة المنشور، والصحيح أنها الآيات ٩٠-٩١ من السورة نفسها. (الترجمة)

فتذكر إحداهما الأخرى". وفي وقت نزول تلك الآية لم تكن الكثيرات من النساء يعملن بالتجارة والمعاملات المالية، فكان من الضروري لضمان العدالة أن تذكر إحدى الشاهديتين الأخرى إذا ما أخطأت. ولكننا نجد بعض أصحاب الفكر التقليدي يفهمون ذلك الظرف المحدد على أنه أمر عام في تطبيقه، وبالتالي يجعلون من قاعدة مساواة شاهديتين من النساء بشاهد واحد من الرجال قاعدة عامة لا قاعدة محددة بسياقها. ومن الضروري أن نفهم السياق الذي نزلت فيه الآيات القرآنية حتى يتسنى لنا فهم القيم والمبادئ التي كانت تكمن خلف تلك الآيات. "فالإصرار على التطبيق الحرفي لقواعد القرآن مع إغفال التغيرات الاجتماعية التي حدثت، والتي لا تزال تحدث بوضوح أمام أعيننا، يعد بمثابة تشويه متعمد لمقاصد القرآن وأهدافه الأخلاقية-الاجتماعية".<sup>(١)</sup> وهكذا، يصبح التفسير الذي يذهب بأن شهادة المرأة كانت تُعدُّ أقلَّ أهلية للثقة من شهادة الرجل نتيجة قصور خبرتها في المعاملات المالية مقصوراً فقط على ذلك السياق الاجتماعي-التاريخي. أما في الزمن الحالي، حيث نرى النساء وقد حصلن على درجات عالية من التعليم وانخرطن في مجالات المال والأعمال مثلتهن مثل الرجال، فإن الأمر الوارد بجعل شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد لا ينطبق. إن القيمة المتضمنة في ذلك الأمر كانت تحقيق العدالة، والآن، بعدما أصبحت النساء مساويات للرجال في التعليم والخبرة في مجال المال والأعمال، فليس ثمة داع لأن لا تكون شهادتهن معادلة لشهادة الرجال.

والقول بغير ذلك يعد إساءة فاضحة لما يؤكد عليه القرآن من العدالة والمساواة بين البشر. ومن الضروري أن نتذكر أنه بينما يقدم القرآن حلولاً وأحكاماً تتعلق بموضوعات تاريخية ملموسة ومحددة، فإن ذلك الكتاب المقدس يضم في الوقت ذاته، سواء بصور واضحة أو ضمنية، الأسس المنطقية القابضة وراء تلك الحلول والأحكام. ويمكننا عن طريق التفحص في تلك الأسس المنطقية استخلاص مبادئ عامة، كما أن المبادئ العامة المستخلصة من الآيات، وليس الحالات الاجتماعية-التاريخية المحددة، هي المبادئ ذات الصلاحية العامة والأبدية.

٥. شاع استخدام الآية ٣٤ من سورة النساء، نريعة لإخضاع النساء باسم الإسلام، فكيف لنا أن نفسر الآية؟

يرد في الآية رقم ٣٤ من سورة النساء: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم". وقد أسىء تفسير هذه الآية لتصبح دليلاً على:

(١) أن للرجال سلطة على النساء

(٢) أن كافة الرجال أرفع مقاماً من كافة النساء

## ١) هل للرجال سلطة على النساء؟

ينص القرآن في بداية هذه الآية على أن الرجال **قوامون** على النساء، (أى أنهم يضطلعون بالمسئولية تجاههن)، وهو ما لا يعنى بالضرورة، مثلما يجرى الافتراض الشائع، أن النساء غير قادرات على تصريف أمورهن، أو على التحكم في أنفسهن، أو على ممارسة القيادة سواء كانت قيادة نساء أخريات أو نساء ورجال، أو حتى أمم بأكملها. إنما تهدف الآية إلى تأكيد مسئولية الرجال عن حماية النساء والتكفل بهن في إطار سياق اجتماعي محدد. فالنساء من الناحية العضوية هن وحدهن القادرات على حمل الأجيال القادمة من المسلمين. ويحقق القرآن توازنًا متآلفًا في المجتمع بتأكيده مسئولية الذكور مسئولية وظيفية تهدف إلى تيسير الوظيفة العضوية الخاصة بالنساء.

ويربط القرآن بين المسئوليات والامتيازات. فمن لديه امتيازات أكبر ومميزات أخرى يتحمل مسئولية أكبر، والعكس صحيح. فمسئولية الرجال المادية، التي تعنى أنهم مسئولون عن الإنفاق وإعالة المرأة، يقابلها في القرآن مميزات (مثل الحصول على نصيب أكبر في الإرث). ولا تعزو هذه الآية للرجال مقامًا أرفع متأصلًا في طبيعتهم، ولكنها تضع الأساس لمسئولية متبادلة في المجتمع. والمسئولية لا تعنى مقامًا أرفع.

## ٢) هل الرجال كافة أرفع مقامًا من النساء كافة؟

لا يقول القرآن 'الرجال كافة أرفع مقامًا أو أفضل من النساء كافة'، ولا حتى أن الله سبحانه وتعالى يفضل الرجال كافة على النساء كافة. فالقرآن يحدد الامتيازات بدقة للرجال بعض الامتيازات المادية التي ينتج عنها بعض المسئوليات (والعكس صحيح). وعندما يقول القرآن إن الله سبحانه وتعالى "فضل بعضكم (بدون تحديد الجنس) على بعض" فإن الإشارة للغوية هنا إشارة عامة تتطابق مباشرة مع واقع الخلق الذي يعرفه الجميع: تتميز المخلوقات عن بعضها البعض، وحتى البشر يتميزون عن بعضهم البعض. فليس للرجال كافة أفضلية على النساء كافة طوال الوقت، كما ليس للنساء كافة أفضلية على الرجال كافة طوال الوقت.

ولهذا الوصف المتعلق بالترتيب الكوني للخلق أهمية واضحة في سياق تناولنا العلاقة بين الامتيازات والمسئوليات. فالبعض يحظى بامتيازات تفوق البعض الآخر، وترداد المسئوليات تبعًا لذلك. وللرجال ميزة مادية كما أن مسئولياتهم أكبر: (١) أن ينفقوا أموالهم "في إعالة النساء".

ومن المهم أن نقصر الآية على التفاصيل التي أوردناها، وذلك لسببين:

(أ) عندئذ فقط ستصبح متنسقة مع معايير تقييم الإنسانية في القرآن: "إن أكرمكم عند الله

أتقاكم" (سورة الحجرات، الآية ١٣).

(ب) إن التفارقة العشوائية التي تنتج عن الفهم السائد للآية تخلق تناقضًا بين الرجال والنساء.

ويمكن لهاتين النقطةين أن تشكلا عواقب وخيمة على ما فيه صالح الرجال. فلو اعتنق الرجال هذه الفكرة الخاطئة القائلة بأنهم أفضل جوهريًا من النساء، وبدون أن يبذلوا أدنى جهد من جانبهم، فقد يجعلهم ذلك يحجمون عن العمل على الوصول إلى مرتبة عليا من التقوى، وهي المرحلة التي تعد ضرورية لكي يصلوا إلى مرتبة "أكرمكم" عند الله سبحانه وتعالى.



## ٦. ما الآيات الأخرى في القرآن التي تتناول موضوعات المساواة والتبادلية في العلاقة بين الرجال والنساء؟

بينما كان المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة أخذًا في التطور نحو الحالة المثالية، ذكّر الله سبحانه وتعالى النساء والرجال بمكانتهم المتساوية وعلاقاتهم التبادلية. نجد ذلك في الكثير من الآيات القرآنية التي لم يأخذها العلماء في الحسبان وهم يصدرون أحكامهم حول العلاقة بين الرجال والنساء في الإسلام.

يشير القرآن في سورة البقرة، الآية ١٨٧ إلى أن إلى المسلمين والمسلمات لباس لبعضهم البعض. ويصف عبد الله يوسف على (Abdullah Yusuf Ali) في تعليقه على القرآن أن تلك الإشارة تعني أن النساء والرجال "قد خلقوا ليمنحوا بعضهم البعض الدعم والعون والحماية المتبادلين، حيث يلائم أحدهما الآخر مثلًا يلائم اللباس الجسد".<sup>(٣)</sup>

ويرد في الآية ١٩٥ من سورة آل عمران "من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض". ثم تتحدث الآية عن دور النساء جنبًا إلى جنب مع الرجال في الجهاد الإسلامي، بما في ذلك الهجرة والجهاد، كما تتحدث عن مساواة الرجال والنساء في الثواب الذي ينتظرهم.

وتقدم الآية ٧١ من سورة التوبة، التي ترد في السؤال رقم ٢، القول الفصل فيما يتعلق بالعلاقة بين الرجال والنساء، إذ يشير القرآن هنا إلى الرجال والنساء على أن بعضهم أولياء بعض، أي أنهم أوصياء وأصدقاء يحمون بعضهم البعض. كما تتناول الآية التزامات كل من النساء والرجال في الإسلام، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله سبحانه وتعالى والنبى عليه الصلاة والسلام.

نزلت هذه الآية في العام الثامن من الهجرة، أي في أواخر حياة النبي، وهي تلخص أسلوب الحياة الإسلامي من خلال العلاقة بين النساء والرجال التي تبنى على الصداقة والحماية المتبادلة. وهي بذلك تلخص روح المساواة والتبادلية التي يدعو إليها القرآن في العلاقة بين النساء والرجال.

وهكذا، نرى أن حقيقة القرآن السرمدية وحكمته وجماله لا تزال حتى الآن تضيء لنا الطريق، ليس فقط في شئوننا اليومية وإنما حتى في المشكلات التي نجمت عن سوء فهمنا لرسالته العظيمة. ولو أنعمنا النظر في رسالة القرآن العظيمة لأمكننا حل المشكلات التي ظهرت في العلاقة بين النساء والرجال؛ وذلك بأن نستدعي روح الكتاب الحقة فيما يختص بعلاقات على هذا القدر من الحميمية: بأن نخلق "مودة ورحمة" (سورة الروم، الآية ٢١) بينهم.\*

### هل يحق للرجال المسلمين ضرب زوجاتهم؟

يزداد الوعي الآن في ماليزيا بقضية ضرب الزوجات بوصفها إحدى المشكلات الاجتماعية الخطيرة التي لها تأثير في مصلحة النساء والأطفال والأسرة بشكل عام، وما يتعلق بصحتهم وسلامتهم الجسدية. ونشهد في هذه الأونة تزايدًا في أعداد النساء اللاتي يتعرضن للضرب

\* تم دمج جزأين منفصلين من المقالة الأصلية في الترجمة تبعًا لرؤية المحررة، ولهذا فقد بتعديل أرقام الهوامش في بقية المقالة حتى تبدو متجانسة في الترجمة. (الترجمة)

ويلجأ إلى الأصدقاء والأقارب والاستشاريين والمنظمات النسائية والملاجئ والمحامين والمكتب الديني (Religious Department) للحصول على العون.  
ونرى عددًا من الآراء التي تتناول ما يقوله القرآن في موضوع ضرب الأزواج لزوجاتهم. ويضم هذا الكتيب آراء جماعة "أخوات في الإسلام" التي بنيناها على فهمنا للقرآن. ونتمنى أن يعود هذا الكتيب بالفائدة على المسلمات والمسلمين المهتمات بهذه القضية، سواء كن متأثرات مباشرة بضرب الزوجات أو كن في موقع تقديم العون لهن.

### ١. هل يبيح الإسلام للزوج أن يضرب زوجته جسدياً أو أن يؤذيها نفسياً؟

كلا. لا يسمح الإسلام للزوج بأن يستخدم القسوة مع زوجته، سواء كانت قسوة جسدية أو نفسية. فالقرآن يؤكد الحب والرحمة والعدل فيما يتعلق بالعلاقات الأسرية وينهى عن القسوة بكافة أشكالها:

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون" (سورة الروم، الآية ٢١).  
"يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن ... وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً" (سورة النساء، الآية ١٩).

وقد ورد في تراث الحديث الذي هو تسجيل لأقوال النبي صلى الله عليه وسلم، ويعد المصدر الثاني للشريعة والمعاملات الإسلامية، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

"خيركم خيركم لأهله."

وتروى عائشة رضي الله عنها أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يضرب خادماً أو امرأة قط، كما لم يضرب أحداً بيده أبداً، أى أن يؤذيه جسدياً.<sup>(٤)</sup>  
وينص قانون الأسرة الإسلامي في معظم ولايات ماليزيا على وقوع الرجل قيد العقوبة إذا أساء معاملة زوجته. فعلى سبيل المثال تنص المادة ١٢٧ من قانون الأسرة الإسلامي (المناطق الفيدرالية) لعام ١٩٨٤ على أن:

أى شخص يسيء معاملة زوجته ... يرتكب جريمة ويعاقب بغرامة لا تتجاوز ألف رنجت أو بالحبس لمدة لا تزيد على ستة أشهر أو بعقوبتي الغرامة والحبس معاً.

### ٢. ما السلوك الذي يُعده الإسلام قسوة تجاه الزوجات؟

على سبيل المثال، يوصف قانون الأسرة الإسلامي لعام ١٩٨٤ (المناطق الفيدرالية) معاملة الزوج زوجته بقسوة في حالة أن:

(١) اعتاد التهجم عليها وأتس حياتها بقسوة معاملته، أو

- ٢) اعتاد الاختلاط بنساء سيئات السمعة، أو انتهج نهج حياة شائن بحسب توصيف القانون الإسلامى، أو
- ٣) حاول أن يكرهها على الانحراف، أو
- ٤) حال بينها وبين وفائها بالتزاماتها الدينية أو أدائها شعائر دينها، أو
- ٥) اتخذ أكثر من زوجة ولم يعدل فى حقها بما ينص عليه القانون الإسلامى (مادة ٥٢ (١) (ح))

٣. يشيع استخدام الآية رقم ٣٤ من سورة النساء لتبرير ضرب الزوجات. كيف لنا أن نفسر هذه الآية؟

يرد فى موضع من الآية رقم ٣٤ من سورة النساء:

"فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً"

وقد أسىء تفسير هذه الآية فأصبحت تعنى الآتى:

١) أن على الزوجات طاعة أزواجهن،

٢) أنه يحق للأزواج أن يضربوا زوجاتهم إذا لم يطعنهم.

إن القرآن لا يأمر النساء بطاعة أزواجهن، ولكنه يقول إن الصالحات يكن قانتات. وتستخدم كلمة "قنوت" للرجال والنساء على حد سواء (سورة آل عمران، الآية ١٧، وسورة الأحزاب، الآية ٣٥) ولغير البشر (سورة الزمر، الآية ٩، وسورة البقرة، الآية ١١٧).<sup>\*</sup> ولا يشير القنوت إلى طاعة المرأة زوجها أو طاعة أى مخلوق الآخر، ولكنه يشير إلى روح التواضع فى حضرة الله. وحين تورد الآية عبارة "إن أطعنكم" فإن القرآن يستخدم كلمة "طاعة" التى تعنى اتباع إنسان أو أمر إنسان آخر. فهى لا تشير فقط إلى طاعة النساء الرجال، ولكن إلى اتباع الرجال الأوامر كذلك (سورة النساء الآية ٥٩). ولا يستخدم القرآن هنا كلمة "طاعة" فى صيغة الأمر للنساء، ولكنه يحذر الرجال تحذيراً قوياً: "فإن أطعنكم"، ثم يأمرهم بوضوح: "فلا تبغوا عليهن سبيلاً". ولا تعنى "فإن أطعنكم" أن طاعة الرجال مفروضة على النساء، كما لا تعنى أن للأزواج أن يضربوا زوجاتهم إذا لم يطعنهم. فالآية تركز على مسئولية الرجال فى أن يعاملوا النساء بالقسط، وبصفة خاصة إذا اتبعت النساء توصياتهم.

\* وردت هكذا فى أصل المقالة المنشورة، والصحيح أنها الآية ١١٦ من السورة نفسها. (المتريجة)

٤. ماذا عن مصطلح 'نشوز' (أى حدوث شقاق بين الزوجين)؟ هل يحق للأزواج أن يضربوا زوجاتهم في حالة نشوزهن؟

لم يقتصر تناول القرآن للنشوز على هذه الآية فقط. فقد وردت الإشارة إلى النشوز فيما يختص بالنساء (سورة النساء، الآية ٣٤) والرجال (سورة النساء، الآية ١٢٨) معاً. ولهذا، فكلمة نشوز لا يمكن أن تعنى عصيان المرأة زوجها كما يفترض أحياناً. يعرف سيد قطب في كتابه في ظلال القرآن النشوز بأنه الشقاق الذى يقع فى الحياة الزوجية. وفى حالة حدوث الشقاق بين الزوجين يقدم القرآن ثلاثة أساليب لاستعادة الوئام وهى بترتيب أفضليتها:

(١) المشورة: يُعدُّ طلب المشورة، وهو الآلية المفضلة لاستعادة الوئام بين الزوجين، هو الآلية نفسها التى يوصى بها القرآن لترتيب معاملات كل جماعات البشر. ويمكن أن تتم المشورة بين الطرفين بمساعدة حكم (سورة النساء، الآية ٣٥، وسورة النساء، الآية ١٢٨).

(٢) فترة هدنة (أو التفريق فى الفراش والوقت والمكان لمدة ليلة واحدة على الأقل): إذا لم تؤد المشورة إلى استعادة الوئام بين الزوجين، فالإقتراح التالى يوصى بالهدنة، وهى لفظة تشير إلى الفصل بين شخصين أو جماعتين فى الزمان والمكان أو أحدهما. ويمكن أن يكون الغرض منها مجرد الحصول على فترة تهدئة فورية أو قد تستمر دون أجل مسمى، والذى لا يعنى فى إطار الزواج سوى الطلاق.

(٣) ضربة واحدة: فى حال استنفدت كل الإمكانيات التى تتيحها الوسيطتان السابقتان، بترتيب أفضليتهما، فلن تكون ثمة حاجة إلى الوسيلة الثالثة، أى الضربة الواحدة.

ويهدف ترتيب القرآن لأفضلية الوسائل المقترحة إلى كبح جماح التعبير العنيف عن الغضب. فنحن نرى على أرض الواقع أن العنف بين الزوجين غالباً ما ينطلق قبل أن يستنفد الرجل كل الإمكانيات التى تتيحها الوسيطتان الأوليان.

#### ٥. لماذا نص القرآن على وسيلة الضربة الواحدة؟

يؤكد القرآن دائماً على فعل الخير واجتناب الشر. وإذا نظرنا إلى القرآن على أنه نص شديد التكامل والتماسك نجد بعض المواضع التى يدعو القرآن فيها إلى تحريم أشياء معينة على مراحل. فعلى سبيل المثال، بينما تحث الآيات المبكرة على تجنب استخدام المسكرات (سورة البقرة، الآية ٢١٩، وسورة النساء، الآية ٤٣)، فإن آخر الآيات التى نزلت فى هذا الأمر تجرم وتتهى بوضوح عن المسكرات (سورة المائدة، الآيات ٩٣-٩٤).<sup>\*\*</sup>

ويؤكد ذلك على الحاجة إلى فهم السياق التاريخي الذى نزل فيه القرآن. فمن المعروف أن عصر ما قبل الإسلام، المعروف باسم عصر الجاهلية، كان يشهد ممارسات جسدية ونفسية مسيئة ضد النساء (مثل وأد البنات حديثات الولادة) وعادة وراثية زوجات الأقارب المتوفين رغماً

<sup>\*\*</sup> وردت هكذا فى أصل المقالة المنشورة، والصحيح أنها الآيات ٩٠-٩١ من السورة نفسها. (المترجمة)

عنهن. وقد نزلت الآية ٣٤ من سورة النساء التي تشير إلى الضربة الواحدة في مرحلة مبكرة من مراحل نزول الوحي في المدينة، وهو الوقت الذي كانت فيه الممارسات القاسية والعنيفة ضد النساء لا تزال شائعة. وإذا نظرنا إلى وسيلة الضربة الواحدة في هذا السياق سنجد أنها لا توصي بسلوك ما وإنما بالحد من أحد الممارسات السلوكية القائمة بالفعل. ومع تطور المجتمع الإسلامي في المدينة نحو الحالة المثالية، نجد أن آخر آية قرآنية تتناول العلاقة بين الرجال والنساء (سورة التوبة الآية ٧١) تعتبر النساء والرجال أصدقاء وأولياء يحمون بعضهم البعض، وهو ما يؤكد تعاونهم بوصفهم شركاء يحيون معاً.

ويمكننا أن نستحضر تلك الروح نفسها في التعامل مع الأحاديث وشروح الفقهاء المسلمين الأوائل التي تتناول موضوع الضربة. فقد روى مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه أحاديث عن الضرب بطريقة لا تتسبب في ألم (ضرب غير مبرح). كما تشدد المصادر على أنه في حالة الحاجة إلى اللجوء إلى الضربة الواحدة يجب أن تكون ضربة رمزية مثل الضرب بفرشاة الأسنان أو بمنديل مطوى (الطبري والرازي). أما الإمام الشافعي فيرى أنه من الأفضل تجنب الضرب تماماً.<sup>(٥)</sup>

ويمكن أن نخلص مما سبق إلى أن الدعوة إلى ضربة واحدة ما هي إلا وسيلة للحد من سلوك معين لا الحث عليه، لأنه لو استخدمت الوسيلتان الأوليان بطريقة فعالة فلن تكون ثمة حاجة إلى الوسيلة الثالثة.

٦. هل ورد ما يفيد أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان يضرب زوجته أو يقسو عليهن؟ كلا. لم يرد في القرآن أو الأحاديث الصحيحة أى ذكر عن إساءة النبي صلى الله عليه وسلم معاملة زوجته، حتى في حالة استيائه منهن. ومن المعروف أنه كان رجلاً طيب القلب وكان يساعد في أعمال المنزل. وقد تزوج النبي صلى الله عليه وسلم من نساء ينتمين إلى خلفيات متعددة لكي يقدم العون لامرأة ما في وقت الحاجة، أو ليصلح بين القبائل. ومع ذلك، لم يرد ذكر عن أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفقد أعصابه ويضرب زوجته.

٧. يعتاد بعض الأقارب والأصدقاء نصح النساء اللاتي يتعرضن للضرب من أزواجهن بالصبر والدعاء عسى أن يتغير الحال. هل يتغير الرجال عادة إذا ما أثرت النساء الصبر؟ بالطبع، قد تتغير أمور كثيرة مع الوقت، ولكن الأبحاث أثبتت أن قليلاً من الرجال يتغيرون. وحتى حين يحدث ذلك فإن النساء والأطفال يعانون كثيراً في انتظار أن يتغير الرجال. كما يحدث أن تتعرض بعض النساء لإصابات بالغة أو يلقين حتفهن على أيدي أزواجهن، في حين تصاب نساء أخريات بالخوف الدائم أو الاكتئاب. كما يتأثر الأطفال نفسياً حين يسود العنف العلاقة بين الأبوين.<sup>(٦)</sup> وعلى النساء اللاتي يتعرضن للضرب أن "يفعلن شيئاً" لتحسين ظروفهن، بدلاً من الاكتفاء بالصبر لحين تتغير الأمور، ذلك "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" كما يرد في القرآن (سورة الرعد، الآية ١١).

## ٨. ماذا تعنى بأن على النساء أن "يفعلن شيئاً"؟

على النساء أن يفعلن شيئاً بأنفسهن إذا ما أردن إصلاح زيجاتهن ومنع أزواجهن من معاملتهن بقسوة. وكما يرى القرآن، قد تحتاج النساء إلى استشارة الأصدقاء المقربين أو الأقارب أو المكاتب المختصة التي يمكن أن تقدم المساعدة. (نورد في آخر صفحة من الكتيب قائمة بالمكاتب التي يمكن اللجوء إليها).\*

## ٩. ماذا تفعل النساء إذا تعرضن للضرب أو الإيذاء النفسى على أيدي أزواجهن؟

إذا رفض الزوج الاعتراف بأنه يرتكب جريمة، ولم يحاول أن يتغير، يمكن حينئذ للمرأة أن تتخذ عدة سبل:

- (١) تتحدث إلى الأقارب المقربين وتتساور معهم، سواء كانوا أقاربها أو أقارب زوجها، الذين تأتمنهم وتثق في قدرتهم على الاستماع وإسداء النصح لها ولزوجها. ويوصى الإسلام بذلك في الآيات ٣٥ و ١٢٨ من سورة النساء، أى تعيين حكيمين من الطرفين (واحد من أهل الزوجة وواحد من أهل الزوج) ليعملا على حل النزاع بين الزوجين.
- (٢) تقوم بإبلاغ الشرطة بأحدث واقعة عنف تعرضت لها، كما تبلغ بذلك الجهات الطبية، ويفضل لو كانت مستشفى حكومياً. ويمكنها عن طريق البلاغات الحصول على تقارير رسمية عن أية إصابات قد تتعرض لها، وهو ما قد يفيد لو أرادت المرأة فيما بعد أن تحيل الأمر إلى القضاء.
- (٣) تتوجه بشكوى رسمية إلى وحدة الاستشارات الأسرية (Family Counselling Unit) التابعة للمكتب الدينى. وسوف تطلب الوحدة من الزوج والزوجة حضور جلسات الاستشارات الأسرية.
- (٤) تتقدم بشكوى من قسوة الزوج إلى المحكمة الشرعية المحلية (Syariah Court) في المنطقة التي تقطنها، وهو ما سينم عن عزمها متابعة الموضوع قانونياً، سواء برفع دعوى مستندة إلى عنف الزوج أو بطلب الطلاق أو بطلب الحماية. كما يمكنها أن تطلب من المحكمة توفير الحماية لها بأن تستصدر أمراً تحديدياً يلزم الزوج بالبقاء بعيداً عنها، وهو أمر ملزم قانونياً، حتى يتوقف الزوج عن مضايقتها وإيذاتها. وفي هذه الحالة، يتعرض الزوج للحبس أو الغرامة في حالة تكرار سلوكه العنيف تجاهها. ولكن ينبغي القول إن ذلك الأمر متاح فقط للنساء اللاتي يطلبن الطلاق.

\* لم أضمن الترجمة قائمة المراجع المشار إليها نظراً لأنها موجهة لمساعدة النساء في ماليزيا. (المترجمة)

#### ١٠. هل بإمكان المرأة أن تترك زوجها إذا كان يعاملها بقسوة؟

إذا خافت المرأة على حياتها أو على سلامتها وسلامة أطفالها، أو إذا لم تعد قادرة على تحمل عنف زوجها، فيمكنها عندئذٍ أن تترك منزل الزوجية بحثاً عن الأمان وراحة البال. ويفضل أن تذهب أولاً إلى المحكمة الشرعية المحلية لتُعلم المحكمة بسبب تركها المنزل. وحتى لو كان زوجها على علم بتركها المنزل أو كان موافقاً على ذلك، فمن الأفضل أن تُعلم المحكمة تحسباً لأن ينكر الزوج في وقت لاحق موافقته على تركها المنزل.

#### ١١. هل بإمكان المرأة الحصول على الطلاق لو كان زوجها يعاملها بقسوة؟

نعم. في الواقع تُعدُّ القسوة التي ورد تعريفها في السؤال رقم ٢ مبرراً للطلاق في قانون الأسرة الإسلامي (المناطق الفيدرالية) لعام ١٩٨٤. وهنا، يكون الطلاق بأمر من المحكمة (فسخ). ويتعين على المرأة مراجعة الولاية التي تقطنها حتى تتعرف على القانون الذي ينطبق عليها. ويمكنها طلب العون من المكاتب المذكورة في نهاية هذا الكتيب للحصول على تلك المعلومات.\* تذكرى أن القانون يهدف إلى حماية النساء. وهناك من يمكنهم تقديم العون للنساء اللاتي يشعرن بالخوف والحيرة. ولهذا، يُنصح بالاتصال بالمنظمات المذكورة. لا يصح أن تجد النساء أنفسهن وحيدات في هذه الحياة.

#### هوامش

- 
- (١) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity – Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 19.
- (٢) إذن، فعلى الأثرياء مسؤوليات أكبر من تلك التي على الفقراء، وعلى الأحرار مسؤوليات أكبر من تلك التي على العبيد، وعلى الأنبياء مسؤوليات أكبر من تلك التي على الناس.
- (٣) *The Holy Qur'an, text, and translation and commentary by Abdullah Yusuf Ali* (Singapore: The Muslim Converts Association of Singapore), 74.
- (٤) Kawkab Siddique, *The Struggle of Muslim Women* (Singapore: Thinker's Library, 1988), pp. 29-30، وهي هنا تنقل عن سنن ابن ماجه.
- (٥) محمد أسد: Mohamed Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980), pp. 109-110.
- (٦) نظرى: "Violence Against Women," *Asian and Pacific Women's Resources and Action Series: Health* (Kwala Lampur: Asia Pacific Development Centre, 1989).

---

\* راجعى الهامش السابق (المتريجة).

## النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية♦

### رفعت حسن

#### تراث الدين الإسلامي: المصادر والتفسير

أرى من الضروري، قبل الشروع في تناول إسلام ما بعد الأبوية (post-patriarchal) بأى شكل ذى معنى، أن أوضح ما أعنيه بتراث الدين الإسلامي، حيث يكتنف تلك العبارة الكثير من الالتباس. لا يتكون تراث الدين الإسلامي أو ينبع من مصدر واحد، شأنه في ذلك شأن غيره من تراثات الأديان الكبرى. ولو سُئل معظم المسلمين عن مصادر ذلك التراث لأشاروا في الغالب إلى أكثر من مصدر مثل: القرآن (الكتاب المنزّل، الذى يؤمن المسلمون بأنه كلام الله)، السنة (التراث العملى للنبي محمد)، الفقه أو المذاهب الفقهية، والشريعة (دستور الحياة الذى ينظم كل جوانب حياة المسلمين). وبينما شاركت كل هذه "المصادر" فى التشكيل المتراكم لما يشار إليه الآن بتراث الدين الإسلامي، يجدر بنا الأخذ فى الحسبان أن تلك المصادر لا تشكل كتلة متماسكة من التعاليم أو الإرشادات يمكن أن تُستخلص منها منظومة شاملة ومتفق عليها للمعايير الإسلامية. ويمكن أن نورد العديد من الأمثلة على التناقض بين المصادر المتعددة لتراث الدين الإسلامي، وأيضاً على التناقض داخل بعض تلك المصادر كل على حدة، مثلما نجد فى تراث الحديث على سبيل المثال. وبناءً على هذه الحقيقة يصبح من غير المقبول، على الأخص فى بحث علمي، أن نتحدث عن تراث الدين الإسلامي على أنه تراث واحد وأوحد، إذ نحتاج إلى تعيين عناصره المتعددة والتدقيق فى كل منها على حدة، قبل الشروع فى إصدار أى شكل من أشكال التعميم حول ذلك التراث بشكل عام.

يُعدُّ القرآن والحديث أهم مصدرين للتراث الدينى الإسلامى، على الأقل من حيث فهم الإسلام نظرياً أو معيارياً. ويُعدُّ القرآن بلا شك أهم هذين الاثنين. فنجد على أرض الواقع أن كافة المسلمين يُعدُّون القرآن المصدر الرئيس للإسلام، ويعترفون بسلطته المطلقة لأنهم يؤمنون بأنه رسالة الله الخالصة التى أنزلها عن طريق جبريل، رئيس الملائكة، إلى النبي محمد، الذى نقلها إلى الآخرين دون تحريف أو خطأ. ولكن، ومنذ أيام الإسلام الأولى، أصبح تراث الحديث هو العدسة التى تُرى وتُفسر من خلالها كلمات القرآن.

وقبل أن أذكر أهمية تراث الحديث فى تراث الدين الإسلامى، تتبغى الإشارة إلى أن الإشكاليات تحيط بكل جانب من جوانب هذا التراث. فعلى وجه الخصوص، نجد أن مسألة صحة أحاديث بعينها، إلى جانب مسألة صحة تراث الحديث ككل، قد شغلت اهتمام العديد من الفقهاء فى

♦ Riffat Hassan, "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam," in *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, eds. Paula Cooney, William Eakin, and Jay McDaniel (NY: Orbis Books, 1991), 39-64.



الإسلام منذ زمن الشافعي (الذي توفي عام ٨٠٩). وكما يذكر فضل الرحمن (Fazlur Rahman) في كتابه بعنوان *الإسلام (Islam)*: "لقد وُجد أن حصة كبيرة من الأحاديث زائفة وموضوعة عن طريق العلماء المسلمين القدامى أنفسهم" (فضل الرحمن، ٧٠). وقد أدى ذلك إلى إثارة شكوك كثيرة حول تراث الحديث في أوساط المسلمين "المعتدلين". وبينما لا نجد بين هؤلاء إلا قليلاً ممن هم على استعداد لنبد تراث الحديث فعلياً وبرمته، مثلما فعل غلام أحمد بارفيز (Ghulam Ahmad Parwez) قائد حركة 'طلوع الإسلام' في باكستان، نجد الكثيرين منهم يتفقون مع المقولة الآتية لمولفي شيراغ علي (Moulvi Cheragh Ali)، الذي كتب في القرن التاسع عشر قائلاً:

سرعان ما شكّل الطوفان المتسارع من الأحاديث بحرًا مضطربًا. واختلط الصدق بالخطأ والحقيقة بالخرافة في التباس يصعب استجلاؤه. فقد أصبحت الأنساق الدينية والاجتماعية والسياسية يدافع عنها عند الحاجة بغرض إرضاء خليفة أو أمير ما وتحقيق أغراضهم، أو لمناصرة كافة أشكال الأكاذيب والسخافات، أو لإشباع شهوات الطغاة ونزواتهم وأهوائهم، دونما اعتبار لأهمية إرساء معايير للتدقيق... وأجدني نادرًا ما أربغ في أن أقتبس أيًا من الأحاديث، إذ إن إيماني بصحتها يكاد يكون منعدمًا، فهي غالبًا غير صحيحة وغير مسندة وأحادية الراوي (وردت في جيبوم (Guillaume)، ٩٧).

وعلى الرغم من وجود أسس وجبهة تدعونا إلى أخذ تراث الحديث بحذر، إن لم يكن بتشكك، فإن فضل الرحمن محق في قوله بأننا لو "نبذنا تراث الحديث برمته، لقضينا بحركة واحدة على أساس تاريخانية القرآن (historicity) (رحمن، ٧٣). وعلاوة على ذلك، وكما يوضح ألفرد جيبوم (Alfred Guillaume) في كتابه (*Traditions of Islam*):

يقدم تراث الحديث الذي في حوزتنا الآن إرشادًا ومثالًا نبويًا يغطي كافة واجبات الإنسان: إنه أساس ذلك النسق المتطور للقانون وعلوم الدين والتقاليد التي هي الإسلام في مجملها (جيبوم، ١٥).  
وأيًا كان مقدار تشككنا في القيمة التاريخية المطلقة للأحاديث، فمن الصعب التقليل من أثرها العظيم في تشكيل حياة الشعوب الإسلامية على مر القرون. ولو لم يكن بوسعنا قبولها وفقًا لقيمتها الظاهرية، فهي لا تزال ذات قيمة عظيمة بوصفها مرآة تعكس لنا الأحداث التي سبقت وصول الإسلام إلى مرحلة النظام المتناسك (جيبوم، ١٢-١٣).

ليس لتراث الحديث صبغته المستقلة فيما يتعلق بالقانون أو حتى العقيدة فحسب (هودجسن (Hodgson)، ٢٣٢)، بل إن له جانبًا عاطفيًا مؤثرًا يصعب التقليل من أهميته لأنه- كما ذكر إيتش أي آر جيب في ملاحظة ذكية- مرتبط بأنماط التفكير والعاطفة اللاشعورية لدى المسلمين والمسلمات، سواء كانوا أفرادًا أم جماعات:

من الصعب التقليل من قوة مشاعر المسلمين وتأثرهم نحو محمد. فقد كان تبجيل النبي شعورًا طبيعيًا وحنميًا، سواء إبان حياته أو لاحقًا. ولكن الأمر يفوق مجرد التبجيل.

إن العلاقات الشخصية التي اتسمت بالإعجاب والحب التي أشاعها محمد في صحابته تردد صداها عبر القرون بفضل الوسائل التي طورتها الجماعة المسلمة والتي مكنتها من بثها من جديد في كل جيل. وقد كانت رواية الحديث أقدم تلك الوسائل. ولقد أدى التركيز على تناول الوظائف القانونية والدينية للحديث إلى تجاهل شبه تام لجوانبه الشخصية والدينية. ومن المؤكد أن الحاجة إلى العثور على مصدر حُجِّي (authoritative) يكون مكملاً لما جاء في القرآن من أسس قد قادت إلى البحث عن نماذج وضعها محمد في حياته اليومية وأفعاله. هنا، يصبح المرء على يقين أنه لو كان النبي قد قال هذا أو ذلك أو قد فعل هذا أو ذلك، أو قد أقر هذا السلوك أو ذلك، فإن لديه مرشداً موثقاً به تماماً يدلّه على المسلك الصحيح الذي ينبغي أن يسلكه في ظرف مماثل. وصحيح كذلك أن ذلك البحث قد تجاوز حدود المصادقية أو مجرد سداد الرأي، وأنه قد جرت مع الوقت عقلنته فقهياً ليصبح مبنياً على عقيدة الوحي الضمني (جيب، ١٩٤).

### الإسلام الأبوي: تأثيره على النساء مسلمات

بعد أن بينت أهمية القرآن والحديث بوصفهما مصادر لتراث الدين الإسلامي، يتعين الآن توضيح أن الذين قاموا بتفسير تلك المصادر على مدى التاريخ الإسلامي الممتد كانوا من الرجال، الذين انتحلوا لأنفسهم مهمة تحديد مكانة النساء المسلمات الأنطولوجية واللاهوتية والاجتماعية والإيمانية. وبينما يسعدنا أن نرى ما لنساء مثل خديجة وعائشة (زوجات النبي محمد) ورابعة العدوية (المرأة الصوفية المرموقة) من مكانة بارزة في عصور الإسلام الأولى، تبقى حقيقة أن تراث الدين الإسلامي قد كان ولا يزال تراثاً أبوياً (patriarchal) في المقام الأول، أعاق ازدهار العلم والبحث بين النساء وبخاصة في مجال الفكر الديني. وعليه، فلا عجب أن بقيت الغالبية العظمى من المسلمات حتى الآن غافلات تماماً أو جزئياً عن قدر الانتهاك الذي ألحقته مجتمعاتهن المتمركزة حول الرجال، والتي يسودها الرجال، بحقوقهن "الإسلامية" (بمعناها المثالي)، تلك المجتمعات التي اعتادت على تأكيد سطحي دعوب على أن الإسلام قد منح النساء حقوقاً أكثر من التي منحتهن إياها الديانات الأخرى. وتجد المسلمات أنفسهن غير قادرات حتى على تحليل تجاربهن الحياتية الشخصية، نظراً لوقوعهن قيد التقيد المادي والعقلي والعاطفي، وحرمانهن من فرصة تحقيق إمكاناتهن الإنسانية. وهنا، تجدر بنا الإشارة إلى أنه في الوقت الذي نرى فيه ارتفاع نسبة الأمية في كثير من الدول الإسلامية، نرى ارتفاع نسبة الأمية بين المسلمات وبخاصة في المناطق الريفية التي تكتظ بالسكان في بعض البلاد إلى أعلى معدلاتها في العالم أجمع. أما في العصر الحالي، ونتيجة للضغوط التي نتجت عن سن قوانين مجحفة بحقوق المرأة في كثير من أنحاء العالم الإسلامي تحت ستار "الأسلمة"، فإننا نشهد ازدياد وعي المسلمات اللاتي يتمتعن بقدر من التعليم والإدراك بأن الدين يستخدم أداةً للقهر لا وسيلةً للتحرر. وحتى يمكننا فهم الدوافع القوية التي تؤدي إلى "أسلمة" المجتمعات الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بالأعراف والقيم المرتبطة بالنساء، علينا أن نعلم أن الحدائث قد تكون أعظم التحديات العديدة التي تواجه المجتمعات الإسلامية. إن حماية التقاليد الإسلامية يعلمون أن القدرة على الحياة والتطور

فى العالم التقنى الحديث تتطلب تبنى النظرة العلمية أو العقلانية، التى تستتبع بالضرورة تغيير أنماط التفكير والسلوك. وسوف نجد بالضرورة أن النساء اللاتى يشكلن جزءاً من القوة العاملة ويسهمن فى تطور بلادهن، سواء كن متعلمات أو غير متعلمات، يفكرن ويتصرفن بطريقة تختلف عن ليس لديهن الوعى بهوياتهن الفردية وباستقلالهن بوصفهن ذواتاً فاعلة مؤثرة فى عملية صنع التاريخ، واللاتى لا يرين فى أنفسهن سوى أدوات يقصد بها خدمة وتعزيز النظام الأبوى الذى يعتقد أنه أمر قد قضى به الله. وقد رأينا مؤخراً أن النساء فى باكستان قد أفقن من غفوتهن الدوجماتيقية بعد أن شهدن تطبيق بعض القوانين مثل تلك المتعلقة بشهادة النساء فى واقعات اغتصابهن أو فى الأمور المالية أو الأمور الأخرى، أو جرّاء "التهديد" بمشاريع لتشريعات مثل تلك المتعلقة بما يسمى "الدية" فى قضايا قتل النساء التى تهدف بشكل منهجى وبصورة حسابية بحتة إلى تقليص قيمة النساء ومكانتهن بالمقارنة بقيمة الرجال ومكانتهم. وسرعان ما أدركت النساء أن القوى الدينية المحافظة ماضية فى سبيلها نحو جعل المرأة نصف أو أقل من نصف الرجل، وأن مثل هذا الاتجاه ينبع من رغبة متأصلة فى إبقاء النساء فى أماكنهن، وهو ما يعنى جعلهن تاليات وخاضعات وأقل شأنًا من الرجال.

وقد بذلت جماعات النساء فى باكستان، فى مواجهة الديكتاتوريات العسكرية والاستبداد الدينى، جهودًا باسلة فى الاحتجاج على إرساء القوانين المعادية للنساء، من أجل تسليط الأضواء على الوقائع المنطوية على غبن ووحشية فاضحين تجاه النساء. ولكن لا تستطيع الكثيرات حتى الآن، بما فيهن الناشطات فى باكستان وفى دول إسلامية أخرى، أن يدركن إدراكًا واضحًا وتامًا حقيقة أن الأفكار والمواقف السلبية المتعلقة بالنساء التى تسود المجتمعات الإسلامية بصفة عامة لها جذور متأصلة فى علوم الدين، وأن الوحشية والاضطهاد سوف يستمران تجاه النساء المسلمات بالرغم من تحسن الإحصاءات المتعلقة بتعليم النساء وعملهن وبحقوقهن الاجتماعية والسياسية وغيرها، ما لم (أو إلى أن) تُدحض الأسس الفقهيّة التى تُعدّى النوازع المعادية للمرأة والتمركزة حول الرجل فى التراث الإسلامى. ولا يهيم كم الحقوق الاجتماعية-السياسية الممنوحة للنساء طالما استمر تشكيل هؤلاء النساء بحيث يصدقن الخرافات التى يستخدمها علماء الدين أو الزعماء الدينيون لتقييد أجسادهن وقلوبهن وعقولهن وأرواحهن، ومن ثم لن يحققن تطورهن الكامل أو يصبحن كائنات إنسانية مكتملة، لا يحملن خوفًا أو إحساسًا بالذنب، أو يقفن على قدم المساواة مع الرجال أمام الله.

وفى رأى أن إنتاج ما يسميه الغرب 'الفقه النسوى' (feminist theology) داخل تراث الدين الإسلامى لهو اليوم أمر فى غاية الأهمية يهدف إلى تحرير المسلمات بل والمسلمين من البنى والقوانين الظالمة التى تجعل من علاقة الندية بين الرجال والنساء ضربًا من المستحيل. ومن الجميل أن نعرف أنه قد ظهر اثنان من العلماء والناشطين خلال المائة عام الماضية وهما قاسم أمين فى مصر وممتاز على (Mumtaz Ali) فى الهند، كانا من المدافعين المخلصين عن حقوق النساء، مع أن ذلك لا يقلل من شعورنا بالأسى من أنه حتى فى هذا العصر الموسوم بالمعرفة فإن عددًا محدودًا من المسلمات هن اللاتى لديهن المعرفة بعلوم الدين الإسلامى. إنه لأمر جد محبط أن نرى اليوم عددًا قليلًا من المسلمات لديهن الأهلية، وإن كانت لا تتقصهن الشجاعة والالتزام، ليقدمن على دراسة بحثية فى مصادر الإسلام الأولية، حتى تتسنى لهن

المشاركة فى النقاشات الفقهية الدائرة فى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامى فيما يتعلق بأمر تخص النساء. إن مثل تلك المشاركة تُعدُّ أمرًا واجبًا لو كنا نرغب فى ظهور منظور بعد-أبوى فى المجتمعات والكيانات الإسلامية.

### الإسلام الأبوى: ثلاث قضايا دينية أساسية

تعتمد الصورة التى يمكن أن نتخيل بها إسلام ما بعد الأبوية أساسًا على طبيعة فهمنا للإسلام الأبوى وادعاءاته ومواقفه الأساسية تجاه النساء وتجاه القضايا المتعلقة بهن. وسوف نفهم كثيرًا مما حدث للنساء المسلمات عبر العصور لو أننا بقينا واعين بحقيقة واحدة: إنه من المسلمات لدى المسلمين بصفة عامة أن النساء لسن مساويات للرجال، وأن الرجال "فوقهن" أو أن لهم "درجة من التفصيل" عليهن. ويكاد هذا الاعتقاد يؤثر فى كل جوانب حياة المسلمات، ولهذا من الضرورى أن نخضعه للتدقيق البحثى ونحاول التعرف على جذوره، ليس فقط بهدف غايات فقهية ولكن كذلك لأسباب عملية.

تتبع جذور الاعتقاد بأن الرجال أعلى مكانة من النساء، فى رأيي، من ادعاءات دينية ثلاثة: (أ) أن الله قد خلق الرجل، وليس المرأة، أولاً، إذ يُعتقد أن المرأة قد خلقت من ضلع الرجل، وعليه فهي مشتقة وتالية من الناحية الأنطولوجية؛ (ب) أن المرأة، وليس الرجل، كانت الفاعل الرئيس فيما اصطُح على تسميته "السقوط" (man's fall) أو الخروج من جنة عدن، ولهذا فإن علينا أن ننظر إلى "بنات حواء كافة" نظرة كراهية وشك واحتقار؛ (ج) أن المرأة لم تخلق فقط من الرجل بل من أجل الرجل، وهو ما يجعل وجودها ذا صبغة ذرائعية لا وجودًا مهمًا فى ذاته. ويمكن اعتبار الافتراضات الثلاثة السابقة إجابات عن أسئلة دينية ثلاث هي: (١) كيف خلقت المرأة؟ (٢) هل كانت المرأة مسؤولة عن الخروج من الجنة؟ (٣) لماذا خلقت المرأة؟ وبينما نرى الأهمية العظمى لهذه الأسئلة الثلاثة فى تاريخ الأفكار والمواقف المتعلقة بالنساء فى الأديان الإسلامية واليهودية والمسيحية، فإنى أرى أولهما- المتعلق بقضية خلق المرأة- أكثر محورية وأهمية، فلسفيًا وفهنيًا، من أية أسئلة أخرى تتعلق بالمساواة بين الرجال والنساء. والسبب فى ذلك أنه لو أن الله وهو الحكم المطلق الذى يحدد قيمة كل شىء قد خلق الرجال والنساء متساويين فلا يمكن أن يصبحوا فى وقت لاحق غير متساويين جوهريًا. وعلى الجانب الآخر، لو أن الله قد خلق النساء والرجال غير متساويين فلا يمكن أن يصبحوا فى وقت لاحق متساويين جوهريًا.

ولا يسعنى فى حدود مقالتي هذه أن أتناول أيًا من الأسئلة السابقة تناولاً شافيًا. (١) ولكنى سأحاول فى تناولى الموجز لكل سؤال من تلك الأسئلة فيما يلى أن ألقى الضوء على التفسيرات التى لحقت بمصادر الإسلام المعيارية والتى أنتجت فكرة دونية النساء فى مقابل الرجال.

### كيف خلقت المرأة؟

يؤمن المسلم العادى إيمانًا قويًا، مثله فى ذلك مثل اليهودى أو المسيحي العادى، أن آدم قد كان أول خلق الله وأن حواء قد خلقت من ضلع آدم. وبينما نجد لتلك الأسطورة جذورًا واضحة فى قصة الخلق اليهودية (Yahwist) فى سفر التكوين ٢: ١٨-٢٤، لا نجد لها فى القرآن أساسًا على

الإطلاق، إذ يتحدث القرآن دائماً بصورة مساواتية تامة عن خلق البشرية. ولا نجد في قرابة الثلاثين موضعاً التي تصف خلق البشرية (والتي يشار إليها بكلمات جامعة مثل الناس والإنسان والبشر) قولاً يمكن تفسيره على أنه تأكيد أو تلميح بأن الرجل قد خلق قبل المرأة أو بأن المرأة خلقت من الرجل. بل إنه يمكننا تفسير بعض المواضع،<sup>(٢)</sup> من الوجهة اللغوية أو الصرفية الخالصة، على أن الخلق الأول (النفس الواحدة) كانت مؤنثة وليست مذكرة.<sup>(٣)</sup> ويعتقد المسلمون، مغفلين ما ورد في القرآن، بأن حواء (وهي المقابل العبري/العربي لاسم (Eve))، التي يجدر الإشارة هنا إلى أن اسمها لا يرد في القرآن البتة، قد خلقت من ضلع آدم "المعقوف"، حيث يُعتقد أيضاً بأن آدم هو أول الكائنات التي خلقها الله. وهنا، تجدر الإشارة إلى أن كلمة 'آدم' كلمة عبرية وليست عربية، وتعني "من الأرض" (from *adamah*, "the soil"). وتستخدم الكلمة العبرية، آدم، بشكل عام اسماً جمعاً (collective noun) للإشارة إلى (النوع) الإنساني لا إلى بشر مذكر.<sup>(٤)</sup> وكذلك نجد أن كلمة آدم في القرآن تشير في واحد وعشرين من بين خمسة وعشرين موضعاً<sup>(٥)</sup> إلى البشر عامة. وتجدر الإشارة إلى أن كلمة آدم تشير هنا بصورة ما إلى البشر، مع أنها لا تشير إلى بشر بعينه. وكما أوضح محمد إقبال (Muhammad Iqbal):

نجد القرآن يستخدم كلمتي 'بشر' و'إنسان' في الآيات التي تتناول أصل الإنسان بوصفه كائناً حياً، وليس كلمة 'آدم' التي تشير إلى الإنسان بصفته خليفة الله في الأرض. ويوضح القرآن مقصده أكثر بإفعال اسمي العلم- آدم وحواء- الذين نجدهما في روايات الكتاب المقدس. ويحفظ القرآن بكلمة آدم ويستخدمها بشكل أكبر بوصفها مفهوماً وليست اسماً محددًا لبشر ما. وتتطوى الكلمة على الكثير من السلطة في القرآن ذاته. (إقبال، ٨٣)

ولو أننا قمنا بتحليل وصف خلق الإنسان كما يرد في القرآن فسندري أنه يستخدم كلمات وصوراً مذكرة ومؤنثة بشكل متساوٍ في وصف خلق البشر من مصدر واحد. وتشير كثير من آيات القرآن ضمناً إلى أن خلق الله الأول كان خلقاً لبشر لا متميزين (undifferentiated) وليس خلقاً لرجل أو امرأة.<sup>(٦)</sup> ولو كان القرآن لا يميز بين خلق الرجل وخلق المرأة - وذلك واضح بجلاء- فلماذا إذن يعتقد المسلمون أن حواء قد خلقت من ضلع آدم؟ وبالرغم من أن كل المسلمين تقريباً يقبلون قصة خلق المرأة التي ترد في سفر التكوين ٢، فمن الصعب أن نقول بأن تلك القصة قد دخلت تراث الدين الإسلامي مباشرة، إذ إن عددًا قليلاً من المسلمين يقرؤون الكتاب المقدس. والاحتمال الأقرب أن ذلك الاعتقاد قد أصبح جزءاً من تراث الدين الإسلامي عن طريق استيعابه في تراث الحديث. وتقدم لنا عدة أحاديث أدلة واضحة على تضمين فكرة خلق المرأة من ضلع آدم التي ترد في سفر التكوين ٢ داخل تراث الحديث. تحمل ستة من بين تلك الأحاديث أهمية خاصة حين نرى ما كان لها من تأثير فعال في تشكيل نظرة المسلمين لوجود المرأة وجنسيتها (sexuality) (في طبيعتها المتميزة عن وجود الرجل وجنسيتها). ويأتي متن<sup>(٧)</sup> هذه الأحاديث الستة، التي يرد ثلاثة منها في صحيح البخاري وثلاثة في صحيح مسلم وجميعهم عن الصحابي أبي هريرة،<sup>(٨)</sup> على النحو الآتي:

- ١- "استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء." (م. م. خان، ٣٤٦)
- ٢- المرأة كالضلع، إن أقمته كسرتها، وإن استمعت بها استمعت بها وفيها عوج." (م. م. خان، ٨٠)
- ٣- من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن خلقن من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوجاً فاستوصوا بالنساء خيراً." (م. م. خان، ٨١)
- ٤- "إن المرأة كالضلع إذا ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها استمعت بها وفيها عوج." (صديقي، ٧٥٢)
- ٥- " إن المرأة خلقت من ضلع، لن تستقيم لك على طريقة، فإن استمعت بها استمعت بها وبها عوج وإن ذهبت تقيمها كسرتها، وكسرها طاقها." (صديقي، ٧٥٢)
- ٦- " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فإذا شهد أمراً فليتكلم بخير أو ليسكت، واستوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، إن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج ، استوصوا بالنساء خيراً." (صديقي، ٧٥٢-٣)

ولقد قمت في مواضع أخرى بتحليل هذه الأحاديث، وبينت أنها أحاديث ضعيفة، سواء من حيث الإسناد أو من حيث المتن أو المحتوى. ويتأسس فقه النساء المتضمن في هذه الأحاديث على تعميمات حول طبيعة النساء الأنطولوجية والحيوية والنفسية تتناقض مع نص القرآن وروحه. وإذا كان هناك إجماع بين الفقهاء المسلمين على مبدأ رفض أى حديث لا يتسق مع القرآن، فقد كان من الأحرى أن تُرفض هذه الأحاديث. ولكن، وعلى الرغم من أن الأحاديث المذكورة تتعارض مع تعاليم القرآن، فقد ظلت جزءاً مهماً من تراث الدين الإسلامى المتراكم. ومما لا شك فيه أن أحد الأسباب الرئيسة وراء ذلك هو أن تلك الأحاديث ترد في اثنتين من أكثر الكتب الجامعة للأحاديث مكانة، وهما كتابا محمد بن إسماعيل البخارى (٨١٠-٧٠) ومسلم ابن الحلاج (٨١٧-٧٥). ويعرف هذين الكتابين الجامعين بالصحيحين، ويأتیان "من مرجعية قد لا يجرؤ أحد على الهجوم عليها. وبينما يمكننا إخضاع هذين الكتابين للنقد من حيث التفاصيل، فإنها يستمدان نفوذهما الصلد من إجماع المجتمع الإسلامى على العادات والمعتقدات التى يهدف الكتابان إلى توثيقها" (ألفرد جيبوم (Alfred Guillaume)، ٣٢). وتكتسب الأحاديث المذكورة ثقلاً كبيراً بين المسلمين العارفين بعلم الحديث بسبب تضمينها فى الصحيحين، بينما يدل انتشارها المتنامى بين

المسلمين بصفة عامة على أنها تنطق بما هو عميق الجذور في الثقافة الإسلامية، ألا وهو أن النساء كائنات مشتقة<sup>(٩)</sup> يستحيل اعتبارهن مساويات للرجال.

أما من الناحية الفقهية، فقد بدأت قضية إخضاع النساء في تراث الدين الإسلامي (كما في التراثين اليهودي والمسيحي) بقصة خلق حواء. وفي رأيي أن المجتمعات الإسلامية المتمركزة حول الرجال- والتي ينحكم فيها الرجال- لن تقر بالمساواة الواضحة التي تظهر في مقولات القرآن عن خلق البشر ما لم ترجع المسلمات إلى تلك النقطة الأصلية ونترن الجدل حول صحة الأحاديث التي تجعل كل بنات جنسهن أدنى شأنًا من الناحية الأنطولوجية، كما تجعلهن معييات دون أدنى أمل في الإصلاح.

### هل كانت المرأة مسئولة عن الخروج من الجنة؟

سوف يجيب الكثير من المسلمين، مثلهم مثل الكثير من اليهود والمسيحيين، عن هذا السؤال بالإيجاب، بالرغم من أنه لا يوجد في الوصف الوارد في القرآن ما يسوغ مثل تلك الإجابة. وهنا، يمكن الإشارة إلى أن الحوار الوارد في سفر التكوين ٣: ٦، الذي يدور في جنة عدن قبيل أكل الزوجين البشريين من الشجرة المحرمة، يدور بين الحية وحواء (ولكنه يشير كما تطرح اللاهوتيات النسويات كذلك إلى وجود آدم)، مما قد شكل أساسًا لتصور شائع عن أن حواء هي من تقوم بدور إغراء آدم وخداعه وغوايته. ولكننا نجد في القرآن أن الشيطان لا يقيم حوارًا حصريًا مع "زوج" آدم. ويرد في اثنين من المواضيع الثلاثة التي تورد تلك الواقعة، وهما الآيات ٣٥-٣٩ من سورة البقرة والآيات ١٩-٢٥ من سورة الأعراف، أن الشيطان قد أضل كلا من آدم و"زوجه"، في حين لا يرد حوار فعلي في الآية ٣٦ من سورة البقرة. أما في الموضوع الثالث وهو الآيات ١١٥-١٢٤ من سورة طه فنجد أن آدم هو الذي يتهم بنسيان عهده مع الله (الآية ١١٥)، وهو من يغويه الشيطان (الآية ١٢٠)، ومن يعص الله ويسمح لنفسه أن ينقاد في الغواية (الآية ١٢١). ولكننا لو نظرنا إلى المواضيع الثلاثة وإلى استخدامات كلمة 'آدم' بصفة عامة في القرآن فسوف يتضح لنا أن القرآن يرى فعل المعصية من جانب الزوجين في الجنة فعلاً جمعيًا لا فرديًا، لا يضع المسؤولية الحصرية أو حتى الأساسية على الرجل أو على المرأة. بل إننا نجد في الموضوع الأخير- الذي نرى فيه آدم مسئولاً عن نسيان عهده مع الله وتمكين الشيطان من غوايته- أن من يرتكب فعل المعصية، أى الأكل من الشجرة المحرمة، هما آدم و"زوجه" معاً وليس آدم وحده أو آدم في المقام الأول.

وبعد أن أوضحنا ذلك، يجدر بنا تأكيد أن القرآن لا يقدم لنا ما يؤكد أو يفترض أو يلمح إلى أن حواء قد أغوت آدم وخدعته وتسببت في طرده من الجنة بعد أن أغواها الشيطان وخدعها. وبالرغم من وضوح هذه الحقيقة فإن كثيرًا من المفسرين المسلمين، كما توضح لنا الفقرة الآتية، قد حملوا المرأة المسئولية الرئيسية عن الخروج من الجنة:

نجد في كتاب تاريخ الطبري (١: ١٠٨) أن الكلمات التي يستخدمها الشيطان في غواية حواء هي الكلمات نفسها التي تستخدمها حواء في غواية آدم: "انظر إلى هذه الشجرة! ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها". وتختتم الفقرة باتهام واضح من الله لحواء بخداع آدم. ويورد الطبري لاحقًا في السرد (١: ١١١-١١٢) قصة

يوردها كذلك مفسرون آخرون، مفادها أن آدم لم يأكل من الشجرة وهو في كامل قواه العقلية، ولكنه استسلم للغواية فقط بعدما قدمت له حواء خمراً لبشره. يشدد الثعلبي في سياق ذكره لتلك القصة على فقدان آدم القدرة على التفكير العقلاني جراء تجرع الخمر، في حين يقول الرازي (في التفسير ٣: ١٣) أن تلك القصة، التي قد وجدها في "تفسير" كثيرة، ليست مستبعدة. وينطوي ذلك الفعل بطبيعة الحال على إلقاء اللوم على حواء والقول بعقلانية آدم الطبيعية في أن واحد. ويؤكد ابن كثير، حتى يتأكد الجميع أن حواء متورطة في غواية آدم بقصدها وليس دون قصد، على أن الله بالطبع عالم فوق الجميع، ولكن حواء هي التي أكلت من الشجرة قبل آدم ودعته إلى أن يأكل. ثم يورد الرازي قولاً منسوباً إلى النبي "الولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ولم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنتى زوجها الدهر." (البداية ١: ٨٤) (جين آى سميث وإيفون واى حداد (Jane I. Smith and Yvonne Y. Haddad)، ١٣٩).

وما من شك في أن النساء المسلمات قد وقعن ضحايا للتفسير العام لقصة الخروج من الجنة المتضمنة في التراثات اليهودية والمسيحية والإسلامية. ولكن يجب توضيح أن القصة في القرآن تختلف اختلافاً واضحاً عنها في الكتاب المقدس، وأن الخروج من الجنة في التراث الإسلامي لا يحمل المعنى ذاته الذى يحمله في التراث اليهودى ولا في التراث المسيحى بصفة خاصة.

كبدائية، بينما لا يقدم سفر التكوين ٣ أى تفسير لغواية الحية لحواء فقط أو لحواء وآدم معاً، نجد أن القرآن يورد بوضوح في عدة مواقع السبب الذى دفع الشيطان (أو إبليس) ليضل الزوجين البشريين فى الجنة (انظرى سورة الحجر، الآيات ٢٦-٤٣، و سورة بنى إسرائيل،\* الآيات ٦١-٦٤، و سورة الكهف، الآية ٥٠، و سورة ص، الآيات ٧١-٨٥). وينبع رفض الشيطان الامتثال لأمر الله والسجود لآدم من اعتقاده بأنه، عنصرياً، أرفع مكانة من آدم، بوصفه مخلوقاً من نار بينما خلق آدم من الطين. وعندما لعنه الله جرأاً استكباره وأمره أن يخرج خروجاً مهيناً، أطلق الشيطان تحدياً لله العلي العظيم: لسوف يثبت لله أن آدم وذريته ليسوا أهلاً للتكريم والمكانة التى منحها الله إياهم، ذلك أنهم - بصفة عامة - أناس جاحدون، ضعاف، وتسهل غوايتهم عن الصراط المستقيم بالمغريات الدنيوية. ولم يحاول الشيطان إخفاء نواياه فى الانقضاض على البشر من كل ناحية، فنجدته يسأل - ويمنح - مهلة "إلى يوم الوقت المعلوم". لم يُمنح الشيطان المهلة فحسب، بل إن الله يأمره بأن يستخدم كل حيله وأسلحته فى الهجوم على البشر ليرى ما إذا كانوا سيتبعونه. وهنا، تبدأ دراما كونية، قوامها النزاع بين مبادئ الحق والباطل أو الخير والشر، وتتصاعد أحداثها التى يمارس فيها البشر إرادتهم الأخلاقية المستقلة فى الاختيار بين "الطريق القويم" و"الطريق المعوج".

وبحسب القصة الواردة فى القرآن، فإن ما حدث للزوجين البشريين فى الجنة هو تنمة لما حدث بين الله والشيطان. فما حدث فى ذلك الجزء هو أن الله قد أمر آدم و"زوجه" ألا يقربا الشجرة حتى لا يكونا "ظالمين". ولكن الشيطان أغواهما فعصيا الله. ولكننا نجدهما فى سورة الأعراف، الآية ٢٣ يقران أمام الله أنهما "ظلما" أنفسهما ويخلصان فى طلب عفو الله ورحمته.

\* وردت هكذا فى أصل المقالة المنشورة، واسم السورة الصحيح: سورة الإسراء. (المترجمة)



وهنا يأمرهما الله أن "يخرجا" أو "يهبطا" من الجنة. ولكننا نجد القرآن يستخدم صيغة المثني مرة واحدة في الحديث الموجه إليهما (في إشارة حصرية لأدم و"زوجه") (سورة طه، الآية ١٢٣). أما في بقية المواضع فيستخدم القرآن صيغة الجمع التي تشير بالضرورة إلى أكثر من اثنين، والتي يفهم منها بصفة عامة الإشارة إلى البشرية جمعاء.

ولو نظرنا إلى الأمر بالخروج من الجنة الذي يؤمر به آدم أو ذرية آدم في سياق فقه القرآن فلن يمكننا اعتباره عقابًا، إذ إن القصد من خلق آدم كان منذ البداية أن يكون خليفة الله في الأرض، كما يرد بوضوح في سورة البقرة، الآية ٣٠. إن الأرض ليست مكانًا للعقاب ولكنها، كما يعلن القرآن، مكان لعيش البشر وانتفاعهم (إقبال، ٨٤).

وهكذا، فلو أنعمنا النظر لن نجد في القرآن سقوطًا (Fall) إذ تؤكد القصة في القرآن الاختيار الأخلاقي المطلوب من البشر عندما يواجهون البدائل التي يضعها أمامهم الله وتلك التي يضعها الشيطان. ويتضح ذلك لو أننا دققنا في نص الآية ٣٥ من سورة البقرة والآية ١٩ من سورة الأعراف، حيث يرد الآتي: "ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين". بمعنى آخر، يخبر الله الزوجين الشرعيين بأنهما لو اقتربا من الشجرة، فسوف يعدان ضمن من يرتكبون الإثم. ويرد في تعليق توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) على المصدر الثلاثي 'ظ ل م' أن:

المعنى الرئيس للمصدر الثلاثي 'ظ ل م'، بحسب آراء العديد من واضعي المعاجم النقات، هو "وضع شئ في غير موضعه". أما في السياق الأخلاقي، فيبدو أنه يعني "سلوك مسلك يؤدي إلى انتهاك الحدود اللائقة والتعدى على حقوق شخص آخر". وباختصار وبشكل عام، فهو يعني اقرار الظلم، بمعنى أن يتجاوز الإنسان حدوده ويفعل ما ليس من حقه أن يفعله (إيزوتسو، ١٥٢-٥٣).

إن انتهاك الزوجين الشرعيين الحدود التي وضعها الله قد جعلهما مذنبين بذنب الظلم تجاه نفسيهما. ويأتي هذا الظلم نتيجة تحملهما مسؤولية الاختيار بين الخير والشر. وهنا تجدر ملاحظة أنه

لا ترتبط رواية القرآن عن الخروج من الجنة أدنى ارتباط بظهور الإنسان على هذا الكوكب. وإنما الغرض منها هو إبراز تسمية الإنسان عن حالة بدائية تحكمه فيها الشهية الغرائزية، ووصوله إلى مرحلة الامتلاك الواعي لذات حرة قادرة على الشك والمعصية. ولا يتم الخروج من الجنة عن أية نقيصة أخلاقية، وإنما هو انتقال الإنسان من الوعي المحض إلى أول ومضة من الوعي بالذات. إنه نوع من أنواع البقطة من الحلم بالطبيعة بفعل نبضة من السببية الذاتية داخل الذات. ولا يرى القرآن الأرض ساحة للتعذيب تسجن فيها البشرية الشريرة بطبيعتها جرأ فعل الخطيئة الأولى. لقد كان أول فعل للمعصية يصدر من الإنسان هو كذلك أول فعل لحرية الاختيار. ولهذا، وبحسب رواية القرآن، فقد غفر الله أول معصية لأدم... إن الكائن الذي تتحدد تحركاته تحديدًا تمامًا مثل الآلة، لا يمكن أن ينتج الخير. وعليه، فإن الخير متوقف على الحرية. ولكن السماح بظهور الأنا المتناهية (finite ego) التي تملك القدرة على الاختيار بعد أن تمنع في قيمة الاختيارات المتعددة المتاحة أمامها لهو أمر يعنى الإقدام على مخاطرة عظيمة. فالحرية في اختيار الخير تتطوى كذلك

على الحرية في اختيار نقيض الخير. وبدل اتخاذ الله لتلك المخاطرة على ثقته العظيمة بالإنسان. يبقى الآن على الإنسان أن يثبت أنه أهل لتلك الثقة (إقبال، ٨٥).

ليس في القرآن سقوط، وعليه فليس في القرآن خطيئة أولى. لا يولد البشر ويأتون إلى هذا العالم خاطئين، ولهذا فهم ليسوا في حاجة إلى العتق أو الخلاص. ذلك أمر مقبول بصفة عامة في الإسلام، ولكن الربط بين السقوط والجنسانية، الذي كان له دور كبير في إنتاج أسطورة الشر الأنثوي في المسيحية، موجود كذلك في عقول الكثير من المسلمين، ويتسبب في أضرار فادحة للنساء المسلمات.

ومن اللافت للأنظار أنه ما من إشارة في سفر التكوين ٣ أو في القرآن إلى أي نشاط جنسى من جانب الرجل أو المرأة حتى وهما عاريان أو شبه عاريين بعد السقوط. ومع ذلك، فقد أسرع الكثير من المسلمين والفقهاء إلى الخلوص إلى أن ظهور سوءاتهما أو "أعضائهما المخزية" (الأجزاء الخارجية لأعضاء التكاثر عند الرجل والمرأة بالإضافة إلى الشرج بحسب إى دابليو لين (E. W. Lane)، (١٤٥٨) قد دفعت بالضرورة الزوجين البشريين إلى النشاط الجنسي المنعوت "بالمخزى"، ليس فقط جرأ ارتباطه "بالأعضاء المخزية"، ولكن لأنه فعل قد حرض عليه الشيطان. ويمثل التفسير الآتى الذى قدمه أحد أقوى العلماء المسلمين المعاصرين تأثيراً وهو أبو الأعلى المودودى ما يذهب إليه الكثيرون من المسلمين، إن لم يكن غالبيتهم، فى ذلك الأمر:

إن الغريزة الجنسية لى أعظم نقاط الضعف لدى الجنس البشرى. ولذلك انتقى الشيطان نقطة الضعف تلك لى يشن هجومه على خصمه وابتدع خطة لضرب احتشامه. ولذلك فقد كانت أولى الخطوات التى اتخذها فى ذلك الاتجاه هى فضح عريهما لأعينهما لى يفتح الباب أمامهما لعدم الاحتشام ويضلها بالزلزل فى الجنسانية. وحتى يومنا هذا، لا يفتأ الشيطان وأتباعه يعتمدون الخطة ذاتها، إذ يجرمون المرأة من الإحساس بالاحتشام والحياء، ولا يستطيعون التكفير فى أى خطة "تقدمية" دون أن تتضمن فضح وعرض المرأة أمام الجميع (المودودى ١٩٧٦، ١٦، وهامش رقم ١٣).

ولا تدع الجملة الأولى مجالاً للشك إزاء نظرة المودودى السلبية للغريزة الجنسية، التى يصفها بأنها "أعظم نقاط الضعف لدى الجنس البشرى". ووبربطه بين الجنسانية و"الهجوم على الخصم" يفترض المودودى أنه عندما اكتشف الزوجين البشريين أنهما فى حالة الفضح الجسدى فقد لجأ دون أدنى مقاومة إلى فعل يتصف "بعدم الاحتشام"، ألا وهو الجماع. ولكننا نجد فى الحقيقة، وبحسب النص، أن أول فعل أتى به الزوجان البشريان حال اكتشافهما حالة العرى جاء متمماً "بالاحتشام"، ألا وهو تغطية جسديهما بأوراق الجنة.

ويتضح لنا أن المودودى، مثله فى ذلك مثل الكثير من المسلمين واليهود والمسيحيين، يرى النساء الذوات الفاعلة الرئيسة فى الجنسانية، التى تُعدُّ الأداة الأولى التى يستخدمها الشيطان لتقويض ما أعده الله للبشر، وذلك عندما نجده يصب اهتمامه فى الفقرة السابقة على المرأة وليس

على الزوجين البشريين. يعد المودودي هنا تمثيلاً نموذجياً للثقافة الإسلامية بتحويله النظرة عن 'عرى' أبناء آدم تجاه 'عرى' بنات حواء. وبالرغم من أن رواية القرآن لقصة الخروج من الجنة لا تسعى إلى وصم النساء وجعلهن "المدخل إلى الشيطان"<sup>(١٠)</sup> -مثلما أوضح العرض السابق- فقد استخدم المسلمون القصة للتفتيش عن مشاعرهم المعادية للنساء، وهم في ذلك ليسوا أقل من اليهود والمسيحيين. ويتضح ذلك من الرواج المستمر لأحاديث مثل التي نوردتها فيما يلي:

قال النبي: "ما تركت بعدى فئة أضر على الرجال من النساء." (خان، ٢٢)  
روى ابن عباس أن رسول الله (ص) قال: "اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء."  
روى ابن سعيد الخدرى أن رسول الله (ص) قال: "إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون فاتقوا الدنيا واتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء." (صديقي، ١٤٣١)

### لماذا خلقت المرأة؟

إن قصة الخلق أو الخروج من الجنة في القرآن لا تحمل تمييزاً ضد المرأة، كما لا يدعم القرآن الموقف الذي يتبناه الكثير من المسلمين والمسيحيين واليهود والذي يقول بأن المرأة لم تخلق من الرجل فحسب، بل إنها خلقت من أجله. إن أحد الموضوعات الرئيسية في القرآن هي أن الله قد خلق الخلق "بالحق" (سورة الحجر، الآية ٨٥) ولم يخلقه لعباً (سورة الأنبياء، الآية ١٦). لقد خلق البشر "في أحسن تقويم" (سورة التين، الآية ٤) وبغرض عبادة الله (سورة الذاريات، الآية ٥٦). وبحسب تعاليم القرآن، لا تتفصل عبادة الله عن خدمة البشرية، أو بمعنى إسلامي، إن على المؤمنين بالله أن يحفظوا حقوق الله وحقوق العباد، ويمثل أداء واجبات المرء تجاه الله والبشرية جوهر البر والصلاح<sup>(١١)</sup>. وينص القرآن بجلاء في مواقع كثيرة على أن الله يدعو الرجال والنساء على قدم المساواة إلى البر والصلاح وأنهم سوف يتأبون على ذلك:

"فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض."  
(سورة آل عمران، الآية ١٩٥)  
"ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً" (سورة النساء، الآية ١٢٤)  
"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومسكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم." (سورة التوبة، الآيات ٧١-٧٢)  
"من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون." (سورة النحل، الآية ٩٧)

"إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا." (سورة الأحزاب، الآية ٣٥)

لا ينص القرآن على المساواة التامة بين الرجال والنساء أمام الله فحسب، بل على أنهم "أولياء" بعضهم من بعض. وبقول آخر، لا يخلق القرآن تسلسلاً تراتبياً (hierarchy) يجعل فيه الرجال في مكانة أعلى من النساء (كما يفعل كثير من واضعي أسس الدين المسيحي). كما أن القرآن لا يضع الرجال في موضع التناحر مع النساء كما لو أنهم في علاقة عداوة. لقد خلقهم معاً إله واسع عادل ورحيم بوصفهم مخلوقات متساوية، إله يغبطه أن يعيشوا سويًا في وئام وصلاح. وعلى الرغم من تأكيد القرآن المساواة بين الرجال والنساء، نجد أن المجتمعات الإسلامية بصفة عامة لم ترّ الرجال والنساء متساوين، وبخاصة في سياق الزواج. وتنطبق ملاحظات فاطمة المرنيسي عن علاقة المرأة المسلمة بعائلتها في المغرب في العصر الحديث على الثقافة الإسلامية بصفة عامة:

إن أحد السمات المميزة للجنسانية في الإسلام هي فكرة الحيز المكاني (territoriality) التي تعكس تقسيمًا معينًا للعمل ومفهومًا معينًا للمجتمع والسلطة. وتضع مرتبة الجنسانية في الإسلام أسس المراتب والمهام وأنساق السلطة. ولأن المرأة كانت مقصورة في مكان محدد فقد كان على الرجل الذي يمتلكها أن يتكفل برعايتها ماديًا، وذلك مقابل الطاعة الكاملة وتقديمها الخدمات الجنسية والإنجابية. وقد كان المجتمع مبنياً بطريقة تجعل "الأمة" المسلمة مجتمعًا للمواطنين من الذكور الذين يمتلكون فيما يمتلكونه نصف المجتمع من النساء. ... وقد كان للرجال المسلمين دومًا حقوقًا وامتيازات أكثر من التي للنساء المسلمات، بما فيها الحق حتى في قتل نسائهم. ... وقد فرض الرجل على المرأة وجودًا ضيقًا مصطنعًا، سواء من الناحية المادية أو من الناحية الروحية. (المرنيسي، ١٠٣)

ويقع خلف رفض فكرة المساواة بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية ذلك الإيمان الراسخ بأن النساء - وهن الأدنى في الخلق (إذ أتين من ضلع أعوج) وفي الاستقامة (إذ أعنّ الشيطان على تقويض ما أعده الله لأدم) - قد خلّفن أساسًا لفائدة الرجال الذين هم أرفع منهم مكانة.

وتستمد تلك الفكرة حول المكانة الأرفع المزعومة للرجال فوق النساء التي تسود التراث الإسلامي (كما تسود التراث اليهودية والمسيحية) جذورها من تراث الحديث وكذلك من التفسيرات الراجحة لبعض الآيات القرآنية. ويشيع الاستشهاد بفقرتين من القرآن بصفة خاصة لتدعيم الادعاء بأن للرجال "درجة من الامتياز" على النساء، وهما الآيتان ٣٤ من سورة النساء، و ٢٨٨ من سورة البقرة.\* تقول الآية الأولى:

\* وردت هكذا في أصل المقالة المنشورة، والصحيح أنها الآية رقم ٢٢٨. (الترجمة)

"الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً"

وتأتى ترجمة المودودي للآية على النحو الآتي:

Men are the managers of the affairs of women because Allah has made the one superior to the other and because men spend of their wealth on women. Virtuous women are, therefore, obedient; they guard their rights carefully in their absence under the care and watch of Allah. As for those women whose defiance you have cause to fear, admonish them and keep them apart from your beds and beat them. Then if they submit to you, do not look for excuses to punish them: note it well that there is Allah above you, who is Supreme and Great (Maududi 1971, 321)

ومن الصعب إنكار تبعات فهم المسلمين العام للآية رقم ٣٤ من سورة النساء التي تجسدها ترجمة المودودي. فحالما يثير بعض الليبراليين قضية المساواة بين الرجل والمرأة نجد التقليديين يردون على الفور: "ولكن ألا تعلمون أن الله يقول في القرآن أن الرجال 'قوامون' على النساء وأن لهم الحق في السيادة عليهن وحتى في ضربهن؟" في الواقع، إن مجرد جملة "الرجال قوامون على النساء" (التي ترد في ترجمة المودودي بصورة "مديرين لشئونهن" (managers)) تمثل وأداً لآية محاولة لتناول قضية المساواة بين الرجال والنساء في الأمة الإسلامية.

ويكاد كل من يقرأ الآية ٣٤ من سورة النساء يفترض أن الخطاب موجه إلى الأزواج. وتجدر أولاً ملاحظة أن الآية موجهة إلى "الرجال" و"النساء"، أي أنها موجهة إلى كافة الرجال والنساء في المجتمع الإسلامي. يتضح ذلك أيضاً من أن الخطاب يأتي بصيغة الجمع لا المثنى فيما يتعلق بكل الأفعال التي توصى بها الآية. ويتضح لنا من ذلك أن الأوامر التي تشتمل عليها تلك الآية ليست موجهة إلى الزوج والزوجة ولكن إلى الأمة الإسلامية بصفة عامة.

وعدّ كلمة "قوامون" الكلمة الدالة في الجملة الافتتاحية للآية. وقد فسرت هذه الكلمة تفسيرات عديدة، منها "حماة وعائلون (للنساء)"، و"مسئولون (عن النساء)"، و"أعظم شأنًا (من النساء)"، و"لهم سيطرة وسيادة (على النساء)". وتعني كلمة "قوامون" من الناحية اللغوية "المنفقون" أو "من يهيئون سبل الدعم أو العيش". وينبغي هنا أن نوضح نقطة منطقية، ألا وهي أن الجملة الأولى ليست جملة وصفية تقول بأن كل الرجال يعيلون النساء بديهياً، لأنه هناك بالطبع بعض الرجال الذين لا يعيلون النساء. إن ما تقوله الجملة هو أنه ينبغي على الرجال أن تكون لهم المقدرة على إعالة النساء (طالما أن كلمة ينبغي تفترض القدرة). وبعبارة أخرى، فإن هذه المقولة، التي اعتبرت كل المجتمعات المسلمة تقريباً وصفاً فعلياً لكل الرجال هي في الحقيقة مقولة معيارية تتعلق بالمفهوم الإسلامي لتقسيم العمل داخل البنية المثالية للأسرة أو المجتمع. ولا تعني حقيقة أن الرجال قوامون أن النساء لسن قادرات على إعالة أنفسهن، أو أن ذلك لا ينبغي

عليهن، ولكنها تعنى فقط أنه نظرًا للعبء الثقيل الملقى على عاتق النساء من حيث الحمل والولادة وتربية النسل فينبغى ألا يتحملن مع كل ذلك التزامات إضافية تتمثل في توفير سبل العيش. ولو استرسلنا في تحليل تلك الفقرة فسوف نصل إلى الفكرة الآتية التي تقول بأن الله قد أعطى فريقًا ما قوة أكبر من الفريق الآخر. وتجعل معظم الترجمات الأمر يبدو وكأن الرجل هو من يتمتع بقوة أكبر أو فضائل أكثر أو شأن أعلى. ولكن النص القرآني لا يمنح شأنًا أعلى للرجال. أما التعبير المستخدم في الآية فهو "بعضًا من بعض" مما يجعل من الممكن أن تعنى المقولة إما أن بعض الرجال أعلى شأنًا من بعض (الرجال أو النساء أو كليهما) أو أن بعض النساء أعلى شأنًا من بعض (الرجال أو النساء أو كليهما). ويبدو لى أن التفسير الأكثر اتساقًا مع السياق هو القائل بأن بعض الرجال قد وهبوا السعة التي تجعل منهم عائلين أفضل من بعض الرجال الآخرين.

ويبدأ الجزء الثانى من الفقرة نفسها بفاء السببية التي تعنى أن هذا الجزء متوقف شرطياً على الجزء الأول. أو بمعنى آخر، لو أن الرجال قد أدوا وظيفتهم بوصفهم عائلين فعلى النساء أداء واجباتهن المقابلة لذلك. وتصف معظم الترجمات تلك الواجبات في صورة "طاعة" الزوجة للزوج. وترتبط كلمة "صالحات"، التي تترجم بعبارة "طائعات في صلاح" (rightously obedient) بكلمة "الصالحيات" التي تعنى "القدرات" و"الإمكانات" وليس الطاعة. إن قدرات النساء المميزة هي الحمل والولادة. أما كلمة "قانتات" التي تلى كلمة "صالحات" والتي تترجم كذلك إلى "طائعات" فترتبط بقربة المياه التي ينقل فيها الماء من مكان إلى آخر دون أن يراق. وهكذا، تكون الوظيفة المميزة للمرأة - طبقًا لما يرد في الآية - هي وظيفة القربة التي تُحمل فيها المياه لتصل دونها ضلال إلى وجهتها. فهي تحمل الجنين داخل الرحم حتى يأتى وقت وصوله.

إن الجزء الأول من هذه الفقرة يعرض فكرة تقسيم العمل المبني على الأدوار وهو تقسيم ضرورى من أجل الحفاظ على توازن أى مجتمع. إن دور الرجال الذين لا يتعين عليهم أداء وظيفة الحمل والولادة أن يكونوا منفقين. وتُعفى النساء من مسئولية الإنفاق حتى يتسنى لهن أداء مهمتهن في الحمل والولادة. إن الدورين منفصلان، ولكنهما يكملان أحدهما الآخر، في حين لا يُعد واحد منهما أعلى أو أدنى من الآخر.

أما الأوامر الثلاثة التي تأتي في الجزء الثانى من الآية فهي موجهة إلى الأمة الإسلامية في مواجهة احتمال غير مألوف: تمرد واسع النطاق من قبل النساء على وظيفتهن في الحمل والإنجاب، وهي الوظيفة التي اختصهن الله بها. إذا رفضت كل أو معظم النساء في المجتمع الإسلامى حمل الأطفال وإنجابهن دون أسباب وجيهة وقمن بذلك للإعلان عن الثورة أو التمرد المنظم فسوف يعنى ذلك نهاية الأمة الإسلامية. وعليه، ينبغى التعامل مع موقف كهذا بصورة حاسمة. تتمثل أول خطوة في التفاوض مع المتمرديات. ولو فشلت هذه الخطوة فإن الخطوة التالية هي عزل المتمرديات عن رفقائهن. ومن اللافت هنا أن الآية توصى بما يلى "واهجروهن في المضاجع". وقد قام المودودى بترجمة هذا الجزء إلى "اقصوهن عن مضاجعكم" (keep them apart from your beds)، موحياً بذلك، بل ويكاد يكون مؤكِّدًا، أن منفذى العقاب هم الأزواج وليس المجتمع الإسلامى، وهو افتراض لا يدعمه النص القرآني. أما في حالة إخفاق تلك الخطوة الثانية فيمكن للأمة الإسلامية أو ممثليها اتخاذ خطوة إمساك النساء لمدة زمنية أطول. وهنا، تجدر

الإشارة إلى أن هناك عدة معانٍ للكلمة العربية التي تترجم غالبًا إلى "being". فعندما تستخدم في سياق قانوني، مثلما هو الحال هنا، تعني بحسب المعجم المعتمد تاج العروس (رفيع الله شهاب (Rafi'ullah Shehab)، ١١٧) 'والإمساك قيد العزل'. (وتوصي الآية ١٥ من سورة النساء بإمساك اللاتي تأتين بفاحشة في بيوتهن.)

وبينما قام المسلمون على مر العصور بتفسير الآية ٣٤ من سورة النساء بطريقة تمنحهم السيادة على النساء، يقودنا التفسير اللغوي والفلسفي/الفقهى الدقيق لتلك الفقرة إلى نتائج مختلفة جذريًا. فما تقوله الفقرة ببساطة هو أنه بما أن النساء فقط هن القادرات على الحمل والإنجاب (وهو ما لا يعني أن على كل النساء أن يقمن بالحمل والولادة أو أن تلك وظيفتهن الوحيدة) - وتلك وظيفة لا يمكن التشكيك في أهميتها لضمان استمرارية أي مجتمع - فيجب ألا نحملهن التزامات أخرى أثناء تأديتهن تلك الوظيفة، مثل الإنفاق. وهكذا، وفي الأمة الإسلامية، يتعين على الرجال (وليس فقط الأزواج) تأدية وظيفة الإنفاق خلال الفترة التي تقوم فيها المرأة بالحمل والولادة. ولو تأملنا تلك الآية القرآنية لوجدنا أن الغرض من مبدأ تقسيم الوظائف الذي يرسبه القرآن هنا هو ضمان تحقيق العدالة في المجتمع ككل. وبينما نرى ملايين من النساء في العالم أجمع - وأنا منهن - يصنفن تصنيفًا غير دقيق بوصفهن أم عائلة (ولكنهن في الواقع أمهات مزدوجات) تضطلع وحدها بمسئولية تربية الأطفال، دون تلقي دعم من المجتمع في معظم الأحيان، فإن ذلك بالتأكيد لا يمثل وضعًا عادلًا. فإذا كان الأطفال هم ثروة الأمة ومستقبلها، فإن أهمية الحفاظ على وظيفة حمل الأطفال وإنجابهم تبدو بديهية. وتبين الإحصاءات من جميع أنحاء العالم أن النساء والأطفال الذين يعيشون دون رعاية الرجال وكفالتهم يعانون من صعوبات اقتصادية واجتماعية ونفسية إلى جانب معضلات كثيرة أخرى.

وئوَمِّنُ الآية ٣٤ من سورة النساء ألا يحدث ذلك. فهي تأمر الرجال عامة أن يضطلعوا بمسئولياتهم تجاه النساء عامة وهن في خضم أدائهن لوظيفة الحمل والولادة (تجعل آيات أخرى في القرآن ذلك الأمر يتسع ليشمل كذلك تربية الأطفال). وهكذا، يصبح المقصد من هذه الآية، التي اصطلح على استخدامها لتحقيق خضوع النساء للرجال، هو ضمان الأمان المادي (وكذلك المعنوي) الذي تحتاجه النساء خلال فترة الحمل حين يصبح من الصعب، بل ومن المستحيل أن يقمن بالإنفاق.

أما الآية الثانية التي يرد فيها ذكر "الدرجة" التي للرجال على النساء فهي الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، التي تقول:

"والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم".  
(الخط الداكن في الجملة الأخيرة أضيف بواسطة كاتبة المقالة)

\* وردت هكذا في أصل المقالة المنشورة، إلا أن السياق يشير إلى أنها ربما تكون خطأ مطبعيًا، وأن المقصود كان كلمة "beating" أي الضرب. (المترجمة)

وكما يتبين لنا، تتعلق الفقرة التي أوردناها بموضوع الطلاق. إن "الدرجة" التي للرجال على النساء في هذا السياق تكمن في أن النساء يتعين عليهن الانتظار فترة ثلاثة أشهر، وهي ما يطلق عليها شهور 'العدة'، قبل الزواج مرة أخرى، بينما يُعفى الرجال من ذلك المطلب. والسبب الرئيس في إخضاع النساء لذلك التضييق هو أن المرأة قد تكون حاملاً وقت الطلاق، وقد لا تعلم تلك الحقيقة لمدة من الوقت. ولأن الرجال لا يحملون، فيُسمح لهم بالزواج مرة أخرى دون فترة الانتظار.

وفي رأيي أن معظم الرجال المسلمين والمجتمعات المسلمة، سواء بقصد أو بدون قصد، قد أساءت قراءة أو تفسير الآيات القرآنية، وبخاصة الآيتين اللتين أوردناهما سابقاً، واللتين تأسست عليهما فكرة تفوق الرجال على النساء. ولكن القراءة الصحيحة لتلك الآيات لن تحدث فارقاً جوهرياً أو كبيراً في أنماط العلاقات السائدة بين الرجال والنساء في المجتمعات الإسلامية ما لم يُلْتَقَت كذلك إلى الأحاديث التي جرى استخدامها لترسيخ فكرة أن الرجال ليسوا متفوقين على النساء فحسب، بل يكادون يكونون ألهتهم. وهنا أسوق حديثاً مهماً:

"أتى رجل بابنته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن ابنتي هذه أبت أن تتزوج، فقال لها (ص): أطيعي أبك، فقالت: والذي بعثك بالحق لا أتزوج حتى تخبرني ما حق الزوج على زوجته. فقال... لو كان ينبغي لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها إذا دخل عليها لما فضله الله عليها. فقالت: والذي بعثك بالحق لا أتزوج أبداً." (صديق حسن خان، ٢٨١)

لا يمكن تصور أن عقيدة تأخذ فكرة التوحيد بالجدية والصرامة التي يأخذها بهما الإسلام يمكن أن تسمح لأي بشر أن يعبد إلا الله. ولهذا، تصبح المقولة الافتراضية "لو كان ينبغي" في الحديث السابق في ذاتها أمراً مستحيلاً. ولكن الطريقة التي يروى بها الحديث تأتي موحية بأن الله يريد، أو على الأقل أن النبي يرغب، في جعل المرأة تسجد لزوجها. إن معظم المسلمين في العالم يرون كل ما ينسب إلى النبي من كلام أو فعل أو نصيحة أمراً ذا قداسة، ولذا فإن هذا الحديث (الذي أرى أنه يحلل الشرك، والذي هو الخطيئة التي لا تغتفر في الإسلام) يصبح ملزماً للنساء المسلمات. وطالما انتقد المسلمون ديانات مثل الهندوسية يتحتم على الزوجة فيها عبادة الزوج (باتيبوجا) (*patipuja*)، ولكننا على أرض الواقع نجد أن ما يُنتظر من الزوجات المسلمات لا يختلف كثيراً عن باتيبوجا. نرى في الهند وباكستان على سبيل المثال أن المرأة المسلمة تتعلم وكان ذلك جزء من عقيدتها أن زوجها هو "المجازي خودا" (*majazi Khuda*) أي (الإله متجسداً في صورة أرضية). إن وصفاً كهذا يعنى الشرك دون أدنى شك.

وهكذا، غابت المساواة تماماً بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية، وهما اللذان خلقهما الله متساويين وجعلهما متساويين أمامه. إن وصف الزواج بين الرجل والمرأة في القرآن ينم عن الحميمية والتبادلية والمساواة: "هن لباس لكم وأنتم لباس لهن" (سورة البقرة، الآية ١٨٧). ولكننا نجد الثقافة الإسلامية قد حولت الكثير من النساء، إن لم يكن معظمهن، إلى ألعويات معلقات بخيط، أو إلى مخلوقات يشبهن الإماء يتمثل هدفهن الأورث في الحياة في تأمين احتياجات الرجال وملذاتهم. ليس هذا فحسب، فلقد كان للثقافة الإسلامية من الجرأة والغطرسة أن منعت



النساء من الاتصال المباشر بالله. إن الإسلام يرفض فكرة الخلاص، أو وجود أى وسيط كان بين المؤمن/ة والخالق. ونحن نجد أن أحد المعتقدات الأساسية فى الإسلام تتمثل فى أن كل إنسان، رجلاً كان أو امرأة، مسئول/ة عن أفعاله/وتبعاتها. كيف إذن للزوج أن يصبح بوابة الزوجة إلى الجنة أو النار؟ كيف له أن يصبح المقرر ليس لما يحدث لها فى هذا العالم فحسب، بل أيضاً لمصيرها فى الآخرة. لا ريب أن أسئلة كهذه يجب أن تشغل أذهان النساء المسلمات المفكرات، ولكن أحداً لم يثر تلك الأسئلة حتى الآن، وأشعر أن الخوف لا يساور الرجال المسلمين فحسب بل والنساء المسلمات كذلك إزاء إثارة أسئلة قد تشكل إجاباتها تهديداً لتوازن القوى القائم فى مجال العلاقات داخل الأسرة فى معظم المجتمعات الإسلامية.

### النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية: المحصلة الختامية

يقدم العرض السابق دلائل عديدة للقول بأن الافتراضات والمواقف الأبوية المتجذرة والحاضرة أبداً فى الثقافة الإسلامية كانت لها تبعات سلبية شديدة الخطورة - سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية- على النساء المسلمات على مر التاريخ الإسلامى حتى عصرنا الحالى. وفى الوقت نفسه، ظهر بوضوح أن القرآن، وهو الذى يعدُّه كافة المسلمين المصدر الأكثر حجية فى الإسلام، لا يضطهد النساء، وذلك على الرغم من الحقيقة التاريخية المحزنة والمريرة التى تبرهن لنا على أن الانحيازات المتركمة التى نراها فى الثقافة العربية الإسلامية فى القرون الأولى لظهور الإسلام (وهى انحيازات ذات أصول يهودية ومسيحية وهلينية وبدوية وغيرها) قد تسللت أساساً إلى تراث الدين الإسلامى من خلال تراث الحديث، مقوضة مقصد القرآن فى تحرير النساء من مكانتهن بوصفهن ممتلكات وكائنات دنيا وجعلهن أحراراً وأنداداً للرجال. ويؤكد القرآن أن البر والصلاح أمر سواء للرجال والنساء، بل ويؤكد بوضوح واتساق مساواة النساء بالرجال وحقهن المبدئى فى تحقيق إمكاناتهن البشرية التى يتمتعن بها على قدم المساواة مع الرجال. وفى الحقيقة، لو نظرنا إلى القرآن من منظور غير أبوى فسنجد يتعدى المساواة، إذ ينم عن اهتمام خاص بالنساء، وبجماعات أخرى من المعوزين. كما يقدم الإسلام محاذير محددة تكفل حماية وظائف النساء الجنسية/الحيوية الخاصة مثل الحمل والولادة والإرضاع وتربية النشء.

ولو أننا أخذنا فى الحسبان ما لاقته النساء فى تراثات أديان العالم الكبرى من معاناة باسم القيم والأنساق والبنى الفكرية والسلوكية الأبوية أو فيما يحقق مصلحتها، فلا عجب أن نجد الكثير من اللاهوتيات النسويات يرين رفض الأبوية من المتطلبات الأساسية لتحرير المرأة من مختلف أشكال الظلم. ولكن عندما نرى ارتباط الأبوية الوثيق "بجوهر" تراث دينى ما - على سبيل المثال ارتباطها بالله فى السياق اليهودى والمسيحى والإسلامى - فسوف يتضمن رفضنا لأحدهما رفض الآخر، مما يفسر تجاوز عدد من اللاهوتيات النسويات تراثاتهن الدينية كلية حال وصولهن مرحلة ما بعد الأبوية فى مسيرتهن الفكرية. ولذلك نجدهن يرفضن الله، المرتبط بفكرة الذكورة، كما يرفضن فى معظم الأحيان العلاقات بين الرجال والنساء، والحمل والولادة، معتبرات الزواج غير المثلى والحمل والولادة مؤسسات أبوية تستخدم فى استعباد النساء واستغلالهن.

أما بالنسبة لى، فالأبوية ليست جزءاً من الإسلام المتمثل فى القرآن، كما لا يؤمن المسلمون كافةً بذكورة الله. وعليه، لا يفضى رفض الأبوية بالضرورة إلى رفض الله، وهو من تتأسس العقيدة الإسلامية على الإيمان به. وهنا، تتبغى الإشارة إلى أن كون المرء مسلماً يعتمد أساساً على اعتقاد واحد: الإيمان بالله، الخالق الراعى الواسع الذى يرسل الوحي لهداية البشرية. وأورد هنا ملاحظة نافذة لولفريد كانتويل سمث: "ليس المسلم الحق... هو ذلك الذى يؤمن بالإسلام - وبخاصة الإسلام التاريخى، ولكنه ذلك الذى يؤمن بالله ويلتزم بالوحي الذى نزل على النبى" (Wilfred Cantwell Smith, 146).

إن الله الذى يتحدث من خلال القرآن هو إله يتصف بالعدل، كما ينص القرآن بكامل الوضوح على أنه من المستحيل أن يتصف الله بالظلم (الطغيان والقهر والخطأ). وعليه، لا يمكن أن نجعل القرآن - وهو كلام الله - مصدرًا للظلم البشرى، وعليه أيضاً لا يمكن اعتبار الظلم الذى طالما تعرضت له النساء المسلمات آتياً من عند الله. وكما أوضحت هذه المقالة، جاء تفسير بعض الفقرات فى القرآن على مدار التاريخ بطريقة جعلتها تبدو وكأنها تدعم ما يتراءى لنا بوصفه أنماط تفكير وسلوك ظالمة من منظور القرن العشرين النسوى الإسلامى. ولكننا لو أخذنا فى الحسبان ثراء اللغة العربية المذهل، الذى يجعل لكل كلمة تقريباً معانى وظلال معان متعددة فسوف يصبح من الممكن - بل ومن الضرورى - أن نعيد تفسير تلك الآيات بشكل مختلف حتى لا يكون فحواها أو مضمونها متعارضاً مع حقيقة عدالة الله.

وبالنسبة لى، فإن إسلام ما بعد الأبوية ما هو إلا الإسلام القرآنى فى نهاية المطاف، وهو إسلام يولى عناية خاصة بتحرير البشر - النساء والرجال على حد سواء - من عبودية القيم التقليدية والسلطوية (الدينية والسياسية والاقتصادية وغيرها) والقبلية والعنصرية والتحيز الجندى والرق، وأية قيم أخرى تمنع البشر أو تعوقهم عن تحقيق رؤية القرآن لمصير البشرية الذى نجده متمثلاً فى ذلك الإعلان القياسى: "وأن إلى ربك المنتهى" (سورة النجم، الآية ٤٢).

إن هدف الإسلام القرآنى إرساء السلام، الذى هو معنى كلمة إسلام ذاتها. ولكن السلام من منظور القرآن لا يُفهم على أنه وضع سلبي يعنى مجرد غياب الحرب. إنه وضع إيجابى يسوده الأمان أو الأمن، نتحرر فيه من القلق أو الخوف. إنها تلك الحالة التى تصف الإسلام، أى التسليم لله، والإيمان، أى التصديق بالله، وهى حالة يشير إليها القرآن فى كل صفحة من صفحاته، سواء كانت إشارة مباشرة أو غير مباشرة، عن طريق المشتقات الكثيرة للمصدر الثلاثى "س ل م" و"أ م ن" اللذين تشق منهما كلمتا إسلام وإيمان. وبحسب تعاليم القرآن، لا يمكن أن يسود السلام سوى فى بيئة عادلة. وبمعنى آخر، العدل شرط لإقامة السلام. ويستحيل الحديث عن السلام كما يتمثل فى القرآن دون القضاء على الجور والظلم والغبن المنتشر فى حياة البشر الشخصية والجمعية. وهنا، يصبح من الأهمية القصوى أن نلاحظ وجود تشريعات قرآنية كثيرة متعلقة بإرساء العدل فى سياق العلاقات الأسرية أكثر من تلك المتعلقة بأى موضوع آخر. ويشير ذلك إلى افتراض متضمن فى الكثير من التشريعات الإسلامية، ألا وهو الافتراض الذى يذهب إلى أنه لو تعلم البشر أن يقيموا العدل فى بيوتهم بما يكفل حقوق الجميع فى نطاقها - الأطفال والنساء والرجال - فسوف يمكنهم أن يقيموا العدل فى مجتمعاتهم وفى عوالمهم الرحبة. وبعبارة أخرى،

يرى القرآن البيت صورة مصغرة للأمة والمجتمع العالمى، ويؤكد أهمية جعله "دار السلام" بأن تسوده الحياة العادلة.

وبالرغم من كل الأذى الذى تسبب فيه الإسلام الأبوى فى حياة أعداد لا تحصى من المسلمين والمسلمات على مر العصور، فإننى أوّمن إيماناً قوياً بأن الأمل فى المستقبل قائم. فبينما تشرع أعداد متزايدة من المسلمين- رجالاً ونساءً- فى التمعن بعمق أكثر فى تعاليم القرآن، فإنهم يرون بوضوح أكثر فأكثر أن المهمة العظمى التى أوكلها الله للبشر، ألا وهى أن يكونوا خلفائه فى الأرض، لا يمكن أن تتحقق إلا بتجاوز الأفكار والقيم الأبوية. ومن الممكن أن نوسع نطاق الرسالة التى تتضمنها الآية ٣٤ من سورة النساء، والتى تؤمّن العدل بين النساء والرجال فى سياق الحمل والولادة، ونجعلها أكثر اتساعاً لتشمل كل جوانب المعاملات والعلاقات الإنسانية. وعندما يتحقق ذلك فسوف تسقط أصفاد التقاليد الأبوية، وسوف نشهد تحقق رؤية القرآن المتعلقة بماهية المسلم فى عالم تختفى فيه إلى الأبد الخرافات القائلة بتدنى شأن المرأة واعوجاجها.

## هوامش

يورد ثبت المراجع الذى يلى الهوامش معلومات بيبليوجرافية عن الدراسات التى وردت فى المقالة.

(١) طالعى رفعت حسن ١٩٨٥ و ١٩٨٧ للوقوف على تناول أكثر تفصيلاً لقضية خلق المرأة.  
(٢) على سبيل المثال، سورة النساء، الآية ١ وسورة الأعراف، الآية ١٨٩ وسورة الزمر، الآية ٦.  
(٣) ترد فى الآيات السابقة (كما فى الآية ٩٨ من سورة الأنعام والآية ٢٨ من سورة لقمان) إشارات إلى خلق البشر كافة من مصدر واحد أو نفس واحدة. ويكاد كافة المسلمين يعتقدون أن هذا المصدر أو الكائن الأولى الذى تشير إليه تلك الآية هو رجل اسمه آدم. وقد جعل هذا الاعتقاد الكثير من مترجمي القرآن يخطئون فى ترجمة آيات قرآنية بسيطة. على سبيل المثال، لو تُرجمت الآية ١ من سورة النساء ترجمة صحيحة فسوف يحتفظ المترجم بالجمع فى "خلقكم" وبالتأنيث فى عبارات "نفس واحدة" و"زوجها". ولكننا نجد معظم المترجمين يجعلون ضمير الملكية المؤنث "ها" مذكراً. كيف يتأتى مثل ذلك الخطأ؟ هل يمكن القول بأن الأفكار المسبقة والتوجهات النفسية لهؤلاء الذين قاموا بتفسير القرآن، والذين تصادف أنهم كانوا جميعاً من الرجال، قد جعلتهم عاجزين تماماً عن تصور أن أول مخلوق لم يكن ذكراً؟ أم أنهم يخشون أن توحى الترجمة الصحيحة لضمير الملكية المؤنث "ها" ولو للحظة بأن المرأة وليس الرجل قد كانت الخلق الأول، وبذلك تكون أرفع مكانة، لو أننا اعتبرنا أن الأسبقية فى الخلق تخلع على صاحبها مكانة أرفع، وأن الرجل هو الذى خلُق من المرأة وليس العكس (وهو الأمر الذى سوف يمنح حواء تفوقاً ارتباطاً تقليدياً بآدم لو أننا عكسنا قصة خلق حواء من ضلع آدم)؟ ومن المؤكد أنه ما من مفسر للقرآن قد أوحى بإمكان أن تكون النفس الواحدة إشارة إلى المرأة لا الرجل.

(٤) يعلق ليونارد سويندلر (Leonard Swindler) فى هذا الصدد قائلاً:

من الخطأ ترجمة الاسم (*ha adam*) فى سفر التكوين ١: ٢٢ إلى كلمة 'رجل' بالمعنى المذكور أو إلى اسم العلم 'آدم' ... تظل أداة التعريف "ha" تستخدم ملاصقة لكلمة آدم حتى نصل إلى سفر التكوين ٤: ٢٥، مما ينفى أى احتمال أن تكون الكلمة مستخدمة بوصفها اسم علم. وتصبح الكلمة اسم علم فى ٤: ٢٥، إذ ترد "آدم" دون أداة التعريف. علاوة على ذلك من الواضح أنها اسم مفرد يدل على جمع فى سفر التكوين ١: ٢٢، كما يتضح من استخدام صيغة الجمع فى "فيتسلطون" (سفر التكوين ١: ٢٢) (وردت هكذا فى الأصل، والصحيح أن الإشارة إلى سفر التكوين ١: ٢٦ (المترجمة)) (سويندلر، ٧٦).

(٥) ورد استخدام آدم بوصفه اسم علم في الآيتين ٣٥ و ٥٩ من سورة آل عمران (وردت هكذا في النص الأصلي، والصحيح أنها الآيتان ٣٣ و ٥٩ من السورة نفسها- المترجمة)، والآية ٣٠ من سورة المائدة والآية ٥٨ من سورة مريم.

(٦) على سبيل المثال الآيات ٣٦-٣٩ من سورة القيامة. هنا، نقراً: "أحسب الإنسان أن يترك سدى. ألم يك نطفة من منى يمى. ثم كان علقة فخلق فسوى. فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى".  
(٧) يتألف كل حديث من جزأين: الإسناد (أو السند) والمتن. يتضمن الإسناد أسماء الأشخاص الذين تناقلوا محتوى الحديث من واحد إلى الآخر. أما المتن فهو نص الحديث أو محتواه الفعلي.

(٨) دأب سواد المسلمين (السنة) منذ القرون الأولى للإسلام على اعتبار صحابة النبي فوق مستوى أية شبيهة تشكك في مصداقيتهم، وبخاصة فيما يتعلق برواية الأحاديث عن النبي. وبالنظر إلى ذلك الإخلاص الشديد للصحابة من الصعب تصور من يقوم بمهمة البحث النقدي في مدى أهلية الصحابة بوصفهم رواة للأحاديث. وكما ورد في إشارة إجناز جولدزير (Ignaz Goldzihr): "لقد كان من أرفع مراتب الشرف أن تكون أحد صحابة النبي. لقد كانت شخصيات هؤلاء وصدقهم منزهيين عن أى انتقاص، وكان ازدرأؤهم يمثل جريمة كبرى" (جولدزير، ١٦٣). ولكننا نجد أنه قد ساد خلال المرحلة المبكرة من تطور الإسلام اتجاه أكثر نقداً تجاه تراث الحديث ورواياته. وهنا، ينبغي ملاحظة أن الفقيه المسلم المعروف عبد الوهاب الشعراني يذكر أن الإمام أبا حنيفة، الذي يُعدُّ مؤسس أكبر مدرسة فقهية في المذهب السني، لم يكن يرى أبا هريرة من رواة الحديث الثقات (الشعراني، ٩٥).

(٩) من اللافت أنه بينما نرى في القصة كما وردت في سفر التكوين ٢ أن المرأة قد أخذت من ضلع آدم، لا يرد ذكر آدم في أى من الأحاديث التي ناقشها هنا. ويمثل ذلك خطوة أخرى نحو "تجريد النساء من الصفات الإنسانية"، إذ يمكن بحسب الأحاديث التي نوردتها هنا أن تكون المرأة قد خلقت من ضلع غير متصل بجسد، أى أنه قد لا يكون ضلعاً إنسانياً بالمرّة.

(١٠) صاحب هذا التعبير الشهير هو ترتليان (Tertullian)، أحد آباء الكنيسة في شمال إفريقيا، حيث كتب قائلاً:  
وهل تعرفن أن (كل) واحدة منكن هي حواء؟ إن الحكم الذي قضى به الله إزاء جنسكن يحيا حتى عصرنا هذا: وكذلك يحيا الذنب أيضاً. أنتن المدخل إلى الشيطان، أنتن من فضضتن حرمة الشجرة (المحرمة)، أنتن أول من حاد عن الشريعة المقدسة، أنتن تلك التي أفتته، ذلك الذي لم يجد الشيطان في نفسه الشجاعة الكافية لمهاجمته. لقد دمرتن الرجل، صورة الله، بمنتهى البساطة. وبسبب العقوبة التي حلت عليكن، أى الموت، كان على ابن الله أن يموت هو الآخر (عن لباس النساء *De cultu feminarum* ١:١، وردت في سويندلر، ٣٤٦).

(١١) تصف الآية ١٧٧ من سورة البقرة مفهوم القرآن "البر":

ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون.

- Ash-Shairani, 'Abdul Wahab. *Al-Mizan al-Kubra*. Vol. 1. Cairo.
- Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston: Beacon Press, 1962.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Vol. 2. Trans. C. R. Barber and S. M. Stern. Chicago and New York: Aldine and Atherton, 1971.
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam*. Beirut: Khayats, 1996.
- Hassan, Riffat. "Made from Adam's Rib? An Analysis of the Concept of Woman's Creation in the Qur'an and the Hadith with Comparisons with the Jewish-Christian Tradition." *Al Mushir* XXVII, 3 (Autumn 1985): 124-55.
- \_\_\_\_\_. "Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition." *Harvard Divinity Bulletin* XVII, 2 (Jan-May 1987): 2-4. Rpt. *Pakistan Progressive*. University of Wisconsin: 9, 1 (Summer 1987): 46:59.
- Hodgson, Marshall, G. S. *The Classical Age of Islam*. Vol 1 of *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago; University of Chicago Press, 1974.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1962.
- Izustusu, Toshihiko. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*. Mita, Siba, Minatoku, Tokyo: Keio Institute of Philosophical Studies, 1959.
- Khan, M. M., trans. *Sahih Al-Bukhari*. Lahore: Kazi Publications, 1971.
- Khan, Sadiq Hasan. *Husn al-Uswa*. Publication details unavailable.
- Lane, E. W. *Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 1963.
- Maududi, A. A. *The Meaning of the Qur'an*. Vol. 2. Lahore: Islamic Publication Ltd., 1971.
- \_\_\_\_\_. *The Meaning of The Qur'an*. Vol. 4. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1976.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil*. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1975.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Garden City, New York: Doubleday and Co., 1968.
- Shehab, Rafi ullah. *Rights of Women in Islamic Shariah*. Lahore: Indus Publishing House, 1986.
- Siddiqui, A. H., trans. *Sahih Muslim*. Vol. 2. Lahore: Shakih Muhammad Ashraf, 1972.
- Smith, Jane I., and Yvonne Y. Haddad. "Eve: Islamic Image of Woman." *Women and Islam*. Ed. Azizah al-Hibri. New York: Pergamon Press, 1982.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Swidler, Leonard. *Biblical Affirmations of Woman*. Philadelphia: The Westminster Press, 1979.

## القرآن والجنس/الجندر والجنسانية التماتل، الاختلاف، المساواة♦

### أسما برلس

اتقوا ربكم  
الذى خلقكم  
من  
نفس واحدة.<sup>(١)</sup>

قدمت فى الفصل الرابع قراعتى للطريقة التى يكشف بها الله عن ذاته، ولسرديات النبيين إبراهيم ومحمد فى القرآن، بغرض التدليل على أن الإسلام يعارض البنى التخيلية التى تصوغها الأبوية التقليدية، والتى تقدم صورة الله-الأب، أو النبى على هيئة الأب، أو الأب/الرجل على هيئة الحاكم. وهنا، أقدم تحليلاً لموقف القرآن تجاه الجنس/الجندر (النوع)، فى سياق تدعيم دعواى بأن الإسلام يعارض النظريات الأبوية الحديثة التى تؤسس للتمايز (differentiation) الجنسى بأن تقدم الرجل فى صورة "ذات ديكارتية مؤسّسة"،<sup>(٢)</sup> فى حين تقدم المرأة فى صورة آخر الرجل، وذلك بتبنى الإسلام فكرة "الفروق الثابتة والنامة بين طبيعتهما".<sup>(٣)</sup> كما أقوم، وفى سياق ذى صلة، بدراسة تناول القرآن للجنسانية (sexuality)، بغرض إيضاح أن الإسلام- بخلاف "الأخلاقيات والدين الذكوريين"- لا يضع المرأة والجنس معاً فى سلة واحدة وكان تبعات الخزى والعار (المرتبطة) بالجنس هى مسئولية المرأة وحدها" (ميليت (Millett)، ١٩٧٠: ٥١).

وإذا كان التفكير المبنى على الثنائيات القطبية هو فى ذاته تفكير ذكوري،<sup>(٤)</sup> شأنه فى ذلك شأن الميل إلى الخلط بين الجنس والجندر، وربط المرأة بالجنس (والحط من قدر الاثنين فى الوقت ذاته)، فإنى أرى أن الكشف عن غياب مثل تلك الاتجاهات فى القرآن من شأنه تأكيد الطبيعة المعارضة للأبوية فى نظرية القرآن المعرفية. وعليه، فهذا ما سأقوم به هنا. وسأقدم فى الأساس طرحاً مفاده أن القرآن لا يكتفى بالأبوينظر إلى الرجال والنساء فى إطار ثنائيات متضادة، ولكنه فوق ذلك لا يقدم النساء فى صورة رجال ناقصين أو معييين، كما لا يقدم الجنسين على أنهما غير متوافقين أو غير متكافئين أو غير متساوين، كما هو مألوف فى تراث الفكر الذكوري الغربى/المتغرب (Westernized). وعلى نقبض تراث الفكر الذكوري الغربى/المتغرب، نجد أن

♦ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002),

القرآن لا يربط حتى بين الجنس والجندر، ولا بين الجنس وتقسيم معين للعمل، ولا بين الجنس وخصائص ذكورية وأنثوية (مثل الربط بين الرجال والعقل والمنطق<sup>(٥)</sup> وبين النساء والغريزة والعاطفة). بل على العكس، لا يخلع القرآن على البشر طبيعة ثابتة، ذلك أنهم "يمثلون الكلية"<sup>(٦)</sup>. علاوة على ذلك، فإن إشارة القرآن إلى خلق البشر من نفس واحدة، إلى جانب تحديده مفهوم الفاعلية الأخلاقية والذاتية في إطار "الفردية الأخلاقية"<sup>(٧)</sup> وتأكيد المساواة بين الرجال والنساء في السلوك الأخلاقي أمام الله، لتدل جميعها على أن المعيار الأوحى للتمييز في الإسلام معيار سلوكي وأخلاقي وليس معياراً جنسياً، كما تفسح المجال للاعتراف المتبادل بالفردية<sup>(٨)</sup> وعليه، فإن ما يحدد الذات الإنسانية في الإسلام هو الفعل ذو المنحى الأخلاقي الذي يتطابق مع تعاليم القرآن، لا الهوية الجنسية. وأخيراً، لا يكتفى القرآن بالألا يستخدم الجنس/الجندر للتمييز ضد النساء، بل إنه لا يصم الجنس ذاته، ولكن يتعامل معه على أنه أمر طبيعي ومرغوب فيه لكل من النساء والرجال، عبر نهج سلوكي جنسي أخلاقي يبقى في إطار الحدود التي شرعها الله. ولعدم هذا الطرح، أقدم في الجزء الأول قراءة لموقف القرآن من علم الوجود الإنساني، والخلق، والشخصية الأخلاقية، بينما أقدم في الجزء الثاني قراءة لموقف القرآن من الجنس/انثوية. كما أقوم بتوضيح الفارق بين المفاهيم القرآنية والأفكار ما قبل الإسلامية والغربية/المتغربة، وذلك بهدف شرح تلك المفاهيم وتأكيد خصوصيتها في أن واحد. وبينما ينظر الكثيرون من المنظرين الغربيين إلى مثل تلك المقارنات نظرة متشككة<sup>(٩)</sup> فلا توجد طريقة أخرى أو أفضل لإيضاح الفروق بين الاتجاهات والمواقف الدينية أو النظرية.

#### ١. القرآن والجنس/انثوية<sup>(١٠)</sup> ♦

قبل الشروع في تحليل موقف القرآن من الجنس/انثوية، أبدأ ببعض الملاحظات حول تمثيل الجنس في التراث الأبوي لكل من اليهودية والمسيحية والغرب.

#### الصياغة الأبوية للجنس/انثوية

يرى جفرى ويكس (Jeffrey Weeks) (١٩٨٥، ١٦) أن الجنس "قد استخدم لوقت طويل بوصفه سيراً دواراً لتوصيل أشكال أوسع من القلق الاجتماعي، كما أنه طالما شكّل بؤرة صراع حول السلطة، أي أنه إحدى الساحات الرئيسية التي تحدد السيادة والتبعية وتعبير عنهما". وهكذا، فإن "الصراعات حول الجنسانية ... هي صراعات حول المعنى - حول ما هو لائق وما ليس لائقاً". ويلعب الدين دوراً حيوياً في تحديد المعاني وفي تنظيم ممارسات السلوك الجنسي (٣٥). وفي ذلك السياق، يلاحظ المنظرّون نزوع الاتجاهات الغربية/المسيحية نحو النظر إلى الجنس على أنه "قوة طاغية يجب إخضاعها لسيطرة اجتماعية/أخلاقية/طبيعية" (ويكس، 8)، إلى جانب نزوعها نحو الربط بين الجنس والنساء، حيث تثير تلك الاتجاهات "المخاوف من الجانب الجامح في جنسانية الأنثى"، بالإضافة إلى فكرة أنه "بمقدور النساء تهديد البنية الذكورية، وحياة وسلامة

♦ تم اقتطاع جزء من المقالة الأصلية في الترجمة تبعاً لرؤية المحررة، ولهذا فقد قمت بتعديل أرقام المقاطع والهوامش في باقي المقالة حتى تبدو متجانسة في الترجمة. (المترجمة)

عقول الرجال" (بادل (Padel)، ١٩٩٣، ٣-٤). وبالطبع، فإن تسبق هذه الأفكار التراث اليهودي-المسيحي زمنياً. فعلى سبيل المثال، كان الأثينيون القدامى يربطون بين النساء وكل ما هو مظلم و"لا يمكن الحديث عنه" في الطبيعة الإنسانية، كما كانوا يرون أن النساء (وحتى لبن الأم) من الأشياء ذات القدرة التلويثية (٦). وقد كان جسد المرأة، وبخاصة أجزائه الداخلية، يُعدُّ عرضة لمسّ الجن، في الوقت الذي تنوعت فيه وسائل السيطرة على جنسانية النساء ما بين ممارسة العنف ضدهن، وتغطيتهن وعزلهن، وهو ما يشكل نظاماً متكاملًا من التأديب والسيطرة تبرره نظريات حول إنسانية النساء المعيبة الناقصة (انظرى أحمد (Ahmad)، ١٩٩٢ وكاميرون وكورت (Cameron and Kuhrt)، ١٩٩٣ وأيدى (Ide)، ١٩٨٢). ونرى بعض الأفكار المشابهة في تراث الديانات السماوية (وليس بالضرورة في النصوص المقدسة). فمثلاً، تتعامل المذاهب اليهودية الأرثوذكسية مع النساء خلال معظم فترات حياتهن بوصفهن كائنات ذات قدرة تلويثية، كما تقصر تحركاتهن أثناء فترة الطمث. تنص التوراة على أن "كل من مسّ فراشها [المرأة في فترة الحيض] يغسل ثيابه ويستحم بماء، ويكون نجسًا إلى المساء"؛<sup>(١١)</sup> بل ويرى البعض أنه إذا ما مرت امرأة بين رجلين أثناء بداية فترة الطمث عندها، فسوف تتسبب في مقتل أحدهما. وفيما مضى،

وفيما يتعلق بطقوس القرابين، فقد كانت النساء في التلمود يوضعن مع الكفار والعبيد والأطفال والبلهاء والصم والبكم والأشخاص ذوي الهوية الجنسية المزدوجة أو غير الواضحة، وقد كانوا جميعهم محرومين من المشاركة في أمور العبادة داخل المعبد (آرتشر (Archer)، ١٩٩٢، ٢٧٩).

ولم تكن النساء تمنع من مجرد دخول المعابد، بل من دراسة التوراة (بينما كان عليهن في الوقت ذاته الخضوع لمحاذير التوراة)، كما كن محرومات من "التعبير العلني عن التدين". وقد كانت النساء أيضًا معفيات "تقريبًا من كل الأوامر التي يرتبط القيام بها بوقت معين من أوقات اليوم أو العام"، كما كن معفيات من الإقرارات اليومية بالإيمان، وذلك جرّاء عزلهن والادعاءات القائلة بنجاستهن. ثم إن "العهد الشخصي الذي كانت تقطعه النساء على أنفسهن بتقديس الله كان يُعدُّ طوال حياتهن مساويًا تقريبًا لنصف العهد الذي يقطعه الرجال". وقد يفسر لنا كل ما تقدم لماذا كان الرجال من الأرثوذكس يشكرون الله يوميًا على أن لم يجعل "منى امرأة"<sup>(١٢)</sup> (٢٨٤).

ولو أننا أنعمنا النظر لوجدنا أن تقديم المسيحية "النساء في صورة مستودع المبادئ الأخلاقية" ينطوي على مواقف سلبية تجاه النساء والجنس، ذلك أن النساء اللاتي يؤدين أدوار "الزوجة المطيعة والأم الراحية دائمًا" هن فقط من يُعتقد بحسن أخلاقهن (ترنر (Turner)، ١٩٨٥، ٣٢٥). وفيما عدا هذه الأدوار، تُعدُّ النساء نجسات وخطيرات ومرتبطات بالجنس الذي ينظر إليه على أنه "مصدر القذارة والخطيئة والضعف" (ميلت (Millett)، ١٩٧٠، ٥١). ومن هنا، نشأت عادة تغطية النساء بهدف حماية عفة الرجال، كما نشأت فكرة الرفض الأبدي للجنس والتبتل والتنسك (أي الخلط بين العفة والعذرية) في المسيحية. لكننا نجد أيضًا إلى جانب تلك النزعة نحو التنسك "ظرة مغرقة في الذكورية نحو الجنسانية" تبرر بغاء النساء بوصفه وسيلة تُمكن الرجال



من تفريغ الكبت الجنسي، بينما تعزو في الوقت ذاته كل مثالب الحياة إلى الجنس (بارندر (Parrinder)، ١٩٩٦، ٢٢٦). وكما تقول كيت ميليت (Kate Millett) (٤٥) فإن كلمة "يأكل" في العبرية تعنى أيضاً الجماع، وأن العقاب الذي جاء جرأاً "أكل" آدم وحواء هو أن يكدح آدم بعرق جبينه وأن يصبح سيذاً على حواء. إن هذا "الربط بين النساء والجنس والخطيئة بشكل أنماط الفكر الغربي الأبوى الأساسية الذي تطور لاحقاً." فبالقدر الذي ينظر به إلى الأنوثة على أنها السبب في الخروج من الجنة، فهناك كذلك "هوة موازية بين الأنوثة والقداسة"، وبالتبعية بين الله والنساء (بوريسن وفوجت (Borresen and Vogt)، ١٩٩٣، ٢٧).

ولكن الإسلام يقدم موقفاً واضحاً من تلك النظرة. فكما يشير فرانتس روزينثال (Franz Rosenthal) (١٩٧٩، ٤)، ثمة "مقولة شائعة بأن الإسلام بوصفه ديناً ومجتمعاً ينظران 'نظرة إيجابية' إلى الجنس، بعكس الاتجاهات السلبية التي يشيع ربطها بالمسيحية". فالجنسانية لا تشكل خطراً على المسلمين، كما أن "الرغبة الجنسية ... تخدم مشيئة الله ومصالح الفرد في آن واحد"، ذلك أنها تساعد على استمرارية المجتمعات الإنسانية (نيكولايسن (Nicolaisen)، ١٩٨٣، ٥). كذلك لا يُعدُّ الإسلام عفة النساء الجنسية أمراً مركزياً، مما يشير ضمناً إلى أن عفة الرجال الجنسية كذلك أمر عرَضِي (مكاف (Metcalf)، ١٩٩٠).

وبالرغم من كل ذلك، تمكنت البنى الأبوية الإسلامية من إقحام أفكار على الإسلام كانت في الأصل خاصة باليهودية والمسيحية، نتيجة للطبيعة الخاصة "للعوالم' البيئية المشتركة" بين هذه الأديان الثلاثة (فاشرستروم (Wasserstrom)، ١٩٩٥، ٢٠٩). ومن بين تلك الأفكار الجنوح إلى اعتبار الجنس أمراً قذراً وخطراً، واعتبار النساء فاسدات/مفسدات جنسياً، وذوات نهم جنسي لا يشبع. وكما يرى البعض، تُشكّل رغبة الإسلام في كبح جماح "نشاط النساء الجنسي" أساساً للكثير من "مؤسساته العائلية" (نيكولايسن، ٩). وفي الوقت نفسه، يؤمن الكثير من المسلمين بأن الرجال قد وهبوا شهوة جنسية شديدة القوة تجعل من تعدد الزوجات والخليلات ضرورة لإشباعها، وهي الفكرة التي تجعلهم يرون في النساء مجرد أوعية لإشباع رغبات الرجال الجنسية (صباح (Sabbah)، ١٩٨٤).

لكن تلك الأفكار ليست مستمدة من القرآن، وإنما من تفسيره، ومن التراث الوارد عن حياة النبي، أي الحديث. وفي الواقع إن "السلوك الجنسي الإسلامي" له جذوره في الحديث، الذي يقدم، بحسب ما يرى جيمز بيلامي (James Bellamy) (١٩٧٩، ٢٧) موقفين تجاه الجنس: أحدهما "ساذج وشديد التبسيط، بل ويتميز بالبراءة المفرطة أحياناً، خالٍ من التعقيد، متحرر من الشكوك وغير واع على الإطلاق بالجوانب المظلمة في الجنسية الإنسانية". أما المنظور الثاني - وهو الأقوى تأثيراً - فينم عن قدر أكبر من الوعي بالعورات (pudency). وكما يشير بيلامي (٣٩) فإن "قواعد السلوك الجنسي في الإسلام" قد "صاغها الرجال"، وبخاصة المتصوفون، الذين يعزى إليهم الفضل في أخذ "الحكايات المتناثرة التي تتميز في الغالب بال تكرار والجفاف" والتي تدور حول الجنس، وصياغتها "في قواعد سلوكية جنسية قابلة للتطبيق في الحياة". وترى أنماري شيميل (Annemarie Schimmel)، (1979, 124) أن تلك القواعد الأخلاقية تتميز "بالخوف من سلطة الجنس الشيطانية ومخاطره"، وأن ذلك "الخوف من سلطة الجنس الخطيرة التي لا يمكن السيطرة

عليها والأسرة في الوقت ذاته... يولد الجنوح نحو رؤية كل أوجه الحياة المخيفة (وبالتالى المكروهة) فى المرأة، أى مفهوم النفس، أو الذات الدنيا (وهى مؤنثة فى اللغة العربية)".

### تناول القرآن للجنس/انية

لا يتضمن القرآن آراءً تعبر عن ازدياد النساء أو الجنس، بل يعارض العداء المتأصل ضد النساء الذى يُنتج تلك الآراء. وكما أذهب فى هذا الجزء (وفى الفصل السادس)، يتناول القرآن موضوع جنسانية (sexuality) الإنسان (أى الهويات الجنسية المتشكلة اجتماعياً) بقدر أقل مما يتناول موضوع الطبائع والسلوك الجنسى الإنسانى. وفى صميم نظريته لكلا الموضوعين تكمن فكرة أن للرجال والنساء طبيعة جنسية متماثلة (فكرة التماثل الجنسى). وعليه يتبنى القرآن نظرة لا تمايزية تجاه الجنسانية، أى أنه لا يعزو نمطاً معيناً من الهوية أو الميل الجنسى أو من الدوافع نحو أنماط سلوكية معينة لأى من الجنسين. فمثلاً لا يروج الإسلام لفكرة طبيعة النساء الجنسية الفاسدة أو الشريرة ولا لفكرة الجنسانية الذكورية المتعددة الأوجه التى تتسم بالشذوذ أو الانحراف. وبعكس ما تدعيه الكثير من النظم الأبوية وأشكال الفكر النسوى، لا تهدف أحكام الإسلام بخصوص تعدد الزوجات إلى إشباع شيق الرجال أو رغباتهم الجنسية. فالقرآن فى الواقع يحض على العفة خارج إطار الزواج وداخله على حد سواء، ويوسع من مفهومه للعفة- الذى يرتبط "بالأنوثة"- ليشمل الرجال أيضاً. فالعفة فى القرآن لا تعنى العذرية أو التمسك أو الامتناع عن الجنس، ولكنها تشير إلى سلوك جنسى محكوم فى إطار الحدود الأخلاقية التى شرعها الله. وهكذا، فبينما يعترف القرآن بأهمية الرغبة الجنسية والحاجة إلى إشباعها، يرسى أيضاً أطراً للتعبير عنها. وأخيراً، فبينما يتم تأكيد القرآن على العفة عن بعض القلق تجاه الجنس، لا يتعامل مع الجنس نفسه على أنه أمر قدر أو خطير. على العكس، ينظر القرآن إلى الجنس على أنه فى ذاته أمر صحى ويفضى إلى التحقق، أى بغض النظر عن دوره فى التكاثر. وقد تلفت هذه الفكرة نظر هؤلاء الذين يرون أن "الانتصار الأكبر للحدائث" يتمثل فى "قبول السلوك الجنسى بوصفه نشاطاً إنسانياً مبهجاً وصحياً دون ارتباطه بالحاجة البيولوجية للتكاثر" (راشكا وراشكا Raschke and Raschke، ١٩٩٥، ٧).

### السلوك الجنسى: الاحتشام والاشتهاء

تُعدُّ مقولة أن من "آيات" الله أنه "خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون" (سورة الروم، الآية ٢١، ٢٩١) من المقولات المؤسسة فى القرآن لمفهوم القرآن عن الجنس/انية والعلاقة بين الرجل والمرأة. وتتطوى كلمة "سكون"، التى غالباً ما تفسر بالحب، على ألفة أعمق تُستمدُّ من التحقق الجنسى والصفاء الذهنى (مير (Mir)، ١٩٨٧). ويُعدُّ استخدام هذه الكلمة فى القرآن دالاً لسببين: أولاً، يشير إلى أن الإسلام يتوقع أن تكون العلاقات الجنسية/الزوجية مبنية على الحب المتبادل، والتألف، والتحقق، وهى نظرة ثورية للغاية إذا ما أخذنا فى الحسبان الزمن الذى قدمها الإسلام فيه (القرن السابع الميلادى). ولأن القرآن يشدد على تبادلية الرغبة الجنسية وإشباعها، فإنه يؤكد أن للرجال والنساء على حد سواء رغبات واحتياجات جنسية، كما أن لديهم ولديهن الحق فى إشباعها. ثانياً، لأن

القرآن ينظر إلى الجنس بصورة تتطوى على فكرة التحقق واللذة المتبادلين، فإنه بذلك يؤكد أن الجنس لا يخدم فقط- أو في المقام الأول- أعراض التكاثر، بل إنه في حد ذاته نشاط مبهج وقصدي يفضى إلى السكون.

وتحمل الآية ذاتها دلالات أوسع، وذلك لسببين آخرين. فهى أولاً تتم عن أن القرآن، "بعكس المذاهب الثنائية" لا يضع الجنسية مقابل الروحانية، ولكنه ينظر إلى الجنسية "بوصفها دلالة" على رحمة الله ونعمائه للإنسانية. كما لا يربط القرآن بين الجنسية والحيوانية أو الجسدية" (حسن (Hassan)، ١٩٩٩، ٣٤١). وهكذا، لا يرى القرآن، كما ينم سلوك الكثير من المسلمين، أن "الغريزة الجنسية" (هى) 'أعظم نقاط الضعف لدى الجنس البشرى' (مودودى (Maududi)، وردت فى حسن، ٣٥١). على العكس، ينظر القرآن إلى الجنس "على أنه الأداة الربانية لخلق علاقات بين الرجل والمرأة تتصف بالترافق والسكون والحب والرحمة" (حسن، ٣٤١). وثانيًا، تؤكد تلك الآية، مثل كثير من الآيات الأخرى، أن للنساء والرجال طبائع متماثلة/متشابهة (same/similar)، بما فى ذلك الطبائع الجنسية، التى تشكل جانبًا أساسيًا من طبيعة البشر، أو الفطرة. إن ذلك التماثل/التشابه فى الطبيعة (الجنسية) هو ما يجعل السكون المتبادل ممكنًا وأثيرًا.

وتتضح مساواة القرآن بين طبيعة النساء وطبيعة الرجال الجنسية أيضًا فى 'إقرانه' بين الرجال والنساء فى العديد من الموضوعات التى توضح التكافؤ/التطابق (equivalence/likeness) بينهما. فعلى سبيل المثال، ينص القرآن على أن "الخبثات للخبثين والخبثون للخبثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات"، (سورة النور، الآية ٢٦).

وتؤكد الآية أنه يمكن للرجال والنساء على حد سواء أن يكونوا طيبين أو خبيثين جنسيًا، وأن المؤمنات لسن أقل من المؤمنين فى حقهن فى اتخاذ أزواج طيبين. وفى ذلك تتعارض الآية من ناحية مع نظرة الكثير من المسلمين إلى المرأة على أنها فاسدة جنسيًا، فى حين تتعارض من ناحية أخرى مع قصر فكرة العفة (التى غالبًا ما تؤخذ بمعنى العذرية) على النساء. ولكن كما توضح الآية السابقة لا يقصر القرآن الحث على العفة على النساء. علاوة على ذلك، لا تتعلق الطهارة والعفة فى القرآن بالهوية أو الطبيعة الجنسية بل بالسلوك، ولهذا يساوى القرآن بين الجنسين فى تطبيق مفهوم العفة. ويتضح ذلك فى آية أخرى: "الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحُرِّمَ ذلك على المؤمنين" (سورة النور، الآية ٣).

ومن ثم، لا يتعلق السلوك الجنسى القويم أو الطهارة بطبيعة البشر أو هويتهم الجنسية بل بالأفعال. ثم إن الطهارة لا تعنى غياب الجنس، بل غياب أنماط معينة من الجنس (الزنا والفسوق)، كما تعنى إعلاء شأن الطهارة والعفة وتجنب الشهوات والرذيلة وما إلى ذلك. إن القرآن- فى حقيقة الأمر- يجعل حالة العزوف القسرى عن الزواج، ومنح الإذن بالزواج، والزواج ذاته مشروطة جميعها بالسلوك العفيف وتجنب الجنس المهين والعنيف الخارج عن إطار السيطرة (الشهوة والمسافحة) من قبل النساء والرجال على حد سواء (بالرغم من أن القرآن يخاطب الرجال أكثر مما يخاطب النساء فى سياق التحذير من السلوك الشهوانى). وهكذا، يحرم القرآن الجنس خارج إطار الزواج بأن ينصح من لا يملكون القدرة على الزواج بالأتى: "وليستعفف الذين لا يجدون نكاحًا حتى يغنيهم الله من فضله" (سورة النور، الآية ٣٣). ومن

ناحية أخرى، يحث القرآن من لديهم القدرة على الزواج على البحث عن زوجات، "بأموالكم محصنين غير مسافحين" (سورة النساء، آية ٢٤). ويحل للرجال، كما ينص القرآن "المحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان" (سورة المائدة، الآية ٦).\*

(يحرم القرآن على الرجال الزواج من المشركات حتى يؤمن، ولكنه يبيح لهم الزواج من كتابيات، كما يحرم على النساء الزواج من المشركين، في حين لا ينص على تحريم زواج النساء من كتابيين. أما التراث الديني فيحرم ذلك عليهن.) ويتضح لنا أن القرآن يقصد بالعفة عذرية الرجال والنساء معاً حين نجده يلزم من لا يقدر على الزواج بالامتناع عن الجنس، وينص على ألا يتزوج الطيبون والطيبات غير بعضهم البعض. كما نرى ذلك من حياة النبي. فقد كانت كل زوجاته، كما أشرت في الفصل الرابع، من الأراامل فيما عدا واحدة. فالمثال الذي نستقيه من زيجات النبي هو أن الطيبات لسن مجرد العذارى. كما أن القرآن ذاته لا يعلى من شأن عذرية النساء. ثم إن الغاية من الزواج من العفيفات ليس الحث على الحفاظ عليهن، ولكن لكي يتمكن الرجال من الحفاظ على عفتهم داخل إطار الزواج، والذي يهدف في المقام الأول إلى تجنب الشهوات. وفي هذا السياق، يتضح بجلاء أن القرآن لا يعدُّ العفة أمراً مقصوراً على المسلمات. فغير المسلمات يمكنهن أيضاً أن يكن عفيفات، كما أن لهن الحق في الحصول على الصداق، ويحق لهن أن يُطلبن للزواج، ليس بهدف الانغماس في الشهوات الجنسية. (وهكذا، فإن الرجال الذين "يتزوجون" من غير المسلمات بهدف إضفاء الشرعية على علاقاتهم بهن خلال فترة العلاقة يخالفون تعاليم القرآن).

وهكذا، تتعلق العفة في القرآن بسلوك الفرد، أي باختيارات الفرد الأخلاقية والجنسية وليس بطبيعته أو هويته أو دينه أو حتى طبقته الاجتماعية. ويتضح ذلك أيضاً من أمر القرآن المؤمنين "وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم"<sup>(١٣)</sup> (سورة النور، الآية ٣٢). ويؤكد القرآن ببعض التفصيل أن العفيفات من العبيد أفضل من المؤمنات الأحرار، حيث يخبر الرجال أن من يود منهم الزواج من الإماء فيجب أن يكن "محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان" عندما يتزوجهن (سورة النساء، الآية ٢٥). ويصوغ بكتول (٨٢) هذه الآية في ترجمته على النحو الآتي:

"Ye (proceed) one from another; so wed [slave girls and concubines]... and give unto them their portions in kindness, they being honest, not debauched nor of loose conduct"

وقد يقرأ البعض هذه الآية قراءة خاطئة على أنها تبرر الرق؛ وذلك في ضوء تراث ممارسات الأوروبيين البيض للرق والتي كانت قائمة على العرق، والتي تضمنت كذلك الاغتصاب والقتل والتشريد المنظم لملايين الأفارقة. ولكن المبدأ الذي يرسيه القرآن هنا لا يقول بأن الرق أمر

\* وردت هكذا في أصل المقالة المنشورة، والصحيح أنها الآية رقم ٥ من السورة نفسها. (المتريجة)

عادل في ذاته، بل إن العبيد الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت كانوا بشراً ذوى ذوات أخلاقية وإرادة. ويتضح ذلك من فكرة أن القرآن يفترض قدرة الإماء وحقهن في هجر أئدانهن بعد الزواج. ومن أهمية تلك التعاليم أنها توضح أن العفة أمر متعلق بالاختيار وليس بالهوية أو الطبيعة. وهى أيضاً مهمة لأنها تمنح الإماماء، وهن من يضعهن المجتمع فى أدنى الدرجات الاجتماعية، الإرادة (الحق فى هجر الأئدان عند الزواج)، وهكذا تمنحن فاعلية أخلاقية وهوية شخصية! وبالرغم من أن الرق فى القرن السابع فى الجزيرة العربية كان مغايراً لصورة الرق فى العصر الحديث (إذ يحث القرآن على الزواج من العبيد)، فإن الإسلام قد عمل على الحد منه بطرق متعددة، تضمنت بالإضافة إلى الزواج عتق العبيد، وبخاصة فى إطار التكفير عن ذنوب متعددة.

وفى ضوء رفض القرآن للفسوق وتأكيد أهمية تأسيس الزواج على الإحصان والتبادلية فإن المرء لينسأل كيف يتأتى للمسلمين أن يفسروا نصوصه التى تتناول تعدد الزوجات (أو زواج النبى من عائشة) على أنها تهدف إلى خدمة شهوات الرجال. فالقرآن، كما أدل فى الفصل السادس، لم يكتف بالتضييق على تعدد الزوجات، وإنما جعله مشروطاً بالعدل بين النساء. ولكننا نجد العديد من المسلمين يستخفون بتعاليم القرآن بأن يمتلكوا حريمًا ويعقدوا عقود زواج لمدة ليلة واحدة. فالى جانب أن مثل تلك الممارسات لا تخدم أغراضاً أخلاقية أو اجتماعية تتطابق مع مبادئ العفة والعدالة فى القرآن، فإنها فى الوقت ذاته تشوه هذه المبادئ. فبتأكيد الكثير من المسلمين أهمية عذرية النساء وحدهن، واتخاذ ذلك ذريعة لتزويج الفتيات قبل سن البلوغ، وبفهم الخاطئ للوعد الذى يرد فى القرآن بالكواعب الأتراب فى الجنة على أنه يعطى رخصة للانغماس المطلق فى الملذات، فإنهم بذلك يشوهون مبادئ القرآن المتعلقة بالاعتدال وضبط النفس والفضيلة تشويهاً كبيراً (فى الحقيقة إن مجرد ذكر الكواعب الأتراب يثير فى كثير من الرجال خيالات الاغتصاب والتدنيس). وقد استطاع مثل هؤلاء الرجال من خلال خيالاتهم الشهوانية التى تتخذ صورة عريضة طقسية أن يحيلوا حتى تصوير القرآن للجنة إلى ما يصفه أحد منتقدى الإسلام "ببيت الدعارة السماوى"<sup>(١٤)</sup> (بروكس (Brooks)، ١٩٩٥، ٣٩).

#### السلوك الجنسى: من النظرة المحدقة (gaze) إلى الجسد

يمكن لنا فى ضوء تعاليم القرآن فيما يتعلق بالعفة أن نفهم النصوص القرآنية التى تدور حول السلوك الجنسى، وبخاصة تلك المتعلقة بالنظرة المحدقة والجسد، والتى تنطبق على الرجال والنساء بالقدر نفسه. لقد أخضعت النسويات نظرة الرجال المحدقة، والمتمثلة فى النشاط القضيبى/المتفحص، لنقد مفصل. فنجد بعض المنظرآت تشددن على "سطوة النظرة المحدقة" والتى تبيح للرجل أن "يتفحص" المرأة" (كنج (King)، ١٩٩٢، ١٣٤)، فيما انتقدت منظرآت أخريات "الطبيعة المدموغة بالجنس لأن تنظر أو يُنظر إليك" (بونر وجودمان (Bonner and Goodman)، ١٩٩٢، ٤). وترى هذه الآراء أن ذلك يعطى الرجال السلطة بوصفهم "متفرجين" بينما تعيش النساء بوصفهن مرئيآت لا رائيات" (كنج، ١٣٥-٣٦). ولكن القرآن فى الواقع يحظر كل النشاطات المتفحصه حين ينهى عن النظرة ذاتها، وهو يفعل ذلك فى سياق تناوله موضوع "الحجاب" كما أوضحت فى الفصل الثانى. وهكذا، يطلب القرآن من النبى أن يقول

للمؤمنين يعضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يعضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن<sup>(١٥)</sup> ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا...<sup>(١٦)</sup> (سورة النور، الآية ٣٠).<sup>\*</sup>

ويترجم يوسف على (١٩٨٨، ٩٠٤) كلمة "ظهر منها" إلى (except What (must ordinarily appear) أى ما يظهر (عادة)، وهي ترجمة تبدو أكثر ملاءمة حيث إن ما يظهر بالضرورة "وكما تجرى العادة" هو أمر يتحدد بالسياق الثقافي المعيش، وإن هدف القرآن هنا هو الحث على الاحتشام في كل السياقات الثقافية وليس فقط في الثقافة العربية، بينما لا يسعى إلى جعل أنماط الزى العربى أنماطاً عالمية.

وقد طرحت سابقاً فكرة وجود مفهومين "للحجاب" فى القرآن، أحدهما محدد (specific) والآخر عام (general). وقد ناقشت فى الفصل الثانى النموذج المحدد (المتوقف على ضرورات السياق التاريخى). ولهذا، سأقصر تركيزى هنا على النموذج العام الذى نستقيه من الآية السابقة. وفى هذا السياق، يجب أن أشير إلى وجود مفهومين "للحجاب" فى هذه الآية أيضاً: أحدهما يتعلق بالعين/النظرة المحدقة، والثانى يتعلق بالجسد/الملبس، وهما مفهومان يكثر الخلط بينهما مما ينتج عنه تبعات كارثية على النساء. ولهذا، جنح الكثيرون من المعلقين القدامى الذين فهموا أن تلك الآية تعنى أن النظرة المحدقة هى "رسول الفسوق"<sup>(١٧)</sup> إلى تخفيفها لا بالطريقة التى اتبعتها القرآن بأن حث على احتشام الرجال والنساء على حد سواء، ولكن بأن عزلوا النساء وحجبهن بغية الحفاظ على عفة الرجال الجنسية.<sup>(١٨)</sup> ولكننا نجد القرآن يرفض السلوك التفحصى عند الرجال والنساء على حد سواء. ثم إن الأمر بغض البصر فى القرآن يشير إلى أن الناس فى الأساس لديهم حرية النظر إلى بعضهم البعض فى الأماكن العامة. فلو كان هناك فصل بين الرجال والنساء، ولو كانت النساء تخفين وجوههن بالحجاب لما كان غض البصر ضرورياً، ولأصبح الأمر القرآنى غير ضرورى. ولهذا يرسى هذا الأمر القرآنى فكرة حرية النساء فى التواجد داخل الأماكن العامة (كما ترسيها أيضاً الآية الخاصة بالجلباب التى أشرت إليها فى الفصل الثانى)، وهو ما يقوّض ادعاء المسلمين المحافظين بأن الإسلام يأمر بعزل النساء وإخفائهن.

وبالرغم من أن الحجاب الحقيقى هو حجاب العين/النظرة المحدقة، كما يتضح من تلك الآية، فإن القرآن يهتم أيضاً بالملبس/الجسد. وفى هذا السياق، من الضرورى ملاحظة أنه أولاً يأمر الرجال والنساء على حد سواء بالاحتشام فى الملبس، أى أن القرآن لا يخص النساء فقط بموضوع الاحتشام فى الملبس. وثانياً أن القرآن يصف الاحتشام فى الملبس وصفاً مقتصدًا على أنه تغطية العورات. ويكمن الفارق الوحيد فى أن القرآن لا يشير إلى زى الرجال و"زينتهم" فيما يشير إلى زى النساء وزينتهن. وثالثاً، من الضرورى أن يكون واضحاً لدينا أن وظيفة الخمار

\* وردت هكذا فى أصل المقالة المنشورة، والصحيح أن الاقتباس يأتى من الآية ٣٠ وجزء من الآية ٣١ من السورة نفسها. (الترجمة)

(الشال) هو تغطية الصدر لا الوجه، وهو ما يتضح لنا ليس فقط من طبيعة تلك القطعة من الملابس ذاتها، ولكن أيضاً من الآية التي تسهب في الإشارة إلى الصدر والعورات. ولكننا نجد المفسرين المسلمين يتغاضون عن هذه الحقيقة ويركزون بدلاً من ذلك على كلمات مثل "الزينة" التي لا يحدد القرآن معناها، ولكنهم يحددها بمعنى شديد الاتساع إذ يضم الوجه والشعر. وقد أدى تسلط سيطرة جسد المرأة على عقولهم إلى توليد أنماط من الحجاب لم يشرعها القرآن، كما أدى إلى تشتيت الانتباه عن نصوص القرآن المتعلقة "بحجاب" الرجال، أى عن التعاليم المتعلقة بعرض الرجال لأجسادهم بشكل لائق على مرأى من المؤمنات: "يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض" (سورة النور، الآية ٥٨). فإذا كان يتعين على النساء ألا يكن مصدر إثارة جنسية ولهذا وجب عليهن الاحتشام فى الملبس خارج البيت، فإنه يتعين على الرجال كذلك ألا يكونوا مصدر إثارة جنسية بأن يضعوا ثيابهم حتى أمام "سائهم". فحتى الرجال لا يحق لهم فى كل الأحوال عرض أجسادهم حتى وهم ينعمون بالخصوصية داخل بيوتهم.

ولهذا، من المعقول أن نفترض أن اهتمام القرآن باحتشام الجسد مبنى على نظرته إلى الجسد ذاته على أنه جسد ذو طبيعة جنسية لا نتيجة اهتمام خاص بجسد المرأة. وينطوى موقف القرآن تجاه الجسد ذى الطبيعة الجنسية على عدّ ذلك الجسد مثيراً وليس على عدّه ملوثاً. فالقرآن لا يتضمن دروساً مطولة مثل "الدروس الدينية اليهودية-المسيحية التي تتناول خطايا الجسد" (ويكس (Weeks)، ١٩٨٥، ٦٥). وهكذا، بينما يحول القرآن بين الجسد والسلوك المتفحص، فإن ذلك لا يعنى أن القرآن يمحو طبيعة الجسد الشهوانية أو الجنسية. فحتى الجسد اللا الشهوانى (إذا كان بإمكاننا إطلاق هذا الوصف على الجسد المغطى بالملابس) ليس جسداً لا جنسى. يمكننا إذن القول بأن القرآن يهتم بترشيد الرغبة الجنسية لا بجعل الجسد ذاته جسداً غير جنسى/غير شهوانى، أو فى المقابل جسداً خبيثاً/أثماً. بمعنى آخر، يربط القرآن الرغبة بالجسد، ويرى الجسد -سواء جسد الرجل أو المرأة - شهوانياً لا خبيثاً.

نحن إذن بحاجة إلى فهم أحكام القرآن المتعلقة "بالحجاب" فى سياق نظرته إلى الأجساد الإنسانية على أنها أجساد قادرة على أن تكون فاعلة للرغبة أو موضعاً لها، لا بوصفها عورات. إن القرآن فى الحقيقة لا يشير إلى العورة، ولا إلى عورات النساء على وجه الخصوص، كما لا يطرح فكرة أن صلاح المجتمع الإسلامى يعتمد على إخفاء النساء عن الأنظار بأن نحظرهن فى بيوتهن أو بأن نغطيهن بأغطية الرأس والجسد. إن ما يوصى به القرآن هو ارتداء الرجال والنساء ملابس محتشمة وألا يعرضوا أجسادهم "بشكل خليع" فيكونون محطاً للأنظار. وتخلو تلك النظرة تماماً من كل ما يدعم مفهوم المسلمين المحافظين عن أجساد النساء، أو عن طبائع الرجال والنساء الجنسية، أو عن الحجاب.

وإذا كانت تعاليم الإسلام تتعارض تعارضاً جوهرياً مع القراءات المحافظة لها، فإنها كذلك تتعارض مع الآراء الغربية والنسوية تجاه الجسد. وهنا يظهر أن بقاء ذلك الجسد الشهوانى فى القرآن جسداً مستوراً وليس جسداً معروضاً أمام أنظار الجميع هو أكثر ما يشكل استقزازاً شديداً للعديد من الغربيين والنسويات ممن يرفضن الربط بين كشف الجسد وجعله متاحاً جنسياً.

(ولكننا نجد هؤلاء النسويات أنفسهن يذهبن إلى أن الجسد المختفى وراء الملابس هو جسد غير متاح جنسيًا!)، وهناك من يرفض فكرة أن الغرض من كشف الجسد هو إثارة الرغبة الجنسية، بينما يذهب البعض إلى أن حق النساء في اختيار ما يرتدينه يغلب على أية إثارة يمكن أن يثرنها في الآخرين. بل إن الفكرة الرائجة لا تكتفى فقط بازدراء الاحتشام الجنسي ("ما دمت تملكينه فلتتباه به أمام الجميع")، ولكنه يفترض أن الاحتشام لا ينبع من أسلوب ارتداء الملابس أو خلعتها بل من ردود أفعال الآخرين تجاه ذلك. ثم إننا نرى الجسد المكشوف يقدم في صورة الجسد الحر/المتحرر، مما يوحي للآخرين بأن الأجساد المغطاة بالملابس هي أجساد أسيرة/سجينة. وبينما تشكل بعض نماذج الحجاب سجوتًا بالفعل، فإن افتراض وجود ارتباط بين العري والحرية/الديموقراطية أو بين الجسد المغطى والرق لهو ضرب من التسطيح الشديد. ففي الواقع، كان العبيد تاريخيًا هن من يمنعن من حق تغطية أجسادهن كما يشير القرآن عندما يحدد وظيفة الحجاب ("الرداء") في التمييز بين الأحرار والعبيد من النساء، وكما أوضحت في الفصل الثاني.

### النساء بوصفهن ممتلكات جنسية؟

ترى الكثيرات من النسويات المسلمات أن الزواج في الإسلام هو مؤسسة أبوية لأنه "ينقل" الحق في جنسانية المرأة من "قبيلتها إلى الرجال"<sup>(١٩)</sup> (أحمد (Ahmad)، ١٩٩٢، ٦٢)، وترى أخريات أن الإسلام يُسَيِّئُ النساء بأن يصنفهن بوصفهن نوعًا من أنواع المقتنيات التي تشكل إغراءً للرجال في الأرض (صباح، ١٩٨٤). ولا تتبع القراءات "النسوية" - التي ترى أن الإسلام يعامل النساء بوصفهن ممتلكات الرجال الجنسية - من القرآن بل من تفسير أبوي متحفظ لأيتين محددتين: سورة آل عمران الآية ١٤، وسورة البقرة الآية 223. وفيما يلي أناقش هاتين الآيتين الواحدة تلو الأخرى.

ترد الآية ١٤ من سورة آل عمران في ترجمة معاني القرآن لآي جاي آربري (A. J. Arberry). وتقول الآية: "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب". وبالرغم من أن النساء يردن ضمن "شهووات" الرجال في الأرض، فإن الآية تعدد ما يشتهيها الرجال وليس ما يريد لهم الله أن يشتهونه وهو القرب من الله. وفي الحقيقة فإن موقف القرآن جلي من أن شهوات الرجال وما يرغبون في الحصول عليه قد يؤدي إلى خسارتهم لأخرتهم. ولهذا، فإن الغرض الرئيس من تلك الآية تأكيد أن الدار الآخرة تفوق الحياة الدنيا في الأهمية، وليس وضع القواعد المتعلقة بطبيعة الممتلكات أو بالنساء بوصفهن جزءًا من تلك الممتلكات. ولا تعنى الآية كذلك أن النساء ما هن سوى مغريات ليس لهن دور سوى الحول بين الرجال والفوز برضى الله. ولا ينص القرآن في أي سياق على أن الحياة الآخرة متوقفة على ترك حب النساء من أجل حب الله، إذ لا يوجد تنافس بين الله والنساء من أجل الحصول على حب المؤمنين من الرجال واهتمامهم، كما تذهب النسويات والمتعصبون ضد المرأة على حد سواء<sup>(٢٠)</sup>. فمثل ذلك الرأي لا ينتهي إلى تشويه فكرتنا عن الذات الإلهية فحسب ولكنه يتنافى كذلك مع تعاليم القرآن الفائلة بأن الله قد خلق الرجال والنساء لكي يحيوا معًا على هذه الأرض في مودة وتآلف وتحقق جنسى متبادلين، ولكي يحيوا كذلك في الحياة الأخرى (الجنة) لو كانوا من المؤمنين.



تبقى الآية ٢٢٣ من سورة البقرة التي تشير إلى النساء بوصفهن "حرثًا" والتي يترجمها الكثير من المفسرين على أنها "أرض محروثة" (tilth) (ممتلكات). ولكن قراءة هذه الآية قراءة مستوفية تتطلب قراءة الفقرة التي تسبقها (أى الآية ٢٢٢):

ويستلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإن تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين. نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه (سورة البقرة، الآية ٢٢٢ - ٢٢٣).

ويفهم الكثير من المسلمين من هذه الآية أن الزوجة هي ملكية زوجها الجنسية وأن من حقه مجامعتها متى شاء وكيفما شاء (دون موافقتها). كما يأخذون الإشارة إلى المحيض بوصفها دليلاً على أن النساء أنفسهن خبيثات. ولأنه من الأسهل دحض ذلك الادعاء الأخير فسوف أتناوله أولاً. إن أصل كلمة "أذى" هو "خسارة، ضرر، إصابة، مشكلة، مضايقة، شكوى" (كوان (Cowan)، ١٩٧٦، ١٢). وهكذا، فإن المحيض هو ألم ومرض، إلى آخره، وليس ثلوثاً. وحتى لو نظرنا إلى دم الحيض بوصفه ملوثاً فلا يعنى ذلك أن النساء وأجسادهن ملوثين بالتبعية، لأن القرآن لا يورد أية مقولة بهذا المعنى. ثم إن الحظر المتعلق بالمحيض فى القرآن لا يشمل سوى الجماع ولا يمتد إلى الألفة الجنسية ولا يدعو إلى النبذ الاجتماعى أو العزل (بدوى (Badawi)، ١٩٩٥). وهناك أحاديث مفادها أنه بإمكان الحائضات الذهاب إلى المساجد والحج والجهاد والدعاء، بل وأن يقرأن القرآن فى حجورهن متبعات بذلك سنة النبى (صديق (Siddique)، ١٩٩٠، ١٧). وبينما ينصح القرآن بالاغتسال بعد المحيض والجماع، ينصح أيضاً بالاغتسال بعد التبول والتبرز، وهو ما يشير إلى أن الخبث مرتبط ببعض الوظائف الحيوية بعينها لا بالاختلافات الحيوية. وبينما تؤكد المحاذير المتعلقة بالمحيض على الاختلافات بين الجنسين، ينبغى عدم الربط بين الوجود المحض لتلك المحاذير وغياب المساواة بين الجنسين، ذلك أن تلك المحاذير موجودة حتى داخل المجتمعات التى تشتهر بالمساواة (بونفيلو (Bonvillain)، ١٩٩٥، ٢٠٧). أما فيما يتعلق بالمضمون العام للآيات، فأولاً يقال إن تلك الآيات نزلت ردّاً على أسئلة الرجال الخاصة بالتوقيف والأوضاع التى يسمح لهم فيها بالجماع. وقد جاء رد القرآن على التساؤل الخاص "بالتوقيف" بأن نهى عن الجماع أثناء فترة الحيض لأنها فترة أذى وابتلاء للنساء. (ينهى القرآن كذلك عن الجماع أثناء صيام رمضان عندما يمتنع المسلمون عن الطعام والشراب). ثانياً، تأمر الآيات الرجال بأن يأتوا نساءهم من حيث أمرهم الله. ويمكن أن تؤخذ الإشارة هنا بوصفها إشارة إلى أمور عامة أو أمور محددة. وينهى القرآن بشكل عام عن الاشتهاء (lust) وبالتبعية عن العنف والإكراه. أما ما تأمر به الآيات من حيث الأمور المحددة فيتعلق فيما يبدو بأوضاع الجماع. ولأن الإشارة إلى "من حيث أمركم الله" فى الآية السابقة تلغى "الممارسات غير المألوفة"<sup>(٢١)</sup> فتبدو الإشارة هنا إلى الجماع المألوف أو المهلبى، وهو ما توحى به أيضاً الاستعارة من الحرث، أى نثر البذور، كما يوحى به الحظر المتعلق بالمحيض. إذن لم يترك السماح للأزواج بإتيان زوجاتهم مفتوحاً كما يبدو من أول وهلة. فمن الواضح أن الرجال ليست لديهم الرخصة لمجامعة زوجاتهم متى شاءوا

وكيفما شاعوا. وإذا كان الكثيرون من الرجال يقرعون تلك الآيات على أنها تقدم لهم رخصة لاغتصاب زوجاتهم أو إيدائهن فقد يكون ذلك لأن هؤلاء الرجال يؤذون زوجاتهم بالفعل ويبحثون عن مبررات من الدين تبيح تعدياتهم.

على أية حال، لا يقبل القرآن السلوك الجنسي المنطوى على الإهانة أو العنف، كما لا يجعل من المرأة ملكية جنسية لزوجها، على الرغم من استخدامه كلمة "حرث". وبما أن الأبويين والنسويات على حد سواء مستعدون لتعليق منظومة معرفية كاملة على تلك الكلمة، مغفلين كل الجوانب الأخرى في تعاليم القرآن، فسوف أقصر تحليلى هنا على استخدامها في القرآن، مقدمة طرحاً تاريخياً ونصياً يرفض ترجمتها على أنها تعنى ممتلكات.

يرى الطرح التاريخي أن الاستعارات لا ترتبط بزمان معين، إذ تحمل معاني مختلفة في سياقات اجتماعية وثقافية وتاريخية مختلفة. فعلى سبيل المثال، لا يمكن تصور أن كلمة "حرث" كانت في القرن السابع تعنى الملكية، إذ إن ملكية الأرض لم تكن معروفة بعد. ولذلك لا يمكن أن تكون مستخدمة في القرآن بمعنى الملكية؛ لأنها في تلك الحالة لم تكن لتحمل أى معنى لمن يسمعها. ولو كانت الكلمة، بمفهوم أوسع، تشير إلى الأرض، فإن كلمة الأرض كما ترد في القرآن "ينبغي حمايتها لا تدميرها وتلويتها" (حنفى (Hanafi)، ١٩٩٦، ٢٠٩). ولو كانت الاستعارة تهدف إلى الإشارة إلى الزراعة فإن "استخدام التشبيه بالأرض المزروعة يوضح أن ما يشار إليه هنا هو الجماع الطبيعي"، ذلك أن استعارة الحرث تشير إلى نثر البذور (بل (Bell)، ١٩٩١، ٤٦). وهكذا، فحتى لو كان الكثير منا يجنح اليوم إلى فهم كلمة "حرث" على أنها تعنى الممتلكات، فإن ذلك المعنى لا يمكن أن يكون معناها المؤلف لدى المجتمعات الإسلامية الأولى. ثانياً، بينما تتصف الاستعارات، مثلها في ذلك مثل النصوص، بأنها متعددة المعاني، من الممكن أن نحدد المعنى النصي والرمزي الغالب لو أننا بحثنا في سياقات أخرى لاستخدام تلك الاستعارات. وهكذا، فإن الحرث في القرآن يشير أيضاً إلى الجنة: "من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب". (سورة الشورى، الآية ٢٠).

أما بيكتول (٣٤٥) فيترجم تلك الآية على النحو الآتى:

"Whoso desireth the harvest of the Hereafter, We give him increase in its harvest.  
And Whoso desireth the harvest of the world, We give him thereof, and he hath  
no portion in the Hereafter".

وهكذا، يرد الحرث في إحدى الترجمات بمعنى فلاحه الأرض، بينما يرد في ترجمة أخرى بمعنى الحصاد. وترد الكلمة في ترجمة أربري على أنها فلاحه الأرض. وعلى أية حال، لا يمكن فهم أى من هاتين الترجمتين بصورة حرفية بمعنى أن الجنة مملوكة للمؤمنين توهب لهم ليفعلوا بها ما يشاءون! كما لا يمكن فهم الآية بمعنى أن حرث الجنة من نصيب الرجال فقط. ولكن الحرث، نصياً ولغوياً وتاريخياً يشي بمعنى الفلاحه. ولأن المؤمنين ليسوا جميعاً من ملاك الأراضى، ولأن القرآن لا يُعنى بالزراعة بشكل خاص، فإن المعنى المقصود من استخدام القرآن

مصطلح الفلاحة يشير إلى أن المقصود به هو زرع المحبة والرحمة، حيث تشغل تلك الموضوعات مكانة مركزية في تعاليم القرآن المتعلقة بالزواج والعلاقة بين الرجال والنساء. وأخيراً فلو أخذنا في الحسبان أن القرآن لا يشير في أى سياق كان إلى أى إنسان (حتى ولو كان عبداً) على أنه ملكية لشخص آخر، فسوف يتبين لنا أنه من الخطأ الخلط بين كلمة حرث وفكرة أن النساء ملكية جنسية. وبالطبع، من الممكن فهم الآيات فهماً خاطئاً يؤدي بنا إلى ذلك المعنى. فلطالما قابلنا آراءً أكثر ضرراً وغبابة تتعلق بخيوط أكثر هشاشة. ولكن مثل هذا الفهم يتعارض مع تأكيد القرآن المساواة والتبادلية، ومع إشارته إلى الأزواج والزوجات على أنهم "لباس" لبعضهم البعض (سورة البقرة، الآية ١٨٧). وتتضمن كلمة لباس، بحسب مورانا (Murata) معنى "أنا الإنسان الثانية". ففي القرآن لا تمثل الملابس مجرد حماية من الشرور، ولكنها أيضاً تخلع ألقاً على من يلبسونها، وهو لذلك ينصح المؤمنين بارتداء أحسن ثيابهم عند العبادة، بالرغم من أن "لباس التقوى" هو خير من ذلك كله (سورة الأعراف، الآية ٢٦).

ولو لم تكن نتعامل مع قرون من التمييز الجنسي والتعامل على المرأة، لكان تشديد القرآن على التبادلية كافياً لصرف الرجال عن فكرة أن زوجاتهم هن ممتلكاتهم أو أن إرادة الزوجة لا تساوى شيئاً (وهو الأمر الذى يؤدي بدوره إلى القول بأن الجنس فى الزواج لا يتطلب الرضا المتبادل). ولكن تعاليم القرآن وبخاصة إزاء تلك الموضوعات الحساسة قد تعرضت للأسف للجهال وإساءة الفهم والتشويه المنظمين. ولهذا، فسوف أختتم هذا الجزء بتناول موضوع ما إذا كان القرآن يساند الجنس فى إطار الزواج بدون قبول متبادل من الطرفين وأن المرأة/الزوجة لا يحق لها إعمال إرادتها فى ذلك الشأن.

بالرغم من أن الآيات السابق ذكرها لا تشير إلى إرادة الزوجة أو إلى فكرة الجنس بقبول الطرفين فى إطار الزواج (وهو ما لم نتضح لنا قيمته سوى مؤخراً)، فإن القرآن يثير القضيتين فى سياقات أخرى. فبالإضافة إلى أن القرآن يعزو الإرادة الحرة إلى النساء بوصفهن ذواتاً أخلاقية فاعلة، فإنه كذلك يعزو الإرادة الحرة إلى النساء **بصفتهم كائنات جنسية** فى موضعين آخرين على الأقل. أولاً، وكما ذكرت سابقاً، يفترض الإسلام أنه بإمكان حتى الإماء أن يمارسن إرادتهن فى ألا يتخذن أخداناً. وإذا كان ذلك الأمر لا يخضع لاختياراتهن فلن يكون ثمة معنى لتفضيل القرآن الإماء العفيفات على الحرات غير العفيفات. وثانياً، يخاطب القرآن الرجال قائلاً "لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً"<sup>(١٢)</sup> (سورة النساء، الآية ١٩). وبينما تشير الآية هنا إلى العادات التى كان العرب يتبعونها فى القرن السابع الميلادى بأن يرثوا زوجات الأب المتوفى بوصفهن جزءاً من تركته، تبقى حقيقة أن القرآن يعزو الإرادة إلى النساء فى الأمور المتعلقة بالإتاحة والاختيار فى الجنس، كما يفرض على الرجال احترام إرادة النساء. وهكذا، يفترض القرآن أن الرجال سوف يحترمون إرادة النساء حتى الإماء منهن إذا هن رفضن أن يمارسن الجنس مع أخدانهن بعد الزواج (أى أن القرآن يفترض أن الإماء سوف يحجمن عن اتخاذ أخدان بعد الزواج، وأن هؤلاء الأخدان سوف يعدون هذا الرفض قاطعاً!) فماذا إذن يدعونا إلى افتراض أن المرأة تفقد إرادتها عند الزواج، أو أنها تصبح غير قادرة على التعبير عنها، أو أن الزوج غير ملزم باحترام تلك الإرادة إذا ما عبرت المرأة عنها بأن أعلنت مثلاً رفضها الجماع فى وقت معين أو فى وضع معين؟ إن الزيجات الإسلامية غالباً ما يشار إليها بأنها "عقود جنسانية مبرمة

يقبول الطرفين".<sup>(٢٣)</sup> وبالرغم من أن القرآن لا يتحدث تحديداً عن الجنس بقبول الطرفين في إطار الزواج، فإن تعاليمه بخصوص ألا يأخذ الرجال النساء بدون إرادتهن، وبتأكيد مفهوم السكن، تفترض وجود الحب والعطف واللباقة المتبادلين بين الأزواج. ولا يمكننا الالتزام بتلك القيم إذا لم نحترم إرادة ورغبات بعضنا البعض. وهكذا، وبالرغم من أن القرآن لا يقدم تلك القضية بلغة مألوفة لدينا، فإنه لا يقبل إساءة معاملة الزوجات. ومن اللافت أنه حتى الأحاديث المتحاملة على المرأة لا تدعو إلى أن يجامع الزوج زوجته عنوة.

## ٢. الجنس/الجندر والجنس/انية: التطابق/الاختلاف:

بناءً على التحليل السابق، يبدو أن الجنس كما يقدمه القرآن تصنيف أنطولوجي لا مجرد تصنيف اجتماعي. ولكن القرآن في الوقت نفسه لا يستخدم الجنس بهدف بناء تسلسلات تراتبية (hierarchies) أنطولوجية أو اجتماعية تفضي إلى التمييز ضد النساء. وهكذا، يعترف القرآن بالاختلافات بين الجنسين ولكنه لا ينادى بالتمييز الجنسي. وبكلمات أخرى، يعترف القرآن بالخصوصية الجنسية ولكنه لا يربطها بأية رموز جنسية.<sup>(٢٤)</sup> ولأن القرآن لا يخلع محتوى ما أو معنى ما على الجنس بمعناه الحيوي فإن كون الإنسان رجلاً أو امرأة لا يحمل في ذاته معنىً معيناً. وبالقدر نفسه الذي يصعب معه التحدث نظرياً عن تعاليم قرآنية تحدد نهائياً العلاقة بين الجنس والجندر، يصعب كذلك الربط بين الجنس البيولوجي وبعض تسلسلات الجنس/الجندر التراتبية أو المحجفة.

ومن الناحية الأخرى، بينما يعترف القرآن بالاختلاف الجنسي لا يصفى صبغة جنسية على ذلك الاختلاف. بعبارة أخرى، لا يصور القرآن النساء في إطار خصائص تتميز بها النساء وحدهن،<sup>(٢٥)</sup> ولا يقول بأنهن نقيض الرجال أو أنهن يمثلن الجانب الأدنى من الخلق، ولا هو يصور الرجال في إطار خصائص يتميز بها الرجال وحدهم،<sup>(٢٦)</sup> ولا يقول بأنهم نقيض النساء أو أنهم وحدهم يمثلون الجانب الأعلى من الخلق. وترى أمانة ودود (Amina Wadud) (1999, xxi) أن القرآن لا يتضمن "مفهوماً عن المرأة" لأنه لا يتضمن كذلك مفهوماً عن الرجل "الدموغ بالجندر" (الخط الداكن في العبارة السابقة أضيف بواسطة كاتبة المقالة). وهكذا، فأياً كانت الاختلافات بين النساء والرجال فهي "لا تشير إلى قيمة متأصلة" وإلا أصبح مفهوم "الإرادة الحرة غير ذي معنى" (٣٥).

وبالرغم من أن القرآن لا يجعل الجنس محلاً لتثائبات الجندر، فإنه يعترف بالخصوصية الجنسية بحسب ما نجد في نظريته إلى أجساد الرجال والنساء على سبيل المثال. ولا تتبع آراء القرآن تجاه الجسد من منطلق "بيولوجي مبني على التفاوت الجنسي" (لاكوير (Laqueur)، ١٩٩٠، ١٩٦) أو من مقولات تتعلق بالتمييز بين الجنسين أو غياب المساواة بينهما. وهكذا، فإنه وقد أصبحت النصوص الواردة في القرآن بخصوص "الحجاب" جزءاً من أشكال الخطاب الإسلامي التي تشير إلى غياب المساواة بين الجنسين، فإن القرآن نفسه لا يضع نظريته إلى جسد المرأة في سياق ذلك الخطاب. وبينما يعترف القرآن بخصوصية جسد المرأة الجنسية، مما يعني أيضاً إمكان تعرضه للأذى بشكل أكبر في المجتمعات الأبوية، لا يهدف بذلك إلى التمييز ضد المرأة. علاوة على ذلك، وكما تعترف النسويات أنفسهن في الوقت الراهن، "فإن الاعتراف بتمييز

جسد المرأة وخصوصيته لا يعنى بالضرورة النظر إليها على أنها 'مختلفة'. وهكذا، يصبح بإمكاننا تأكيد "الخصوصية الحيوية لجسد المرأة" دون قبول "الظروف التاريخية التي أنتجت شكله الحالي" (أيزنشتاين (Eisenstein)، ١٩٨٨، ١٠٧، ٤). فالقرآن دون شك لا يبارك الصور النمطية لجسد المرأة ولا الظروف التاريخية التي أنتجت أنماطًا معينة لإنتاج تلك الصور. وهكذا، فأياً كانت الأفكار التي يعبر عنها المسلمون عن النساء وأجسادهن وعن الجنس والاختلافات الجنسية فإن القرآن ذاته لا يرى أن الجنس أو الاختلافات الجنسية تحدد الشخصية الأخلاقية أو أدوار الجندر أو تقضى بغياب المساواة. لا يتجلى لنا ذلك في موقف القرآن من الموضوعات التي ناقشتها هنا فحسب، بل ويتضح كذلك في تناوله الأسرة والزواج، وهي الموضوعات التي أتت عليها في الفصل التالي.

## هوامش

- (١) تشير المؤلفة إلى ترجمة عبد الله يوسف على (Abdullah Yusuf Ali) للقرآن، سورة النساء، الآية ١.
- (٢) Susan Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 1990), 79.
- (٣) Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations* (New York: Oxford University Press, 1994), 37.
- تشير باربارا شتوفاسر هنا إلى اعتقادات المسلمين، في حين يفتقر هذا الرأي القائل بالفروق النفسية الاجتماعية بين الجنسين إلى أية مرجعية قرآنية، كما يفتقر إليها الرأي القائل بأن المساواة المطلقة في الجنس أو الجندر هي مسألة "هدامة"، وذلك ما تشير إليه باربارا شتوفاسر نفسها.
- (٤) انظر/ى تناول توريل موي (Toril Moi) لآراء هيلين سيكسو (Helen Cixous) في *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (New York: Methuen, 1985). ولقد تناولت في الفصل الرابع أسباب تعارض أنماط التفكير الثنائية القطبية مع مبدأ التوحيد في الإسلام.
- (٥) تعد فكرة تخصيص الرجال بالعقل فكرة ملتبسة، إذ ترى تعاليم الكنيسة والكتاب المقدس أن "عقل الرجل فاسد" (Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics*, trans. Robert Yarborough (Wheaton: Crossway Books, 1994), 25).
- (٦) Sachiko Morata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: N.Y.: SUNY Press, 1992), 43; الخط تحت الكلمة الأخيرة وضع بمعرفة كاتبة المقالة.
- (٧) تستخدم باربارا شتوفاسر هذه العبارة في كتابها *Women in the Qur'an*.
- (٨) لمطالعة طرح لمفهوم الاعتراف المتبادل وأهميته في إطار العلاقات الديمقراطية. أجد هذا المصطلح مفيداً في تعيين بعض الموضوعات في القرآن. انظر/ى كتاب آلان جلبرت (Alan Gilbert, *Democratic Individuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- (٩) على سبيل المثال ترى جان جارب (Jan Hjarpe) أن الدفاع الإسلامي عن العقيدة (Muslim apologetics) يأخذ واحداً من أربعة أشكال: مقارنة المعاملة التي تلقتها النساء على أرض الواقع على مدار التاريخ الأوروبي/ المسيحي بالأفكار المثالية في الإسلام؛ أو بطرح فكرة أن "نموذج الحياة الإسلامي يتيح للنساء موقعاً كريماً وأمناً"، وذلك إذا جرى تطبيقه تطبيقاً صحيحاً، أو بالقول بأن "نظرة الإسلام للنساء تتواءم مع طبيعتهم وخصائصهن الحيوية"، أو

- بالإصرار على تناول "الإسلام الحق" (إسلام القرآن والسنة) وليس على المعاملة التي تتلقاها النساء المسلمات على أرض الواقع. وعليه، يصبح أي تفسير صورة من صور الدفاع عن العقيدة!
- Jan Hjarpe, "The Attitude of Islamic Fundamentalism towards the Question of Women in Islam," in *Women in Islamic Societies: Social Attitudes and Historical Perspectives*, ed. Bo Utas (Copenhagen: Curzon Press, 1983), 15.
- (<sup>10</sup>) بما أن تعاليم القرآن فيما يتعلق بالجنس ترتبط بتعاليمه فيما يتعلق بالزواج، فقد يحتاج القراء إلى مطالعة القسم الثاني (والأول) من الفصل السادس قبل العودة إلى الطرح التالي. ويجب كذلك أن أوضح أنني أقدم هنا طرحاً مبسطاً نسبياً لقضية بالغة التعقيد، وأن ما أهدف إليه هنا هو تأكيد تعاليم القرآن التي تقضى إلى تنظير فكرة المساواة بين الجنسين، أو تلك التي تتسم باللا أبوية.
- (<sup>11</sup>) وردت في كتاب أنتونيللي: Antonelli, *In the Image of God*, 227-229. وترد إشارة جودمان في كتابه L. E. Goodman, *God of Abraham* (New York: Oxford University Press, 1996) ومفادها أن تلك المحاذير في التوراة لا تتبع من فكرة الخبث ولكن من "امتزاج الدم بالرغبة"، والذي قد يربط بين جنسائيتنا وبعض مظاهر العنف. وكذلك، وكما يرى جودمان، يعزى الخبث إلى الدورة وليس إلى المرأة.
- (<sup>12</sup>) انظر/ي أنتونيللي، المرجع السابق، للوقوف على قراءة مختلفة لهذا الإبتهاال نفسه.
- (<sup>13</sup>) ولكننا نجد أن المشرعين المسلمين، وكما يرد في كتاب رويين ليفي: Reubrn Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962)، قد "استعملوا الحذر" وأعملوا التنضيق حيال ذلك الأمر بالسماح. لقد كان على الرجال والنساء أن يعتقوا عبيدهم/قبل أن يتزوجوا بهم/ن. روبرت روبرتس: Robert Roberts, *The Social Laws of the Qoran* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1971), 16.
- (<sup>14</sup>) انظري "Muslim Women" لمطالعة قراءة نقدية لتصوير جيرالدين بروكس (Geraldine Brooks) لـ"جنة المسلمين".
- (<sup>15</sup>) يتضح لنا بجلاء أكبر أن القرآن يقصر اهتمامه على عورتاهن عندما يوضح أن النساء بحاجة إلى إسدال جلابيهن (cover up) حتى في حضرة "الأطفال الذين ليست لديهم خبرات بعورات النساء". كما يمكن للنساء "اللاتي تخطين سن الإنجاب ولا يأملن في الزواج" من "أن يتخفن من ثيابهن دون تبرج أو إظهار للزينة، وإن كان من الأفضل لهن أن يستعفن" (أي جاي أريبري A. J. Arberry, *The Quran Interpreted* (New York: Allen and Unwin, 1955), 50, 55).
- (<sup>16</sup>) يعدد القرآن هنا فئات الرجال الذين لا تنطبق عليهم تلك المحاذير، ويشمل ذلك الرجال الذين ليس بالإمكان اتخاذهم شركاء في الجنس (أزواجاً).
- (<sup>17</sup>) صاحب العبارة هو البيضاوي، وورد الاقتباس في مقالة باربارا شتوفاسر: "The Status of Women in Early Islam," in *Muslim Women*, ed. Freda Hussain (New York: St. Martin's Press, 1984), 27.
- (<sup>18</sup>) تكمن إشكالية هذا الرأي في أنه يفترض أن الرجال المسلمين لن يحافظوا على أخلاقهم إلا حينما يمنعون عن مجرد رؤية النساء. وإذا صح هذا الافتراض فلن يصبح من الممكن للرجال المسلمين أن يتحلوا بالأخلاق، إذ إنهم حتى ولو لم يكن بوسعهم رؤية النساء في داخل إطار "بيئتهم الثقافية"، فإن ذلك لن يمنعه من رؤية النساء ممن ينتمين إلى بيئات ثقافية أخرى.
- (<sup>19</sup>) وكما طرحته في قراءتي النقدية لليلى أحمد (Leila Ahmad)، فإن القبائل تضم رجالاً أيضاً. انظري أسما برلس "Texts, Sex, and States: A Critique of North African Discourses on Islam," *The Arab-African and Islamic Worlds: Interdisciplinary Studies*, eds. Kevin Lacey and Ralph Coury (New York: Peter Lang, 2000).
- (<sup>20</sup>) انظري فانتة صبايح (Fatna Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984). انظري "Texts, Sex, States," لمطالعة قراءتي النقدية لفانتة صبايح، نفس للمرجع.
- (<sup>21</sup>) Montgomery Watt, *Companion to the Quran* (Oxford: Oneworld, 1994), 41.

(٢٢) يمكننا أيضًا فهم هذه الآية على أنها تفترض أن للرجال القدرة على التحكم في نوازعهم الجنسية، وهم الذين يبهون في آية أخرى عن إساءة معاملة جواربهم جنسيًا. ويأتى ذلك مناقضًا لنظرة المسلمين المتحيزة ضد المرأة التي ترى أن الرجال لا يمكنهم التحكم في نوازعهم الجنسية، وهي النظرة التي يشاركون فيها كثير من الأحرار في التراث الدينى اليهودى، والذين أباحوا اغتصاب سبايا الحرب على أساس أن الرجال لا يمكنهم السيطرة على أنفسهم. ولتبرير هذه النظرة نجدهم يعتقدون أن الملك سليمان أنجب أربعمائة ابن وابنة من سبايا الحرب. أنتونيللى *In the*

*Image of God*

(٢٣) Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, trans. Alan Sheridan (London: Routledge and Kegan

.Paul, 1985), 187

(٢٤) إستعرت هذا التعبير من إليزابيث جروز: Elizabeth Grosz, *Jaque Lacan: A Feminist Introduction (New)* (York: Routledge, 1990).

(٢٥) كما أشرت سابقًا، يخلع بعض المفسرين المسلمين على النساء خاصّة "الكيد"، وهو نوع من أنواع المكر أو الذكاء

المدمر الذي يرتبط بالأنثى، وذلك استقراء من قصة يوسف. وهكذا، ترى فدوى مالتى-وجلاس أن "النظرة المتعصبة ضد النساء في الإسلام (وبالتبعية في الوعي الأدبى العربى القروسطى) لها جذورها الأدبية في قصة يوسف في القرآن [التي تتحدث عن] كيد النساء." (Fadwa Malti-Douglas, *Women's Bodies, Women's Words: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton, N. J.,: Princeton University Press, 1991), ١٩. وتأسيسًا على هذا الرأى، يذهب الكثير من المفسرين كذلك إلى أن

الثنائيات القطبية الثابتة والضمنية بين المرأة و(الله)... هي ضرب من العلاقة الإطارية التضادية القائمة بين المرأة والله، كما لو أن القرب من أحدهما يحول دون القرب من الآخر (المرجع نفسه، ٥٩).

بل إن بعض الفقهاء المسلمين المحدثين قد فهموا القصة على أنها تشير إلى مفهوم ثابت للأنوثة. انظرى عبد الوهاب بوحدية *Sexuality in Islam*. ولكننا نجد في القرآن أن زوج المرأة التي أرادت إغواء يوسف هو الذى استخدم العبارة التي تشير إلى الكيد. إذن فهي ليست فكرة القرآن عن طبيعة الأنثى. وللمفارقة نجد أن صورة المرأة نفسها (زليخة) تقدم بشكل أكثر تعاطفًا في الفكر الإسلامى القديم بوصفها رمزًا للتوق والحب المحروم. أنمارى شيميل: Annemarie Schimmel, "Eros – Heavenly and Not SO Heavenly – in Sufi Literature and Life," in *Society and the Sexes in Medieval Islam.*, ed. Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot (Malibu: Hawaii: Undena Publications, 1979)

(٢٦) وهناك بالطبع بعض الصفات التي يتفرد بها الرجال فيما يتعلق بكونهم بشرًا لا ملائكة، فهم على سبيل المثال قادرون على التفكير المنطقى وعلى الاختيارات الأخلاقية، ولكن النساء أيضًا لديهن القدرة ذاتها.

## بحث فى القرآن والجنسانية♦

### آمنة ودود

يبدو القرآن وكأنه من ناحية يعمل داخل بنية من المحاذير اللغوية المتعلقة بالجنسانية (sexuality) وبأية أمور تختص بالجماع، بينما يعلى من ناحية أخرى من منزلة جنسانية الرجل، طبقاً للاقتباسات الثلاثة الآتية: (١) تعدد الزوجات/الخليلات المغلف بلغة الرغبة، "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع" (سورة النساء، الآية ٣). وبالرغم من أن النص يبيح تعدد الزوجات، فهو **مشروط** بمتطلبات تكفل العدالة ولكنها شبه مستحيلة التحقيق. (٢) يشار إلى النساء بالحرث، وهو ما يُفصح أو يُحرث: "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم" (سورة البقرة، الآية ٢٢٣). وسواء كانت الآية تناقش أوضاع الجماع أو الأوقات المسموح فيها بالجماع بحسب الفقهاء المتعددين، فإنها لا تزال موجهة إلى الرجال وإلى رغبات الرجال الجنسية، بينما تبقى النساء ورغباتهن الجنسية فى حالة سلبية تأثرية. (٣) الحور العين الشهيرات- فلا ينبغي تجاهل رغبات الرجال، حتى بعد موتهم! (سورة الطور، الآية ٢٠، وسورة الرحمن، الآية ٧٢، وسورة الواقعة، الآية ٢٢). ومن الصعب فصل أيًا من هذه التأكيدات عن توجهاتها الجنسية الذكورية الواضحة، "حيث لا يرد فى أى موضع أى إطرء على فضائل زوجاتهم فى الحياة الدنيا".<sup>(١)</sup> \*\* بل وإن الإشارة فى القرآن إلى "القواعد من النساء، التى تفهم منها غالبًا الإشارة إلى النساء اللاتى بلغن سن انقطاع الطمث"، تتضمن أن هؤلاء النساء أيضًا "لا يأملن فى الزواج 'لا يرجون نكاحًا'" (سورة النور، الآية ٦٠) ويمكنهن أن "يضعن ثيابهن".

وقد أكدت الأبحاث التى تتناول حياة الإنسان الجنسية أن النساء يبقين نشطات وقادرات وراغبات فى المشاركة الجنسية بعد وصولهن سن انقطاع الطمث، بل وإنهن يصلن إلى ذروة رغباتهن واستمتاعهن الجنىسى فى الأربعينيات والخمسينيات من أعمارهن، وهى الفترة التى يحدث فيها بالتحديد انقطاع الطمث. هل تمثل الآية فهمًا غير دقيق لرغبات النساء الجنسية كما يبدو مما نقول؟ يعد تحليل لفظة "نكاح" محوريًا لفهم تلك المقولة. فقد أشار الفقهاء إلى أن لفظة

♦ Amina Wadud, "Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Oxford, England: One World Publications, 2006), 192-206.

\*\* تم اقتطاع الجزء الافتتاحى من المقالة الأصلية فى الترجمة تبعًا لرؤية المحررة، ولهذا فقد قمت بتعديل أرقام الهوامش فى بقية المقالة حتى تبدو متجانسة فى الترجمة. (الترجمة)



"تكاح" تعنى "جماع"، وهى اللفظة التى تتطابق فى الوقت نفسه فى المعنى مع "الزواج". وقد أدى هذا الاختلاف بين تلك الداليتين إلى تعقيد القراءة المبسطة للآية. فقد ترغب النساء "فى الجماع" فى الوقت نفسه الذى "لا يرغبن فى أن يُخْتَرْنَ للزواج" الذى يعد المجال الشرعى الوحيد للجماع فى القرآن، فيما عدا لو كنا نتكلم عن محظيات. فالنساء المصابات بأعراض تشبه أعراض انقطاع الطمث، والنساء اللاتى وصلن إلى سن انقطاع الطمث لا يُعتبرن حتى اليوم فى كثير من الثقافات من أفضل الاختيارات للزواج.

وقد دعتنى أسباب كثيرة ألا أتناول مثل تلك القضايا فى دراساتي السابقة. فأنا أولاً أدرك أن القرآن كان يخاطب مستمعيه الأولين فى سياق الظروف الاجتماعية والتاريخية والثقافية التى نزل فيها، والذى كان يحدث، بحسب وصف فضل الرحمن (Fazlur Rahman) "من خلال عقل النبى". وقد أثرت تلك الظروف بالضرورة فى البنى اللغوية فى القرآن، بل وعلى رقعة معانيه.<sup>(٢)</sup> فقد كان من اللازم أن يكون للقرآن معنى سياقى وإلا فلسوف يفشل منهجه المعلى فى أن يكون "عربى مبين" (سورة النحل، الآية ٣\*\*\* وسورة الشعراء الآية ٢٦) - وهو ما تقر به العلوم القرآنية التأويلية - كما يُعدُّ السياق جزءاً من المعرفة المطلوبة مسبقاً لفهم النص. ونجد فى القرآن أن بعض النصوص عام (general) وبعضها الآخر خاص (specific). ويتطلب التحقق فيما إذا كان العام والثابت الأزلى (universal) هما الشئ نفسه اعتبارات تأويلية أكثر تفصيلاً. ولأن لفظة "عام" قد تكون مرهونة بالسياق العام لنزول القرآن، فهناك مجال لإعادة النظر فى الآيات التى تُعدُّ فى الغالب "عامّة" بوضعها فى سياقات عامة أخرى خارج سياق القرن السابع الميلادى فى شبه الجزيرة العربية.

وقد دعتنى مقولة القرآن بأنه يقدم هداية وتوجيهاً كونياً للإنسان والبشرية أن أخلص إلى أنه حتى بعض الآيات التى تصنف على أنها عامة غالباً ما تكون مرتبطة بسياق التنزيل. ولم يكن ذلك السياق - سياق شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع - سياقاً ذا بنية أبوية فحسب، بل كان أيضاً شبه منعزل تماماً عن بقية العالم، بل ويمثل نمطاً مندثراً بالقياس إلى واقعنا الراهن. وإذا لم تدرس هذه الآيات دراسة معمّنة فى داخل سياقاتها فقد تُؤدى الطرق التى يتم بها تناولها إلى فقدها معانيها الثابتة الأزلية. فكما ذكرت بالتفصيل فى مواضع أخرى من هذا الكتاب<sup>(٣)</sup>، لم يكن المفهوم العام للأسرة وقت نزول القرآن مفهوماً ثابتاً أزلياً، ذلك أن الأسرة مؤسسة اجتماعية تتغير تبعاً للتطور الاجتماعى. ولم تكن قضية الثابت الأزلى قضية جوهرية فى الأعمال التفسيرية المبكرة، ولهذا جاءت كلمة "عام" أكثر استخداماً من الكلمات التى تعنى الثابت الأزلى، وهو المفهوم الذى لم يكن بعد يشكل جزءاً من التفكير الإنسانى، وهو أمر يعزى جزئياً إلى دور التفاصيل الدقيقة فى بناء المعنى والفهم. وهكذا، فقد يكون الأمر المفهوم بشكل عام أمراً غير ذى أهمية فى مجتمعات

\*\*\* وردت هكذا فى أصل المقالة المنشورة، والصحيح أنها الآية ١٠٣ من السورة نفسها. (المتريجة)

أخرى. فكما كانت فكرة "التعددية العالمية" ("global pluralism") غير موجودة في ذلك الوقت، فإن كلمة "عام" كانت مقصورة على المكان والزمان المحددين الذين نزل فيهما الوحي. ولكن علماء الدين الإسلامي والمسلمين العاديين كانوا يؤمنون بأن الإسلام يقدم هداية وتوجيهًا ثابتين أزليين، حتى وإن كانت لبعض الأمكنة والأزمنة زوايا للرؤية تحصر فهم ما هو ثابت أزلي داخل الفهم العام في سياقات معينة. وهكذا، فإن مفهوم الثابت الأزلي وقت نزول القرآن لم يكن مفهومًا عالميًا شاملاً. بل إننا نجد التصنيف القرآني للأنساق العقائدية الإنسانية معتمدًا على الأنساق التي كانت سائدة ومعروفة في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، والتي تضم أهل الكتاب أو المؤمنين بالأديان الإبراهيمية: اليهودية، المسيحية والإسلام. كما كان هناك في ذلك الوقت مشركون، ولكن الشرك في الخطاب القرآني لم يتضمن أية إشارة مباشرة للديانات الهندوسية أو الأفريقية التقليدية التي تتطوى على مفهوم تعدد الآلهة ومفهوم المقدس في صورة المطلق. فقد كانت هذه التراثات الدينية تركز على الطبيعة المقدسة المطلقة التي تدعمها عمليات من المحاكاة والتصوير اللفظي "لآلهة" أخرى بقصد إعادة صياغة الخصائص المتعددة للتجليات الإلهية، مع احتفاظها بطبيعتها الجوهرية الموحدة، أي التوحيدية، فيما يتعلق بكون المقدس ثابتًا أزليًا.

وقد كان عبدة الأصنام موجودين في السياق الذي نزل فيه القرآن، ويُعدُّون هم والمشركون شيئًا واحدًا نظرًا لتعدديتهم. ولم يكن ثمة أرواحيين (animists) ممن يؤمنون بتجلي الإله في الخلق كافة، مثلما نجد في الكثير من ديانات السكان الأصليين في أماكن مختلفة، مثل ديانات السكان الأصليين في أفريقية وأستراليا وأمريكا الشمالية والجنوبية، سواء منها التي سبقت نزول القرآن أو التي تلتها. ولا يخاطب القرآن هذه الديانات مباشرة. وعلاوة على ذلك، نجد أن تناول القرآن العقيدة أو الدين قد تجاهل كافة أشكال البوذية والتاوية والكنفوشية التي تقوم على مفاهيم المقدس غير المتجسد أو غير المتمثل في صورة ما، وذلك بالرغم من انتشار هذه الديانات في أجزاء أخرى من العالم قبل القرن السابع الميلادي. نرى إذن أن الفكر الإسلامي الراجح لا يتطرق إلى مناقشة العلاقات الدقيقة بين فكرة وجود جوهر كوني إلهي ومفهوم ما هو مقدس، ولا إلى التجليات المتعددة لتلك العلاقات التي يمارسها الناس في أجزاء أخرى من العالم. وفي الوقت نفسه نرى أن الفكر الإسلامي يقصر السياق الذي يتقصى فيه طبيعة ما هو إلهي على شبه الجزيرة العربية والمناطق المحيطة بها. وبدلاً من استخلاص مقاصد القرآن الثابتة الأزلية مما يخاطب به مستمعيه في مكان وزمان محددين، فإننا غالبًا ما نجد واقع العلاقات الأكبر بين الإلهي والإنساني يختصر في مظهر مبسط من مظاهر التناول القرآني المرتبط بالسياق، ذلك إذا لم يتم تجاهل ذلك الواقع تمامًا. وعليه، نجد أن الشريعة تحرم الزواج بين المسلمين ومن يعتقدون تلك الديانات العالمية الأخرى، في حين تقر بفكرة الزواج القائم على إخضاع المرأة بسماحة للرجال الزواج من الكتابيات.

وعلى الرغم من كل ذلك فإننى أؤمن بأن للقرآن مقصدًا ثابتًا أزليًا فى الوقت نفسه الذى أتسلح فيه بدراسات الأديان المقارنة فى القرنين العشرين والحادى والعشرين. إن كل صورة من صور فهم البشر لكلية الطبيعة الإلهية لهى بمثابة نافذة يمكن من خلالها للفرد أو للجماعة الوصول إلى تلك الكلية. ولا يسعنى الدفاع عن التصور القائل بأن النافذة فى ذاتها تمثل المقدس بكلية. فما هى سوى إطار أو وجهة نظر مقصورة على من ينظر من خلالها. وهكذا، فإن الآيات العامة ليست هى نفسها الآيات الثابتة الأزلية. إن ما أعدّه ثابتًا أزليًا فى مقولات القرآن لا يمكن فهمه إلا فى ضوء ما هو متجاوز للوجود المادى (transcendental). ونحن لا نستطيع تحديد ما هو متجاوز للوجود المادى بحدود دنيوية مادية، بل إنه من الأفضل أن نتناوله بصياغات دينية تستند إلى النفى، بأن نعدد أو نركز على ما هو ليس من المقدس أو الإلهى. إن عبارة "الله واحد" تدل على تصور محتمل وغير محدود لما هو ليس فى الله أو فى "وحدانيته". فهو ليس آلهة متعددة، ولا أصنامًا ولا أوصافًا حرفية لتجلياته فى الخلق، وبخاصة فى الطبيعة. ونحن نرى أن تعددية الاستجابات الإنسانية لفكرة المقدس أو المطلق كانت - ولا تزال - تعبر عن نفسها بأشكال متأثرة بكل تلك الصفات السلبية، بالرغم من التطابقات الواضحة بينها.

بتعبير آخر، فإذا كان لله تسعة وتسعين اسمًا، أو صفة أو خاصّة، إذن فالتركيز على واحدة منها بعينها لا يعد انفصالًا عن وحدانية الله المتكاملة، كما لا يعد مساويًا لحقيقة الله الشاملة التى تضم التسعة والتسعين اسمًا بلا تناقض بينها. ويعد هذا أحد الأسباب التى تجعل صفات الجمال التى يتصف بها الله، وهى صفات أنثوية، وصفات الجلال التى يتصف بها، وهى صفات ذكورية، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بوحدة الله المتكاملة. فقبول رحمة الله يعنى قبول غضبه. والتركيز على الرحمة لا يعنى إنكار الغضب، بل إنه مجرد نزوع إنسانى نابع عن إمكانات دنيوية لا عن إمكانات متعالية أو ثابتة أزلية أو مطلقة. وهكذا، فقد كان السبب الثانى لردى على الخلل، بل والتناقضات، التى قد تبدو حتى فى مقولات القرآن العامة هو أنها كانت ضرورية تاريخيًا فى وقت ومكان معينين، بينما لا يمكن تناول الحقيقة المتعالية لما هو إلهى فى حدود أية لغة إنسانية تمثل نسقًا رمزيًا لإنتاج المعنى. "إن اللغة فى جوهرها ليست مؤهلة لتناول الفوق-طبيعى تناولًا حرفيًا". كذلك فإن الكلمات التى تتحدث عن الله وعما هو غير مرئى "يجب أن تستخدم بصورة تشبيهية لأن مثل هذه الأمور 'تتجاوز كل الأنساق الرمزية'".<sup>(٤)</sup> وعليه، فعندما أبحث فى غاية القرآن من الهداية الكونية لا أبقى أبدًا منغلقة على معنى حرفى للنص القرآنى. يحقق هذا المنهج تحرر الفاعلية الإنسانية ويمكنها فى كافة الأزمنة من التشابك مع ما يرد فى القرآن، ومن تعيين مواضع الخلل فى اللغة فيما يتعلق بالمعنى، ناهيك عما يتعلق بالإمكانات الإلهية.

أما فيما يتعلق بما هو خاص فى القرآن، أى المقولات المحددة، فأنا أعدُّ ذلك أمرًا مباشرًا وبسيطًا. فعلى سبيل المثال، عندما يخاطب القرآن أهل المدينة، أو عندما ينهى نساء النبى محمد عن الزواج بعد وفاته (سورة الأحزاب، الآية ٥٣)، فليس ثمة غاية عامة لانطباق هذه

المقولة على هؤلاء النسوة بعينهن، ناهيك عن غياب أية غاية ثابتة أزلية. ولا يمكننا استخلاص أى معنى وتطبيقه خارج الإطار الخاص الذى تشير إليه الآية. إن الآية تخص نساء النبي **وحدهن**، اللاتي توفين منذ أربعة عشر قرنًا من الزمان، وذلك بالرغم من أنها تشكل جزءًا حرفيًا من ذلك النص الذى يهدف إلى الهداية الكونية. وفى الواقع، فإن استخلاص غاية عامة، ناهيك عن غاية ثابتة أزلية، من مقولة كهذه سوف يشكل قراءة خاطئة لها تمثل بدورها انتهاكا للقرآن. إن الطبيعة الصريحة والواضحة لآية كهذه فى نطاق مجال تطبيقها المغرق فى التحديد لينبغى أن ينبه كافة قراء النص إلى أن للقرآن **بحق** سياقًا محددًا، وأن النص القرآنى كان سريع الاستجابة لذلك السياق.

لم أَدع تلك الفروق الدقيقة تعوقنى. فلقد تخطيت تحدياتها وتخصيصاتها اللغوية **داخل** السياق، ونظرت من خلالها بوصفها نافذة على ما هو متجاوز للوجود المادى - على إمكاناتها الكامنة، كأن الكلمات آيات، أو علامات، تشير إلى ما ورائها، إلى معانٍ مطلقة تقود إلى تحولات. وبذلك يكون لزامًا على من يقرعون العلامات أن يوظفوا فاعليتهم الإنسانية بوصفهم كائنات عقلانية ذات إرادة حرة تطمح إلى الاستسلام للإرادة الإلهية. تستقصى هذه الذوات الفاعلة العلاقات القائمة بين عبارات القرآن بقدراتها الكامنة على توجيه البشرية جمعاء نحو الهداية الإلهية، لا نحو التطبيق الحرفى لآية بعد آية فى نطاقات محددة وضيقة مثل سياق شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى، وكأن تلك التطبيقات يمكنها أن تحقق الهداية الكونية.

ما يهمنا هنا هو أن تفسير القرآن يشكل انعكاسًا لبحث الإنسان عن معنى الله. ولا يتعلق هذا الفهم بإيماننا الراسخ بالقرآن بوصفه كلام الله أو كشفًا عن ذات الله فحسب، لكنه يتعلق كذلك بمعنى أن الله موجود وقد كان دومًا موجودًا، وعليه فلا يمكن الإحاطة به أو تقييده بنص ما، ناهيك عن بحث أى إنسان عن معانٍ لذلك النص، بكل ما فى الإنسان من خلل ونواقص. كأن القرآن نافذة نطل **منها**. إنه بوابة لها عتبة يتعين على الإنسان المرور **فوقها** ليصل إلى الاحتمالات اللانهائية التى تقود الإنسانية نحو سلسلة متصلة من التطور الروحانى والاجتماعى. ولا يسعنى أن أسمح لجوهر القرآن بأن يخضع للأبويين الذين تلقوه وقت نزوله ولا لنطاق جمهور قرائه على اتساعه، سواء فى وقت نزوله أو الآن. وأقبل بأن قراءتى نفسها قاصرة نتيجة ارتباطى أنا الأخرى بسياقى التاريخى وبعجزى الإنسانى وقصور فهمى. يحررنى ذلك القبول من الدفاع عن أى فهم أنتجه وأى معنى أعتز عليه بوصفه الفهم الصحيح **الوحيد**، ويتيح الفرصة أمام فهمى لكى يمر بتغيرات لا حصر لها، بينما أنا نفسى أتطور وألاقى خلق الله فى كليته، والكتاب فى كليته، والمدى الإنسانى لإنتاج المعنى المستظل بالهداية الإلهية فى كليته أيضًا. ولا أخشى جهودى فى فهم النص، ولا أن أفعل ما هو مبنى على ذلك الفهم، ولا أخشى أن أشرك الآخرين فى كل مرحلة من مراحل ذلك الفهم كجزء من الحب والإيمان والاستسلام الإنسانى لصاحب النص، إذ يمكن أن ألقى الله بين لحظة وأخرى فى غضون بحثى. لا يمكن لمقولات القرآن

المحددة ولا لمحدودية قرائه أن تقيّد جوهره. فكما أكد على بن أبي طالب خلال الجدل مع الخوارج (المتطرفين)، "القرآن كلام مسطور بين دفتي كتاب، لا ينطق وإنما تتكلم به الرجال".<sup>(٥)</sup> وبوصفنا مسلمين فقد كنا دوماً وسنبقى أبداً مجرد بشر. ويحدونا تطور البشرية في فروع المعرفة التي تبحث في المعنى، مثل اتجاهات ما بعد الحداثة والتفكيك، إلى القبول بحقيقة أن النص قادر على أن يرشدنا حتى ولو لم نكن مقبدين بمقولاته المحددة.

إن النص صامت، ويحتاج إلى مفسر، وطالما خضع للتفسير، سواء في الماضي أو في الحاضر. ونحن عندما نسأل النص نجعله يتحدث إلينا. وإذا كنا ضيقى الأفق فلسوف نحصل على استجابات أو ردود ضيقة. أما إذا كنا منفتحين فلسوف يقودنا النص إلى أن ننفتح على احتمالات أعظم. إن السياقات تجعل تفاسير بعينها سائدة بينما تجعل تفاسير أخرى قاصرة. ونحن مرتبطون بتاريخنا الأخذ في التشكل، كما أننا مرتبطون بماضينا التاريخي الذي نرتكز عليه، سواء كنا ندرى أو لا ندرى. يحدث خلق "الطبيعة الإنسانية تاريخياً بفضل علاقة جدلية بين طبيعة البشر الحيوية وبيئتهم المادية. ويؤثر العمل أو الفعل الإنساني في هذه العلاقة تأثيراً غير مباشر، كما أن النوع المحدد من الفعل الذي يسود في مجتمع ما يخلق الأنماط البشرية المادية والنفسية المميزة لذلك المجتمع".<sup>(٦)</sup> ولهذا، تتشكل حتى قدرتنا على تصور أى شكل من أشكال الله بالسياقات الشخصية والحضارية التي نعيش فيها، كما تتشكل بنى المفاهيم المتاحة لنا. وكما تتطور الحضارات تتطور قدرة الإنسان على فهم طبيعته وفهم طبيعة الله.

وللأسف، فإن وحى الله مقيد بعقول الرجال والنساء الذين يتكشف لهم ذلك الوحي. فعندما نتصور المطلق في لا تناهيه، أيًا كانت لحظات التجليات الإلهية الخاطفة التي نخبرها، تبقى لدينا مهمة إدماج تلك اللحظات في هويتنا التي تتفاعل مع سياقاتنا المحددة والتي تتحدد بتلك السياقات في الوقت ذاته. ثم نعود إلى لوحتنا لنصوغ احتمالات أخرى أقل تحديداً. ولا أحاول هنا القول بأن الله في ذاتها\* (God... in Herself) مقيدة بنا. ولكننا نجد أحسن ما يمثل تصوراتنا عن الله فيما يراه ممارس اليوجا الهندوسي في صورة الشاكرا السادسة، حيث "مفاهيمنا الشخصية عن الله". ولا يسعنا أن نبقى للأبد عند الشاكرا السابعة، وهي الناج، حيث "الله فيما وراء كل الأسماء والأشكال" إلا لغمضة عين، وإلا أصبحنا نحن أنفسنا آلهة. وحتى مع أن ذلك ينطوي على بعض الحقيقة، فإن هيئاتنا المادية ستسمح لنا فقط بلمحات ثملة من تلك الحقيقة، نعاني بعدها من الاستفاقة على آلام الفراق والشوق واليأس. إن هيئاتنا الأرضية تقيّدنا، ولا يبقى لنا بعد زوال لحظة الكشف تلك سوى إحساس عميق بالانسلاخ.

\* نظري مقدمة المترجمة لمطالعة تعليقي على إشكالية ترجمة هذه العبارة. (المترجمة)

الآية ٣٤ من سورة النساء، وما يترتب على التطبيق الحرفي في إقامة الحدود  
لقد بدأت بحثي في العملية المعقدة التي تتضمن كلا من الكشف عن المعاني في النص القرآني  
وتحقيق غاية القرآن في الهداية الثابتة الأزلية بتناول السياق الأبوى الذي نزل فيه القرآن، مولية  
جل اهتمامي إلى تجارب الرجال، بما فيها جنسانية الرجل. فبينما يقبل المسلمون القرآن بوصفه  
هداية ثابتة أزلية، فإن أسلوب التطبيق الحرفي لمقولات محددة قد أصبح الطريقة السائدة لتحقيق  
تلك الصيغة الثابتة الأزلية في سياق دنيوي. وقد ذهبت في كتابي القرآن والنساء إلى أن ذلك  
الأسلوب ينطوي على تناقض ضمني مع روح القرآن. وقد جاءت كلمة "روح" نتاج دراستي  
لكتابات فضل الرحمن، جنبًا إلى جنب مع بحثي وتجربتي في الجندر (النوع) وتجاوز الوجود  
المادي. ولكن التباس معاني الكلمة قد استوجب بعض التوضيح.<sup>(٧)</sup>

يشير وجود العديد من التفسيرات إلى أن عملية تفسير القرآن اتخذت أشكالاً عديدة، وأنها  
سوف تستمر في الغالب في اتخاذ أشكال عديدة. ومن الضروري أن تبقى الطبيعة التكيفية  
للتفسير مستمرة إلى الأبد من شخص إلى آخر ومن زمان ومكان إلى زمان ومكان  
آخرين. أولاً، لأن ذلك أمر طبيعي. وثانياً، لأن عملية التفسير المستمرة تلك هي الطريقة  
الوحيدة التي تتحقق بها حكمة القرآن. وسوف يكون ذلك التحقق مرتبطاً بالتجارب  
المختلفة للحضارة الإنسانية.

ما من تفسير نهائي. وقد حاولت هنا أن أقدم تفسيراً معقولاً ووجيهاً لبعض الأمور.  
وترتكز تلك الواجهة على المغزى الذي أستقيه من النص فيما يتعلق بالنساء في العصر  
الحديث: ما يربط أسلوب حياتهن باهتماماتهن وتعاملاتهن داخل السياق الذي يعشن فيه.  
إنني أؤمن بأن القرآن يتكيف بسلاسة مع سياق حياة النساء في العصر الحديث مثلما  
تكيف مع المجتمع المسلم الأول منذ أربعة عشر قرناً من الزمان. ويمكن الوقوف على  
ذلك التكيف لو أننا فسرنا النص واضعين النساء في حسابنا، وبذلك نكون قد أوضحنا  
طبيعة النص الثابتة الأزلية. إن أي تفسير يطبق إرشادات القرآن تطبيقاً ضيقاً محوِّلاً إياه  
إلى تقليد حرفي للمجتمع المسلم الأول لهو تفسير يسيء إلى النص [سواء في الحاضر أو  
في المستقبل]. لن نجد أبداً مجتمعاً مثل الآخر تماماً. وعليه، فلا يمكن أن يصبح مجتمع  
ما نسخة من ذلك المجتمع المسلم الأول. ولا يعلن القرآن أن ذلك هو هدفه. ولكن الهدف  
هو محاكاة بعض المبادئ الأساسية للتطور الإنساني: مثل العدل والمساواة والتآلف  
والمسئولية الأخلاقية والوعي الروحاني والتطور. وتتحقق غاية القرآن للمجتمع  
[والتقوى] حيث تتحقق هذه السمات العامة، سواء كان ذلك في المجتمع المسلم الأول  
أو في مجتمعات الحاضر والمستقبل. (الخطوط الداكنة في الفقرات السابقة أضيفت  
بواسطة كاتبة المقالة، كما أضافت الكاتبة بعض العبارات)

تأتى الآية ٣٤ من سورة النساء كثاني موضع يثير الجدل في سياق تناول القصور النصي، بعد  
التعبير غير المتوازن عن الجنسانية الإنسانية بأسلوب يشير على وجه التحديد إلى التسيد  
الذكوري في إطار العلاقات الجنسية الغيرية (heterosexual).<sup>(٨)</sup> تقول الآية:

"الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجرهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً."

لا يمكن الالتفاف حول هذه الآية، بالرغم من كل المحاولات التي قمت بها مستعينةً بمناهج مختلفة خلال العقدين الماضيين. لا يسعني أبداً أن أبارك إعطاء الإذن للرجل بأن ينزل "عقاباً" على المرأة أو أن يمارس نحوها أي نوع من أنواع الضرب. ويدفعني الوقت الطويل الذي استغرقته في دراسة هذه الآية إلى أن أعدّها أفضل موضع لعرض الإمكانيات التأويلية والتنفيذية المتعددة المتاحة في تناول الآية. ولذلك أقوم بعرض بعض الأمثلة والظروف التاريخية بما فيها محاولات الشخصية في تطويع التأويل. ويقودني ذلك إلى توضيح السبيل الذي انتهى بي إلى الرفض الواضح والصريح للتطبيق الحرفي لهذه الفقرة. ولهذا الرفض أيضاً تبعات فيما يتعلق بتطبيق إقامة الحدود. إن الآية والتطبيق الحرفي للحدود ينمان كليهما عن معايير أخلاقية لسلوكيات بشرية قد أضحت في عصرنا الحالي سلوكيات همجية عفى عليها الزمن. وهي سلوكيات ظالمة لو نظرنا لها بمنظور تجربة وفهم الإنسان المعاصر للعدالة، وهي بذلك تصبح أفعالاً لا تقرها المفاهيم الكونية للكرامة الإنسانية.

وقد كانت لي "وقفة أملاها على ضميري"، وهنا أستعير عبارة خالد أبو فضل (Khaled Abou Fadl)،<sup>(٩)</sup> مع إقامة الحدود ومع الآية التي تورد ضرب الزوجات.

إن فهم الشريعة وتطبيقها قد فرض على كل مسلم بالغ ومسلمة بالغة. وإن المسؤولية مسألة شخصية وفردية، ولا يمكن لفرد واحد أو مؤسسة واحدة أن تمثل المقصد الإلهي. وعليه، فإن الفرد مسئول مسؤولية مباشرة عن البحث عن منهج الله - الشريعة.. أو الحقيقة، وتعلمها.

إن كلمة الحقيقة هنا ترتبط بموضوع المقصد الإلهي ومعناه. وكما يقال، فإن الله لا يريد حقيقة واحدة موضوعية، بل يريد من البشر أن يبحثوا عن المقصد الإلهي ويسعوا إليه. وتلتزم الحقيقة بالبحث - فالسعى في ذاته هو الحقيقة المطلقة. وعليه، يقاس الصواب بحسب إخلاص الفرد في البحث.

إن علامة البحث عن المقصد الإلهي هي الدليل (جمعها أدلة). الدليل هو المؤشر، هو أداة الإشارة أو البرهان على المقصد الإلهي. وقد أمر الله البشر ببذل الجهد في طلب البرهان على مقصده (طلب الدليل أو طلب العلم)، وذلك بهدف توجيه البشر واختبارهم، وكدليل على رحمته وعطفه. (الخط الداكن في الفقرة السابقة أضيف بواسطة كاتبة المقالة)

ويوضح أبو فضل الأشياء التي قد "تتطلب وقفة ضمير". فإذا تسببت التقاليد، نتيجة لتغير مقاييس الزمان والمكان أو مقاييس التطور لأخلاقي الإنسانى، فى **وخز الضمير**، فإن أقل ما يسع المسلم هو أن يتوقف قليلاً ليفكر ملياً فى مكان تلك التقاليد وفيما تستتبعه. "هل يسعنى بما ينسق مع إيمانى وفهمى لله ورسالته، أن أؤمن بأن الله... مسئول مسئولية أساسية هذا الأمر أو ذلك... أو أن هذا الأمر أو ذلك يمكن أن يكون حقيقياً؟" "كل منا... يعمل فى سعيه وراء الأدلة فى نطاق الممكن والمحتمل. إن ادعاء المعرفة التامة أو المثالية بمقصد الله ليعنى التشكيك فى تفرد كمال الله واستثنائيته".<sup>(١٠)</sup>

ولكن إذا كانت كل المساعى تأخذ فى الحسبان المؤشرات والبراهين، فكيف لنا أن نفهم الأخلاق أو المعنى الأولى للصواب والخطأ؟ هل نستقى كل الخطأ والصواب من النص المقدس دون عداه؟ إن النص ليس الممثل الوحيد لما هو إلهى.

يطور الفرد معرفته بالله، لا من خلال المؤشرات النصية وحدها ولكن من خلال مصفوفة مركبة من العلاقات المصاحبة للنص. يصوغ الفرد علاقة مباشرة من خلال الصلاة والدعاء مثلاً، وقد يصوغ فهماً للخالق بأن يعمن التفكير فى الخلق، أو قد يتأمل فى أفعال الله وأفعال إيليس بأن يفكر ملياً فى التاريخ. إن لهذه الطرق المتعددة التى تقود إلى المعرفة بالله وجوداً منفصلاً عن مؤشرات النص، ولكنها تعمل سويًا مع النص لصياغة مفهوم ما عن طبيعة الله وصفاته المعيارية. وبالرغم من أن للنص دوراً فى تشكيل ذلك المفهوم، فلا نملك استبعاد إمكان أن التصور الذى نصوغه قد يشترك مع محددات معينة فى النص. فقد يقرأ/تقرأ الفرد نصاً يبدو كما لو كان مناقضاً لكل ما يؤمن/تؤمن به عن الله، مما يؤدى إلى إحساس بعدم التصديق وقد يدعو حتى إلى التعجب: "لا يمكن أن يكون هذا أتياً من الله، الله الذى أعرفه!"<sup>(١١)</sup>

وعندما تحدث مثل هذه الاشتباكات بين مقولات النص والأدلة المصاحبة، يتعين علينا أن نؤكد على تحرر "متقن وشامل"<sup>(١٢)</sup> للنص. وسوف أشرح ذلك من خلال بحثى فى الآية ٣٤ من سورة النساء، الذى أضمنه اعتبارات تاريخية لما يمكن أن نتخذه وسائل لفهم نص بعينه وتطبيقه بغرض تحقيق مبادئ أو "روح" النص ككل. ولهذا التطور التاريخى أربعة مراحل.

### مراحل تطور تفسير النص

يمكن القول بأن أول مراحل تطور تفسير النص حدثت فى وقت التنزيل وسياقه. هنا تبدو الاستجابة البسيطة لمقولة أن يضرب الزوج زوجته هى **القبول**. وبالرغم من هذه الاستجابة البسيطة، فنحن نعرف أيضاً أن استجابة النبی لهذا الوحي كانت: "أردنا أمراً وأراد الله غيره". ولم يطبق النبی هذا النص أبداً طيلة حياته. فلم يضرب امرأة أو يقرع عبداً. ومن السهل القول بأن السبب وراء ذلك هو أن كل زوجة من زيجاته لم يحدث فيها ما يستدعى ذلك. ويجب ألا ننسى



أننا نتحدث عن "أمهات المؤمنين"، الرفيقات النموذجيات في زمن نزول الوحي. وعلى الجانب الآخر، يؤكد الوصف **الخاص** في القرآن لأكثر من نزاع بين النبي وواحدة أو أكثر من زوجاته أن الأمر لم يكن كذلك. فالنبي لم تراوده شكوك كبيرة تجاه إخلاص زوجته عائشة الجنسي له عندما ثارت الشائعات حول ذلك فحسب، ولكن المواجهة المباشرة بينه وبين عائشة لم تخفف من تلك الشكوك، التي استمرت حتى نزلت آية **خاصة** تشهد ببراءتها. وتعرض الآيات لتقدم وصية **عامة** بتجنب التشهير والشائعات، بل وتعين حدًا لمن يثبت عليهم ترديد الشائعات دون تدعيم شكوكهم بشهادة شهود عيان أو بأدلة أخرى (سورة النور، الآيات ٤-٢٥).

وترد في موضع آخر من القرآن حادثة قطع فيها النبي عهدًا على نفسه أن يعتزل كل زوجاته شهرًا كاملًا بعدما اشتركن في مكيدة ضده جرأً فعله شيئًا أغضبهن. وقد ذهب النص **الخاص** الذي نزل في هذه المناسبة إلى حد التلويح باستبدال كل زوجاته (سورة التحريم، الآيات ٣-٥). ويمكن اعتبار ذلك الانفصال الذي استمر شهرًا تطبيقًا للحل الثاني المذكور في سورة النساء، الآية ٣٤، أي الهجر في المضاجع.<sup>(١٣)</sup> وعلى أساس أن النبي هو الممثل النموذجي لمعاني القرآن، كان من المتوقع أن يتطور في ردة فعله من اعتزال زوجاته إلى ضربهن. ولكننا نجد القرآن يتحدث عن إمكان الطلاق (سورة التحريم، الآية ٤)،\* فيما يقدم لنا النبي إيمانًا إضافيًا للتأويل والتطبيق، ألا وهو التأمل الذاتي.

أما ثانياً مراحل تطور تفسير النص فتتضح بصورة مستمرة وبأشكال مختلفة خلال القرنين أو الثلاثة قرون التالية لنزول القرآن، التي شهدت تطور الفقه وتقديمه طروحًا تأويلية أخرى، ولقد مثل ذلك **تداخلًا** عمليًا بين التطبيق الحرفي للنص والتطبيق **المشروط**. وقد كانت أهم صور هذا التداخل هي أن الفقه قد حدد "الضربة" بأن جعلها "غير مبرحة"، أي لا تُلحق أذى. ثم إن الفقه قد فسر الضربة كذلك بأنها "رمزية". ويعضد ذلك التفسير فهمًا للنص يحظر إيذاء الأزواج لزوجاتهم دون رادع، أو العنف الأسرى. ويبدو أن الفقهاء هنا يقدمون طروحًا متأثرة بمحيطهم الاجتماعي، مؤكدين فهمهم لمقصد النص بصفة عامة، وقد يكونون مستندين في ذلك أيضًا إلى سلوك النبي. ولكن يبقى ذلك **التداخل مخالفًا للتطبيق الحرفي**. وقد يبدو وكأنه يقترح فكرة "القبول"، **ولكن** بشروط. ولن يصبح من قبيل الاختزال أن نقول بأن تلك الشروط نابعة من تفسير القرآن المستند إلى جوهر القرآن، الذي يرى في "العدل" مبدأ أصيلاً في كل المعاملات الإنسانية.

وقد اقترحت في كتابي **القرآن والمرأة** وجود مرحلة تطور ثالثة قادنتي إليها قراءتي للسياق الذي أعيش فيه. فمن الممكن استنتاج معانٍ عدة من الاستخدامات والتعريفات المتعددة لكلمة **ضربة** كما ترد في القرآن وفي مواضع أخرى. وتشير الرقعة الكبيرة من الفروق الدقيقة في

\* وردت هكذا في أصل المقالة المنشورة، والصحيح أنها الآية رقم ٥ من السورة نفسها. (المترجمة)

المعنى، والقائمة الطويلة للمعاني التي يقدمها معجم لسان العرب، إلى أن الكلمة قد تعنى أكثر مما هو متفق عليه، وهو الأمر الذي يمكن استخدامه في محاولاتنا لفهم الآية. وقد كان واضحاً لي أن هذه التعددية تسمح بتطويع معانٍ متعددة تتيح إمكانات تطبيقية متعددة. وقد خلصت إلى تفسير بديل، ألا وهو أن القرآن كان يسعى إلى كبح استخدام العنف المنفصل. ويعتمد هذا الطرح على عملية تطويع المعنى التي تتيحها إمكانات اللغة، بينما يعضد احتمال مفاده "قد لا يكون الأمر كذلك". قد لا يكون القرآن قاصداً تأكيد قراءات ضيقة الأفق، إذ إننا نجد في مواضع أخرى يحدث بقوة على نبذ العنف ضد الأبرياء والمقهورين، وقد يكون تطبيق النص في القرن السابع الميلادي جاء لمواجهة ما كان سائداً وقتها من ممارسات عنيفة ضد النساء ومن إساءة معاملتهن، في حين تقدم لنا مقاييس القرن الحادي والعشرين إمكانات أخرى، كما توضح لنا التبعات السلبية للعنف على كافة أفراد الأسرة، سواء كانوا ممن يمارسون العنف أو من ضحاياه أو ممن يشهدونه.

أما آخر مرحلة أتاولها هنا فتتعلق بمعرفتنا المعاصرة وما لدينا من بيانات مفصلة عن العنف الأسري؛ فتأخذ في حسابها المعلومات التي نحصل عليها من الأبحاث التي تتناول العنف، بالإضافة إلى تجارب نساء تعرضن له، أي أنني "أستخدم الطرق المختلفة التي تقودنا إلى معرفة الله والتي توجد بمنأى عن مؤشرات النص".<sup>(١٤)</sup> هنا، أرفض مجدداً أية فكرة ترى بأن ضرب الرجال زوجاتهن أمر مقبول بأي حال من الأحوال. إن أي نوع من أنواع الضرب، أو أية نية لتطبيق الآية بتلك الصورة تنتهك مبادئ أخرى من مبادئ النص ذاته، أهمها "العدل" وكرامة الإنسان، كما جعل الله البشرية تفهمها في العصر الحاضر.

وهكذا، يجب رفض استخدام النص في إعطاء الإذن للرجال بضرب زوجاتهن. وقولنا "لا" لهذه الآية الآن يمثل ببساطة المنحى الذي اتخذته تفسير النص وتطبيقه على مر التاريخ. وهكذا، نندرج من النظر في سياق النص الثقافي الذي يتضمن سلوك النبي - الذي جاء مخالفاً لتلك الممارسات - إلى تحديد الفقه لشروط معينة، ثم إلى تطويع التعددية التأويلية، حتى نصل في النهاية إلى موضع يجعلنا ندرك ونعترف بأننا نتداخل مع النص. وتتمثل الخطوة التالية في اعترافنا بأننا مستمرون في عملية التداخل بين النص والمعنى، بوصفنا مؤمنين بالله والوحي، وتتيح لنا كذلك إيجاد وسيلة لرفض التأويل الحرفي لهذا النص، ولمفردات نصية أخرى، رفضاً تاماً.

إن ما أذهب إليه هنا هو أن الجماعة المسلمة طالما طوعت النص ليتواءم مع التطور الحضاري، أو من الأفضل أن نقول التطور الإنساني. وما علينا الآن إلا أن نعترف ببساطة أن ذلك كان يحدث على مر العصور، وأن نتقبل مسؤولية دورنا بوصفنا ذواتاً فاعلة في تحقيقه، وهو الدور الذي نقوم به علناً وبالتعاون مع الجماعة المسلمة. ولأننا نعيش في زمن يسمح على الأقل بتصور فاعلية النساء الإنسانية وبتصور المساواة بين الرجال والنساء، فعلى أن نقوم بمناورات دقيقة وحذرة بين النص وفاعلية النساء بقصد تأكيد تطور الأوضاع نحو تحقيق العدالة

بين الجنسين. وقد قدمت طرحًا واضحًا بأن النص يمكن أن يفسر بطريقة تأخذ مبدأ المساواة في الحسبان. وها أنا الآن أقترح خطوة يراها البعض متخطية لذلك. نحن الذين ننتج معنى النص. ويتولد عن المعنى الذى ننتجه واقع مرتبط بالتجارب الإنسانية والعدالة الاجتماعية. نحن فى حاجة إلى إنتاج معنى للنص يؤكد كرامة النساء الإنسانية الكاملة بشكل أكبر مما كان عليه فى أية فترة من تاريخ الإسلام، سواء من حيث فهم النص أو استخدامه. ولكن يظل دافعنا وراء هذا المسعى محكومًا بفهمنا للإسلام بوصفه نظامًا لإنتاج المعنى يسعى نحو تحقيق العدالة الاجتماعية، متخذين النص دليلًا، أو مؤشرًا أوليًا للمعنى، فيما نقر بأنه ما من نص واحد بوسعه أن يكشف كشفًا تامًا عن طبيعة الله، أو أن يمثل التعبير التام والوحيد عنها.

وبوصفنا مؤمنات بعقيدة الإسلام فنحن لا نستطيع إعادة كتابة القرآن. إن كلمات القرآن ثابتة لا تتغير بوصفها سجلًا تاريخيًا لكلمات أنزلها الله على النبي محمد. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كانت تلك الكلمات دائمًا مصدرًا لمعانٍ متعددة وتفسيرات مختلفة. إن الهدف من التفسير هو كشف المعانى التى تعكس جوهر فكرة أن الله، المطلق، الذى لا نقدر على معرفته، يريد أن تستخدم الذات الإنسانية الفاعلة المعانى التى يكتشفونها بطريقة تعكس مبادئ الرسالة على أحسن وجه. وقد اشترك الفقهاء والشعراء والصوفيون والفلاسفة وعلماء المنطق جميعهم فى التناحر مع معانى النص ليقيموا مجتمعًا عالميًا يتميز بالتعادل والتوازن: مجتمعًا عادلًا.

وبإمكاننا من خلال الفقه أن نعيد كتابة القانون، أى الشريعة، بل إننا يجب أن نعيد كتابة الشريعة. فقد كان للفقه فى العصور الأولى، كما له فى عصرنا الحالى، معنى واحد هو فقه الواقع، ذلك الذى يساعد على وضع مجموعة من المبادئ تيسر تحقيق النظام الاجتماعى العادل والأخلاقى الذى توصى به مبادئ القرآن. ولم يكن الجندر وقت نزول القرآن تصنيفًا فكريًا يُدرس فى ضوء الواقع المعيش بتنوعاته النسبية. كما لم يكن غياب مثل ذلك التصنيف الفكرى وقت نزول القرآن يمثل نوعًا من أنواع التعصب ضد النساء، ولكنه هكذا وبوضوح فى عصرنا الحالى. وحيثما وجدنا تعصبًا ضد النساء فى كلمات القرآن الثابت الذى لا يتغير، فإن هذا يمثل فقط انعكاسًا للسياق التاريخى لنزول القرآن. واليوم فإن التعصب ضد المرأة أمر منبوذ فى كل تجلياته من نظريات وممارسات مجحفة تعطى الرجال امتيازات تعوق تقدم النساء وتعرقل تحرير قدراتهن الكامنة بوصفهن ذواتًا إنسانية فاعلة كلفها الله بهذا الدور. ومن خلال إعاقة كتابة مبادئ الشريعة، بعد تعيين اتجاهاتها المتعصبة ضد النساء، يمكننا تحقيق واقع إسلامى أكثر قدرة على تمثيل مبادئ القرآن تمثيلًا صادقًا فى إطار توازن متآلف.

وكما أن هناك قواعد أخلاقية طيبة نلزمنا بأن نعتمد على متخصصين فى مجالات أخرى، فإننا فى هذه الحالة لدينا متخصصون فى مجالات المعرفة الإنسانية الاجتماعية والنفسية يمكنهم مساعدتنا فى تدعيم سعينا المتصل فى الوصول إلى ما يمكن أن يقودنا إليه القرآن. ومن الأمور الواضحة أننا تمكنا من القضاء على مؤسسة الرق ولم ننتهم أنفسنا بمخالفة النص. ولا نجد

حتى أكثر المسلمين الأصوليين محافظةً يقدمون حججاً للعودة إلى موقف القرآن الذى يقبل الرق كما كان يمارس فى القرن السابع الميلادى. وأين لنا أن نجد دافعاً على تصحيح الخلل فى التوازن فى أمور الجندر أكبر من إصرار القرآن القوى على التعامل مع تلك الموضوعات حتى فى سياق مزر وخسيس مثل سياق النظام الأبوى الذى كان سائداً قبل الإسلام؟ إن الآيات التى تتناول كرامة النساء الإنسانية الكاملة فى القرآن أكثر عددًا من الآيات التى تتناول قضية اجتماعية أخرى. ومن المؤكد أنه لا يحق لنا أن نحول مسعى القرآن نحو الهداية الكونية فى اتجاه مقاييس وممارسات أبوية رجعية.

وأخيراً فنحن لدينا القدرة على دفع تطور الفاعلية الإنسانية المستمر، وعلى إعادة كتابة الأساس المعيارى لما يمكن عدّه القواعد الأخلاقية الإسلامية، وذلك من خلال وسائل متعددة متاحة فى الحاضر أمام الفهم الإنسانى الذى يبحث فى معنى أن نتبنى ونمارس ونؤكد الطريقة التى نحيا بها بوصفنا كائنات يلتزم بأنساق أخلاقية وبوصفنا ذواتاً أخلاقية فاعلة تحقق المقصد الإلهى. ويعد الجندر بوصفه تصنيفاً فكرياً واحداً من أهم جوانب هذا التطور فى الفهم الإنسانى، كما أنه لا غنى عنه فى تطوير الأنساق الأخلاقية الإسلامية ورفعها إلى درجة تجعلها تقترب من مقصد الرسالة الإلهية الثابت والأزلى الذى يتكشف سياقياً من خلال آيات القرآن.

## هوامش

(<sup>١</sup>) ورد شرح مفصل للبنى اللغوية فى الفصل الأول، "ماذا فى الاسم؟"

(<sup>٢</sup>) انظر/ى الفصل الرابع، "نموذج هاجر الجديد: الأمومة والأسرة."

(<sup>٣</sup>) أمينة ودود: *Amina Wadud, Qur'an and Women: Re-Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 15-16، وتتضمن اقتباساً من كينيث بيرك: Kenneth

Burke, *The Rhetoric of Religion* (Boston: Beacon Press, 1961)، حاشية رقم ١٤.

(<sup>٤</sup>) كما يرد فى كتاب أبو فضل *Speaking in God's Name*، ٢٤.

(<sup>٥</sup>) جاجار *Jaggar, Feminist Politics*، ١٢٥.

(<sup>٦</sup>) أمينة ودود *Amina Wadud, Qur'an and Women*، ٩٤-٩٥.

(<sup>٧</sup>) المرجع السابق، ٧٠.

(<sup>٨</sup>) أبو فضل *Speaking in God's Name*، ٣٣.

(<sup>٩</sup>) المرجع السابق، ٢١٣.

(<sup>١٠</sup>) المرجع السابق، ٩٣-٩٤. وانظر كذلك ماري دالى (Mary Daly) والمفاهيم عن الله والأبوية

(<sup>١١</sup>) المرجع السابق، ٢١٣.

(<sup>١٢</sup>) سبق أن قدمت طرحاً فى كتابى *Qur'an and Women* مفاده أن القرآن يقدم ثلاثة اقتراحات للتعامل مع الخلافات الزوجية، ينبغى تطبيقها تبعاً للتسلسل الذى نزلت به فى الآية. وينبغى استنفاد إمكانات كل واحدة من تلك الطرق قبل تطبيق الطريقة التى تليها. إن أول وصية ترد فى الآية ٣٤ من سورة "النساء" هى الحوار المتبادل بين

---

الزوج والزوجة. وتوصى آية أخرى بحوار أكثر توسعاً مع آخرين (أفراد الأسرة الممتدة، أو مستشارين مهنيين يقومون بدور المحكمين). أما ثانياً اقتراح فهو الفصل بين الزوجين. وأؤكد هنا أن التطبيق التام لهذا الفصل يمكن أن يعنى الانفصال الدائم المتضمن في الطلاق. وسوف يحول هذان الاقتراحان دون اللجوء إلى الاقتراح الثالث وهو الضريبة. ويقدم القرآن دليلاً على الانفصال طويل الأجل بضربه مثلاً نبويًا. أما في الواقع فنجد أن الرجال والنساء اللاتي يلجأن إلى رد فعل عنيف على الخلافات الزوجية أو الخلافات مع أي فرد آخر من أفراد الأسرة يفعلون ذلك كرد فعل أولى. ولا تُستمد هذه الممارسات المسيئة من القرآن، مهما حاول المسيئون تقديم مبررات من النص بعد قيامهم بتلك الأفعال.

(<sup>١٣</sup>) أبو فضل، *Speaking in God's Name*، ٩٣.

(<sup>١٤</sup>) وعلاوة على ذلك، يؤكد القرآن أنه "فهل على الرسل إلا البلاغ المبين"؟ (سورة النحل، الآية ٣٥).

## قراءة فى تفاسير القرآن واعية لاعتبارات الجندر\*

أميمة أبوبكر

### مقدمة

تتأمل اهتمام الباحثات والباحثين خلال العقدى الماضى بدراسة مجالات معينة من تراث الدين الإسلامى، مثل مجالات الإنتاج الثقافى، التى تقدم بدورها مفاهيم محددة عن الجندر (النوع). وقد حظيت تفاسير القرآن باهتمام خاص، ليس فقط بصفتها مصادر للمعرفة الدينية، ولكن أيضاً بوصفها نصوصاً تشكل توثيقاً للمواقف المتغيرة نحو المرأة على مر القرون فى التاريخ الإسلامى. وقد ظهرت مقالات ودراسات تقارن بين شخصيات نسائية كما يصورها القرآن وما جاء فى روايات أخرى وردت فى كتابات خارج القرآن. وقد تناولت الدراسات شخصيات حواء، وزليخة زوجة عزيز مصر فى قصة يوسف، وعائشة بنت أبى بكر فى التراث الإسلامى، وكذلك ملكة سبأ فى قصة النبى سليمان، إلى جانب شخصيات نسائية أخرى.<sup>(1)</sup> وتُعنى هذه المقالة بالخطاب الذى أنتجه المفسرون المتتابعون فيما يخص القضايا التى ترتبط بالجندر والتى تنبئها بعض آيات القرآن، وتحليل 'أصواتهم' وآرائهم الخاصة' المستخدمة فى شرح الرسالة الإلهية. والهدف هنا هو التنقيب فى الحواشى الثقافية التى ترتبط بتلك الآيات، ومن ثم اعتبار نصوص هذه التفاسير مواقع صياغة اجتماعية وثقافية للجندر. ولا تقتصر تلك الصياغة على صفحات النصوص الدينية المتخصصة، إذ إن لتلك النصوص نفوذاً أوسع فى التأثير فى أشكال الفهم الرائجة للدين، ومن ثم فى التأثير فى صياغة المعايير والوعى الاجتماعى. ولهذا، تُستخدم هذه الصياغة فى إضفاء الشرعية على الانحيازات الثقافية، والممارسات والمواقف المجحفة تجاه النساء فى المجتمعات المسلمة.

إن مهمة الباحثات فى هذا المجال تمثل فى الوقت الراهن نوعاً من أنواع الاجتهاد؛ أى سعيًا مشروعاً من منظور امرأة مسلمة مؤمنة نحو دراسة التراث الدينى وإبراز النقاط التى يحيد فيها عن رسالة القرآن الأصلية. وقد أشرت فى مواضع أخرى إلى أهمية أخذ موقف 'الإيمان'

---

\* كتبت هذه المقالة بالإنجليزية فى عام ٢٠٠٦، وكان من المفترض أن تظهر ضمن كتاب عن القانون والنسوية فى الإسلام بعنوان *Islamic Feminism and Law* ضمن مجموعة من المقالات لكاتبات أخريات، ولكن الكتاب لم يصدر حتى الآن.

مأخذ الجد، ولا يهدف هذا المسعى إلى مجرد تفكيك التفسير الخاطئة السابقة وتقويضها، بل يعبر أيضاً عن رغبة حقيقية صادقة في الانطلاق من مثل تلك التفسير وإعادة بنائها وتقويمها.<sup>(٢)</sup>

### نتائج عامة

يتمثل هدفي في تقديم رصد متسلسل زمنياً لتفسير نصوص قرآنية معينة تتناول علاقات الجندر ومكانة النساء في نسق القيم الإسلامية. وجدير بالذكر أنني هنا لا أختبر الصلاحية الفعلية لمعنى نص ما في ذاته أو أحاول إنتاج تفسير بديل، ولكني أقوم بتحليل مضمون التفسير التي نتجت عن فهم الآيات التي تتناول موضوعات تتعلق بالجندر. بمعنى آخر، أقوم بتحري كيفية وأسباب نشأة وتطور فهم أو افتراض ما حتى وصوله إلى مرحلة 'الرسوخ' في الدراسات المرجعية الإسلامية. وأسعى من خلال ذلك إلى القيام بعملية تحليل للخطاب -أو نوع من أنواع النقد النصي- بهدف تعيين أنماط لموضوعات قد تحولت بدورها إلى منظومات ثقافية.<sup>(٣)</sup> وفوق ذلك، يجدر بنا ألا ننسى أنه "من المفترض أن تكون المنظومات المثالية عبارة عن مخططات للسلوك، في الوقت ذاته الذي تكون فيه متجذرة في التجارب الفعلية في واقع الحياة اليومية الذي يشكل جوهر الحياة".<sup>(٤)</sup> إن مثل تلك الأفكار والافتراضات المسلم بها لا تحكم فهم الرجال والنساء لأدوار الجندر وعلاقتهم المتبادلة في الإسلام فحسب، بل يسود اعتقاد قوى أيضاً بأن الإسلام يقرها ويقضى بها.

لقد قمت بدراسة مجموعات من أعمال التفسير التي تتراوح بين أعمال صدرت في القرن العاشر الميلادي وأعمال حديثة ومعاصرة بخصوص الآيات المتعلقة بالحقوق المبنية على الجندر. وعادة ما يجري تقسيم تلك المجموعة من التفسير وتصنيفها إما بحسب المقاربات المنهجية المستخدمة فيها أو بحسب المراحل التاريخية التي ظهرت فيها. وتتضمن المجموعة الأولى من التصنيفات ما يلي: (أ) التفسير بالمأثور، أي بما يرد في التراث؛ (ب) التفسير بالرأى، أي بالرأى الشخصي؛ (ج) التفسير الصوفي الرمزي الكاشف؛ (د) التفسير الموضوعي، أي حسب الموضوع؛ (هـ) التفسير البياني، أي البلاغي والأدبي؛ (و) التحليل العلمي. أما النوع الثاني من التصنيفات فيتمثل في تقسيم تفسير القرآن إلى ثلاث مراحل تاريخية رئيسة. تتمثل المرحلة الأولى في فترة حياة النبي محمد (ص) والصحابة، والمرحلة الثانية هي مرحلة الجيل الثاني من التابعين، أما المرحلة الثالثة فتحدد بداية التدوين/التوثيق الرسمي وظهور 'علم التفسير' بوصفه فرعاً مستقلاً من فروع العلوم الدينية.<sup>(٥)</sup> وقد تبينت ثلاث مراحل عامة فيما يتعلق بظهور موضوعات وخطابات معينة والتحولات التي مرت بها هذه الموضوعات والخطابات: الأولى مرحلة العصور الوسطى (القرن ١٠-١٤م)، والثانية المرحلة قبل الحديثة (حتى القرن ١٩م)، ثم أخيراً القرن العشرين وما بعده.<sup>(٦)</sup> ولا يرتكز هذا التقسيم على مجال تخصص مفسرين فرادى أو

على مواقفهم النظرية، بل يتطابق بشكل ما مع أنساق وأفكار تدور حول الجندر، ومع خطابات متغيرة فيما يتعلق بالنساء وبأدوار الجندر.

نجد أن التفاسير في مطلع القرن العشرين كانت تعكس اهتمامًا متناميًا بترسيخ الطبيعة المنزلية للمرأة، والترويج لرؤية تؤكد تأصيل التقسيم في أدوار الجندر. وعليه، فقد اندمجت هاتان الفكرتان في تفسير الآيات، مما أضفى شرعية على التسلسل الهرمي (hierarchy) للجندر، الذي اكتسب صبغة دينية/قرآنية، وبالتالي أصبح من الصعب الطعن فيه. وبالإضافة إلى المراحل الثلاث التي مرت بها الموضوعات والخطابات، والتي اتبعت تسلسلاً زمنيًا، وتنامى فكرة الطبيعة المنزلية للمرأة في العصر الحديث، وتقسيم الأدوار المبني على الجندر، يمكننا ملاحظة حدوث تطور ثالث في ذلك الوقت. حيث نلاحظ تغيرًا واضحًا في نغمة نصوص التفاسير، التي تحولت من تأكيد المسؤولية الأخلاقية الأساسية التي يتحملها الرجال في العلاقة الزوجية، ومن نصائح وتحذيرات عديدة موجهة إليهم بالألا يسيئوا استخدام سلطاتهم، إلى التركيز على واجبات النساء فقط والتوقعات الكبيرة المرتبطة بأدوارهن داخل الأسرة، أو بوصفهن وحدهن ممثلات عن الإسلام والثقافة الإسلامية ورموز تقدم أو تأخر المجتمع. ففي المجال الأسرى، نجد أن الحث على تحمل مسؤولية نجاح أو فشل الأسرة في المجتمع يقع على عاتق النساء وحدهن، سواء فيما يتعلق بتنشئة الأطفال أو إدارة المنزل أو بالأعمال المنزلية أو بغير ذلك من الالتزامات الاجتماعية.

ويوحى ما ذكرته هنا بحدوث تراجع عن صياغة ما للجندر كانت أفضل أو أكثر إنصافًا في النصوص القروسطية. وبالرغم من أنني أرى أن ذلك قد يكون صحيحًا في بعض الأمثلة، فيجب ألا نسارع في اتخاذ موقف سطحي يفترض حدوث انحدار على مر الزمن من العصر الذهبي والتطبيق المثالي لأدوار الجندر في الإسلام. وينبغي ألا ننسى أن المفسرين القروسطيين قد أرسوا مفهومًا راسخًا عن تفوق الرجل ذهنيًا/عقليًا، كما خلطوا بين التباين في بعض الأمور القانونية بين الجنسين وغياب المساواة في القيمة الإنسانية الجوهرية والحقوق الشخصية. ومن ناحية أخرى، لا يعني ذلك أن التفاسير الحديثة قد أحدثت تغييرًا جذريًا أو تقدمًا كبيرًا في هذا الصدد. فبالرغم من أن الإصلاحيين المحدثين الأوائل من أمثال الإمام محمد عبده قد انتقدوا إساءة استخدام تعدد الزوجات، وقدموا طروحات نظرية حول المساواة بين الرجال والنساء في الشخصية والمشاعر والعقل، فإن محصلة آرائهم النهائية كانت في الغالب مجرد إعادة صياغة لبعض الأفكار القديمة المنحيزة ضد النساء، بل وإضافة المزيد. ففي الفكر الحديث، نجد أن كلاً من المسلمين المحدثين الإصلاحيين في مطلع القرن العشرين، والإسلاميين المحافظين، وعلماء المؤسسة الدينية التقليدية يعيدون إنتاج نوع معاصر من أيديولوجية الجندر المحافظة، التي تصاغ وتقن "إسلاميًا". ومع ذلك، أرى أن هذه الأشكال المتعددة للخطاب في العصر الحديث تختلف في ازدواجيتها وارتباكها عن الأفكار التقليدية للفقهاء القدامى. وعلى العكس، فإن موقف الجماعات العلمانية المعاصرة، التي تتناول تلك الموضوعات من منظور غير ديني، والذي يبدو في الظاهر



مسانداً للمرأة، إنما يأتي بدافع استفزاز المعسكر 'الديني' والترويج لموقف يتجنب بالمرّة أى إطار مرجعي إسلامي.<sup>(٧)</sup>

يكشف تحليل التفاسير القروسطية والحديثة عن أن المفسرين القروسطيين قدموا حزمة مختلطة من التفسيرات، بعضها ينم عن التحيز ضد النساء، وبعضها يقدم إمكان ظهور صياغات عملية لها تبعات إيجابية على دور النساء الفعال في مناقشة أدوار الجندر وتغييرها. وقد طغى الإجماع لاحقاً على ذلك الاتجاه الإيجابي في التفسير، أو استحوذت عليه اتجاهات أكثر تعصباً تجاه النساء وتجاه السيطرة على سلوكهن ومشاعرهن. أما عن موضوع تفوق الرجال على النساء عقلياً/ذهنياً الذي كان سائداً في العصور الوسطى، فعندما حاول الإصلاحيون المحدثون تقويم هذه الفكرة المنحازة، نجدهم قد اكتفوا بفعل ذلك بصورة سطحية، بل وإنهم في الحقيقة قد أحلوا التقسيم الفطري لطبيعة الرجال والنساء النفسية-الرجال بوصفهم مفكرين يحكمهم العقل، والنساء تحكمن العاطفة فقط- محل تلك الفكرة. وقد نتج عن ذلك التصنيف 'الطبيعي' للطبيعة الإنسانية اقتناع ضمنى بتقسيم إلهي مواز بين الصبغة المنزلية في الحياة الخاصة والعمل في الحياة العامة. وهكذا، يعيد ذلك الخطاب إنتاج التسلسل التراتبي للعصور الوسطى في صياغة حديثة ذات صبغة علمية زائفة، في الوقت نفسه الذي يعيد إرساء التمييز الذي يبرر استمرارية تهميش النساء، أو في أحسن الأحوال يدعم اتجاهات الرعاية الأبوية الاستعلائية.<sup>(٨)</sup>

#### الآيات القرآنية التي تدور حول الجندر

يبلغ عدد آيات القرآن ٦٢٣٢، منها ٢٥ ترسي فكرة المساواة في الجندر على أسس دينية وروحية واجتماعية وسياسية.<sup>(٩)</sup> ولكننا نجد تراث التفاسير يعطى أهمية كبرى لثلاث منها فقط. وقد أنتجت الآيات الثلاث تأويلات تؤسس مكانة النساء الأدنى، كما تبرر بنى سلطوية تغيب عنها المساواة. وبدلاً من تفسير تلك الأقلية من الآيات في ضوء أغلبية الآيات (المساواتية)، فقد دأب الخطاب العام على تجاهل أية رابطة بين النوعين من الآيات تجاهلاً تاماً، أو جعل من الآيات 'الأقلية' إطاراً مرجعياً رئيساً لتحديد مكانة المرأة في المجتمع وحقوقها وواجباتها. وهناك استراتيجية تأويلية مألوفة، ألا وهي تأكيد أن النساء يتمتعن بالمساواة على المستوى 'الروحي' وفيما يتعلق بإنسانيتهم التي يشتركن فيها مع الرجال، ولكنهن 'وظيفية'، وعلى وجه التحديد فيما يختص بأدوارهن داخل بنية الأسرة، خاضعات للرجال، أو على الأقل تابعات. وهكذا، يقوم المفسرون القائلون بهذا الرأي بقلب العملية الإشارية، وبالتالي يلغون أية مساواة في الجندر قد يكونوا قد اعترفوا بها من قبل. فلطالما وجدنا التوتر أو التناقض قائماً بين الإقرار بحقوق المساواة والعدالة تجاه النساء في الإسلام (النصوص التي تشكل الأغلبية) من ناحية، والإشارة إلى الفروق 'الطبيعية' في الوظيفة والأدوار الاجتماعية والقدرات (على أساس الآيات التي تشكل الأقلية) من ناحية أخرى.

وهناك آية من القرآن يرد ذكرها كثيراً وتعدُّ مثلاً على الآيات 'الأقلية'، وهى الآية ٣٤ من سورة النساء التى حظيت بشروح كثيرة فى الدراسات المرجعية فى الإسلام. وقد جاء تفسير أحد المفسرين من القرن الثانى عشر لهذه الآية يفيد بأن للرجال سيادة على النساء بفضل قدرتهم على "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". يجيء هذا الاقتباس من عبارة واضحة وردت فى القرآن (الآية ٧١ من سورة التوبة)، تشير فى الحقيقة إلى المسئوليات الاجتماعية والسياسية المشتركة بين الرجال والنساء فى المجتمع الإسلامى.<sup>(١٠)</sup> وقد أبرزت عزيزة الحبرى (Azizah al-Hibri) التباين الواضح بين تلك الآية، التى ترسى فى الواقع مسئولية الرجال والنساء المتبادلة عن القوامة على شئون المجتمع، والتفسير المغلوط الذى يجعل من الرجال ولاة وقوامين مطلقيين على النساء.<sup>(١١)</sup> وقد يجدر بنا عند هذه النقطة ذكر أحد الآراء التى قدمها مؤخراً العالم المصرى يوسف القرضاوى بأنه "علينا أن نعطي الأهمية للقضايا التى ترد فى القرآن بدرجة تتناسب مع مدى اهتمام القرآن ذاته بها وتكراره لها"،<sup>(١٢)</sup> وهو ما يشكل فى رأى منهجياً هرمنيوطيقياً يحتاج إلى أن يدمج أكثر فى تفاسير القرآن.

وهناك ملاحظة أخرى مرتبطة بهاتين المجموعتين من الآيات، ألا وهى الميل نحو اعتبار أن الأقلية من الآيات تشكل توجيهات مفصلة أو أسساً دينية لمكانة النساء فى الأسرة وفى المجتمع الأكبر، وهو اتجاه نجده -على وجه الخصوص- لدى المفسرين اللاحقين. على سبيل المثال، يبدأ محمد عبده بذكر المواضع القرآنية التى خاطب الله فيها "النساء بالإيمان والمعرفة والأعمال الصالحة فى العبادات والمعاملات كما خاطب الرجال... وأمرهن بتعلم الكتاب والحكمة كما أمرهم، وأجمعت الأمة على ما مضى به الكتاب والسنة من أنهن مجزيات على أعمالهن فى الدنيا والآخرة." ووفقاً لروح تلك الرسالة، يجب ألا تحرم النساء من المزيد من "العلم التفصيلي" عن حقوقهن وواجباتهن المحددة تجاه الله، وأزواجهن، وأطفالهن، وعائلاتهن، ومجتمعاتهن، وتجاه الدين ككل. وبهذه الطريقة، يكون "العلم التفصيلي" مختلفاً عن "العلم الإجمالي" الذى يتعلق بمنزلة النساء بوصفهن مسلمات مثلن مثل الرجال المسلمين. فبحسب الإمام محمد عبده، يتولى الرجال بمقتضى "كفالة الرياسة" مهمة أن يعلموا النساء هذا "العلم التفصيلي" حتى يصبح بإمكانهن القيام بما يجب عليهن. فمسئولية الرجال هى "إعانة النصف الضعيف على القيام بما يجب عليه من علم وعمل، أو إلزامه إياه بما له وما عليه من السلطة والرياسة".<sup>(١٣)</sup> بمعنى آخر، إن "العلم التفصيلي" بالأدوار التقليدية داخل الأسرة والبيت هو ما سوف يميز النساء عن الرجال فى المقام الأخير.

إن البحث الذى قمت به فيما يتعلق بتلك الآية هو جزء من مشروع أكبر يُعنى بثلاث آيات: الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، والآية ٣٢ من سورة النساء، والآية ٣٤ من سورة النساء، بهدف تحديد موضوعات معينة، مثل "الطاعة"، و"القوامة"، و"النشوز"، و"فضل"، و"درجة"، ثم توضيح التأثير التفسيري التراكمي لهذه المفاهيم. وأود التركيز هنا على الآية ٢٢٨ من سورة

البقرة، وأن أخصص بعض المساحة لتحليل التفسيرات التاريخية المتعددة لها. ومن الضروري هنا أن أورد النص كاملاً:

"والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة."<sup>(١٤)</sup>

وحتى نضع هذه الآية في سياقها، فإنها مسبقة بمتطلبات إجرائية خاصة بالطلاق، يتعين على الطرفين اتباعها. وهنا، أود التركيز على كلمة "درجة"، وهي كلمة لا توضح الآية نفسها معناها. أولاً، يؤكد تفسير الطبري أن الله ينهى كلا الطرفين عن إيذاء الآخر، ويخبر كلا منهما بحقوقه/ وواجباته/ اتجاه الآخر/الأخرى، وبخاصة في موضوع الطلاق. وتركز الآية على النهي عن السلوك المؤذى وغير الأمين في حث الزوج على ألا يرجع في الطلاق ويعيد زوجته إذا لم تكن لديه النية في إصلاح سبيله، وفي حث الزوجة على ألا تخفي الحمل. ويبرز الطبري في تفسيره هذا الجانب التبادلي المتعلق بأهمية تجنب أى أذى لأى من الطرفين (ترك المضار). أما بالنسبة إلى الجزء الثانى من الآية الذى ترد فيه كلمة "درجة"، فيورد الطبري بوضوح أن الدرجة تعنى "فى هذا الموضع" "الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاضه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه".<sup>(١٥)</sup> ولذلك، يجدر فهم الآية على أنها تحث الزوج على أن يكون جديراً بتلك الدرجة من الأفضلية فقط بفضل السلوك الأخلاقى النموذجى والمواقف التى تدل على الشهامة- أى التنازل عن بعض الحقوق التى قد يكون مخلولاً بها. وهنا، يضيف الطبري تعليقا كاشفاً. فإن هذا القول: "وإن كان ظاهره ظاهر الخبر، فمعناه معنى ندب الرجال إلى الأخذ على النساء بالفضل ليكون لهم عليهن فضل درجة". وعليه، فإن تلك منزلة أخلاقية مكتسبة أو مستحقة ومتوقفة على سلوك معين، وليست امتيازاً طبيعياً للرجال. ونلاحظ أن المفسرين اللاحقين لم يأخذوا فى الحسبان ذلك التفسير المستتير لكلمة "درجة" وما فيه من مرونة، ولكن استمروا حتى العصر الحديث فى اعتبار أن القرآن يقول على وجه العموم بأن الرجال مخلولون بحقوق أكثر، وأنهم متفوقون بصورة طبيعية، وأنهم يتمتعون بدرجة من التفضيل المطلق على النساء بفضل الجنس.

ويغفل التفسير التالى للزمخشري تفسير الطبري المدقق، ويقرأ "درجة" على أنها "زيادة فى الحق وفضيلة... بقيامه عليها أو إنفاقه فى مصالحها".<sup>(١٦)</sup> ولكنه، وفى سياق تفسير التشابه بين ما يدين به الرجال والنساء لبعضهن البعض، يشرح أن المرأة تشعر بالمتعة الجنسية مثل الرجل. كما يؤكد الزمخشري أهمية أن يؤدى الرجال واجباتهم تجاه النساء، قائلاً إن الله قد خيرهم بين "أن يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بواجباتهن وبين أن يسرحوهن السراح الجميل الذى

علمهم". وتدعيماً لذلك التفسير الذى يقدم "مماثلة الواجب بالواجب" يورد الزمخشري واقعة يعتقد أنها حدثت فى عهد الخليفة عمر، عن امرأة كانت تمتقت صحبة زوجها إلى درجة أن حصلت على الخلع على أساس محض مشاعرهما السلبية نحوه. وهو يسوق هذه الواقعة للتدليل على أنه إما أن تكون شراكة برضاء الطرفين أو يكون الانفصال. وهكذا، فإن تفسير الزمخشري برمته هو عبارة عن مزيج من المواقف السلبية والإيجابية، ولكن على الأقل هناك اعتراف بالحاجة إلى أخذ رغبات النساء فى الحسبان فى موضوع الطلاق، وهنا تظهر النساء بوصفهن ذواتاً فعالة.

ويقدم فخر الدين الرازى ثلاثة مستويات أو أوجه لتفسير عبارة "لهن مثل الذى عليهن"، مما يشير إلى استراتيجية أكثر تعقيداً لصياغة الخطاب. وفيما يلي أقدم تلك التفسيرات وبترتيب الأفضلية لديه: أولاً، الأزواج والزوجات لهن مصالح متبادلة. فالزوج أمير وقيم أو ولى فى وفائه بحقوق زوجته والإشراف على مصالحها، وفى المقابل فهى تتنازل له وتتبعه. ثانياً، التبادلية. وهنا يورد الرازى مصدراً آخر - ابن عباس، ابن عم النبى: "إنى لأتزين لامرأتى كما تتزين لى". والتلميح هنا إلى التبادلية فى الإشباع الجنىسى. ثالثاً، كما يتعين على الزوج أن يترك أية نية للأذى فى إجراءات الطلاق، فعلى الزوجة أيضاً أن تحجم عن أى أذى قد ينجم عن إخفاء الحمل.<sup>(١٧)</sup> ومن الملاحظ هنا قلب ترتيب الأولويات فى التفسير، حيث نجد أن الرازى يعطى الأولوية للتفسير الذى يُضمّن فيه استعارته الخاصة "بالأمير"، جاعلاً هذا التفسير سابقاً على التفسيرين الآخرين الذين هما أقرب إلى المعانى التى ذهب إليها من سبقوه. وفى الوقت نفسه نجد أن التفسير الأول هو الأبعد عن المعنى السياقى المباشر. والآن وبعد أن أصبح تفضيل أو ميزة الرجال على النساء من المعطيات الثابتة، على أساس ما يذهب إليه تفسير كلمة "درجة"، فما على الرازى سوى تعديد الأسباب أو المجالات التى يظهر فيها هذا التفضيل. ومن الميزات، يذكر أن للزوج الصلاحية القانونية التى تمنحه الحق فى تطليقها، وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها، "شاعت المرأة أم أبت".<sup>(١٨)</sup> وتتم صياغة هذه العبارة عن اتجاه متنام نحو إغفال رغبات الزوجات وتجاهل السياق المتضمن فى الآية الذى ينهى الزوج عن إلحاق "الأذى" فى إجراءات الطلاق. ويشير ذلك أيضاً إلى إغفال فكرة القبول والرضاء من الطرفين لصالح تأكيد فكرة الإكراه، كما يؤكد أن استخدام الزوج ذلك الحق القانونى ليس محلاً للنقاش أو التنازل أو اتباع الرفق. ويتعارض هذا الموقف مع اشتراط القرآن أن يكون الزواج إمساكاً بمعروف أو تسريحاً بإحسان.<sup>(١٩)</sup>

ومن المدهش أن الرازى يضيف أنه بما أن الله قد وهب الرجال درجة أعلى من القدرة فوق النساء، فإن عليهم مسئولية أكبر لضمان الحفاظ على حقوق النساء. ولأن الله قد أنعم على الرجال أكثر، فإن لوماً أكبر يقع عليهم لو أنهم ارتكبوا المعاصى بحرمان النساء من حقوقهن. إن وجه التعقيد فى هذا التأويل يأتى من أنه يقدم قراءة للآية على أنها تهديد للرجال ألا يؤذون النساء، وهو أحد الملامح المتكررة فى الخطاب القروسطى سيخفى إلى حد كبير فيما بعد، فى الوقت ذاته الذى يسهب فى ذكر الامتيازات التى تولى الرجال على النساء فى الزواج، دافعاً بأن

تلك الامتيازات قد قضى بها الله، وليست مكتسبة كما نرى لدى الطبرى. ومما يزيد التعقيد فى هذا الشرح أن الرازى يعيد ذكر التفسير المتعلق بالمتعة الجنسية المشتركة بوصفه أحد أوجه الفائدة المتساوية فى العلاقة الزوجية، دون أن يلتفت إلى وجود أى تناقض فى ذلك الموقف المزدوج الذى يؤكد من ناحية المصالح المشتركة والتراحم فى الزواج، وفى الوقت نفسه يؤسس بنى سلطوية تغيب عنها المساواة.

ثم يأتى القرطبي الذى يؤكد فى تفسيره أنه "محرم" على الزوج أن يعيد زوجته إذا كان ينوى إلحاق الأذى بها، أو كان على غير استعداد أن يصلح معاملته لها. ويجدر بنا هنا ملاحظة أنه بينما يقر القرطبي بتحريم كل من انتواء الأذى وإلحاقه، لا يقدم طريقة واضحة للكشف عن مثل هذه التعديت، كما أنه لا يحدد التبعات الشرعية لارتكابها. وهكذا، ومع مرور الوقت أصبح الأمر الإلهى فى الآية رقم ٢٢٨ من سورة البقرة مبهمًا ومتروكًا لضمير الرجال الفردى. (يخصص القرطبي بعد ذلك مساحة كبيرة لمناقشة الواجب الذى يفرض على الزوج أن يكون حسن المظهر وجذابًا لزوجته حتى يحقق لها الإشباع الجنسى التام، موصيًا باستخدام عقاقير عشبية وطبية بخصوص ذلك الأمر. ولا تزال التبادلية موجودة فى مجال الإشباع الجنسى على الأخص، حيث تقع المسئولية الرئيسية على الزوج الذى يجب عليه التأكد من رضاه زوجته. فهو الذى يتوقع منه بذل الجهد فى جعل زوجته راضية دائمًا وإلا وقع عليه اللوم). أما عن فكرة "الدرجة" فتظهر مرة أخرى بوصفها ميزة ذكورية أو تفضيلاً فى مجال العقل والقدرة على الإعالة وفى تقسيم الموارىث. ويرى القرطبي أنه بما أن "المرأة خلقت من الرجل فهو أصلها".<sup>(٢٠)</sup> وبعد أن يشير إلى الآراء وإلى عدد من المعانى التى يمكن استخلاصها، نجده يخلص إلى أنه "وعلى الجملة... أن حق الزوج عليها أوجب من حقها عليه".<sup>(٢١)</sup> تتم هذه الجملة عن تراجع آخر عن المفهوم المبدئى الذى يرى للشريكين حقوقاً متساوية، أو أنه على الرجل أن يعمل بجد لكى يستحق الدرجة التى تميزه، وذلك بالسلوك الفضيل. وتفسح مقولة القرطبي الأخيرة الطريق لوضع تسلسل تراتبى للجنسين مبنى على الاختلاف البيولوجى.

وكذلك تجدر الإشارة هنا إلى أن قائمة الأسباب التى تجعل الرجال أفضل من النساء بصفة عامة تأخذ فى التزايد- وكل ذلك باسم ذلك الجزء الصغير من الآية. وهكذا، تتولد التوترات والتناقضات عادة داخل فقرة واحدة فى أى تفسير، فنراه يؤكد من ناحية المساواة فى الحقوق، بينما يحاول جاهداً -من ناحية أخرى- أن يجعل كفة الرجل أرجح فى ميزان العلاقة الزوجية. ونرى أحياناً الجزء الأول من فقرة ما فى التفسير يأتى متناقضاً من الناحية المنطقية مع الجزء الذى يليه. وسوف يستمر ذلك الأسلوب فى الطرح مكتسباً شرعية أكبر باستخدام أحاديث صحيحة أو ضعيفة.

تأتى القائمة التى يضعها ابن كثير 'لدرجات' أفضلية الرجال طويلة، وتتضمن "الفضيلة والخلق والخلق والمنزلة وطاعة الأمر والإنفاق والقيام بالمصالح." ويضيف ابن كثير إضافة

مثيرة للجدل في أن للرجال الفضل "في الدنيا والآخرة" إذ إن الله "يقول في آية أخرى 'الرجال قوامون على النساء...'" (٢٢) يقدم هذا التفسير إشكالية مزدوجة، فهو التفسير الوحيد الذي صادفته ينص بوضوح على أن الرجال أعلى مكانة من النساء في الآخرة، وهو ما يأتي متعارضاً مع العقيدة القرآنية المبدئية والواضحة التي تنص على المساواة بين الجنسين في الثواب والعقاب. كذلك، تعكس المقولة تكريماً للخطاب الأبوي وتطويراً متتامياً له، وذلك باستخدام المنهج التفسيري المعروف "بأن القرآن يفسر نفسه"، أي اعتماد الآيات القرآنية التي تتناول الموضوع نفسه لتدعيم تفسير بعينه. وهنا يستحوذ ابن كثير على الآية ٣٤ من سورة النساء ويستخدمها لتدعيم آرائه حول غياب المساواة بين الجنسين. ولكنه يتجاهل الغالبية من الآيات القرآنية التي تؤكد 'النفس الواحدة'، والمساواة في الثواب. وبالتدرج، سوف تتسع الآية ٢٢٨ من سورة البقرة لتضم مفاهيم مثل 'الطاعة' و'الضعف' و'الخصوع'، وهي مصطلحات لا ترد في الآية ذاتها. وبدءاً من هنا، سوف نرى في تتابع التفاسير الربط بين هذه الآية وآية القوامة وهي الآية ٣٤ من سورة النساء، وهو ما يرسى الأساس للمزيد من القراءات المتحيزة ضد المرأة. (٢٣)

### التفاسير الحديثة

يأخذ الألوسي، المفسر الذي عاش في بدايات القرن التاسع عشر، والذي يعد بداية الآراء الحديثة في التفسير، ملاحظة صغيرة أتى بها الزمخشري، ويجعل منها قراءة أصبحت فيما بعد من القراءات المفضلة في الخطاب الحديث. فقد أخذ تعليقاً للزمخشري حول جزء من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، ألا وهو التشابه في الحقوق والواجبات. والمراد بالتشابه "مماثلة الواجب الواجب في كونه حسنة لا في جنس الفعل فلا يجب عليه إذا غسلت ثيابه أو خبزت له أن يفعل نحو ذلك ولكن يقابله بما يليق بالرجال". (٢٤) وقد ورد ذكر هذا الرأي الذي يؤسس لتقسيم العمل تقسيماً مبنياً على الجنس داخل الأسرة مرة واحدة، كما أنه لم يجذب انتباه المفسرين اللاحقين، إذ إن اهتمامهم كان ينصب أساساً على ترسيخ التسلسل التراتبي في الزواج (الطاعة). ولكننا نرى أن تلك الفترة (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) شهدت ظهور منطق جديد يأخذ بالتكافؤ بين الجنسين عن طريق التكامل، ودخوله المرجعية الإسلامية واكتسابه قوة كبيرة في الخطاب الحديث. وتتبنى منظومة الجندر هنا على مبدأ 'المساواة مع الاعتراف بالخصوصية'، حيث تشغل فيه النساء والرجال مجالات اجتماعية منفصلة ولكنهم يكملون بعضهم البعض. ويرسخ ذلك بالطبع للتقسيم الصارم بين المجالين الخاص والعام، كما يرسخ للتشكيل الاجتماعي للرجال والنساء، الذين ينتظر منهم اتباع الأدوار المرسومة في كل مجال من هذه المجالات على حدة. ويأتي هذا الرأي عن 'أدوار' الرجال والنساء متناقضاً مع الروايات المعروفة عن النبي، التي نرى فيها محمداً يعمل في المنزل في المجال الخاص: يرفى ملابسه ويحلب شاته. (٢٥) ومنذ ذلك الوقت سيطرت أفكار قاطعة بخصوص ما يناسب الأنوثة وما يليق بالرجولة سيطرة شبه كاملة

على كل التفسير أو الشروح الحديثة لهذه الآية التي تتناول أدوار الرجال والنساء. وتعكس الكثير من تلك الطروح المنحى الحداثى تجاه خلق صور نمطية جامدة لنموذج 'الزوجة المسلمة الصالحة'.

ويستعيد الإمام محمد عبده، عميد الفكر الإسلامى الإصلاحى الحديث، هذه النقطة فى تفسيره: إن الحقوق بين الزوجين متبادلة ويكمل بعضها البعض، ولكنها ليست الحقوق نفسها. وبالرغم من محاولات محمد عبده التصديق على المساواة بين الرجال والنساء فى "الذات والإحساس والشعور والعقل"،<sup>(٢٦)</sup> فهو يعيد تأسيس فكرة تفوق الرجل فى تفسيره لعبارة "الدرجة" - وذلك بقوله إن الله قد ميز الرجال على النساء بفضل الرئاسة أو القدرة على القيادة. ويؤكد محمد عبده كذلك أن العمل فى المنزل يندرج بالطبع ضمن ما تشير إليه الآية بسبب الرضوخ للعرف (أى ما هو معروف)، وذلك بالرغم من أن المفسرين السابقين له قد رأوا أن كلمة "معروف" تعنى العطف. وينتقد محمد عبده الفقهاء القدامى الذين أحلوا المرأة من العمل فى المنزل ذاهبين إلى أن ذلك أمر لم يقض به الدين ولا القانون، مقدّمًا طرحًا مفاده أن تقسيم الأدوار إلى أعمال منزلية فى مقابل العمل فى المجال العام إنما هو أمر تقضى به "فطرة" الله وهى: "توزيع الأعمال بين الزوجين، على المرأة تدبير المنزل والقيام بالأعمال فيه، وعلى الرجل السعى والكسب خارجه".<sup>(٢٧)</sup> ذلك هو "الأصل والتقسيم الفطرى الذى تقوم به مصلحة الناس"، وهو يؤكد بذلك أن العادات الاجتماعية والثقافية أكثر من أى شئ آخر هى الإطار المرجعى. وبينما ينتقد محمد عبده الرجال الذين يسيئون معاملة زوجاتهم ويسئون استخدام حقوقهم فى تعدد الزوجات والطلاق، ينتقد أيضًا الرجال لاتباعهم تفسير قديمة ترى أنه ليس للأزواج على زوجاتهم "خدمة ولا طبخ، ولا غسل، ولا كنس ولا فرش، ولا إرضاع طفل ولا تربية ولد، ولا إشراف على الخدم الذين نستأجرهم لذلك".<sup>(٢٨)</sup> وهو يرى فى ذلك موقفًا خاطئًا، يحل الزوجة من واجبات فرضها عليها "الشرع والعرف". وفى نهاية شرحه المطول لتلك الآية، وعلى الرغم من النعمة الأبوية الحانية التى تتصف بها بعض كتاباته عن النساء، فقد رسخ لضرورة "سلطة ورياسة" الرجال على النساء.

وبالرغم من الاختلافات فى التوجهات والمواقف الفكرية بين المفسرين الحديثين الآخرين، فقد استمروا فى تأسيس التسلسل التراتبى للجنس، وفى إعطائه أبعادًا جديدة مبنية على العرف وعلى مبررات علمية/نفسية زائفة. وفى الوقت ذاته، غابت عن المفسرين والشارحين بعض التفسيرات القديمة المستتيرة التى ركزت، على سبيل المثال، على السياق الأوسع فى إجراءات الطلاق والأمر الإلهى بعدم الأذى. وكما رأينا، فإن ذلك واجب مفروض على كل من الزوج والزوجة، وعلى الزوج بشكل خاص، الذى يطلب منه أن يكون أكثر تسامحًا تجاه زوجته فى مطالبته بحقوقه. ويدعم الإسلاميون السياسيون الذين ظهروا فى منتصف القرن من أمثال سيد قطب وزينب الغزالي فى كتاباتهم الفصل بين المجالين العام والخاص للجنسين، ويرون أنه

الترتيب الاجتماعى الوحيد الممكن، تاركين مساحة ضيقة لأية بنى بديلة. ولكن تجدر هنا الإشارة إلى أن الفضل يرجع إلى سيد قطب فى إعادة كلمة "درجة" فى عبارة أن "للرجال عليهن درجة" إلى معناها الأصيل المحدود فى سياق الطلاق: "أعتقد أنها مقيدة فى هذا السياق بحق الرجال فى ردهن إلى عصمتهم فى فترة العدة... فهو حق تفرضه طبيعة الموقف. وهى درجة مقيدة فى هذا الموضوع، وليست مطلقة الدلالة كما يفهمها الكثيرون، ويستشهدون بها فى غير موضعها".<sup>(٢٩)</sup>

وفى نهاية الثمانينيات من القرن الماضى، لعب الداعية المصرى محمد متولى الشعراوى دوراً مهماً بوصفه مسانداً ومروجاً لتلك الأيديولوجية المتعلقة بالجنس. وقد تركز طرح الشيخ الشعراوى على الوظائف العضوية المميزة مثل الحمل والولادة والإرضاع التى تشكل بالنسبة له أساس الاختلاف فى الجنس فى الطبيعة الإنسانية وما يصاحبه من تقسيم للمهام الحياتية. فدور المرأة بوصفها أمًا هو الذى يحدد شخصيتها، لأنها محكومة بدوافع الرعاية وبالمشاعر. ويأتى ذلك فى مقابل الصفات الذكورية مثل التفكير والعقلانية. وبالرغم من تأكيد الشعراوى تكامل الجنسين وأن التقسيم فى الوظائف لا يعنى أن الرجال أفضل من النساء (أو العكس)، فإن الطرح الذى يقدمه قد استُخدم لتبرير فكرة دونية النساء وعدم ملاءمتهم لأى عمل عدا الأمومة، وهو أمر إشكالى للغاية فى مثل هذا الخطاب.<sup>(٣٠)</sup> أما عن مسألة الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، فيبدو الشعراوى كمن يأخذ بأن الدرجة تعنى "درجة الولاية والقوامة"، ثم يستطرد قائلاً إن هذه الدرجة "التي من أجلها رفع الرجل هى أنه قوام أعلى فى الحركة الدنيوية".<sup>(٣١)</sup> وهكذا، تتحدد التبادلية بين الطرفين "بطبيعة" كل منهما وبالمجال الطبيعى لكل منهما - داخل أو خارج المنزل.<sup>(٣٢)</sup>

وقد انتشرت أمثال تلك التفسير لأحكام واردة فى آيات قرآنية انتشاراً واسعاً فى العقود الأخيرة. ويمثل التفسير الذى أصدره الأزهر بعنوان التفسير الوسيط مساراً لافتاً فى هذا المجال. فقد قامت لجنة خاصة بوضع هذا التفسير من أجل قارئ القرآن المسلم العادى، وهو معد ليكون شرحاً بسيطاً يستخدمه القارئ غير المتخصص الذى يسعى إلى فهم الآيات الصعبة فى القرآن. يبدأ تفسير الآية ٢٢٨ من سورة البقرة بالقول بأن لكلا الطرفين فى الزواج حقوقاً متبادلة فى العشرة 'المعروف'. للزوجات على الأزواج حق الإعالة المادية، بينما للأزواج على الزوجات حق رعاية أولادهم وصيانة ممتلكاتهم، وحق الإخلاص.<sup>(٣٣)</sup> ولكننا نجد التفسير يستطرد قائلاً إن الرجل هو الأقدر من المرأة على رعاية الأسرة وقيادتها، بفضل أنه "أملك لزمام نفسه، وأقدر على ضبط حسه، ووحده الذى أقام البيت بماله". ويستطرد الطرح حول تلك النقطة مبيناً أن "هذه هى الدرجة التى جعلها الإسلام للرجل. وللرجال على النساء مزية وزيادة فى الحق بسبب حمايتهم لهن، وقيامهم بشؤونهن ونفقتهن وغير ذلك من واجبات". إن المشكلة فى هذا الرأى تكمن فى الربط المستمر بين مسئولية الزوج المادية والسلطة والنفوذ فى كافة الشؤون الأخرى، سواء المنزلية أو الاجتماعية أو العامة، إذ لا يتحتم علينا أن نترجم المسئولية المادية إلى السيطرة، بل على العكس، فإن التفسير الأكثر منطقية لهذه الآية هو ببساطة أنها تمثل بالفعل إجراءً واعياً



لاعتبرات الجندر، يخلق عددًا من البدائل المتاحة أمام الزوجة المسلمة. فإذا جاء وقت اختارت فيه ألا تعمل، أو في أوقات الحمل وإرضاع الأطفال التي قد يكون فيها من الصعب عليها (من الناحية الصحية مثلاً) أن تؤدي عملها خارج المنزل، يكون الزوج هنا مسئولاً مسئولية تامة عن إعالة الأسرة. وبما أن القرآن والشريعة لا ينهايان المرأة عن العمل، فالمقصود هنا هو ضمان الحماية الاقتصادية للنساء (اللاتي سوف يتحملن بالطبع الحمل والولادة والإرضاع)، وليس إباحة سيطرة الرجال على النساء أو إخضاعهن (واللاتي هن مثلهن عباد لله).

وهناك نقطة أخرى جديرة بالملاحظة شعر هؤلاء المفسرون الحديثون أن عليهم تضمينها في هذا التفسير، ألا وهي مقولة عن حق الزوج في رد زوجته. ذلك حق "مطلق" وليس موقوفاً بالضرورة على عزم الزوج إصلاح سلوكه. ولذلك فهو يقصد منه فقط تشجيع الزوج على إصلاح سلوكه وليس **الحول بينه وبين حقه الشرعي** في رد زوجته واستئناف الزواج. ولم أستطع أن أجد هذه الملاحظة في الأعمال التي فحصتها إلا في الألوسى (وهو تفسير لا يستشهد به كثيراً) وفي متولى الشعراوى. ويشير الأخير إلى الفارق بين الإجراء 'القانوني' الذي يتيح للزوج أن يرد زوجته دون شروط أو ضمانات، والأمر الإلهي بأن يكون استئناف الزواج متوقفاً على ضميره ونيته في إصلاح شأنه. ولم أجد في تفسير الشعراوى أى تعليق على ذلك التباين.

وأخيراً، فبالرغم من أن العالم المصرى الشيخ محمد الغزالي ينتمى إلى المؤسسة الدينية التقليدية، فإن تفسيره لقوانين الأسرة لا يأتي بالقدر نفسه من التقليدية، ذلك أنه أكد عددًا من حقوق النساء في مجالات الطلاق والخلع وعقد الزواج. وفي مجال تفسير الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، لا يهتم محمد الغزالي كثيراً بشرح المدى الكامل لتطبيق فكرة الرئاسة التي تأتي "مع إتمام هذا التبادل (في الحقوق والواجبات)" ولا بتأكيد أهميتها، بالرغم من أننا نجد يكرر حرفياً تفسير محمد عبده لها. ونجد الغزالي يتبع هذه المقولة بفقرة عن قيمة الخلع بوصفه حقاً يجب أن يكون باستطاعة المرأة تفعيله نظير حق الزوج في التطلق. ويضيف محمد الغزالي قائلاً إنه حتى لو لم تستطع المرأة في طلبها الخلع تقديم الدلائل على المتطلبات القانونية لإثبات الضرر، فإنه يجب احترام مجرد عدم رغبتها في البقاء مع ذلك الزوج لأى سبب كان. وينهى محمد الغزالي حديثه بحث المسلمين على "مراجعة كتابهم وسنة نبيهم في تعريف أحكام الأسرة".<sup>(٣٤)</sup>

#### المفسرات المسلمات

ولو انتقلنا إلى العصر الحالى، فسوف نلاحظ خلال السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية ظهور عالمات مسلمات دارسات للفقهاء والقانون والدراسات الدينية اهتمام بتفسير القرآن. وفي حين لم تحاول أية منهن التصدى للمهمة الضخمة المتمثلة في إصدار تفسير كامل للقرآن بالمعنى التقليدى، فإن كثيراً منهن قد أكن على أهمية الفعالية المستمدة من القرآن، فكثفن جهودهن بصفة خاصة في الآيات المتعلقة بأدوار النساء وحقوقهن. ومن أمثلة المناهج التي يشتركن في

استخدامها، تحويل الاهتمام نحو الآيات التي أسميتها من قبل الآيات 'الأغلبية المساواتية، وتأكيد التناقضات المفاهيمية والمنطقية المتضمنة في تجاهل الرابطة التي تربط تلك الآيات بالمجموعة الأخرى من الآيات 'الأقلية'. بهذا فإن هؤلاء العالمان ينتقدن التفسير التي تجعل من الآيات 'الأقلية' الإطار المرجعي الرئيسي لتحديد أدوار الجندر في الإسلام. ونجد مثلاً على هذا المنهج تفسير عزيزة الحبري (Azizah al-Hibri) للآية ٧١ من سورة التوبة، الذي أوردته سابقاً. وهناك منهج آخر يتمثل في تأكيد أهمية تقليص محددات التطبيق ورقعة المعنى لمفاهيم تفسيرية معينة داخل إطار خصوصية نص ما، أى وضع النص في سياق فقرة معينة في القرآن، دون التعميم من النص. ذلك إذن أسلوب تفسيري يقارب القرآن بحسب ما هو، وليس بحسب العمليات "التأويلية" التي تحمل النص قراءات من خارجه، أو استخراج معانٍ متعددة من نصوص مبسطة، أى قراءة تتجه من داخل النص إلى خارجه وليس العكس.<sup>(٣٥)</sup>

تعتمد رفعت حسن (Riffat Hassan) التفسير اللغوية الجديدة من أجل الوصول إلى نتائج مختلفة جذرياً عن تلك التي خلصت إليها التفسير السابقة. وتجدر ملاحظة أن قواعد التفسير الراسخة تجعل العديد من العلماء والمفسرين يعدّون مثل تلك المناهج الجديدة حيلة لغوية غير مقبولة. وتدافع رفعت حسن عن منهجها على أساس أنه "بالأخذ في الحسبان أن اللغة العربية لغة ثرية بشكل مذهل، لكل كلمة فيها معانٍ متعددة فعلياً قد تكون الفروق بينها دقيقة للغاية، فمن الممكن -والضروري- أن نعيد تفسير تلك الفقرات بصورة مختلفة لكي لا تكون المعانى التي تفصح عنها متعارضة مع مفهوم عدالة الله".<sup>(٣٦)</sup> بمعنى آخر، يشكل هذا المنهج دعوة إلى ما تسميه الباحثة "الإسلام القرآني"، الذي يحقق المساواة لكونه واعياً لاعتبارات الجندر. وبالنسبة إلى الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، توضح رفعت حسن أن التفضيل المشار إليه ما هو إلا "درجة اختلاف بين النساء اللاتي يتعين عليهن الانتظار ثلاثة أشهر بعد الطلاق، والرجال [الذين] تجعلهم طبيعتهم غير مرغمين على ذلك". وبينما يؤخذ الاختلاف في الوظائف البيولوجية في الحسبان، ينبغي أن يترك الأمر عند هذا الحد، دون التمادي في تضمين معانٍ مرتبطة بالتسلسل التراتبي والتفوق والتميز والخضوع القائم على الجندر. ولو كان هناك أى مغزى لذكر الفروق البيولوجية النوع فهو لتوضيح واجب الرجال في ضمان قدر ما من الأمان المادى للنساء خلال فترة الطلاق العصبية وفترة العدة وسنوات تربية الأطفال. ويوضح تفسير رفعت حسن الفارق بين هذا المنظور، الذى ينم عن إدراك خصوصية أدوار النساء وظروف حياتهن، والذى يستخدم فى الدعوة إلى العودة إلى خلق ظروف أكثر دعماً ومرونة لحياة النساء، وموقف الشعراوى الذى يستخدم هذه الفروق البيولوجية فى عزل النساء وتقليص حرياتهن وإقصائهن عن الحياة العامة.

وقد تناولت باحثات متخصصات أخريات موضوعات محددة من خلال تفسير القرآن، وذلك بأن أولين اهتمامتهن إلى قضية التاريخية (historicity)، واختلاف السياق الاجتماعى، بهدف تغيير التطبيق الحرفى لآية ما. فعلى سبيل المثال، نجد زينب رضوان، وهى أستاذة العقيدة

والفلسفة، ترى أن ضرورة شهادة امرأتين (فى مقابل رجل واحد) لتحقيق صحة عقد قانونى متعلق بأمر مالىة تأتى بوصفها ضمناً ضد السهو. وقد جاء تبرير تلك الآية فى الماضى بأنه لم تكن كثير من النساء العربيات فى القرن السابع الميلادى، أى فى بدايات الإسلام، يعرفن القراءة والكتابة والحساب، كما كن يفتقرن إلى الخبرة الواسعة فى المعاملات المالىة المعقدة. وعليه، ترى زينب رضوان أنه ما من مبرر لتطبيق هذه الآية تطبيقاً حرفياً فى القرن الحادى والعشرين، الذى يشهد نساءً ذوات خبرات عريضة فى مجالات المعاملات المالىة والمحاسبة والتجارة والقانون. ولهذا، يجب تفسير الآية تفسيراً سياقياً جديداً.

وتتبنى أمنة ودود (Amina Wadud) منهجاً مماثلاً، معتمدة فى الكثير من تفاسيرها سياقات تاريخية ومجتمعية محددة، أى سياقات "مرتبطة بالزمان والمكان".<sup>(٣٧)</sup> وتلجأ الباحثة فى تفسيرات أخرى إلى منهج أن القرآن يشير إلى نفسه، حيث تولى اهتمامها لعدد من المصطلحات الإشكالية، متحرية معانيها فى آيات أخرى بهدف الوصول إلى خلق حقل معان جديد للآية موضع التفسير، ولكنها تبقى دائماً داخل محددات المنطق القرآنى. وهى تبحث فى تفسيرها لكلمة "درجة" فى الآية ٢٢٨ من سورة البقرة عن مواقع أخرى استخدم فيها اللفظ نفسه، لتصل إلى نتيجة أن "الدرجة أو مقدار التفضيل" فى القرآن يتحقق "بمستوى غير محدد من القيام بأعمال 'صالحة'". ولكن القرآن لا يحدد القيمة الحقيقية لأعمال معينة، ويترك ذلك مفتوحاً ليحدده كل مجتمع على حدة، حيث نتيج "حيادية القرآن" هنا وجود تنوعات مجتمعية مختلفة، إذ لا تقضى بتقسيم العمل أو ترسى نظاماً أحادياً لبناء اجتماعى أوحده. وعليه، فإن ربط "قيمة مطلقة بجنس ما يتميز بها عن الجنس الآخر" -أى التسلسل التراتبى الاجتماعى الذى يضع الرجل على قمة السلم الاجتماعى- ليس من القرآن فى شىء. وتفسر أمنة ودود الآية على أنها تعطى الأزواج امتيازاً قانونياً ضيقاً يمكنهم من "النطق على زوجاتهم بالطلاق دون تحكيم أو وساطة من أحد". وتذهب الباحثة التى أعرض آراءها فى الفقرة التالية إلى النقطة نفسها.

فى مقالة رائعة تيدى ميسم الفاروقى (Maysam al-Faruqi) الحساسىة نفسها تجاه السياق الذى وردت فيه الآية ٢٢٨ من سورة البقرة فى القرآن، لافتة انتباهنا إلى أن الدرجة المشار إليها وردت "فقط بعد تذكير الجميع أن للأزواج والزوجات حقوقاً متساوية".<sup>(٣٨)</sup> وعليه، يكون للرجال حق ذو طبيعة محددة فى ذلك السياق وفى حالة إجراءات الطلاق فقط. وبالرغم من أن ميسم الفاروقى لا تذكر الطبرى فى تفسيرها لكل من الآية ٣٤ من سورة النساء والآية ٢٢٨ من سورة البقرة، فهى على غرارها تؤكد أهمية تحديد السياق فى هذه الحالة، التى يتعين أن تطبق فيها الإجراءات القانونية وحقوق الطلاق. وتشير ميسم الفاروقى إلى أن الآية التالية لا تتحدث عن وضع عام ولكنها توضح الإجراءات المالىة. ولا توجد إشارات إلى اختلافات بيولوجية أو نفسية ينتج عنها تفضيل إلهى لأحد الجنسين على الآخر: "لا نجد فى القرآن كلاماً عن المرأة الضعيفة الجاهلة التى تجب حمايتها، ولكننا نجد أن لها كل الحقوق التى للرجل، كما ينتظر منها أن تؤدى

واجبها في المجتمع كما يؤدي الرجل واجبه." إن الهدف الأسمى للآية القرآنية هو تسوية "التفاوت في المهام البيولوجية بمعادلتها بمسئوليات اقتصادية".<sup>(٣٩)</sup> وتستخدم ميسم الفاروقى منهجاً في التفسير مبنياً على العودة إلى اعتبارات السياق وعلى تفسير متمركز حول القرآن - وهو منهج يُعنى أساساً بشرح ألفاظ القرآن وفقاً لقيم ومبادئ القرآن ذاته. وهي تؤكد أن النساء عليهن استخدام حقوقهن الإسلامية في التفسير لإعادة قراءة القرآن من "منظور نسوي"، إذ إن "هناك أموراً بمقدور المرأة إدراكها من منظورها الاجتماعي، وهي أشياء قد تغيب عن الرجل من منظوره الاجتماعي".<sup>(٤٠)</sup>

وقد تناولت أسما برلس (Asma Barlas) في عمل تفسيري شامل عدداً من المشكلات المتعلقة بالتفسير الأبوية للقرآن. فقامت كذلك بتحليل قضية الدرجة، مستعيدة الطبيعة السياقية للكلمة، حيث تشكل "إشارة محددة لحقوق الزوج في الطلاق. ويتضح من كل الدلائل أن المقصود بها هو الحث على المزيد من الرحمة وليس حجب الرحمة في التعامل مع النساء".<sup>(٤١)</sup> وتؤكد أسما برلس مجدداً على أن ذلك يأتي متناقضاً مع الطريقة العامة لاستخدام ذلك المفهوم لتبرير تفوق الرجال الأنطولوجي على النساء في كافة المجالات.

وجدير بالملاحظة أنه يمكن اعتبار أن التفاسير التي قدمتها الباحثات المسلمات فيما تقدم، تطبيق شكلاً من أشكال منهج بنت الشاطي الاستقرائي.<sup>(٤٢)</sup> وقد كانت الطريقة التي تتقاطع فيها الإشارات (cross-referential) معروفة للعديد من المفسرين والعلماء القدامى، ولكن أحداً لم يستخدمها استخداماً كاملاً أو يقيم بتطبيقها بصورة منهجية. ويلخص الاقتباس التالي من ابن تيمية لب هذا المنهج: "أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر." بمعنى أن جزءاً ما من القرآن يفسر أو يلقي الضوء على جزء آخر.<sup>(٤٣)</sup> لقد كانت بنت الشاطي، الباحثة والكاتبة الإسلامية القديرة التي كانت تكتب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، هي أول من أبرزت في أعمالها النظرية وفي تطبيقاتها أهمية ذلك المنهج في التفسير. وهي تُعَيِّن خطوتين أساسيتين: أولاً، أخذ السياق النصي للآية أو اللفظة في الحسبان. وثانياً، وضع هذا السياق داخل السياق الأكبر لاستخدام القرآن له بصفة عامة. وينطوي الإجراء الأخير على تجميع كل الآيات التي تتحدث عن الموضوع الذي ندرسه، وهو ما يعني أن للقرآن استقلالية تجعله يتحدث عن نفسه في أي موضوع دون إقحام أية أصوات خارجية. وسوف يكون التفسير الناتج عن هذا المنهج هو المعنى المقصود أصلاً من كلام القرآن الذي يحتوي من ثم على الرسالة الإلهية العليا. وللأسف لم تستخدم بنت الشاطي ذلك المنهج في دراسة الآيات المتعلقة بالجنس التي نتناولها هنا، كما أنها لم تضع تفسيراً كاملاً للقرآن، إذ أخرجت لنا فقط تحليلاً لعدد من السور القرآنية القصيرة، كما أنها لم تضع في حسابها منظوراً يهتم بالجنس. وعلى أية حال، بدأت هؤلاء الباحثات المعاصرات بالفعل في استخدام منهج بنت

الشاطئ -سواء أدركن ذلك أم لم يدركنه- التي تعد آخر المفسرات اللواتى تلقين تعليماً تقليدياً وطبقته فى مجالات تفسيرية جديدة، ومن منظورات بديلة.

### خاتمة

يمثل هذا الفصل جزءاً من مشروع أكبر أهدف فيه إلى التنبيه إلى - والبحث فى - إطار الآيات 'الأغلبية' التى تنص على المساواة بين الجنسين والآيات 'الأقلية' الأخرى التى (تبدو وكأنها) تدل على تحيز ضد المرأة. وتبرز عملية تتبع التطور التاريخى لنصوص التفسير والتغيرات والتحويلات فى النقاط التى تُعنى بها التأويلات، ومدى رسوخ بعض المفاهيم القائمة على التمييز ضد النساء، وعمليات إعادة صياغتها داخل الخطاب التفسيرى. ويلفت هذا التحليل الانتباه إلى بعض الأساليب التى استخدمها المفسرون لكى يتجنبوا الالتزام بالمساواة والعدالة بين الجنسين، بينما كانوا فى الوقت ذاته ينتجون خطاباً تمييزياً سلطوياً. أما الهدف الثانى فهو تناول كل من الخطابات القديمة والحديثة تناوياً نقدياً على أسس مختلفة، بوصفها جميعاً تحيد عن أيديولوجية عادلة للجنس، أيديولوجية مساواتية وواعية لاعتبارات الجنس، ومستقاة من مبادئ الإسلام الرئيسية. ثالثاً، هناك حاجة ملحة إلى منهج أو منظور بديل للتعامل مع قضايا التفسير، لا ينكر سلطة القرآن بوصفه وحياً إلهياً ولا يتجنب تقييم الجهود السابقة فى مجال التفسير، بمعنى أن يتيح استخدام الأدوات المستخدمة نفسها فى علم التفسير بغية الوصول إلى نتائج مساواتية فيما يتعلق بمكانة النساء وأدوارهن. فعلى سبيل المثال، يجب أن ينتج إيماننا برسالة القرآن العليا -وهى العدالة- محاولة من جانبنا لإيجاد وسيلة لتسهيل إمكان الإلزام القانونى والمحاسبية من أجل تطبيق الأوامر والنواهي الأخلاقية فى القرآن، بدلاً من تركها للضمير الفردى. ونهدف من ذلك إلى أن يؤدى تقنين هذه المبادئ مع مرور الوقت إلى إصلاح اجتماعى فعال. وأخيراً، ينبع هذا المشروع -كما هو الحال مع جهود الكثيرات من العاملات فى هذا المجال- من إيمان شخصى والتزام بأهمية المشاركة فى إصلاح الخطاب الدينى والموروثات الثقافية.

### هوامش

(<sup>1</sup>) انظر/ى الدراسات الآتية: ( Jane Smith and Yvonne Haddad, "Eve: Islamic Image of Woman," D. A. Spellberg, "Writing ) وكذلك كلا من الآتي: ( Women's Studies Int. Forum 5.2 [1982]: 135-44؛ (the Unwritten Life of the Islamic Eve," Int. Journal Of Middle East Studies 28 [1996]: 305-324؛ "Zulaykha and Yusuf: whose 'best story'?" Int. Gayane K. Merguerian and Afsaneh Najmabadi.)؛ (Journal of Middle East Studies 29 [1997]: 485-508؛ "Politics, Gender and the Islamic Past: the

- Barbara Stowasser, )؛ (Legacy of A'isha bint Abi Bakr (New York: Columbia University Press, 1994)  
 Women in the Qur'an, Tradition and Interpretation (N. Y. & Oxford: Oxford University Press,  
 Jacob Lassner, Demonicizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender & Culture in )؛ (1994)  
 .(Postbiblical Judaism and Medieval Islam [Chicago: University of Chicago Press, 1993])  
 Omaira Abou-Bakr, "Islamic Feminism: What's in a Name?" AMEWS Review xv, xvi :انظر/ى: (1)  
 (Winter/Spring 2001): 1-4.  
 Barbara Stowasser, "Women and :انظر/ى: العلوم الاجتماعية انظر/ى: (2)  
 Citizenship in the Qur'an," in Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, ed. Amira  
 .Sonbol (N. Y.: Syracuse University Press, 1996)  
 "Liberated Equal or Protected Dependent? Contemporary Religious Paradigms on Women's Status (3)  
 in Islam," Arab Studies Quarterly 9.3 (1087): 278.  
 :انظر/ى أكثر الأعمال حجية في مجال التاريخ وتطور علم التفسير: محمد حسين الذهبي، التفسير  
 والمفسرون (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٩). (4)  
 (5) لمطالعة تصنيف مفصل للمناهج والاتجاهات المعاصرة في موضوعات الجندر وتفسير القرآن، انظر/ى  
 مقال باربارا شتوفاسر الذي سبقت الإشارة إليه: (Barbara Stowasser, "Liberated Equal"), وكذلك:  
 "Gender Issues and Contemporary Qur'anic Interpretation," in Islam, Gender, and Social Change, )  
 .(ed., Yvonne Haddad and John Esposito (N. Y. And Oxford: Oxford University Press, 1998)  
 (6) أعنى هنا بكلمة 'علماني' الأفراد والناشطين المعنيين بالالتزام الشديد بالمعايير العالمية وحدها، الذين  
 يقدمون دعمهم الكامل لانفاقيات الأمم المتحدة دون أدنى استعداد لإتاحة المجال لمبادئ الشريعة وقواعدها.  
 (7) أورد هنا قائمة بأسماء التفسيرات المستخدمة في هذه المقالة، حيث أشير داخل المقالة إلى اسم صاحب  
 التفسير، ورقم المجلد، ورقم الصفحة: أبو جعفر ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ١٦  
 مجلدًا، تحرير محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١) - محمد بن عمر  
 الزمخشري، الكشاف، ٣ مجلدات (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٤٨) - محمد بن عمر فخر الدين  
 الرازي، التفسير الكبير، ٣٢ مجلدًا، (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، لا يوجد تاريخ) - القرطبي،  
 الجامع لأحكام القرآن، ٢٠ مجلدًا (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٧) - إسماعيل بن عمر بن كثير،  
 تفسير القرآن العظيم، ٤ مجلدات (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، لا يوجد تاريخ) - محمد بن عبد الله  
 الألوسي، روح المعاني، ١٦ مجلدًا، تحرير علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)  
 - محمد عبده، تفسير المنار، ١٢ جزءًا، تحرير محمد رشيد رضا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة،  
 ١٩٩٠) - سيد قطب، في ظلال القرآن، ٨ مجلدات (بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا يوجد تاريخ)  
 - زينب الغزالي، نظرات في كتاب الله (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤) - محمد الغزالي، نحو تفسير  
 موضوعي للقرآن، ٣ مجلدات (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢) - محمد متولى الشعراوي، نظرات في  
 القرآن، ٥٣ مجلد (القاهرة: أخبار اليوم، لا يوجد تاريخ).  
 (8) انظر/ى أمثلة لذلك: سورة البقرة، الآية، ١٧٨ - سورة آل عمران، الآية ١٩٥ - سورة النساء، الآية ١،  
 سورة النساء، الآية ١٩ - سورة النساء الآية ٢١ - سورة النساء، الآية ١٢٤ - سورة النساء، الآية ١٢٨  
 - سورة النساء، الآية ١٣٠، سورة التوبة، الآية ٧١ - سورة النحل، الآية ٩٧، سورة الأحزاب، الآية ٣٥  
 - سورة الحجرات، الآية ١٣ - سورة المجادلة، الآية ١ - سورة الممتحنة، الآية ١٢.  
 (9) انظر/ى تفسير القرطبي، مجلد ٥، ص. ١٦٩.

(١١) يأتي نص الآية ٧١ من سورة التوبة كالاتي: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم." انظر/ى: ( Aziza al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory," *Women's Studies Int.* ) *Forum 5* (1982): 207-217.

(١٢) يوسف القرضاوى، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ٤٥١.

(١٣) محمد عبده، **تفسير المنار**، مجلد ٢، ص ٢٩٩.

(١٤) أورد هنا ترجمة متصرفة مستقاة من ترجمة محمد بكتول (Muhammad Pickthall) للآية.

(١٥) مجلد ٢، ص ٥٣٥.

(١٦) مجلد ١، ص ٢٧٨.

(١٧) مجلد ٦، ص ١٠١.

(١٨) ص ١٠٢.

(١٩) سورة البقرة، الآيات ٢٢٩ و ٢٣١، وسورة الطلاق، الآية ٢.

(٢٠) مجلدات ٣-٤، ص ١٢٥.

(٢١) ص ١٢٥.

(٢٢) مجلد ١، ص ٢٧١.

(٢٣) وبعد ذلك بقرنين من الزمان نجد في كتاب جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (أوائل القرن السادس عشر) مجموعة كبيرة من الأحاديث (مأخوذة غالبًا من كتب ضعيفة النفوذ بالإضافة إلى عدد كبير من الأحاديث الضعيفة) والروايات تورد شرحًا للآية ٣٤ من سورة النساء ونجدها مشغولة بموضوعين بإصرار هستيري: تبعية الزوجة وطاعتها المطلقين لأوامر زوجها، والنهي عن الخروج من المنزل دون إذن منه. في الواقع، يجدر القيام بدراسة متوخية وتحليل دقيق للإسناد والتمن في هذه الروايات، إلى جانب ملاحظة الأهمية التي كان يستشعرها هذا المفسر من القرن السادس عشر من أجل تأكيد تلك الأمور. وفي كتاب روث رودد: (*Ruth Roded, Women in Islamic Biographies*) تورد الباحثة ملاحظة أن الوثائق التاريخية من عصر المماليك في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بصفة خاصة تبين لنا ظهور النساء المسلمات في المجال العام بشكل كبير في مختلف المجالات، كما تشير إلى صدور فرمانات رسمية تهدف إلى القضاء على وجودهن وحرية تحركهن خارج المنزل، أو على الأقل الحد منها (ص ١٣٨). هل لنا إذن أن نعدّ تلك النصوص رد فعل محافظ على الواقع الاجتماعي المعاصر يعكس رغبة متنامية في الحد من حركة النساء في المجال العام؟

(٢٤) الزمخشري، ص ٢٧٨.

(٢٥) البخارى: **صحيح الجامع الصغير**، الحديث رقم ٤٥١٣.

(٢٦) مجلد رقم ٢، ص ٢٩٨.

(٢٧) ص ٣٠٠.

(٢٨) ص ٣٠١.

(٢٩) يضيف في ملاحظة في هامش الكتاب: "وما أبرئ نفسي فقد وقعت في هذا التأويل الذى أرجح عدم صحته فى بعض ما كتبت." (مجلد رقم ١، ص ١٩٦).

(٣٠) انظرى محمد متولى الشعراوى، **المرأة المسلمة** (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٩٨).

(٣١) المجلد رقم ١٣، ص ١٠٠١.

(٣٢) انظرى كذلك تفسير محمد متولى الشعراوى الذى سبقت الإشارة إليه فى ملاحظة سابقة.

- (٣٣) التفسير الوسيط، وضعته لجنة خاصة من علماء الأزهر (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ١٩٧٣)، مجلدان.
- (٣٤) المجلد رقم ١، صفحات ٢١-٢٢. ويورد أيضًا ملاحظة مهمة حول آية أخرى (الآية ٣٤ من سورة النساء) تدور حول قيمة وأهمية عقد الزواج: فيمكن للمرأة اشتراط ألا يتخذ زوجها زوجة ثانية، وهكذا فيجب عليه الإذعان لذلك المطلب، وإلا يحق لها الطلاق على أساس خرق بنود العقد (المجلد رقم ١، ص ٤٨).
- (٣٥) دى آى سبليرج، ("Writing the Unwritten Life")، ص ٣٢٠.
- (٣٦) "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam," in *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, eds. Paula Cooley, William Eakin, Jay McDaniel (N. Y.: Orbis, 1991), pp. 39-64.
- (٣٧) أمينة ودود محسن: *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999)، انظري صفحات ٦٦-٧٧ على وجه التحديد.
- (٣٨) Maysam al-Faruqi, "Women's Self-Identity in the Qur'an and Islamic Law," in *Windows of Faith*, ed., Gisela Webb (N.Y.: Syracuse University Press, 2000), pp. 72-101.
- (٣٩) ص ٩٧.
- (٤٠) ص ١٠٠.
- (٤١) Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), p. 196.
- (٤٢) بنت الشاطي، *التفسير البياني للقرآن الكريم* (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، صفحات ١٠، ١٥، ١٨.
- (٤٣) ابن تيمية، *مقدمة في أصول التفسير*، تحرير محمود النصار (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٨) ص ٩٣. كذلك محمد ابن عبد الله الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، تحرير محمد إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧).





مسرء مصطلحات

عربي-إنجلىزى



## مسرد عربي-إنجليزي

ننوه إلى أن معانى الكلمات المتضمنة في هذا المسرد هي المعانى التى تناسب ترجمات المقالات الواردة في هذا الكتاب، وقد تختلف المعانى فى سياقات أخرى. كما ننوه إلى أن اللفظ الواحد فى العربية قد يترجم عدة ترجمات فى المقالات الاثنتى عشرة، ولكننا نورد هنا الترجمات الغالبة.

	أ
patriarchy	الأبوية
modesty	احتشام
sisterhood	أختية
morals	أخلاق
feminist religious ethics	الأخلاق الدينية النسوية
ethics	أخلاقيات/علم الأخلاق
brotherhood	أخوة
animism	أرواحية
eternal	أزلي
myth	أسطورة
proper noun	اسم العلم
gerund	اسم مشتق من فعل
common noun	اسم نكرة
sorrow	الأسى
referential	إشاري
lust	اشتهاة
reconstruction	إعادة الصياغة
reconceiving	إعادة الفهم
rereading	إعادة القراءة
baptism into Christ	اعتماد المسيح
revelations	الإعلانات (الإلهية)
the persons in the Godhead	أقانبم فى الذات الإلهية
completeness	الاكتمال
the Clergy	الإكليروس
divine	إلهي/مقدس
single mother	أم عاتلة

super mother	أم عليا
injunction	أمر
matrilocal	أمومية المكان
matrilineal	أمومية النسب
alienation	انسلاب

## ب

annotated bibliography	ببليوجرافيا شارحة
ecstatic	بحراني
Gospel	البشارة
Gospel	بشارة الإنجيل

## ت

historicity	التاريخانية
allotropy	تأصل
harmony	تألف
exegesis	تأويل
diachronic	تتابعي
theophanic	تجليات إلهية
Hadith literature	تراث الحديث
historicising myth	ترخنة الأساطير
complexity	التركيب
hymn	ترنيمة
synchronic	تزامني
hierarchy	تسلسل تراتبي
chronology	تسلسل زمني
domination	تسلط
Entstellung	تشويه وتبديل (في أن)
ruling over	تسيد
similarity	تشابه
collocation	تصاحب
likeness	تطابق
ecclesiastic teachings	تعاليم كنسية
devotional	تعبدية
ambiguity	تعدد والتباس المعاني

sexism	تعصب جنسي
doctrine	تعليم/عقيدة
revisionist interpretation	التفسير التنقيحي
dialogic interpretation	تفسير حوارى
superiority	تفوق
critique	تقييم نقدي
epiphany	تكشّف
sameness	تمائل
differentiation	تمايز
analogy	تناظر
communicative	تواصلى
interdependence	توافق
synthesis	توليفة

### ث

universal	ثابت/أزلى
-----------	-----------

### ج

eschatological groups	جماعات أخروية
millennialists	جماعات العصر الألفى السعيد
esoteric groups	جماعات سرية مغلقة
Messianic community	جماعة المخلصين
sexuality	جنسانية

### ح

authoritative	حجّي
action	حدث
Montanism	حركة المونتانية
New Prophecy	حركة النبوءة الجديدة
Common Era	الحقبة الجمعية
fabula	حكاية
Logos	الحكمة الإلهية
immanence	حلول
territoriality	الحيز المكاني

shame	خزى
submission	خضوع
	د
goddess studies	دراسات الإلهات
apologetics	دفاع عن العقيدة
inferiority	دونية
	ر
ordination	رسامة
apostleship	رسولية
mystical	روحاني/باطني/صوفي
	ز
temporal	زمني
exogamous marriage	زواج أبايدي
	س
narrativisation	سردنة
Native Americans	سكان أمريكا الأصليين
<i>exousia</i>	سلطان
supremacy/sovereignty	سيادة
	ش
characters	شخصيات
anti-character	الشخصية النقيض
personae/figures	شخوص
Mosaic Law	شريعة موسى
disharmony	شفاق
form and redaction	الشكل والصياغة
erotic	شهواني

ethos	ص صبيغة أخلاقية
mode of existence	صبيغة الوجود
spiritual order	ط طبقات كهنوتية
domesticity	طبيعية منزلية
ritual	طقس
totemism	طوطمية
Christendom	ع العالم المسيحي
general	عام
redemption	عتق
continence	عفاف
chastity/virtue	عفة
doctrinal	عقائدي
Abrahamic Covenant	العقد الإبراهيمي
semiotic	علاماتي
intent	غ غاية
absence of circumcision	الغزلة
actant phonétique	ف الفاعل الصوتي
actantial	فاعلي
individuality	الفردية
discipline	فرع معرفي
Freudianism	الفرويدية
licentiousness	فسوق
activity	فعالية
doing	فعل
<i>fiqh</i> /jurisprudence	فقه
jurist	فقيه



story	قصة
phallic	قضبي
oppression	قهر
ethics	قواعد أخلاقية
code	قواعد حاكمة
canon	قوانين مرجعية

repression	كبت
Christology	كريستولوجيا
custody	كفالة
Word of God	الكلمة
Logos-Sophia	كلمة الله-الحكمة
Logos-Sophia	الكلمة-الحكمة
ecclesial	كنسي
being	كينونة

sexless	لاجنسي
nondiegetical	لاسردي
non-character	لاشخصية
undifferentiated	لامتمايز
infinite	لامتناهي
theology	لاهوت الإلهة
liberation theology	لاهوت التحرير
theological	لاهوتي

transcendental	متعال/متجاوز للوجود المادي
scopic	متفحص
androcentric	متمركز/متمحور حول الذكورة
allegory	مجاز
code	مجموعة مبادئ
The Messiah	المخلص

earth creature	مخلوق ترابي
theomorphic	مخلوق على صورة الله
signified	مدلول
Evangelical	المذهب الإنجيلي
canonical	مرجعي
lewdness	مساخرة
maternal	مستمدة من الأم
messianic	مسيحي
matrix	مصنوفة
ultimate	مطلق
misogynic	معادي للمرأة
norms	معايير
deity	معبود
normative	معياري
fallacy	مغالطة
retrospective analogy	المغالطة الاستيعادية
status	مكانة
features	ملامح
Kingdom	ملكوت
subject of action	منبع الحدث
paradigm	منظومة
exhortations	مواعظ
charismatic functions	مواهب روحية
prophetic gifts	مواهب نبوية
object position	موقع المفعول به

## ن

humanity	ناسوت
matriarchy	النزعة الأموية
matrilinality	النسب للأم
Scripture	النصوص المقدسة
Hebrew Bible	النصوص اليهودية المقدسة
male gaze	نظرة الرجال المحدقة
higher criticism	النقد الأعلى
anti-Eve	نقيضة حواء

original model  
prototype  
archetype

نموذج أصلي  
نموذج أولي  
نموذج مثالي

*halakha*  
hermeneutics  
hermeneutics of suspicion  
hermeneutics of consent

هـ  
الهالاخاه  
هرمنوطيقا  
هرمنوطيقا الشك  
هرمنوطيقا القبول

charter documents  
neopaganism  
revelation  
pudendency

و  
وثائق مؤسسة  
الوثنية الجديدة  
وحي  
الوعي بالعورات

\*\*\*

## تعريف بالمشاركات والمشاركين

**أمنة ودود (Amina Wadud):** باحثة أمريكية مسلمة متخصصة في الدراسات الإسلامية، وتحديدا علوم القرآن وقضايا النوع. وكان من أولى دراساتها أطروحتها حول "القرآن والمرأة: إعادة قراءة القرآن والنص المقدس من منظور المرأة". وهي من مؤسسات "أخوات في الإسلام". وقد تنقلت كأستاذة في جامعات عدة ما بين الولايات المتحدة الأمريكية وماليزيا وإندونيسيا. كما أنها تحاضر في سياقات متنوعة ما بين جامعات ومنابر حكومية وأهلية في الولايات المتحدة الأمريكية والشرق الأوسط وأوروبا وأفريقيا وجنوب شرق آسيا تناولت فيها موضوعات مثل "الشرعية وحقوق الإنسان"، و"الإسلام والعدل والنوع".

**أخوات في الإسلام (SIS: Sisters in Islam):** منظمة للنساء المسلمات في ماليزيا تأسست عام ١٩٨٧م، تضم حقوقيات وناشطات سياسيات وباحثات أكاديميات وكاتبات صحافيات. وكان الهدف من نشأتها تكوين حركة نسائية تختص بالمشاكل التي تواجه النساء المسلمات في المحاكم الشرعية. وقد تركز عمل أخوات في الإسلام على مواجهة القوانين والسياسات التي تميز ضد النساء باسم الإسلام. وتعمل المنظمة في مجالات الأبحاث والتوعية وإصلاح القوانين وتقديم الخدمات القانونية، بهدف إصلاح كافة القوانين التي تميز ضد النساء ورفع وعي الرأي العام بحقوق النساء.

**أسما برلس (Asma Barlas):** باحثة أكاديمية تلقت تعليمها في باكستان والولايات المتحدة الأمريكية، وهي مديرة مركز دراسة قضايا الثقافة والعرق والإثنية التابع لقسم الدراسات السياسية بكلية أيناكا في مدينة نيويورك. وهي متخصصة في السياسات الدولية والمقارنة، وفي الدراسات الإسلامية وتأويل القرآن، وقضايا النساء والجنود. وقد تركزت أبحاثها في السنوات الأخيرة على تتبع كيفية إنتاج المعرفة وتفسير القرآن، والقراءات النسائية والسوية للقرآن.

**إليزابيث شوسلر فيورنتسا (Elizabeth Schussler Fiorenza):** باحثة في الدراسات الدينية النسوية، وتعتنق العقيدة الكاثوليكية ولكن أبحاثها تتسع للدراسات المسيحية بشكل عام، وتعمل حاليا أستاذة في كلية الدراسات الإلهية بجامعة هارفارد. ومن أهم أعمالها بحثها في دور النساء في الكنيسة المسيحية في بدايات نشأتها، وتتسم كتاباتها بالاهتمام بالبعد التاريخي في الدراسات الدينية النسوية، كما تتضمن مؤلفاتها دراسات في قراءة الكتاب المقدس من منظور نسوي..

**أميمة أوبوكر (Omama Abou-Bakr):** أستاذة الأدب الإنجليزي المقارن بكلية الآداب، جامعة القاهرة، وعضوة مؤسسة مؤسسة المرأة والذاكرة. لها دراسات في النقد الأدبي والشعر الصوفي والأدب المقارن، متخصصة في آداب العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، وتكتب عن النساء في التاريخ الإسلامي، والراهبات في الأدبيات المسيحية في القرون الوسطى، وقضايا النوع في الخطابات الدينية.

**جيون أوكونور (June O'Connor):** أستاذة الدراسات الدينية في كلية الإنسانيات والفنون والعلوم الاجتماعية بجامعة كاليفورنيا. وهي متخصصة في علم الأخلاق الدينية المقارنة، وتهتم على وجه الخصوص بقضايا الدين وحقوق الإنسان، المنظور النسوي، وديانات العالم الثالث، بالإضافة إلى مناهج البحث والتحليل الأخلاقي، والفكر الديني الغربي.

**رفعت حسن (Riffat Hassan):** باحثة في الدراسات الدينية النسوية. وقد نشأت في باكستان ثم انتقلت بين جامعات بريطانيا وأمريكا، وتعمل حالياً أستاذة للدراسات الدينية في جامعة لويزفيل. وهي متخصصة في تفسير القرآن الذي تراه داعياً لحقوق الحياة والاحترام والعدل والحرية والمعرفة والعمل والخصوصية، كما تتبنى منهجاً في تأويل القرآن بناء على معاني ألفاظه في سياق زمان تنزيله. كما أنها تجد في القرآن أساساً للعدل والمساواة لأن الله هو العدل.

**رندة أوبوكر (Randa Aboubakr):** أستاذة الأدب الإنجليزي والمقارن بكلية الآداب، جامعة القاهرة. لها دراسات في الأدب المقارن والنقد الأدبي والدراسات الثقافية ودراسات الترجمة، منها كتاب: ( *Conflict of Voices in the Poetry of Dennis Brutus and Mahmud Darwish*. ) (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004). ولها عدة ترجمات منشورة في مجالات الترجمة الأدبية والعلوم الإنسانية منها نادي **البهجة والحظ** للكاتبه إيبي تان (عمان: أزمنة للنشر والتوزيع ٢٠٠٦).

**روزماري رادفورد روتز (Rosemary Radford Ruether):** باحثة أمريكية نسوية متخصصة في الدراسات الدينية. وتعتبر من رائدات الدراسات الدينية النسوية، مع تركيزها على لاهوت التحرير وخاصة في فلسطين وأمريكا اللاتينية. وتتناول في أبحاثها مفهوم النسوية المسيحية وتجلياتها، ومن أشهر كتبها كتاب شاركت في تحريره عن الكتابة الدينية لدى النساء الأمريكيات خلال أربعة قرون. كما أنها معروفة بمواقفها المناهضة للحروب، بدءاً من موقفها ضد الحرب الأمريكية على فيتنام، كما تعبر عن مواقف واضحة ضد الإمبريالية والعنف.

**رون رودز (Ron Rhodes):** قس بروتستنتي، عالم وكاتب متخصص ومحاضر في علوم الكتاب المقدس، له مؤلفات عديدة في مجال الدراسات المسيحية. وهو رئيس مؤسسة "كهنوت الاستدلال من الكتاب المقدس" (Reasoning from the Scriptures Ministries).

**عزيزة الحبري (Azizah al-Hibri):** أستاذة للفلسفة والقانون، وباحثة تتركز كتاباتها حول الإسلام والديمقراطية، وحقوق النساء المسلمات، وحقوق الإنسان في الإسلام. وتتضمن دراساتها الأخيرة اهتماما بالمنظور الإسلامي لقضايا العنف المنزلي، وعن أدوار النساء في المجتمع عبر العصور. وهي من مؤسسات "كرامة: قانونيات مسلمات من أجل حقوق الإنسان".

**ماري روز دانجلو (Mary Rose D'Angelo):** أستاذة الدراسات الدينية ومهتمة تحديدا بالأصول التاريخية للمسيحية واليهودية والعقائد اليونانية والرومانية القديمة، مع التركيز على قضايا النساء والجنود في الديانات القديمة. ومن أهم دراساتها ما تناولت فيها مشاركة النساء في بدايات المسيحية، وتمثيل النساء في الكتاب المقدس وسياسات الجنود في المسيحية واليهودية القديمة.

**ميكا بال (Mieke Bal):** أستاذة في كلية التحليل الثقافي بجامعة أمستردام، متخصصة في دراسات الكتاب المقدس والعصور الكلاسيكية حتى القرن السابع عشر. وتتضمن اهتماماتها البحثية الدراسات التاريخية والسياسية بالإضافة إلى أشكال التعبير الفني، حيث تجمع بين التخصص في الدراسات الأدبية وعلم التحليل البصري، ومناهج البحث في الدراسات البينية، والدراسات الدينية ما بعد الحداثة.



## شكر و عرفان

نتقدم بالشكر إلى كل الكاتبات والكتاب ممن استعنا بدراساتهم في هذا الكتاب، وأصحاب حقوق النشر الذين نكرموا بمنح مؤسسة المرأة والذاكرة حق الترجمة والطبع والنشر باللغة العربية عن المصادر التالية:

- Elizabeth Schüssler Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology", in Brian Mahan and L. Dale Richesin, ed., *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*, New York: Orbis Books, 1981.
- Rosemary Radford Ruether, "The Liberation of Christology from Patriarchy", *New Blackfriars* 66, 1985, Blackwell Publishing.
- "Rereading, Reconceiving and Reconstructing Traditions: Feminist Research in Religion", June O'Connor, *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal* 17, 1-2, 1989, Routledge, reprinted by permission of the publisher (Taylor and Francis, <http://www.informaworld.com>).
- Mary Rose D'Angelo, "Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity", in Howard Eilberg-Schwartz and Wendy Doniger, ed., *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, ©1995 University of California Press.
- Mieke Bal, "Sexuality, Sin, and Sorrow: The Emergence of the Female Character," in *Poetics Today*, Volume 6, no. 1/2, pp. 21-42. Copyright, 1985, the Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University. All rights reserved. Used by permission of the publisher.
- Ron Rhodes, *The Debate Over Feminist Theology: Which View is Biblical?: Part Three in a Three-Part Series on Liberation Theology*, <http://www.ronrhodes.org/Feminism.html>.
- Reprinted from *Women's Studies International Forum*, Vol. 5:2, Azizah Al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get into This Mess?", pp. 207-219, ©1982, with permission from Elsevier.
- Sisters in Islam, *Are Women and Men Equal before Allah?*, Kuala Lumpur: SIS Forum Berhad, 1991.
- Riffat Hassan, "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam", in Paula Cooley, William Eakin and Jay McDaniel, ed., *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, New York: Orbis Books, 1991.
- Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Understanding Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, © 2002.
- Amina Waddud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld Publication, 2006.

كما نشكر الأستاذة ميسان حسن على متابعة الحصول على حقوق الترجمة والنشر، وكذلك الأستاذة داليا الحماصي والأستاذ رامي رياض على متابعة أعمال الطباعة.



## النسوية والدراسات الدينية

يأتي هذا الكتاب في سياق مشروع سلسلة "ترجمات نسوية" الذي تقدمه مؤسسة المرأة والذاكرة، وهدفه العام هو نقل معرفة متخصصة إلى العربية في مجال التقاطع بين النسوية كمنهج بحثي ونظرية نقدية من ناحية والدراسات الدينية من ناحية أخرى، ومن ثمّ التعريف بحقل دراسات النسوية الدينية في نشأته وتطوره وحصاهه البحثي والمعرفي حتى الآن، خاصة النسوية المسيحية في الغرب والنسوية الإسلامية. ويقع كتاب النسوية والدراسات الدينية في جزأين، حيث يتضمن الجزء الأول أبحاثاً مختارة حول النسوية في الدراسات المسيحية بينما يتناول الجزء الثاني أبحاثاً في الدراسات الإسلامية. وإلى جانب مجموعة الدراسات المختارة يتضمن الكتاب مقدمة وافية حول مفهوم النسوية الدينية بقلم محررة الكتاب، بالإضافة إلى مقالة تناقش فيها المترجمة أهم قضايا ترجمة الخطاب الديني النسوي. ونحن إذ نصدر هنا العدد الثاني من سلسلة ترجمات نسوية، ونرى أهمية هذا الكتاب وسلسلة الترجمات بالنسبة للمكتبة العربية عامة والمتخصصة في الدراسات النسوية ومنظور النوع (الجندر)، فإننا نستشرف في السلسلة أيضاً إمكانيات استخدام إصداراتها كمراجع دراسية في برامج الدراسات العليا في المؤسسات الأكاديمية العربية.