تحرير

إيفون يازبيك حداد و جون إسبوزيتو

بنات إبراهيم

الفكر النِّسْوي في اليهودية، والمسيحية، والإسلام

تقديم للترجمة

ترجمة:

عمرو بسيوني هشام سمير

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

تحرير
إيفون يازبيك حداد جون إسبوزيتو

بنات إبراهيم

الفكر النِّسْوي في اليهودية، والمسيحية، والإسلام

ترجمة
عمرو بسيوني هشام سمير

بنات إبراهيم

الفكر النِّسْوي في اليهودية، والمسيحية، والإسلام

العنوان الأصلي للكتاب

Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam
YVONNE YAZBECK HADDAD & JOHN L. ESPOSITO
© Copyright, Univertsity Press of Florida, 2001

بنات إبراهيم: الفكر النّسْوي في اليهودية، والمسيحية، والإسلام
ترجمة: عمرو بسيوني و هشام سمير

الطبعة الأولى، 2018
عدد الصفحات: 259
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-020-1
الإيداع القانوني: السداسي الأول/2018

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت–لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com

إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي المؤلف ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

المحتويات

بين يدي الكتاب: من النساء إلى النسوية 7

تصدير 51

مقدمة: النساء، والدين، والتمكين 61

الفصل الأول: الاستقرار عند بئر لحي رئي 75

أبنية وقيود 75

السلطة وخُبث التأويل 79

الكتاب المقدس والتقليد 85

الفصل الثاني: سماع صوت حنة التحدي النّسوي اليهودي وتجديد الطقوس 105

طقس الشفاء من الاعتداء الجنسي 119

الفصل الثالث: تأثير النسوية على المسيحية 125

الرّسامة 125

التفكيك اللاهوتي وإعادة البناء 126

التفكيك النصي وإعادة البناء 128

قراءة نسوية للكتاب المقدس: وشتي 129

قراءة نسوية إيكولوجية (بيئية): الأتان 135

ملخص واستنتاجات 139

الفصل الرابع: اللاهوت النسوي المسيحي - التاريخ والمستقبل 145

الفصل الخامس: هاجر: نموذج تاريخي «للجهاد الجنساني» 167
هاجر الإسلام من المنظور التفسيري: تأويلها وإعادة تأويلها 170
هاجر: مُوفَدة ربانية ذات جدارة 171
هاجر: رمز للتقوى 172
مُصْلِحات عصريات، الأسلوب الهاجري 175
تقديم القيادة في الإسلام كمعضلة 176
الهرمنوطيقا الودودية 178
فتاوى سنبل 182
الخطيب: نوع عصري من القيادة 187
النساء كمُصلحات إسلاميات عصريات 190

الفصل السادس: إعادة النظر في المرأة والإسلام 201
الخلفية التاريخية 206
المرأة والمساواة بين الجنسين 217
لماذا أربع زوجات؟ 231
السياق 231
العدد أربعة 238
الخلاصة 246
الملاحظات 248

المساهمون 251

المصادر 255

بين يدي الكتاب:
من النساء إلى النسوية

(1)

منذ أيام قليلة صادف أن اشتريتُ أربعةَ كُتب، في وقت واحد تقريبًا؛ حول إعادة القراءة لموضوعات نِسوية في السياق الإسلامي. ولكونها صدرت في تاريخٍ مُقارب، وكلها من الإصدارات الحديثة: فقد شعرت أن ثمة عمليات تجري على قدم وساق لمحاولة إعادة موضعة المرأة في السياق الإسلامي، سواء من منطلق راديكالي هدمي عنيف، أم من منطلقات أكثر موضوعية ولكنها لا تخلو من قصور في تعاطيها مع الوحي والتراث، مع ما فيها من ملاحظات لا تخلو من وجاهة. والحقيقة إن الكتابة حول موضوع المرأة في الإسلام ليس بالجديدة، بل هو أمر قديم جدًّا، تعددت فيه الكتابة منذ قرون طويلة، إلا أن الكتابة القديمة فيه كانت تنطلق وفق العقل الجمعي الذي يتسم بالعمَلِية في تلك الحقب، فكانت تدور حول أحكام النساء الفقهية، أو آداب العشرة والجماع، وتطرقت كتب ليست بالكثيرة لمناقب النساء وآدابهن، وكذا لتراجمهن. أما في العصور الحديثة، وبخاصة عقب الركود الإسلامي وصدمة الحداثة والاستعمار، ومع تغيّر العقل الجمعي للأمة نحو النظرية؛ فقد عاد موضوع المرأة إلى الواجهة مرة أخرى، ولكن من زاوية أخرى، ركّزت حول قضايا وضع المرأة في الإسلام وحقوقها وأدوارها[1]. وكما ذكرت، فليست هذه القضايا ولا تلك الكتابات

(1) للتوسع حول ذلك المجال، يمكن الرجوع إلى: فاطمة الزهراء أزرويل، المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث من التحرير إلى التحرر، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (2003)؛ النسوية العربية: رؤية نقدية، تحرير: رفيف رضا صيداوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (2012).

بالحديثة جدًّا إذن، فقد مضى على أهم كتاباتها أكثر من قرن الآن، وبخاصة تلك التي ترافقت مع معركة الحداثة والإصلاح، وما كتابا قاسم أمين وما دار حولهما من صراع عنَّا ببعيد.

وإذا شئنا مزيدًا من الدقة؛ فإن موضوع التناول النظري والقيمي للمرأة في السياق الديني عمومًا، خارج الإسلام: هو أمر أقدم من ذلك كثيرًا. بل إن التناول المذكور في السياق الإسلامي لم يكن إلا صدًى - أو استجابة في أحيان أخرى - لسلفه الغربي النابع من خطابات التنوير والإصلاح والحداثة الأوروبية، وصولًا إلى اتجاهات ما بعد الحداثة. وذلك فضلًا عن تطور مجالات العلوم الإنسانية، وبخاصة علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا وبخاصة الثقافية منها، وكذلك علم النفس بمجالاته، وحتى العلوم السياسية والطب؛ والتي تناولت جميعًا موضوعات المرأة والنسوية والجنوسة، وعلاقاتها المختلفة مع الرجل والمجتمع والدولة بأطيافها المختلفة بحسب العمر والطبقة والبيئة، قديمًا وحديثًا. فلطالما شغل موضوعُ المرأة الفلاسفةَ والسياسيين ورجال الحكم والأدب والفن عبر التاريخ.

ولا شك أن الدين بدوره لم يكن من اللائق به وبمصدره الإلهي أن يهمل قضية المرأة، ولذلك فقد اشتبك الوحي في مضامينه بكثير من القضايا التي تمس المرأة بخصوصها، بالإضافة إلى هداياته العامة التي تشتمل الجنسين. وكذلك كانت المرأة حاضرة في الجانب الإنساني من الدين، المتمثل في تراثه وأدبياته بملابساتها التاريخية والسياقية المتنوعة.

(2)

لا يمكن القول إن الأديان الثلاثة الأساسية المعروفة في العالم بصلتها الواضحة بالسماء، ما يصطلح عليه بالأديان الإبراهيمية: ذات موقف موحّد في جميع قضاياه وفروعه من النساء. فالشرائع الإلهية نفسها لا تقول إنها متطابقة، بل تثبت أن بينها اختلافات في مسائل فرعية وعملية. بالإضافة إلى ذلك فإنه من العسِر جدًّا في كثير من الأحيان: الفَصْل بين ما هو وحياني إلهي في تلك الأديان، وما هو بشري اجتماعي، وتزداد هذه الصعوبة في الأديان السابقة على

الإسلام. فجميع الأديان فيها ذلك الاختلاط بين التصورات الشعبية والاجتماعية والعوامل السياسية وبين الحقائق الإلهية، بما يمكن معه البحث عن مساحات واسعة من الوصل والفصل، والقبول والرد والاستحسان المتبادل بين الوحي وتلك الإنسانيات. ففي اليهودية ثمة آثار متكاثرة لفلكلورويات الشعب العبري القديم، وظروفه السياسية الشنيعة ونكباته المستمرة وحياة المنفي. وكذلك المسيحية في صورتها المعروفة الحالية بتعدد ميثولوجياتها وخلفياتها الثقافية والتاريخية والاجتماعية فضلًا عن تطوراتها الهائلة. وحتى الإسلام فإن الشرع فيه ما هو منزّل، ومنه ما هو مؤول اجتهادي من العلماء، ومنه ما هو مبدّل باطل، وقد ورث الإسلام - بالمعنى الإنساني - ميراثًا ثريًّا من التصورات العربية القديمة، كما سنشير في موضعه، بالإضافة إلى تلاقحه في العصور الوسطى مع الفلسفات الوافدة عليه من اليونان وآسيا الصغرى ومصر وثقافات الشعوب المفتوحة.

(3)

إذا تطرقنا إلى **اليهودية** - بما هي بين أيدينا - وموضع المرأة منها، من خلال العهد القديم؛ فيمكن أن نقول إن التصور اليهودي للمرأة يتمحور حول لحظة البداية، لحظة الخطية: «إنّي في الإثم وُلدتُ **وفي الخطيئة حبلت بي أمي**» (مزمور 51: 7). وهي سبب الفتنة المستمرة، هي باختصار كما يصفها سفر الجامعة: «شباك، وقلبها شراك، ويدها قيود» (الجامعة7: 26).

ترد قصة الخلق التوراتية مجملةً ومفصَّلَةً - وباحثون آخرون يرونها متناقضةً بين قصتين -. فيورد التناخ (العهد القديم بالنسبة إلى المسيحيين) قصتين مختلفتين ظاهريًّا لقصة أول الخلق، ففي الأولى خُلِق آدم وحواء (حوه) من قبل ألوهيم في آن واحد، وفي الثانية - وهي التي جاءت في السُّنَّة الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلّم - أن الله خلق آدم أولًا ثم خلق حواء من ضلعه. والأهم من ذلك، وهو المزيد هنا: أن القصة الثانية تجعل تهيئة جسد حواء للحبل والوضع والرضاع وما فيه من آلام نوعًا من العقوبة. «إن استعداد جسد الأنثى للحمل وآلام المخاض والولادة، ووجود ثدييها للرضاع، لم يكن محل

امتياز وتعاطف أبدًا، بل عقوبة لها من الربّ التوراتي [التناخي]: «تكثيرًا أُكثر أتعاب حبلك، وبالوجع تلدين أولادًا» [تكوين 3: 16]»[1]. ويحمّلها مسؤولية الأكل من الشجرة صراحة، فهي التي أغوتها الحية، ثم أغوت بدورها آدم (تكوين: 1: 1-25). ولذلك فقد جاء في التكوين الكبير - من التلمود - ما هو أكثر صراحة من ذلك: «لأن حوه خُلِقت- خُلِق الشيطان معها» (التكوين الكبير 17). أي أن «المعصية وتحدي الإرادة الإلهية، هي صفات ملازمة للمرأة والنساء. وعليه تم تجريدها من العديد من الصفات الإنسانية، واقتصارها على الرجل فقط. وقد توجهت الأفعى بالإغراء إلى المرأة، «[...] لأن النساء- سخيفات ويمتثلن لكل المخلوقات [...]» (التكوين الكبير 19)»[2].

«اعتبرت الديانة اليهودية المحرفة المرأة مصدرًا للإثم، وحملتها التوراة غواية آدم وإخراجه من الجنة، وجعلته يتملّص من المسئولية»[3]، ولذلك يرى صاحب المزامير المرأة مسؤولة عن كل خطيئة[4]: «إنّي في الإثم ولدت، وفي الخطيئة حبلت بي أمي» (مزمور 51: 7). وهو ما يصرح به يهوشع بن سيراخ: «مِنَ المَرْأةِ ابتَدَأت الخَطِيَّة وبسببها نموت نحن أجْمَعُون» (ابن سيراخ 25: 33).

تلك التصورات انعكست على الفقه اليهودي، الذي شهد تشديدات كبيرة على الحائض والمستحاضة والنفساء، فيعتبرها نجسة، وكل ما يتصل بها نجسًا إلى المساء: «وإذا كانت امرأة لها سيل، وكان سيلها دمًا في لحمها، فسبعة أيام

---

(1) كاظم حجاج، المرأة والجنس بين الأساطير والتراث، دار الانتشار العربي، بيروت، (2001)، (8).

(2) أحمد أشقر، مكانة النساء في العقائد الهيمسلامية: من المسئولية عن الخطيئة الأولى إلى التبرئة، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، (2011).

(3) نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، الفارابي، بيروت، ط1، (2011)، (22).

(4) للتوسع حول الخطيئة الأولى في اليهودية، راجع: أميمة بنت أحمد بن شاهين الجلاهمة، الخطيئة الأولى بين اليهودية والمسيحية والإسلام: دراسة مقارنة، (107- 170).

تكون في طمثها، وكل من مسّها يكون نجسًا إلى المساء. وكل ما تضطجع عليه في طمثها يكون نجسًا وكل ما تجلس عليه يكون نجسًا. وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسًا الى المساء. وكل من مس متاعًا تجلس عليه يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسًا إلى المساء. وإن كان على الفراش أو على المتاع الذي هي جالسة عليه عندما يمسه يكون نجسًا إلى المساء. وإن اضطجع معها رجل فكان طمثها عليه يكون نجسًا سبعة أيام وكل فراش يضطجع عليه يكون نجسًا. وإذا كانت امرأة يسيل سيل دمها أياما كثيرة في غير وقت طمثها أو إذا سال بعد طمثها فتكون كل أيام سيلان نجاستها كما في أيام طمثها أنها نجسة. كل فراش تضطجع عليه كل أيام سيلها يكون لها كفراش طمثها وكل الأمتعة التي تجلس عليها تكون نجسة كنجاسة طمثها. وكل من مسَّهنَّ يكون نجسًا فيغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسًا إلى المساء» (اللاويين 15: 19- 27).

ويُعتَبر ذلك الحيض بمثابة الذنب الذي يحتاج إلى كفّارة، فضلًا عن تصريحه بوضوح أنها نجسة: «وإذا طهرت من سيلها تحسب لنفسها سبعة أيام ثم تطهر. وفي اليوم الثامن تأخذ لنفسها يمامتين أو فرخي حمام وتأتي بهما إلى الكاهن إلى باب خيمة الاجتماع. فيعمل الكاهن الواحد ذبيحة خطية والآخر محرقة، ويكفر عنها الكاهن أمام الرب من سيل نجاستها. فتعزلان بني إسرائيل عن نجاستهم لئلا يموتوا في نجاستهم بتنجيسهم مسكني الذي في وسطهم. هذه شريعة ذي السيل والذي يحدث منه اضطجاع زرع فيتنجس بها. والعليلة في طمثها والسائل سيله الذكر والأنثى والرجل الذي يضطجع مع نجسة» (اللاويين 28- 33). والمرأة إذا ولدت أنثى تكون نجاستها ضعف نجاسة ولادة الذكر (اللاويين 12: 1- 5). والبنت لا ترث في حال وجود أخ لها (العدد 27: 8). فضلًا عن تشريعات كشوف العذرية واستخراج الدم، في حالات الشك لإثبات العفة (التثنية 22: 13- 15، 19- 20).

«ويمكن تلخيص مكانة المرأة في اليهوديّة بذِكْر ما قاله ويليام باركلي William Barclay: «إن مقام المرأة رسميًا مُتدن جدًا. لم تكن المرأة تُعدّ كبشر

في الشريعة اليهودية، وإنّما كانت تُعَدّ شيئًا. كانت تحت سلطان أبيها أو زوجها. كانت ممنوعة من تعلّم الشريعة، وكان يعدّ تعليم المرأة الشريعة كإلقاء اللؤلؤ إلى الخنزير»[1]».

(4)

أما إذا عطفنا على **المسيحية**: فنحن بإزاء منظورين متقابلين للمرأة من جهة التصور والماهية. تصور **المسيح**، وتصور **بولس**. الأول يمثله نصُّ: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلَا خَطِيَّةٍ فَلْيَرْمِهَا أَوَّلاً بِحَجَرٍ!» (يوحنا 8: 7). والثاني يقدّمه نصُّ: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّمَا بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتِ الْخَطِيَّةُ إِلَى الْعَالَمِ وَبِالْخَطِيَّةِ الْمَوْتُ وَهَكَذَا اجْتَازَ الْمَوْتُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ» (رومية 5: 1).

لقد كانت علاقة المسيح بالنساء ممتازة، آمنّ به، واتخذهن صحابيات وتلميذات وتابعات. لقد ورد في نسب يسوع أربع من النسوة بالتصريح في سلسلة نسبه. وقد أقرّ المسيح بحسب الأناجيل: العديد من التصورات والقوانين التي تعتبر في صالح المرأة، فمنع المسيح من النظر إلى النساء واعتبره نوعًا من زنى القلب والتحرش، ولم يقصر الزنى على الممارسة الكاملة (متى 5: 27- 30)، ويحرّم الطلاق (متى 5: 31- 32)، وشفى نساء مريضات كحماة تلميذه بطرس (متى 8: 14- 17)، وحماة سمعان (لوقا1: 29- 34)، والبنت التي كانت تنزف دمًا (متى 9: 8- 25)، وأحيا امرأة ميتة بعد الرجل الميت في نين (يوحنا 11: 44). وتعامل المسيح بروح إيجابية ومُمجِّدة مع المرأة التقية، كالقصة التي في إنجيل مرقس مع فلْسَي المرأة الأرملة: «وَجَلَسَ يَسُوعُ تُجَاهَ الْخِزَانَةِ، وَنَظَرَ كَيْفَ يُلْقِي الْجَمْعُ نُحَاساً فِي الْخِزَانَةِ. وَكَانَ أَغْنِيَاءُ كَثِيرُونَ يُلْقُونَ كَثِيراً. فَجَاءَتْ أَرْمَلَةٌ فَقِيرَةٌ وَأَلْقَتْ فَلْسَيْنِ، قِيمَتُهُمَا رُبْعٌ. فَدَعَا تَلَامِيذَهُ وَقَالَ لَهُمُ: "الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: **إِنَّ هَذِهِ الأَرْمَلَةَ الْفَقِيرَةَ قَدْ أَلْقَتْ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ الَّذِينَ أَلْقَوْا فِي**

---

(1) The Letters to Timothy, Titus, and Phileman. p.74؛ عبر: مكانة المرأة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، ياسر منير، بحث على موقع طريق الإسلام.

الْخِزَانَةِ، لأَنَّ الْجَمِيعَ مِنْ فَضْلَتِهِمْ أَلْقَوْا. وَأَمَّا هَذِهِ فَمِنْ إِعْوَازِهَا أَلْقَتْ كُلَّ مَا عِنْدَهَا، كُلَّ مَعِيشَتِهَا» (مرقس 12: 41- 44).

وكانت مريم المجدلية من خواصّ المسيح وصحابياته، وكانت تلميذته، التي خلصها من سبعة أرواح شريرة (لوقا 1: 3- 8)، وتَبِعَتْه من الجليل وتركت بيتها في مجدلة وصارت تخدمه (متى 27: 55، مرقس 40: 15). ووفق الإيمان المسيحي فقد ظهر لمريم المجدلية بعد قيامته، قبل أن يظهر لأي رجل آخر: «وَبَعْدَمَا قَامَ بَاكِراً فِي أَوَّلِ الأُسْبُوعِ ظَهَرَ أَوَّلاً لِمَرْيَمَ الْمَجْدَلِيَّةِ، الَّتِي كَانَ قَدْ أَخْرَجَ مِنْهَا سَبْعَةَ شَيَاطِينَ. فَذَهَبَتْ هَذِهِ وَأَخْبَرَتِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَهُ وَهُمْ يَنُوحُونَ وَيَبْكُونَ. فَلَمَّا سَمِعَ أُولَئِكَ أَنَّهُ حَيٌّ، وَقَدْ نَظَرَتْهُ، لَمْ يُصَدِّقُوا» (مرقس 16: 9- 11)، وهي نفسها مريم المجدلية التي حضرت الصلب، وبقيت عند قدم المصلوب (مرقس 1: 40، متى 27: 55، يوحنا 19: 25)، وظلت حتى أنزلوا الجسد من على الصليب تجاه القبر (متى 27: 61، مرقس 15: 47، لوقا 23: 55).

أما موقف المسيح من المرأة الخاطئة؛ فقد كان بدوره مُفْعَمًا بالشفقة والتطلع إلى الأمام. تمثّل ذلك في العديد من القصص التي ترويها الأناجيل. فهو قد غفر للمرأة الخاطئة في بيت سمعان الفريسي في قصة مؤثرة رواها إنجيل لوقا. «وَسَأَلَهُ وَاحِدٌ مِنَ الْفَرِّيسِيِّينَ أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ، فَدَخَلَ بَيْتَ الْفَرِّيسِيِّ وَاتَّكَأَ. وَإِذَا امْرَأَةٌ فِي الْمَدِينَةِ كَانَتْ خَاطِئَةً، إِذْ عَلِمَتْ أَنَّهُ مُتَّكِئٌ فِي بَيْتِ الْفَرِّيسِيِّ، جَاءَتْ بِقَارُورَةِ طِيبٍ وَوَقَفَتْ عِنْدَ قَدَمَيْهِ مِنْ وَرَائِهِ بَاكِيَةً، وَابْتَدَأَتْ تَبُلُّ قَدَمَيْهِ بِالدُّمُوعِ,وَكَانَتْ تَمْسَحُهُمَا بِشَعْرِ رَأْسِهَا,وَتُقَبِّلُ قَدَمَيْهِ وَتَدْهَنُهُمَا بِالطِّيبِ. فَلَمَّا رَأَى الْفَرِّيسِيُّ الَّذِي دَعَاهُ ذَلِكَ، تَكَلَّمَ فِي نَفْسِهِ قَائِلاً: «لَوْ كَانَ هَذَا نَبِيّاً، لَعَلِمَ مَنْ هَذِهِ المرأة الَّتِي تَلْمِسُهُ وَمَا هِيَ! إِنَّهَا خَاطِئَةٌ». أَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُ: «يَا سِمْعَانُ، عِنْدِي شَيْءٌ أَقُولُهُ لَكَ». فَقَالَ: «قُلْ، يَا مُعَلِّمُ». «كَانَ لِمُدَايِنٍ مَدْيُونَانِ. عَلَى الْوَاحِدِ خَمْسُمِئَةِ دِينَارٍ وَعَلَى الآخَرِ خَمْسُونَ. وَإِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُمَا مَا يُوفِيَانِ سَامَحَهُمَا جَمِيعاً. فَقُلْ: أَيُّهُمَا يَكُونُ أَكْثَرَ حُبّاً لَهُ؟»، فَأَجَابَ سِمْعَانُ وَقَالَ: «أَظُنُّ

الَّذِي سَامَحَهُ بِالأَكْثَرِ». فَقَالَ لَهُ: «بِالصَّوَابِ حَكَمْتَ». ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَى الْمَرْأَةِ وَقَالَ لِسِمْعَانَ: «أَتَنْظُرُ هَذِهِ الْمَرْأَةَ؟ إِنِّي دَخَلْتُ بَيْتَكَ، وَمَاءً لأَجْلِ رِجْلَيَّ لَمْ تُعْطِ. وَأَمَّا هِيَ فَقَدْ غَسَلَتْ رِجْلَيَّ بِالدُّمُوعِ وَمَسَحَتْهُمَا بِشَعْرِ رَأْسِهَا. قُبْلَةً لَمْ تُقَبِّلْنِي، وَأَمَّا هِيَ فَمُنْذُ دَخَلْتُ لَمْ تَكُفَّ عَنْ تَقْبِيلِ رِجْلَيَّ. بِزَيْتٍ لَمْ تَدْهُنْ رَأْسِي، وَأَمَّا هِيَ فَقَدْ دَهَنَتْ بِالطِّيبِ رِجْلَيَّ. مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَقُولُ لَكَ: **قَدْ غُفِرَتْ خَطَايَاهَا الْكَثِيرَةُ، لأَنَّهَا أَحَبَّتْ كَثِيراً. وَالَّذِي يُغْفَرُ لَهُ قَلِيلٌ يُحِبُّ قَلِيلاً**». ثُمَّ قَالَ لَهَا: «**مَغْفُورَةٌ لَكِ خَطَايَاكِ**». فَابْتَدَأَ الْمُتَّكِئُونَ مَعَهُ يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ: «مَنْ هَذَا الَّذِي يَغْفِرُ خَطَايَا أَيْضاً؟». فَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «**إِيمَانُكِ قَدْ خَلَّصَكِ! اذْهَبِي بِسَلاَمٍ**»» (لوقا 7: 36- 50). وكذلك الحال نفسه مع قصته المشهورة في المغفرة للمرأة السامرية (يوحنا 4: 5- 38).

ومن ذلك القصة المعروفة مع المرأة الزانية: «أَمَّا يَسُوعُ فَمَضَى إِلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ. ثُمَّ حَضَرَ أَيْضاً إِلَى الْهَيْكَلِ فِي الصُّبْحِ، وَجَاءَ إِلَيْهِ جَمِيعُ الشَّعْبِ فَجَلَسَ يُعَلِّمُهُمْ. وَقَدَّمَ إِلَيْهِ الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ امْرَأَةً أُمْسِكَتْ فِي زِنىً. وَلَمَّا أَقَامُوهَا فِي الْوَسَطِ قَالُوا لَهُ: «يَا مُعَلِّمُ، هَذِهِ الْمَرْأَةُ أُمْسِكَتْ وَهِيَ **تَزْنِي فِي ذَاتِ الْفِعْلِ**، وَمُوسَى فِي النَّامُوسِ أَوْصَانَا أَنَّ مِثْلَ هَذِهِ تُرْجَمُ. فَمَاذَا تَقُولُ أَنْتَ؟» قَالُوا هَذَا لِيُجَرِّبُوهُ، لِكَيْ يَكُونَ لَهُمْ مَا يَشْتَكُونَ بِهِ عَلَيْهِ. وَأَمَّا يَسُوعُ فَانْحَنَى إِلَى أَسْفَلُ وَكَانَ يَكْتُبُ بِإِصْبِعِهِ عَلَى الأَرْضِ. وَلَمَّا اسْتَمَرُّوا يَسْأَلُونَهُ انْتَصَبَ وَقَالَ لَهُمْ: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلاَ خَطِيَّةٍ فَلْيَرْمِهَا أَوَّلاً بِحَجَرٍ!» ثُمَّ انْحَنَى أَيْضاً إِلَى أَسْفَلُ وَكَانَ يَكْتُبُ عَلَى الأَرْضِ. وَأَمَّا هُمْ فَلَمَّا سَمِعُوا وَكَانَتْ ضَمَائِرُهُمْ تُبَكِّتُهُمْ، خَرَجُوا وَاحِداً فَوَاحِداً، مُبْتَدِئِينَ مِنَ الشُّيُوخِ إِلَى الآخِرِينَ. وَبَقِيَ يَسُوعُ وَحْدَهُ وَالْمَرْأَةُ وَاقِفَةٌ فِي الْوَسَطِ. فَلَمَّا انْتَصَبَ يَسُوعُ وَلَمْ يَنْظُرْ أَحَداً سِوَى الْمَرْأَةِ، قَالَ لَهَا: «يَا امْرَأَةُ، أَيْنَ هُمْ أُولَئِكَ الْمُشْتَكُونَ عَلَيْكِ؟ أَمَا دَانَكِ أَحَدٌ؟» فَقَالَتْ: «لاَ أَحَدَ، يَا سَيِّدُ!». فَقَالَ لَهَا يَسُوعُ: «**ولاَ أَنَا أَدِينُكِ. اذْهَبِي وَلاَ تُخْطِئِي أَيْضاً**»» (يوحنا 8: 1- 11)[1].

---

(1) استفدت في ذلك الموضوع من: أحمد أشقر، مكانة النساء في العقائد الهيمسلامية: =

ولا يمكن أن نغفل هاهنا المكانة المقدسة والسامية لمريم العذراء، والدة المسيح؛ مريم المنعم عليها. فكما جاء في الأناجيل فإن الملاك جبرائيل جاء إلى الفتاة مريم باختيار السماء لها كي تحمل في المسيح، ووصفتها الأناجيل بصفات كثيرة خاصة بها، فهي الممتلئة نعمة Kyckaretomen (لوقا 1: 28، 42)، و«مباركة بين النساء» (لوقا 1: 28، 41)، و«أم ربي» (لوقا 1: 43)، و«التي آمنت» (لوقا 1: 45)، و«أم يسوع» (مرقس 3: 31)، و«أم المسيح» (متى 1/ 21)، و«امرأة متسربلة بالشمس والقمر وتحت رجليها وعلى رأسها إكليل من اثني عشر كوكبًا» (رؤيا يوحنا 12: 1)[1].

أما مع **بولس**؛ فقد تغير الوضع، حيث المرأة هي المسؤولة عن الخطيئة الأولى، ولها وضعٌ أكثر كُمُونِية بشدة في المجتمع المسيحي، كما سننقل.

«من الواضح أن بولس كان عالما بقصّة الخلق «التناخية» وفقهها وعقيدتها، فقد كان يهوديًّا وتتلمذ على الرابي (جملئل) في القرن الأول[2]. ومن الواضح أيضًا أنه كان عالمًا جدًّا بتدرج العقاب الذي فرضه التناخ على المرأة (حوه) التي أغوت زوجها الرجل (آدم). لذا جاء حديثه عن مسؤولية المرأة (حوه) في استدخال الخطيئة الأولى إلى الجنس البشري مبلورًا وواعيًا

= من المسئولية عن الخطيئة الأولى إلى التبرئة، (2011). وانظر أيضًا: أحمد أشقر، قراءة في السيرة والملحمة: عنترة العربي ويفتاح اليهودي، وجهات نظر، 73، (2005)، (44-47)، وأحمد الأشقر، مكانة وصورة المرأة في اليهودية، كنعان، 119، (2004)، (62-67).

(1) استفدت في ذلك الموضوع من: أحمد أشقر، مكانة النساء في العقائد الهيمسلامية: من المسئولية عن الخطيئة الأولى إلى التبرئة، (2011). وانظر أيضًا: أحمد الأشقر، صراع السوسيولوجيا واللاهوت حول إمامة النساء: من أجل إمامة الأمة نفسها، كنعان، 122، (2005)، (15- 21).

(2) عاش شاؤول الطرسوسي، وهذا اسم بولس اليهودي قبل اعتناقه المسيحية: في أسرة يهودية متدينة، وكان تلميذًا للرابي جملئيل (أعمال 22: 3)، وأراد الزواج من ابنته فرفض، واعتنق المسيحية، وكان متعصبًا جدًّا، وكان يضطهد أتباع يسوع (غلاطية 1: 12-16، وتيموثاوس الأولى 1: 12-16، وأعمال 7: 58- 60، 8: 1- 3، 22: 4- 5).

جدًّا. في رسالته إلى المسيحيين الأوائل في رومية، بدأ بولس بتحديد مكانة النساء في المسيحية حسب فهمه هو، مستندا إلى التناخ والتراث اليهودي»[1]، فكما قال في رسالته إلى أهل رومية: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّمَا **بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ** دَخَلَتِ الْخَطِيَّةُ إِلَى الْعَالَمِ وَبِالْخَطِيَّةِ الْمَوْتُ وَهَكَذَا اجْتَازَ الْمَوْتُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ. فَإِنَّهُ حَتَّى النَّامُوسِ كَانَتِ الْخَطِيَّةُ فِي الْعَالَمِ. عَلَى أَنَّ الْخَطِيَّةَ لَا تُحْسَبُ إِنْ لَمْ يَكُنْ نَامُوسٌ. لَكِنْ قَدْ مَلَكَ الْمَوْتُ مِنْ آدَمَ إِلَى مُوسَى وَذَلِكَ عَلَى الَّذِينَ لَمْ يُخْطِئُوا عَلَى شِبْهِ تَعَدِّي آدَمَ الَّذِي هُوَ مِثَالُ الآتِي. وَلَكِنْ لَيْسَ كَالْخَطِيَّةِ هَكَذَا أَيْضاً الْهِبَةُ. **لأَنَّهُ إِنْ كَانَ بِخَطِيَّةِ وَاحِدٍ مَاتَ الْكَثِيرُونَ فَبِالأَوْلَى كَثِيراً نِعْمَةُ اللهِ وَالْعَطِيَّةُ بِالنِّعْمَةِ الَّتِي بِالإِنْسَانِ الْوَاحِدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ قَدِ ازْدَادَتْ لِلْكَثِيرِينَ!** وَلَيْسَ كَمَا بِوَاحِدٍ قَدْ أَخْطَأَ هَكَذَا الْعَطِيَّةُ. لأَنَّ الْحُكْمَ مِنْ وَاحِدٍ لِلدَّيْنُونَةِ وَأَمَّا الْهِبَةُ فَمِنْ جَرَّى خَطَايَا كَثِيرَةٍ لِلتَّبْرِيرِ. لأَنَّهُ إِنْ كَانَ **بِخَطِيَّةِ الْوَاحِدِ** قَدْ مَلَكَ الْمَوْتُ بِالْوَاحِدِ فَبِالأَوْلَى كَثِيراً الَّذِينَ يَنَالُونَ فَيْضَ النِّعْمَةِ وَعَطِيَّةَ الْبِرِّ سَيَمْلِكُونَ فِي الْحَيَاةِ **بِالْوَاحِدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ**. فَإِذاً كَمَا بِخَطِيَّةٍ وَاحِدَةٍ صَارَ الْحُكْمُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ لِلدَّيْنُونَةِ هَكَذَا بِبِرٍّ وَاحِدٍ صَارَتِ الْهِبَةُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ لِتَبْرِيرِ الْحَيَاةِ. **لأَنَّهُ كَمَا بِمَعْصِيَةِ الإِنْسَانِ الْوَاحِدِ جُعِلَ الْكَثِيرُونَ خُطَاةً هَكَذَا أَيْضاً بِإِطَاعَةِ الْوَاحِدِ سَيُجْعَلُ الْكَثِيرُونَ أَبْرَاراً.** وَأَمَّا النَّامُوسُ فَدَخَلَ لِكَيْ تَكْثُرَ الْخَطِيَّةُ. وَلَكِنْ حَيْثُ كَثُرَتِ الْخَطِيَّةُ ازْدَادَتِ النِّعْمَةُ جِدّاً. حَتَّى **كَمَا مَلَكَتِ الْخَطِيَّةُ فِي الْمَوْتِ هَكَذَا تَمْلِكُ النِّعْمَةُ بِالْبِرِّ لِلْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا»** (رومية 5: 12- 22).

وذلك الإنسان الواحد الذي دخلت به الخطيئةُ العالمَ ليس إلا حوّاء كما جاء واضحًا في رسالته الأولى إلى تيموثاوس: «لأَنَّ آدَمَ جُبِلَ أَوَّلاً ثُمَّ حَوه، وَآدَمُ لَمْ يُغْوَ، **لَكِنَّ الْمَرْأَةَ أُغْوِيَتْ فَحَصَلَتْ فِي التَّعَدِّي**» (تموثاوس الأولى 2: 13- 14). فبولس يزاوج بين مسؤولية الخطيئة الأولى على حوة، بالخير كله

---

(1) استفدت في ذلك الموضوع من أحمد أشقر، مكانة النساء في العقائد الهيمسلامية: من المسئولية عن الخطيئة الأولى إلى التبرئة، (2011).

الذي يتمثل في الرجل يسوع. وبذلك فهو يتبنى الموقف الوارد في العهد القديم، في حكيمة يوشع بن سيراخ: «مِنَ المَرْأةِ ابتَدَأت الخَطِيئَة وبسببها نموت نحن أجْمَعُون» (ابن سيراخ: 25: 24).

هناك تراتبية واضحة، وبصورة أكثر بكثير من التراتبية المعهودة في الأديان الإبراهيمية: بين الرجل والمرأة، فمقارنة مكانة الرجل بالمرأة هي كمقارنة مكانة الرجل من المسيح ذاته. «لكن أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح، وأما رأس المرأة فهو الرجل، ورأس المسيح هو الله» (كورنثوس الأولى 11: 3). ثم يضيف المزيد حول توصيف العلاقة بين الرجل والمرأة، ومن خُلق لأجل مَن، فيقول: «كل رجل يصلي أو يتنبأ وله على رأسه شيء، يشين رأسه. وأما كل امرأة تصلي أو تتنبأ ورأسها غير مغطى، فتشين رأسها، لأنها والمحلوقة شيء واحد بعينه. إذ المرأة، إن كانت لا تتغطى، فليقص شعرها. وإن كان قبيحًا بالمرأة أن تقص أو تحلق، فلتتغط. **فإن الرجل لا ينبغي أن يغطي رأسه لكونه 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**» (كورنثوس الأولى 11: 4- 9)، وينص على الأمر بالخضوع للرجل: «أيتها النساء، **اخضعن لرجالكن** كما يليق في الرب» (كولوسي 3: 18)، ويكرر ذلك مرة أخرى مضيفًا إليه علته: «أيها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب. **لأن الرجل هو رأس المرأة** كما أن المسيح أيضا رأس الكنيسة، وهو مخلص الجسد. ولكن كما تخضع الكنيسة للمسيح، كذلك **النساء لرجالهن في كل شيء**» (أفسس 5: 22- 24). ويُدلي بولس بتعليمات صارمة حول سلوك النساء في الكنائس، لا تقتصر على التستر وتغطية الرأس كما نقلنا، بل على منع الكلام أيضًا: «**لتصمت نساؤكم في الكنائس**، لأنه ليس مأذونًا لهن أن يتكلمن، بل يخضعن كما يقول الناموس أيضًا. ولكن إن كن يردن أن يتعلمن شيئًا، فليسألن رجالهن في البيت، لأنه **قبيح بالنساء أن تتكلم في كنيسة**» (كورنثوس الأولى 14: 34- 35). ولذلك نصّ بولس على منع النساء من الوعظ، لكيلا تتسلط على الرجال؛ لأنع قد أغويت في الماضي (حواء)، فلا يكون لها أن

تعظ من الغواية! «ولكن لست آذن للمرأة أن **تعلِّم**، ولا تتسلط على الرجل، بل تكون في سكوت. لأن آدم جبل أولا ثم حواء. **وآدم لم يُغْوَ، لكن المرأة أُغْوِيَت**، فحصلت في التعدي» (تيموثاوس الأولى 2: 12- 14). أما النصائح البولسية العامة للنساء فتتلخص في العفة والتعقل، وملازمة البيوت وطاعة الرجال. «متعقِّلات، عفيفات، **ملازماتِ بيوتهن**، صالحات، **خاضعات لرجالهن**، لكيلا يجدَّفَ على كلمة الله» (تيطس 2: 5).

ثَمَّة كثيرٌ من الموضوعات الأخرى المماسّة لذلك، عن التصورات البولسية للعفة والجنس والزواج، ولكن لا أريد الإطالة بها هاهنا لأنها ليست الموضوع الأساس وإن كانت متقاطعة معه.

ومن هنا يرى كثير من الباحثين أن بولس - بيهوديته المتطرفة[1] - هو من أدخل التصورات اليهودية عن المرأة، ومسؤوليتها عن الخطيئة الأصلية. فيقول ديفيد فلوسر (1917- 2000)، وهو باحث يهودي مشهور يتبع الاتجاه الذي يرى أن المسيحية ليست إلا يهودية مشوهة [هرطقة مسيحية] عبر آباء الكنيسة بدءًا من بولس، فيقول عن بولس: «لقد اعتاد أن يأخذ مادة يهودية ويستنتج منها نتائج مناقضة لهدف مصادرها»[2]. ولكن يصيب الأشقر في تعقبه إذ يقول: «لكن يمكن ردّ ادعاء فلوسر بسرعة وبساطة متناهية. فلو تمعنّا في حكم (يهوه ألوهيم) على (حوه) بالانقياد والانصياع لسلطة الرجل (آدم)، وقول صاحب المزامير ويهوشع بن سيراخ المذكورين، اللذين حملاها الخطيئة الأولى. نفهم أن بولس لم يأت بما هو جديد أو مناقض لجوهر اليهودية وروحها». فبولس الذي يعتبره هادي العلوي «مؤسس الديانة المسيحية ومنشئ الكنيسة»؛ جاءت تصوراته مخالفة لما جاء به معلمه، الذي كانت دعوته (اليسوعية) ثورة على اليهودية،

---

(1) رغم أن بولس انسلخ فقهيًّا عن اليهودية، لكنه ظل يحمل الميثولوجيا اليهودية، وأما اللاهوت فله عوامل كثيرة استدمجها بولس، لا يمكن التوسع حولها هاهنا.

(2) عبر: أحمد أشقر، مكانة النساء في العقائد الهيمسلامية: من المسئولية عن الخطيئة الأولى إلى التبرئة، (2011). والمادة بالعبرية على الرابط: http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/motivim-2.htm

فهو - بحسب العلوي أيضًا - الذي جعل الكنيسة محور النشاط الديني، وأدخل عقيدة الثالوث للمسيحية، واعترف بقابلية الأغنياء للإيمان إذا ما تبرعوا بسخاء، وكرّس العبودية وحرّم العصيان على السلطة والعائلية الصارمة[1].

(5)

لقد انطبعت تصورات بولس على المسيحية، فاستغرقت جميع حقب المسيحية القديمة والوسطى حتى ثورة عصر النهضة والإصلاح، ثم انقلاب التنوير والحداثة.

فنجد القديس يوحنا فم الذهب (347- 407م)، بما له أهمية في الآبائيات المسيحية - يصف المرأة بصورة دونية بكونها: «شرًّا لا بدّ منه، وإغواءً طبيعيًّا، وكارثة مرغوبا فيها، وخطرًا منزليًّا، وفتنة مهلكة، وشرًّا عليه طلاء. وكانت حواء مجسدة في كل مكان، فحواء هي التي خسر بها الجنس البشري جنات عدن، وهي أداة الشيطان المحببة التي يقود بها الرجال إلى الجحيم»[2].

وكذلك شاعت أفكار بولس عن العفة ودنس الجسد والشهوة والزواج الذي لا ينبغي إلا خشية التحرّق والوقوع في الخطيئة، وانتقلت إلى آباء العصور المبكرة والوسطى للمسيحية، بما انعكس سلبيًّا على الموقف من المرأة، فالمرأة تمثل الجسد والجنس بطبيعة الحال.

قد كتب القديس امبروز (339- 397م) يقول: «فكر في الروح بعد أن تكون قد تحررت من الجسد، ونبذت الانغماس في الشهوات ومتع اللذات الجسدية، وتخلصت من اهتمامها بهذه الحياة الدنيوية»[3]، وقال القديس لويولا (1491- 1556): «إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، ناقضة لنواميس

---

(1) انظر: هادي العلوي، فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، بيروت، (1996)، (41- 68)، وخصوصًا (53- 54).

(2) إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، (1996)، (144).

(3) عبر بحث بعنوان: حفظ الإسلام حقوق المرأة لعلاء أبو بكر.

الله، ومشوهة لصورته»، ويقول القديس سوستام: «إنها شرٌّ لابد منها، وآفة مرغوب فيها، وخطر على الأسرة والبيت، ومحبوبة فتّاكة، ومصيبة مطلية مموهة»[1]، ويقول اللواء أحمد عبد الوهاب: «على الرغم من أن الكنيسة في الغرب قد لا تسمح لعذاراها بالقيام بأعمال الرجال، فقد كان اللاهوتيون واضحين في أن العذراء البتول قد أصبحت رجلاً شرفياً. لقد كتب جيروم يقول: «بما أن المرأة خُلِقَت للولادة والأطفال، فهي تختلف عن الرجل، كما يختلف الجسد عن الروح. ولكن عندما ترغب المرأة في خدمة المسيح أكثر من العالم، فعندئذ سوف تكف عن أن تكون امرأة، وستسمى رجلاً» (تعليق جيروم على رسالة بولس إلى أهل أفسس)»[2].

و«تقول الكاتبة كارين أرمسترونج: «في القرن الثالث عشر الميلادي قال الفيلسوف اللاهوتي القديس توما الأكويني، الذي ساد الفكر الكاثوليكي حتى عهد قريب، إن الجنس كان دائماً شراً...وعلى أي حال، فإن هذا الموقف السلبي لم يكن محصوراً في الكاثوليك، فلقد كان لوثر وكالفين متأثريْن إلى أقصى حد بآراء أوغسطين، وحملا مواقفه السلبية تجاه الجنس والزواج إلى قلب حركة الإصلاح الديني مباشرة. لقد كره لوثر الجنس بشكل خاص، على الرغم من أنه قد تزوج ومحا البتولية في حركته المسيحية. لقد كان يرى أن كل ما يستطيع الزواج عمله هو أن يقدم علاجاً متواضعاً لشهوة الانسان التي لا يمكن السيطرة عليها. فكم صرخ قائلاً: «كم هو شيء مرعب وأحمق تلك الخطيئة! إن الشهوة هي الشيء الوحيد الذي لا يمكن شفاؤه بأي دواء، ولو كان حتى الزواج الذى رُسِمِ لنا خصيصًا من أجل هذه النقيصة التي تكمن في طبيعتنا»»[3]، وتواصل كارين أرمسترونج: «لقد سلَّم أوغسطين - في القرن الرابع الميلادي -

---

(1) النقلان عبر: نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، (22).

(2) من كتابه: تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، عبر بحث علاء أبو بكر.

(3) أحمد عبد الوهاب، تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، (226)، عبر بحث: علاء أبو بكر.

إلى الغرب تراث الخوف من الخطيئة، كقوة لا يمكن السيطرة عليها، فهناك فى لب كل تشكيل للعقيدة، توجد المرأة حواء، سبب كل هذه التعاسة، وكل هذا الثقل من الذنب والشر، وكل الانغماس البشرى في الخطيئة. لقد ارتبطت الخطيئة والجنس والمرأة معاً في ثالوث غير مقدس. فبالنسبة لذكر متبتل مثل أوغسطين، لا يمكن فصل هذه العناصر الثلاثة. وفي الغرب بقيت المرأة هي حواء إلى الأبد، هي إغراء الرجل إلى قدره المشئوم. بل إن إنجاب الأولاد الذي تعتبره ثقافات أخرى فخر المرأة الرئيسي وينبوع القدرات التي تمتلكها، نجده في المسيحية قد غلفه الشر باعتباره الوسيلة التي تنتقل بها الخطيئة»، وتقول: «إن المسيحية خلقت أتعس جو جنسي في أوروبا وأمريكا بدرجة قد تصيب بالدهشة كلا من يسوع والقديس بولس. ومن الواضح كيف كان لهذا تأثيره على النساء. فبالنسبة لأوغسطين الذي كان يناضل من أجل البتولية، كانت النساء تعنى مجرد إغراء يريد أن يوقعه في شَرَك، بعيداً عن الأمان والإماتة المقدسة لشهوته الجنسية. أما كون العصاب الجنسي للمسيحية قد أثر بعمق في وضع النساء؛ فهذا ما يُرى بوضوح من حقيقة أن النساء اللاتي التحقن بالجماعات الهرطقية المعادية للجنس، وصرن بتولات؛ قد تمتعن بمكانة واحترام كان من المستحيل أن يحظين بهما في ظل المسيحية التقليدية»، «لقد كانت المسيحية مشغولة طيلة مئات السنين بجعل النساء يخجلن من أمورهن الجنسية، ولقد عرفت النساء جيداً كما قال أوغسطين ولوثر قبل عدة قرون، أن تشريع الزواج كان مجرد دواء ضعيف المفعول لمعالجة شرور الجنس»[1].

ويقول كارل هاينتس ديشنر - وهو ناقد مشهور للكنيسة، وصاحب موسوعة: تاريخ جرائم الكنيسة -[2]: «قال سيمون دى بوفوار: «لقد أسهمت العقيدة النصرانية في اضطهاد المرأة ولم تقم بدور بسيط في هذا»، كما قال ماركوس Marcuse: «إن فكرة أن تكون المرأة حاملة للخطيئة الأزلية، والتي

---

(1) النقول عبر بحث علاء أبو بكر، حفظ الإسلام حقوق المرأة.

(2) في كتابه «الصليب ذو الكنيسة ـ قصة الحياة الجنسية للمسيحية»، في الفصل التاسع عشر، (230)، بعزو علاء أبو بكر، حفظ الإسلام حقوق المرأة.

تتعلق بها عقائد الديانة النصرانية تعلقًا لا تكاد تنفك منه أبداً، هي التي أثرت أسوأ تأثير على الناحية الاجتماعية والقانونية للمرأة»».

حتى اللاهوتيون المسيحيون الأقرب إلى أجواء الفلسفة؛ فقد ورثوا الازدراء اليوناني للمرأة: كتقليد شبه فلسفي. فهذا توما الأكويني (1225-1274)، فيلسوف المسيحية الأكبر في العصر المدرسي: «كائن عَرَضِي، جاء إلى الوجود عن طريق العَرَض، لا قيمة لها ولا شأن، وهي جسد بلا روح»[1].

فتعدى ذلك فعليًا إلى البحث حول كون المرأة إنسانًا أم لا، وهل لها روح أم لا، «وفي فرنسا عقد الفرنسيون فى عام 586 م - أي في زمن شباب النبي محمد صلى الله عليه وسلم - مؤتمراً (مجمع باسون) لبحث: هل تُعد المرأة إنساناً أم غير إنسان؟ وهل لها روح أم ليس لها روح؟ وإذا كان لها روح فهل هي روح حيوانية أم روح إنسانية؟ وإذا كانت روحًا إنسانيًا، فهل هي على مستوى روح الرجل أم أدنى منها؟ وأخيراً: قرروا أنها إنسان، ولكنها خُلِقَت لخدمة الرجل فحسب»، وتعدت القضية ذلك إلى السؤال: «لماذا خلق الله المرأة؟»، «يقول أوغسطين: «إذا كان ما احتاجه آدم هو العشرة الطيبة، فلقد كان من الأفضل كثيراً أن يتم تدبير ذلك برجلين يعيشان معاً كصديقين، بدلاً من رجل وامرأة»، وقد كان توما الأكويني متحيراً تماماً مثل سلفه أوغسطين في سبب خلق الله للمرأة، فكتب يقول: «فبما يختص بطبيعة الفرد، فإن المرأة مخلوق معيب وجدير بالازدراء، ذلك أن القوة الفعَّالة في مني الذكر تنزع إلى إنتاج مماثلة كاملة في الجنس الذكرى، بينما تتولد المرأة عن معيب تلك القوة الفعَّالة، أو حدوث توعك جسدي، أو حتى نتيجة لمؤثر خارجي». «إن القول بأن طبيعة الفرد في النساء معيبة، إنما هي فكرة التقطها من آراء أرسطو في علم الأحياء. فالذكر هو الأنموذج أو المعيار، وكل امرأة إنما هي رجل معيب»»[2].

---

(1) عبر: نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، (22).

(2) عبر: علاء أبو بكر، حفظ الإسلام حقوق المرأة.

أما التاريخ التشريعي والقانوني والممارساتي ضد المرأة فشيء أكثر من أن يقال في هذه العجالة[1]، وذلك فضلًا عن الانحرافات الأخلاقية الكثيرة في سِلْك الرهبنة، فضلًا عنها في نظام الكنيسة نفسه. فقد «كانت الفضائح في روما مركز البابوية تُزكم الأنوف. فالأصل في العقيدة الكاثوليكية أن رجال الدين لا يتزوجون، وأن الرهبان ومنهم الكرادلة والباباوات، ينذرون لله ثلاثة نذور يوم يدخلون باب الدير: نذر العفة، ونذر الفقر، ونذر الطاعة. وها نحن نرى البابا اسكندر السادس (1431 - 1503) جهاراً نهاراً، له ثلاثة أولاد غير شرعيين هم: سيزار بورجيا دوق أوربينو (1475 - 1507)، ولوكريس بورجيا (1480 - 1519)، ودون كانديا»[2]، «وكانت خلافة البابا اينوتشنتو الثامن - (1484-1492م) - فاقعة الفساد، كولاية خلفه زير النساء البابا اسكندر السادس (1431- 1503م). فقد اشتهر اينوتشنتو الثامن بأنه كان رجل المحسوبية وخراب الذمة، كما أنه كان أول بابا يعترف علناً بأبنائه غير الشرعيين، وكان دأبه توسيع أملاك أسرته. وقد جرت كل هذه الرذائل مجرى التقاليد في البلاط البابوي حتى أن تغير اسم البابوات لم يعد يعني شيئًا، فكلهم كانوا سواسية في شهوة السلطة والتملك والإقبال على الملذات»[3].

وفي الجملة فقد تأثر القديسون المسيحيون في موقفهم الميسغوني - المعادي للمرأة - بالاتجاهات الفلسفية اليونانية التي كانت تعمد إلى تحقير الجسد ومن ثَم المرأة، والتعظيم من شأن المجردات غير المادية واللذائذ العقلية (صلب الفلسفة)، وكذلك بالتأثر بالأفكار الطوباوية للقديس أوغسطين، الذي كان مانويًّا إباحيًّا قبل تحوّله إلى المسيحية، ومن ثم فقد انعكس هذا على حياته وتعاليمه الروحية، بازدراء الجنس ومكافحته.

«ويُعبر أدريان ثاتشر Adrian Thatcher عن نظرة الكنيسة للمرأة، فيقول:

---

(1) جمع نماذج كثيرة منها: علاء أبو بكر، حفظ الإسلام حقوق المرأة.

(2) لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، (1987م)، (133- 134).

(3) المرجع نفسه، (140- 141).

«لقد بذل العالم الغربي الكثير في القرن الأخير ليتجاوز احتقاره للنساء، لكنّ هذا الاحتقار لا يزال ثابتًا في الكنيسة»[1]»، وأما زيجريد هونكه فتقول في كتابها «شمس الله تشرق على الغرب»: «لقد ظلت الكنيسة على معادتها للمرأة، إلى أن توصل الغرب إلى قهر هذه العداوة عن طريق صلته بالعالم الإسلامي، والذي كان يعتبر في ذلك الحين أعجوبة غير قابلة للتحقيق»[2].

(6)

وفي ضوء ما سبق: يُشْرَع السؤال عن التصور الإسلامي، وهل هو مُعادٍ للمرأة كما يؤكد بعض الباحثين من الفيمينزيم؟

ولعلي أبدأ الجواب بصورة مغايرة قليلة لما قد يُتوَقّع. وهو الجواب بسؤال يتناول الآخِر قبل الأولِ، فقبل الانطلاق من منظومة الوحي نفسها، يحسن أن ننظر نظرةً خاطفة في بعض الأدبيات الإسلامية لنستشرف منها إجابة تاريخية عن هذا السؤال قبل الصعود إلى موقف الإسلام نفسه من المرأة. والسؤال بوضوح: هل يوجد في السياق الإسلامي: تصورات سلبية عن المرأة، بعضها قد يصل إلى حد الميسوغينية؟ الجواب **نعم**.

وكي نفهم معنى ذلك، فإنه لابد أن نشرح أن السياق الإسلامي أعمُّ من الوحي. فإنه، وكما في التنظير الهائل لابن تيمية؛ «لفظ الشرع يقال في عرف الناس على ثلاثة معان: "**الشرع المنزل**" وهو ما جاء به الرسول، وهذا يجب اتباعه ومن خالفه وجبت عقوبته. والثاني "**الشرع المؤوَّل**" وهو آراء العلماء المجتهدين فيها كمذهب مالك ونحوه. فهذا يسوغ اتباعه ولا يجب ولا يحرم، وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به ولا يمنع عموم الناس منه. والثالث "**الشرع**

---

(1) The Savage Text, The use and Abuse of the Bible. P. 108. 2008. Wiley - Blackwell؛ عبر: مكانة المرأة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، منير ثابت، بحث منشور على موقع طريق الإسلام.

(2) عبر: نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، (23).

المبدل" وهو الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أو على الناس بشهادات الزور ونحوها والظلم البين، فمن قال إن هذا من شرع الله فقد كفر بلا نزاع»[1].

فنفهم من هذا التقسيم النظري أنه ليس كل ما يعتبر شرعًا بالمعنى العام - وهو اللفظ الملائم للمدونة التراثية أو الأدبيات -: هو معبِّرٌ عن الحقيقة الدينية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم بالضرورة.

فثمة حقائق جاء بها الوحي، في القرآن الكريم، وعلى لسان النبي صلى الله عليه وسلم، وثمة اجتهادات اقتضتها فُهُوم العلماء، وكذلك أطّرتها السياقات الاجتماعية والظروف السياسية، والطبيعة الذهنية للعرب أو الفرس أو الترك أو غيرهم من العلماء المشتغلين بالتأويل لنصوص الوحي، فإن النزعات الشخصية ليست بمعزل عن عمل العلماء. وتلك الآراء منها ما هو محتمل سائغ، ومنها ما هو باطل من زلات العلماء، مخالف للكتاب والسنة والإجماع الديني للصحابة، وتلك الأخيرة يجب نفيُها عن الشريعة، أما الآراء المحتملة السائغة؛ ففيها كلام آخر، بعضه ديني وبعضه اجتماعي -بالمعنى العام للاجتماع-، سأشير إليه لاحقًا.

وإنما الشأن هنا، في تلك القضية، وفي قضايا أخرى كثيرة مشابهة لها: في الحفر الدقيق، الذي يمكنه الفرز بين ما هو وحياني، وما هو إنساني، من المدونة الإسلامية. فأكثر الكاتبين في ذلك الباب يجورون: إما على الوحي، بإدخال بعض الأمور الإنسانية فيه، ومن ثم إنكارها ثم نقض الوحي والطعن فيه، أو بإهدار بعض الثابت في الوحي باعتباره إنسانيًّا. وكلا الطريقين خطأ عظيم.

ولكن وجود النزعة السلبية ضد المرأة، التي قد تصل أحيانًا إلى حد الميسوغونية: أمر واقع لا يمكن إنكاره، ككثير من الأمور التي شابها الجمود والتصورات القروسطية في تاريخ المسلمين. وعلى سبيل المثال، فلن أورد

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (3/ 268).

استهلالًا بنصوص فقهيّة للتعبير عن تلك النزعة السلبية كما قد يُتَصوَّر، ولا حتى بالنصوص التأويلية للنصوص التأسيسية للإسلام. بل سأورد بعض الآراء التي يتصوّر أنها أكثر استنارة - وفق الوعي الحداثي الاستردادي الذي يريد قراءة الماضي في ضوء الحاضر قسريًّا -، وأكشف فيه عن قضية أكثر حساسية من مجرد حقوق المرأة، الذي هو موضوع عملي تطبيقي، بل إلى موضوع تأسيسي نظري، على مستوى التصور الماهوي للمرأة، أي ماهيتها. فهذا فخر الدين الرازي، المتكلم الفيلسوف الشهير، يفسّر قوله تعالى في الآية: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21]، والتي يمتنّ فيها الله تعالى على عباده الرجال بأن خلق لهم أزواجًا من النساء يسكنون إليهم ويتوددون ويتراحمون. وفي الآية امتنان أنه خلقهن تلك الأزواج من (أنفسهم) يعني من الجنس الإنساني نفسه. فيستنبط الرازي أن «قوله: (خلق لكم) دليل على أن النساء **خُلِقْنَ كخَلْقِ الدواب** والنبات وغير ذلك من المنافع، كما قال تعالى: (خلق لكم ما في الأرض) [البقرة: 29] وهذا يقتضي ألا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف، فنقول: خلق النساء من النعم علينا وخلقهن لنا وتكليفهن لإتمام النعمة علينا لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا. وذلك من حيث **النقل والحكم والمعنى**، أما **النقل** فهذا وغيره، وأما **الحُكم** فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها، وأما **المعنى** فلأن **المرأة ضعيفة الخلق سخيفة فشابهت الصبي لكن الصبي، لم يكلف فكان يناسب ألاّ تؤهل المرأة للتكليف، لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن العذاب فتنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم**، ولولا ذلك لظهر الفساد»[1].

وكيلا يُظَنَّ أن هذه الرؤية نابعة من خصوصية الكلام الأشعري أو الاتجاه السني عمومًا، فهذا القطب الآخر في الكلام والتفلسف الشيعي: صدر الدين الشيرازي (المعروف بملا صدرا)، يقول كلامًا مشابهًا عن تصوير ماهية المرأة، إذ يقول وهو يتكلّم عن خلق الأرض وما فيها من الحيوان: «ومنها تولّد

(1) مفاتح الغيب، (25/ 91).

الحيوانات المختلفة وبثّ فيها من كلّ دابة بعضها للأكل... **وبعضها** للركوب والزينة... وبعضها للحمل... وبعضها للتجمّل والراحة... **وبعضها للنكاح**، والله جعل لكم من أنفسكم أزواجًا.. وبعضها للملابس»[1]، ويقول الفيلسوف السبزواري معلّقًا على كلام الملا صدرا: «في إدراجها في سلك الحيوانات إيماءٌ لطيف إلى أنّ النساء لضعف عقولهنّ وجمودهنّ على إدراك الجزئيات ورغبتهنّ إلى زخارف الدنيا، **كدن أن يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقًا وصدقًا، أغلبهنّ سيرتهنّ الدواب، ولكن كساهنّ صورة الإنسان لئلا يشمئزّ عن صحبتهنّ، ويرغب في نكاحهنّ**»[2]. فنلاحظ في النصين التعلق بالعلائق الفلسفية اليونانية المزدرية للمرأة، وقد سبقت الإشارة إليها وستأتي أيضًا.

ومن هذين المثالين يمكننا أن نستخلص أن التعلق بالعلائق القديمة سواء أكانت عربية جاهلية، أم فارسية - وكلاهما له تاريخ مزر بالمرأة -: كان عاملًا فعّالًا في اللاوعي الجمعي لكثير من المسلمين ومنهم العلماء. والإحالات البطولية النسوية في التراث العربي والفارسي؛ ليست وعيًا جمعيًا، بل هي من الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة ويصحح العموم. هذا الوعي مترسخ عند العرب منذ قديم، حتى إن واحدًا من متقدمي اللغويين المؤرخين كالمبرد، يذكر من كلامهم: «لا تدع أُمَّ صبيك تضربه؛ فإنه أعقل منها وإن كان طفلاً»[3].

أما على مستوى الفقه؛ فالموضوع أكثر تعقيدًا، لاشتباك المسائل العملية الفرعية الشرعية بأدلتها التفصيلية من النصوص والاجتهاد بالظروف والسياقات الاجتماعية والسياسية، وطبيعة الحياة اليومية. ولكن الذي يمكن الإشارة إليه بالتعميم أن شدة الحذر من المعصية والوقوع في براثن الشهوات التي حذّر منها النبي صلى الله عليه وسلم وعلى رأسها فتنة النساء: أنتجت النزعة المتوجّسة في بعض أحكام الفقه تجاه المرأة، على غرار ما في «أحكام النساء» لابن الجوزي؛ إذ يقول: «ينبغي للمرأة أن تحذر من الخروج مهما أمكنها، إن سَلِمَتْ في نفسِها

---

(1) الأسفار العقلية الأربعة، (3/ 136).

(2) المصدر نفسه، الهامش رقم (1).

(3) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، (2/ 115).

لم يسلم الناس منها. فإذا اضطرت إلى الخروج خرجت بإذن زوجها في هيئة رثَّة. وجعلت طريقها في المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق، واحترزت من سماع صوتها، ومشيت في جانب الطريق لا في وسطه»[1]. ويمكن الرجوع إلى الكتاب الثالث من «رُبع المهلِكات» في «إحياء علوم الدين» (نظام التصوف الكلامي الأشعري الأكثر رسوخًا واكتمالًا) في الكلام على «كَسْر الشهوتين»، في الشهوة الثانية منهما: «القول في شهوة الفرج»، وما تكلم فيه عن فتنة النساء، ومذامّها، للتثبت من وجود تلك النزعة. أما ما وراء النزعة: فهو بعض الأحكام الفروعية المتعلقة بالمرأة، والتي تخضع لخلفيات أخرى متداخلة مع الوحي، فليس هي الوحي الخالص. ونحن نعلم أن الأحكام أغلبها اجتهادي وله مَنَازِعُ في النصوص: لكن ما مدى تأثير العوامل غير الوحيية في تلك الأحكام؟ لا شك أنه موجود، ومتفاوت، والمقام هنا لا يتسع للتفكيك أكثر. ولكنها مهمة كبيرة، وجليلة لعظم فائدتها الدينية والدنيوية، أرجو أن أتفرغ لها يومًا ما.

ورغم ذلك: فإنه يجب ألا يغيب عن بالنا - وهذه قضية حسّاسة جدًّا في النظر والرأي -، أن التصورات النظرية ليست بالضرورة انعكاسًا تامًّا للحياة الواقعية. بل كثيرًا ما تقوم مقام عملية الأَمْثَلَة والتأطير، المنبغي لا الكائن. فهذا ابن الجوزي صاحب الانطباع المتوجس سابق الذكر: شهدت حياته العملية مواقف مغايرة، كقصته الرقيقة مع زوجته نسيم الصبا لما نشب خلاف بينهما، وكيف قام ابن الجوزي يعتذر إليها ويتغزل فيها شعرًا على الملأ[2]. وكذلك تشهد تضعايف التراجم إشادات كثيرة وتقدير كبير للكثير من النسوة، وأدوارًا للنسوة في المجالات الاجتماعية والعلمية والسياسية والدينية، كما أن الوضع الحقوقي للنساء كان في مجمله ممتازًا[3]. والأمر يزداد عمقًا إذا فحصنا عن

---

(1) ابن الجوزي، أحكام النساء، (39- 40).

(2) راجع: ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، (1/ 37).

(3) يمكن الرجوع هاهنا لأبحاث الكتاب الجماعي: المرأة في العصور الوسطى الإسلامية، تحرير: غافن هامبلي، ترجمة: أحلام عثمان، أحمد طلعت، حسن محمد حسن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، (2014). وبخاصة الفصول: =

وضع المرأة، والإشارات الدالة على طبيعة تعاملها والتعامل معها وتفاعلها المجتمعي في نصوص السنة، باعتبارها التطبيق العملي للقرآن الكريم[1]، ما قبل التأطير النظري والتأويلي للوحي في الفقه والمجتمع المعرفي والسياسي.

(7)

أما القرآن العظيم، فقد تنزّه قطعًا عن معاداة المرأة، ولا ذمها من حيث جنسها، فإن الله لا يعادي من خلقه إلا الكفار المجرمين، فلا يعاديهم إلا بشيء كسبته أيديهم، لا بأصل الخلقة، والله لا يظلم الناس شيئًا، ولا يظلم مثقال ذرة. أما التراتب في الخلق فأمر آخر.

فقد وجّه الخطاب القرآني حديثَه إلى الرجال والنساء في مواضع كثيرة، بصورة متكافئة، ووعدهم بالموعود الأخروي نفسه بالنعيم، وتوعدهم بالعذاب نفسه في الآخرة، بحسب ما يعملون من أعمال صالحة أو طالحة. ومن الأمثلة الدالة على ذلك: الآيات الكريمة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71]، ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [التوبة: 72]، ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ

= الأول، والثالث، والخامس، والسابع، والثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، والخامس عشر، والعشرين.

(1) ويمكن الرجوع في ذلك السياق إلى كتاب: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة؛ ورزان عبده الحكيم، صورة المرأة في الحديث النبوي، دار الفكر، (2008)؛ وسامية بن سعيد، أحاديث المرأة في الصحيحين: قراءة معاصرة، مركز النشر الجامعي، تونس. وللتوسع خارج ذلك: المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر: قضايا وإشكالات: إعداد وتقديم: حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، ثرية اقصري، الإمامة السياسية للمرأة: دراسة نقدية حديثية، إفريقيا الشرق. وجميع تلك الدراسات فيها ما يؤخذ ويرد، وليست مرضية بتمامها لديّ، بل بعضها أكثره مرفوض، ولكن المقصود أن تلك الدراسات تتيح بيئة نصية وفقهية حول المرأة تخالف الصورة النمطية المتصورة عنها.

وعلى الجانب الآخر ثمة بحث جيد بعنوان: «الأحاديث الموضوعة في المرأة وخطرها على الإسلام»، لطالب حماد أبو شعر، منشور بالإنترنت، يتعرض لكثير من الأحاديث الموضوعة التي تتناول المرأة.

وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 35]، ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 58]، ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: 73]، ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ﴾ [محمد: 19]، ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الحديد: 12]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: 12]، ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ﴾ [البقرة: 228]، ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ﴾ [آل عمران: 195]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 124].

وكذلك تعرّض القرآن لموقف المرأة من الخطيئة، منذ اللحظة التأسيسية، وأظهر تبرئة حواء بجلاء. ﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه: 117 - 121]. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنَّما النِّساءُ شَقائِقُ الرِّجَالِ»[1]، ويبين القرآن أنه لا مفاضلة في أصل الخلقة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ

(1) سنن أبي داود، (236).

لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21]. وجاء في القرآن الاحتفاء بمريم، وامرأة فرعون، والمجادِلة، وأمهات المؤمنين، وذلك فضلًا عما جاء عنهن في السنة وعن غيرهن من أعلام النساء.

وقد قدّم حقّ الأم على الأب في البر. حيث سأل رجلٌ النبيَّ صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أحقّ الناس بحسن صحابتي؟». قال: «أُمُّك». قال: ثُمَّ مَنْ؟ قال: «ثُمَّ أُمُّك». قال: ثُمَّ مَنْ؟ قال: «ثُمَّ أُمُّك». قال: ثم مَنْ؟ قال: «أبوك»[1].

ومع ما تقدّم عن التصور الماهوي للمرأة، وكيف أنها إنسان كامل الإنسانية، عاقل، مكلف، مسئول، مجزي محاسب، وأنها مخلوقة من نفس الرجل يعني من جنسه: فإن هذا لا ينفي أن الله يفضّل بعض خلقه على بعض، فجعل بعضهم أفضل من بعض من جهة الخلقة والمَلَكات، وذلك التفضيل أمر يستأثر الله بعلمه وحكمته، قد تظهر بعض حِكَمه وقد لا تظهر .﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: 68]، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23] «وهو لا يُسْأَل عما يفعل وهم يسألون: لا لمجرد قدرته وقهره بل لكمال علمه وقدرته ورحمته وحكمته. فإنه سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها وقد أحسن كل شيء خلقه»[2]. وهذا التفضيل سارٍ حتى في جنس الخلق، فقد فضل الله بعض الأمكنة على بعض، وبعض الأزمنة على بعض، وبعض الحيوان على بعض، وكذلك هو في جنس الرجال نفسه كتفضيل جنس العرب، بل حتى في جنس الأنبياء فقد فضّل بعضهم على بعض، فكذلك يقال فيما بين الرجال والنساء، من جهة الجنس نفسه لا الأفراد.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه

---

(1) مسلم، (2548).

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (8/ 79).

وسلم: «استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء»[1]، ففي هذا بيان أن كيفية خلقة المرأة فيها اختلاف عن خلقة الرجال، بما يرجع على بعض صفاتها وأحوالها بالتراتب المفضول عن خلقة الرجل. ومثله حديث «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»[2]، وقد جاء في الوحي نصوصٌ كثيرة تدلّ على ذلك المعنى، كقوله صلى الله عليه وسلم: «كَمَلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ: إِلَّا آسِيَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ، وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَإِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ»[3]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]، وقوله: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 36]، وقوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: 34]؛ ما يشير إلى ذلك.

هذه التراتبية الواقعية التي يقرها القرآن والسنة بين الجنسين: لا تستلزم التفضيل الفردي، ولا تهضم أية حقوق أساسية داخلة في العنوان العام للعدل والظلم يستحقها الإنسان بمجرد إنسانيته. وهذا هو الفرق بين المنظور الأنطولوجي لسلاسل الوجود في الإسلام، وبين النظريات الجندرية والعرقية والشوفينية التي ترتّب التدرج القيمي والخلقي بناءً على التراتبية الوجودية، وذلك فضلًا عن أن التراتبيات الوضعية قد تكون باطلة أصلًا أيضًا، وتفتقر إلى أي أساس أنطولوجي أو أخلاقي أو منطقي أو حتى تاريخي، وتتأسس على ما يعرف في الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع المعرفي بالأساطير المؤسسة للعلوم.

فالرؤية الإسلامية تجمع الحق من الطرفين، فلا تهمل التراتب الموجود في

---

(1) البخاري، (3331)، مسلم، (1468).

(2) البخاري، (304).

(3) البخاري، (3411)، مسلم، (2431).

النظام الوجودي للخلق، ولا تتحاشاه ولا تستحي منه، فإن منزل القرآن هو الله خالق كل شيء، الذي يخبر بالحقيقة الكائنة في نفس الأمر من غير تحريف ولا مراعاة لغير الحق - وهذا من جوانب الربوبية الواضحة في نص القرآن الكريم لمن تأمّل حقَّ التأمُّل! -، ثم إن تلك المنظومة لا ترتب ظلمًا أصليًا أو تهدر حقوقًا أساسية بمحض الجنس أو محض التفضيل في سائر المناحي الوجودية التي لا يكتسبها المخلوق اكتسابًا اختياريًا، ويترك ذلك للملحظ القيمي الأخلاقي. فرتّب الله التفاضل العملي الذي هو محل الثواب والعقاب في دار الجزاء على المعيار الأخلاقي، وهو في المنظور الإسلامي: تقوى الله بتحقيق العبادة له. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، وروى أبو نضرة في حديث خطبة الوداع أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَبَلَّغْتُ؟»[1]، وفي حديث ابن عمر: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَاظُمَهَا بِآبَائِهَا، فَالنَّاسُ رَجُلَانِ بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيمٌ عَلَى اللَّهِ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيِّنٌ عَلَى اللَّهِ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ، قَالَ اللَّهُ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾»[2]، ومن حديث عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: «أَلَا إِنَّ آلَ أَبِي يَعْنِي فُلَانًا لَيْسُوا لِي بِأَوْلِيَاءَ إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»[3]، «فأخبر صلى الله عليه وسلم عن بطن قريب النسب أنهم ليسوا بمجرد النسب أولياءه، إنما وليه الله وصالحو المؤمنين من جميع الأصناف»[4].

وأما على مستوى الأحكام فإن هناك تفاوتًا في بعض الأحكام بين الرجال

---

(1) مسند أحمد، (23489).

(2) سنن الترمذي، (3270).

(3) البخاري، (5990) ومسلم، (215).

(4) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، (144).

والنساء، وعامتها من أجل حكمة الانجذاب الفطري بين الجنسين، كأحكام فرض الحجاب، وغضّ البصر، والخلوة، والمخالطة الكثيرة، والمس، ونحو ذلك، وبعضها راجع لما يترتب على التفاوت في الخلقة من حاجات طبعية وسلوكية، كالتفاوت في الشهادة، والدية، والولاية، والإمامة، والميراث، والجهاد، والسفر، ونحو ذلك. والمتدبر في الأحكام الشرعية يجدها زاخرة بالتنوعات الكثيرة، فالشريعة الحكيمة تراعي الفروق كما تراعي المماثلة، وتلك التنوعات نفسها متنوعة بحسب اعتبارات مختلفة، بعضها على النسب، وبعضها على الدين والتقوى، وبعضها على الجنس. وبناء على ذلك فإن المحاولات التنويرية لإثبات مساواة مطلقة في الأحكام الشرعية، بالاعتماد على آراء فقهية قلّت أو كثرت، معتبرة كانت أم غير معتبرة، على التسوية في حكم ما: لابد أن تخفق في نهاية الأمر في مسعاها الكلي الذي هو إثبات مساواة مطلقة غير موجودة في الشريعة، فالذي يوجب القصاص في قتل غير المسلم كأبي حنيفة، أو لا يرى وجوب الولاية على البالغة في النكاح: ستجده يعتبر الذكورة والأنوثة في إمامة الصلاة والقضاء مثلًا، فلابد أن يتناقض الباحثون الذي يستهدفون تلك الغاية ويمارسون الانتقاء والإقصاء؛ لأننا نقرر أن نفس مبدأ التفاوت الوجودي والتفاوت في الأحكام الشرعية إجماعي لا خلاف فيه بين العلماء لأنه مبني في الجملة على حقائق الوحي الموجودة في القرآن والسنة، واختلافهم في التسوية أو المخالفة في الأحكام وراء ذلك هو خلاف تطبيقي يرجع بالأساس إلى اشتغالهم العلمي في الأدلة الجزئية. ولا يعني ذلك أن هذا الاشتغال العلمي هو بالكلّ منزه عن التأثر بعوامل غير شرعية، ولكن المقصود عدم صحة المبدأ الذي يتوخّى هؤلاء الباحثون الوصول إليه.

(8)

مع ما تقدم ذكره حول موقف القرآن وأحكامه بين الرجال والنساء، ونظرًا للطبيعة الفطرية التي تستلزم انجذاب الرجال للنساء أكثر من العكس؛ فقد شرع الشارع أحكامًا لسد تلك الذريعة والتقليل من مخاطرها. ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من

النساء»[1]. وكذلك خصّ الشارع أمهات المؤمنين لشرفهن ببعض الأحكام، كلزوم الحجاب الكامل، والقرار في البيوت. في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33].

والذي أريد أن أقرره هاهنا: أن تلك الأحكام الموضوعة لسد الذريعة، أو للحماية والتشريف والصون عن الانتهاك: ليست مستلزمة لا عقلًا ولا شرعًا: إهانة المرأة أو الإزراء بها، أو ظلمها وانتقاص حقوقها. فالمكون البيئي الاجتماعي الذي دخل على بعض الفقه المؤول: استعمل دلالات النصوص الأولى، وانزلق بها إلى ما لا تستلزمه من دلالة على نزوع توجسي ومنتقص من المرأة، كما نقلنا بعض لمحاته، وكذلك إلى توسّع في أحكام تتعلق بالمرأة لا تستلزمه دلالات النصوص الدينية.

وأستعرض مثالين على هذين الملمحين.

المثال **الأول** الحديث الوارد عن عبد الله بن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان»[2]. فعلى فرض ثبوت هذا الحديث؛ فإنه ناظر للافتتان بالمرأة، وذلك معنى أنها إذا خرجت استشرفها الشيطان، يعني قام ليزين للناس النظر إليها واشتهاءها وما يحرم من الأفعال، وكذلك إلى ما يرجع إلى تستر المرأة ولزوم صيانتها. وكلا الأمرين الملاحظين في الحديث: لا يستلزمان تنقيص المرأة في نفسها، ما لم تفعل هي نفسُها ما يرجع على هذين المقصودين بالتضاد، من تبرج ونحوه. فوصفها بالعورة لا يستلزم الإزراء ولا القبح والشين. فهذا من معاني العورة وليس جميع معانيها، بل من معنى العورة ما ينبغي حفظه وصونه، لأن اختلال حفظه وصونه يعود على الإنسان بالعيب، الذي هو العور أصل المادة اللغوية

---

(1) البخاري، (5096)، ومسلم، (2742).

(2) الترمذي، (1173).

للعورة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ [الأحزاب: 13]، يعني يجب حمايتها لأنها يقبح انتهاكها. فالحاصل أن العورة لا يلزم في وضعها اللغوي أن تكون في نفسها مما يشين، بل يكون منها ما هو مكرم في نفسه لكن الشين يأتي من انتهاكه. وقريب من تلك المادة في الاستعمال في لسان العرب: (الحرام)، فيستعمل فيما هو ممنوع في نفسه لقبحه، ويستعمل لما يحرم انتهاكه لشرفه، ومن ثَمَّ سُمِّي (الحرَم) حَرَمًا، والكعبة (البيت الحرام)، ومنه سميت —المرأة حُرْمَة وحَرِيمًا، ومنه حريم المسجد. فليس في الحديث أكثر من الدلالة على لزوم أن تتستر المرأة، فلا يدل على ذمها، ولا يدل على المنع من خروجها. وخروج المرأة للحاجة الصحيحة بالآداب المعروفة مشروع بالكتاب والسنة والإجماع العلمي والعملي. وقصارى هذا الحديث أن يكون مماثلًا لحديث جابر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى امرأة، فأتى امرأته زينب، وهي تمعس منيئة لها، فقضى حاجته، ثم خرج إلى أصحابه، فقال: «إن المرأة تقبل في صورة شيطان، وتدبر في صورة شيطان، فإذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله، فإن ذلك يرد ما في نفسه»[1]، فليس في هذا الحديث أي عود بالذم أو التبعة الأخلاقية على المرأة المرئية، ما دامت غير مفرطة.

ومن ثَمَّ: فهناك فرق بين وصف المرأة بالعورية، أو الإقبال في صورة شيطان، وبين ذمّ المرأة نفسها بناء على ذلك، هذا السريان الدلالي خطأ. فقد وصف الله الأولاد والأموال بأنهم فتنة، ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: 28]، ولا يستلزم ذلك ذمهما، ما لم يقع التفريط بسبب منهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ﴾ [التغابن: 14]، بل هما من زينة الحياة الدنيا: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: 46]، فكذلك وصف المرأة بالفتنة لا يستلزم ذمها، وهي أيضًا موصوفة بأنها خير متاع الدنيا إن كانت صالحة. فجميع ما في الوحي ماء واحد.

---

(1) مسلم، (1403).

والمثال **الثاني** ما ورد من إلزام أمهات المؤمنين بالقرار في البيوت، وقد سبق نقله. فالآية بحسب موضوعها السياقي خاصة بأمهات المؤمنين، وكذلك ما ورد حولها من نصوص، على مناقشةٍ في معنى ذلك أيضًا، فاستلزام أنها تدلّ على لزوم قرار النساء بعموم في البيوت: ليس بصحيح.

وقوله: (وقرن في بيوتكن)، ليس دالًّا على حظر خروج النساء من البيوت، ولا حتى على استحبابه، بل المستحب في حالها موافقةُ كلِّ حالٍ لحُكمه، فإن كانت حاجة صحيحة؛ استُحِبَ لها تحصيلها بالخروج، وإلا فلا.

وسياق الآية في أمهات المؤمنين، فإن قيل باختصاص حكم ذلك بهن لم يبعد، وإن قيل بالعموم بمسلك من مسالكه، سواء المسلك الأصولي بإجرائه على الخطاب، أو الفقهي للاقتداء، فلا تستلزم الآية ذلك أيضًا. فالآية على الاحتمالين[1] في قراءة (وقَـرِن): من الوقار في البيت، أو القرار فيه: لا تدل على ذلك. أما الوقار فواضح، فهو أمر بلزوم حالة مخصوصة إن كُنَّ في البيت، وليس فيها إلزام بالكون في البيت. وهذا هو المتوجه على قراءة (وقِرن) من قرأ بالكسر، وهو ترجيح الطبري. وإن كان المراد القرار والسكون، ففي الآية ما يدل على الخروج في قوله: (ولا تبرجن تبرج الجاهلية)، والتبرج يكون في الخروج عن البيوت، ولذا قالوا إن المراد: ولا تبرجن إذا خرجتن. فيكون المراد: اسكن في البيوت وإذا خرجتن فلا تبرجن. أو أن تكون الواو للجمع، على نمط قولهم: اصدق ولا تندم. فيكون المعنى القرار في البيت أولى من تبرج الجاهلية الأولى في الخروج. والله أعلم.

وقد جاءت نصوص تبيّن اختصاص هذا الحكم بأمهات المؤمنين. فعن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنسائه عام حجة الوداع: «هذه، ثم ظهور الحصر»، قال: فكن كلهن يحججن إلا زينب بنت جحش، وسودة بنت زمعة، وكانتا تقولان: «والله لا تحركنا دابة بعد أن سمعنا ذلك من النبي صلى

---

(1) انظر: تفسير السمعاني، (4/ 279). وانظر: زاد المسير، (3/ 461).

الله عليه وسلم»[1]. و«أخرج عبد بن حميد وَابْن الْمُنْذر عَن مُحَمَّد بن سِيرِين قَالَ: نبئت أَنه قيل لسودة زوج النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم رَضِي الله عَنْهَا: مَالك لَا تَحُجِّين وَلَا تعتمرين كَمَا يفعل أخواتك فَقَالَت: قد حججْت واعتمرت وَأَمرَنِي الله أَن أقرّ فِي بَيْتِي فوالله لَا أخرج من بَيْتِي حَتَّى أَمُوت قَالَ: فوَاللَّه مَا خرجت من بَاب حُجْرَتهَا حَتَّى أخرجت بجنازتها»[2].

فنجد بعض السلف وسّع مدلول الآية على عموم النساء، من غير مقتضٍ. كما جاء في أثر أم نائلة رضي الله عنها، جاء أبو برزة فلم يجد أم ولده في البيت، وقالوا: ذهبت الى المسجد، فلما أتت صالح بها فقال: إن الله نهى النساء أن يخرجن، وأمرهن يقرن في بيتهن ولا يتبعن جنازة، ولا يأتين مسجدًا، ولا يشهدن جمعة[3]. فليس ذلك إلا قولًا لذلك الصحابي، واستدلال بالآية، ليس متفقًا عليه بين الصحابة، ولا قاله أكثرهم، وقد يكون نوعًا من الإرشاد والندب بالأولى. أما استعمال ذلك كحجة فليس بصواب. كيف وقد جاء الإذن لهن بشهود الجمع والجماعات، وهو ما لا يستحبه ذلك الصحابي. وهذا الكلام فيه يسير. ولكن الأكثر تعقيدًا هو ما يلي الآن.

الأمر الأكثر تدقيقًا وتعقيدًا: هو أننا إذا نظرنا في طائفة من أقوال السلف وآرائهم بالتعامل مع القضيتين سالفتي الذكر؛ رأينا بعض التوسع عن تلك الدلالات التي في النص. وهذه قضية حسّاسة عند التراثيين بعموم، سواء أكانوا مذهبيين تقليديين، أم سلفيين. وذلك أن بعض السلف قد ينطلق هو بدوره من هذه المقدمات الواردة في النصوص، كالمثالين اللذين مثَّلْتُ بهما؛ بأحكام ليست بالضرورة حقائق وحيانية، بل هو نتيجة مخاض تفاعله مع تلك النصوص، سواء بالنظر الاجتهادي الشرعي، أو المصلحي، أو البيئي بالمعنى العام (الزمني التاريخي). وتلك الأحكام والتصرفات السلفية هي على مستويين:

---

(1) مسند أحمد، (26751).

(2) الدر المنثور، (6/ 600).

(3) تفسير ابن أبي حاتم، (9/ 3130).

الأول: أحكام اجتماعية ثقافية، ليس لها علاقة مباشرة بالوحي أصلًا. وذلك على غرار قول عمر لإحدى نسائه - وهذا بقطع النظر عن السياق -: «يا عدوة الله، وفيم أنت وهذا، ومتى كنت تدخلين بيني وبين المسلمين؟ إنما أنت لُعبة يلعب بك، ثم تتُرْكَين»[1]. فهذا بعيد عن الاستدلال به تشرعيًا كحجة أو حتى كحكم معياري ينسب للشرع.

وهذه المكونات الثقافية التقليدية قديمة، منذ السلف - كما نرى-، لكنها زاد تأثيرها كلما تأخر الجيل اللاحق وبعُد عن جيل القرآن لنقص تحقيقه لمعاني القرآن وتمام إذعانه له عن الجيل الأسبق. فعلى كل حال: السلف هم أبناء زمنهم وبيئتهم وتصوراتها، نعم قد انفعلوا بالوحي ومعه وتغير كثيرٌ من تصوراتهم وعاداتهم، لكن هذه المؤثرات تبقى موجودة، ولا يمكن ادعاء انتفائها بالكلية، والقرائن الدالة على ذلك لا تنحصر. ويبقى إجماع السلف على الأمور الدينية هو المعصوم. وكان من الطبعي ألا يكون موضوع المرأة بمعزل عن ذلك، فالمرأة عنصر فاعل وأساس في أي مجتمع، وقد عرف المجتمع الجاهلي تصورات متفاوتة عن المرأة، كثير منها كان مفعمًا بالتنقيص، الذي تنزّه الإسلام عنه. وهذا الملحظ الذي نذكره على القولة المروية عن عمر تلك - ومثلها كلام آخر للسلف -، كان عمر نفسه يدرك الوعي التاريخي المنبنية عليه. فقد ثبت عنه أنه قال في موقفٍ آخر: «**كنا في الجاهلية لا نعدُّ النساءَ شيئًا**، فلما جاء الإسلام وذكرهن الله، رأينا لهن بذلك علينا حقًّا، من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»[2]. فهذا الوعي التاريخي من عمر؛ لم يكن يدركه الجميع على هذه الدرجة، ولاسيما ممن جاء بعدهم، حتى وصل إلى خطاب بعض الفقهاء والمتشرعين.

والثاني: أحكام دينية، أو ذات طابع ديني، ولكن ليست محضة، بل هي مجتمعية، باعتبار العادات والأعراف، أو باعتبار أنهم يرون أن ذلك هو

---

(1) تاريخ المدينة لابن شبة، (3/ 818).

(2) صحيح البخاري، (5843).

الامتثال الديني، أو ما يحقق المطابقة الدينية، ولكنه ليس نفس الحقيقة. وذلك كالآثار الواردة أن امرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قالت له: اكسني جلباباً. قال: «**كفاك الجلباب الذي جلبيك الله عز وجل: بيتك**»[1]، وعن ابن مسعود أيضًا: «**احبسوا النساء في البيوت**، فإن النساء عورة، وإن المرأة إذا خرجت من بيتها استشرفها الشيطان، وقال لها: إنك لا تمرين بأحد إلا أعجب بك»[2]، وما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه كان يقول: «النساء عورة، خلقن من ضعف، فاستروا عوراتهن بالبيوت، وداروا ضعفهن بالسكوت»[3]، وعن عمر: «**استعينوا على النساء بالعري**، إن إحداهن إذا كثرت ثيابها، وحسنت زينتها؛ أعجبها الخروج»[4].

فتلك الكلمات وأمثالها بمثابة النصائح الاجتماعية، ليست واجبة الاتباع شرعًا، بل وليست مستحبةً استحبابًا مطلقًا، بل هي دائرة مع العرف وأحوال الاجتماع وطبيعة العمران، وإنما تلائم بيئة دون بيئة، وزمانًا دون زمان، ومحاولة استطراقها في عموم الزمان والمكان ليست بصحيحة منهجيًّا، وهي نوع من الغلو وعدم التأمل، ولذلك فقد كان من فقه ابن أبي شيبة أن بوَّب على طائفة من تلك الكلمات بعنوان: (في الغيرة وما ذكر فيها). فلا شك أن الوضع التاريخي قد تغير الآن وقبل الآن، وجدَّ جديدٌ كثيرٌ في طبيعة المجتمعات، ودور المرأة فيها، فكلام هؤلاء السلف المرضيين ليس من الصواب والخطأ الديني، بل هو من العفو، ومن الصواب والخطأ العملي التطبيقي الانفعالي بالوحي. فإن حقيقة التعامل مع الجنس الآخر، والجنسانية بصورة عامة؛ ليست - في مساحة واسعة منها - مسألةً مطلقة كما يظن كثيرون، ولعل من أهم إسهامات ميشيل

---

(1) ابن أبي الدنيا: إصلاح المال، ت: محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، رقم (203).

(2) مصنف ابن أبي شيبة، (17710).

(3) ابن أبي الدنيا، مداراة الناس، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، رقم (170).

(4) مصنف ابن أبي شيبة، (17711).

فوكو النظرية في مجال العلاقة بين (المعرفة والسلطة) وتفكيكها: كَشفُه عن خضوع الجنسانية بدورها لتلك الثنائية، «تتمركز فكرة فوكو إلى أن الأشكال المعرفية الحديثة والمتنوعة عن الجنس (''علوم متعددة عن الجنسانية'' تتضمن التحليل النفسي) ترتبط حميميًّا ببنية السلطة في المجتمع الحديث وبالتالي فهي مرشح أساسي للتحليل الجينالوجي»[1]، والكلام نفسه يقال على العصور ما قبل الحديثة بطبيعة الحال.

وذلك فضلًا عن كلمات السلف التي قد يُساء تفسيرها بدورها، كما يساء تفسير الوحي نفسه. كالذي ورد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أنه كان يقول في خطبته: «...، والنساء حبائل الشيطان...»[2]، إذا ليس في ذلك أكثر مما ذكرناه حول الكلام عن كون المرأة فتنة، وعورة. ويبدو أن ابن مسعود كان شديد الغيرة، وكان متأثرا بذلك في خطابه، كما ذكرنا في بعض نصائحه السابقة حول حبس النسوة في البيوت، وما بوب به ابن أبي شيبة. وللنوازع الشخصية أثر لا شك فيه في تصورات الإنسان.

وهذا الذي نذكره من العوامل الإنسانية في التعامل مع الوحي، ودخولها في البنية الشرعية، في الجيل الأول والثاني والثالث، المكوّن لمعارفنا الدينية؛ كان - ولله الحمد - قليلًا في حالة الإسلام، لعوامل موضوعية كثيرة تتعلق بالوحي وطبيعته وتكوّن المعرفة حوله: بالمقارنة بالمسيحية، كما رأينا في بعض نصوصها المؤسسة، وفي كلام كبار آبائها الأقدمين. ولا ننكر أن شيئًا من ذلك النزوع السلبي قد سرى بعد ذلك في كلام بعض العلماء، بما يشبه ذم النساء لكونهن فتنة، وهذا - كما أشرنا إليه - ليس موجودًا في خطاب الوحي قط، رغم أنه هو الذي وصف المرأة بالفتنة والعورة، على ما شرحناه، بل الذي

---

(1) ميشيل فوكو، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: فريق حكمة، على موقع: مجلة حكمة للثقافة والفلسفة والترجمة.

(2) ابن أبي شيبة، المصنف، رقم (34552)، وهناد بن السري، الزهد، ت: الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، رقم (497)، وأبو داود، الزهد، ت: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس، رقم (160).

نجده أن الشرع إنما أطلق هذه الأوصاف ليردفها بالتصرفات الحسنة الملائمة لها، فالنبي لما وصف النسوة بأنهن ناقصات عقل ودين إنما قاله في سياق إعجابه بالتحكم في الرجال العقلاء!، ولما قال إن المرأة خلقت من ضلع أعوج قاله ليوصي بالنساء خيرًا، وهو نفسه القائل: رفقًا بالقوارير، ولما غارت عائشة وتصرفت بمحض السجية الأنثوية، قال: غارت أمكم. فالمقصود أن يتنبه لذلك الفارق الهائل القيمي بين غرض الوحي من وصف النساء بما يتصفن به من صفات وجودية، أو كسبية، وبين غرض من وقع في كلامه من العلماء تلك الوصوف بغرض الذم والإزراء لجنس النساء. وبعض ذلك هو سبق في الفهم، أو تأثر بالعوامل الاجتماعية، أو بالنوازع الشخصية، وبعضه من مجرد المقاساة مع النساء، وهذا شيء بشري انفعالي يقع من الناس ونجده نحن من أنفسنا أنه قد يُقال مثل ذلك! وجعل مِثل ذلك دينًا ليس بإنصاف، ليس ضد المرأة فقط، بل حتى ضد قائليه.

وهذا الذي نقوله ليس بِدْعًا من القول، وليس كما يظن كثيرٌ من الناس أنه تنوير، أو مقالة تنويرية مذمومة، لكنه في الحقيقة عين التسلّف الصحيح الراشد، الذي يفرق بين ما هو دين، وما هو ليس بدين وإن كان مشتبكًا مع الدين، وهذا لا ننكره، فبصورة عامة: يصعب تخليص فعلٍ للسلف من كل ما هو معنًى دينيٌّ، ولكن الشأن في طبيعة التعلق ومباشرته ومدى مطابقته. وكثيرٌ من تصرفات الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء تدلّ على وعيهم التاريخي بتصرفات الصحابة، وما يقبل التغيير منها، ولكن - كما التنوير - فإن المبدأ التاريخي قد ظُلم بسبب تسنُّمِه من قِبَل بعض المغرضين الهدميين للتراث، بسوء نية، أو بحسنها، وكذلك بعض القاصرين الضعفاء علميًّا، الذي لا يملكون الأدوات العلمية التي تتيح لهم إجراء ذلك الحفر والتفريق، تمامًا كالتنوير المظلوم بسبب من رَكِبَ دعواه. وإلا فإن الحاجة ماسّة في الفقه إلى إجراء تلك المارسة لإجراء إصلاح حقيقي للفقه.

وممن انتبه لهذا العامل؛ بل ارتفع به إلى خطاب الوحي نفسِه، وليس كلام السلف حول الوحي، العلامة الطاهر بن عاشور، حيث يقول في نص نفيس: «ومن معنى **حمل القبيلة على عوائدها في التشريع** - إذا روعي في تلك العوائد

شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم - **يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرض للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال**، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعن الواصلات والمستوصلات، والواشمات والمستوشمات، والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن، المغيّرات خلق الله". فإن الفهم يكاد يضل في هذا إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهه عنديَ الذي لم أر من أفصح عنه، أن تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة. فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾. **فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب.** فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب.

والتفقه في هذا والتهمّمُ بإدراك علل التشريع في مثله يلوح لنا منه بارقُ فرق بين ما يصلح من جزئيات الشريعة لأن يكون أصلاً يقاس عليه نظيره، وبين ما لا يصلح لذلك. فليس الأمر في التشريع على سواء.

ولقد يُعدّ مما يناسب عموم الشريعة أنها أوكلت أموراً كثيرة لاجتهاد علمائها مما لم يقم دليل على تعيين حكمه وإرادة راويه. وفي الحديث: "إن الله حدَّد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها"[1].

وذلك التفاوت التاريخي ليس مبنيًّا على العادة فحسب، ولكن يدخل فيه أيضًا اختلاف سائر السياقات الاجتماعية. ومما يرتبط بهذا الموضوع، ويبين المجاوزة الاستدلالية، والوعي التاريخي عند الصحابة أنفسهم، سواء وافقناه أم

(1) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/ 269- 270).

خالفناه: ما جاء عن عائشة: «لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل» قال: فقلت لعمرة: أنساء بني إسرائيل منعن المسجد؟ قالت: «نعم»[1]، وبالمقابل نجد عبد الله بن عمر حين قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها» قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لنمنعهن، قال: فأقبل عليه عبد الله: فسبه سبا سيئا ما سمعته سبه مثله قط وقال: " أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعهن"[2]، فثمة موقفان حول الأمر الواقع الثابت فعلًا وقولًا من شهود النساء الصلاة، كلاهما يدور حول المعنى التاريخي وتحققه أم لا، وكذلك على مدى التعاطي الانفعالي مع الوحي، فإن ابن عمر اشتد على ابنه لسوء تلقيه الأمر النبوي، ومضادته في الكلام، وليس في مجرد الاجتهاد في تخريج معناه. وفي كلا الحالتين فإن هذا دال على جريان المدخلية التاريخية في الشؤون الدينية الاجتماعية، وبخاصة ما يتعلق منها بالمرأة، سواء بالتجويز بعد المنع، أو عكسه.

وهذا المنهج المتوازن للطاهر بن عاشور حول التراث الشرعي، والتدبر في التفريق بين الإلهي المطلق، والإنساني الزمني فيه؛ هو انعكاس لوسطية ابن عاشور الشاملة في الموقف من التراث، والذي عبّر عنها بنفسه، في قوله في مستهل تفسيره: «ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما أشاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما شاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، عالما بأن غمض فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة»[3]. وهذا النَّفَسُ التحقيقي التدقيقي من هذا العالِم الكبير، الذي

(1) البخاري، (445)، ومسلم، (869).
(2) مسلم، (442).
(3) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (1/ 7).

ليس بمتهم لا في سعة إحاطته بالتراث، ولا في موقفه البنائي منه: هو الذي نحتاج إلى تفعيله حقًّا، فننجو من غلواء المقلدين، وشطط السلفيين.

(9)

نخلص مما سبق من استعراض سريع لموقف الأديان الإبراهيمية من النساء: إلى الكلام عن الظاهرة النسوية.

فلا شك أن ظاهرة التفكير في المرأة وحول المرأة؛ قديمة جدًّا، ومرّت بتطورات وانعطافات محيّرة، منذ أن كانت المرأة في ديانات قديمة وحضارات قديمة: آلهة أنثى[1]، وصولًا إلى ما ذكرناه في العهد القديم والجديد من الخطية إلى التحرير الإسلامي.

تنوّع الموقف من المرأة في الحضارة القديمة، وإن كان قد غلب عليه الطابع السلبي. ففي الحضارة اليونانية اعتبرت المرأة حرفيًا كالماشية، والبلية من الآلهة - رغم ظهور فيلسوفات كهيبتا-. وحتى قانون حمورابي الموصوف بالمنجر التشريعي في بابل، كان ينص على أن «قيد المرأة لا ينزع، ونيرها لا يخلع» شريعة بابل. «وكان الشاعر هزيود يظن أن "المرأة مُنحت عقلًا كعقل الكلاب وأخلاقًا كلها ختل ودهاء، ومن ثم فلا حرية ولا مكانة لها في المجتمع"، والفيلسوف أرسطو نفسه كان يعيب على أهل اسبرطة منح النساء حقوقًا في الميراث والحرية، ويعزو سقوط اسبرطة إلى هذه الحرية»[2].

---

(1) انظر: نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، (10- 13). وللمزيد حول موضوع التأليه الأنثوي في الميثولوجيات القديمة، راجع: فارس سواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة؛ وخزعل الماجدي، الدين السومري؛ ومتون سومر؛ والدين المصري؛ والمعتقدات الآمورية؛ والآلهة الكنعانية.

(2) نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، (16)، وللمزيد راجع فصل: المرآة في مرآة الفلاسفة لآمال علاوشيش، ضمن: الفلسفة والنسوية: إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، والاختلاف، ط1، (2013)؛ وخديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان، بيروت، ط1، (2005)، (49- 62). وليس الأمر بأفضل في الحضارات الرومانية والآشورية والفارسية وحتى =

وظلّ الوضع النسوي متأرجحًا بين الصعود والهبوط، حتى وصلنا إلى عصر النهضة الأوروبي، بدءًا من القرن السادس عشر وما بعده، وصولًا إلى التنوير، فالحداثة. وهنا بدأت الحركات النسوية في الظهور في القرن العشرين، وبخاصة في فترة الستينيات والسبعينيات.

«أطلق اصطلاح المذهب **النسوي Feminism** على الفكر المؤيد لحقوق النساء، والداعي لتحريرهن من القمع الذي تمارسه السلطة الذكورية ضدهن، وقد بدأ في أوروبا في أواسط القرن التاسع عشر كجزء من الخطاب التنويري، ثم انتقل إلى أمريكا. ويتضمن الاصطلاح تعريف النساء بأنهن مقموعات بصورة دائمة ومنتظمة وأن علاقات الجنوسة ليست ثابتة ولا يصح أن تدرج في الاختلافات الطبيعية بين الجنسين، كما يتضمن الاصطلاح أيضًا الالتزام السياسي بتغيير أوضاعهن نحو الأفضل»[1].

وبصفة عامة تتنوع الحركة النسوية عمومًا، إلى اتجاهين عريضين: النسوية **الراديكالية**، والنسوية **الليبرالية**. أما النسوية **الليبرالية** فإنها «تعزو التفاوت بين الجنسين إلى التوجهات والمواقف الاجتماعية والثقافية. وخلافًا للمنحى الراديكالي؛ فإن أنصار ونصيرات النسوية لا ينظرون إلى إخضاع المرأة باعتباره من نسق أو بنية اجتماعية ضخمة. ويركزون على التحيز الجنسي، والتفرقة في المعاملة بين الرجال والنساء في أماكن العمل، وفي المؤسسات التعليمية

= الصين والهند، انظر: باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين، بيروت، (1981)؛ نعيمة شومان، (17- 19)؛ سالم البهنساوي، مكانة المرأة في القانون الحمورابي، (الإيسيسكو)؛ منجية النفري، المرأة في الحضارات القديمة، تونس، (الإيسيسكو)؛ سالمة شعبان الحبار، المرأة في التاريخ القديم: بين الدين والأسطورة، (الإيسيسكو)؛ عبد المنعم الجبري، المرأة عبر التاريخ البشري، دار الأوائل، دمشق، (2006).

(1) خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان، بيروت، ط1، (2005)، (17).

ووسائل الإعلام الجماهيري»[1]، وأما النسوية **الراديكالية** المتطرفة «فتنطلق من أن الرجال هم المسؤولون عن استغلال النساء وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع. ومن هنا فإن البطريركية - أي الهيمنة المنهجية للذكور على الإناث في المجتمع - هي من القضايا المحورية لهذه المدرسة النسوية. وفي نظر هذه الفئة: فإن البطريركية ظاهرة شاملة انتشرت في جميع المجتمعات وفي مختلف الأزمنة والثقافات، ويركز هؤلاء الدارسون على العائلة باعتبارها المنبع الأول لقمع المرأة في المجتمع»[2].

قدمت تلك الحركات على تنوعّها مفاهيم كثيرة وجديدة على حقل الدراسات السوسيولوجية والسايكولوجية والسياسية، فمفاهيم مثل: الجنوسة، والقمع والاستغلال، والبطريركية، هي عبارات مصطلحية طورتها النسوية بامتياز، وهي التي بدأت في الانتشار في ستينيات القرن الماضي. وتتنوع مجالات بحث النسويات - والنسويين -، بحسب اتجاهاتهن وتخصصاتهن، بدءًا من الفلسفة والدين والاجتماع والأسرة والسياسة والتعليم، وحتى اللغة والتكنولوجيا. كلها تسعى لكشف أقنعة ما تراه بطريركية وقمعًا في تلك المنظومات الذكورية، وتفكيك البنى الفلسفية والتاريخية لها.

وتتعدد الحركات والاتجاهات النسوية، وأبرزها: **الحركة النسوية الليبرالية** في أمريكا، وتعتنق أفكار مفكرة الثورة الفرنسية أولمب دي غوج، ومعاصرتها في بريطانيا ماري ولستونكرافت، ثم هاريت تايلور، **والحركة النسوية الماركسية**، التي تسعى لتوظيف النظام الطبقي الماركسي في تفسير قمع النساء، وجرت فيها لاحقًا مراجعات كثيرة تضمنت حتى نقد نظرية ماركس واعتبارها نوعًا من البطريركية، والحركة النسوية الراديكالية، وهي الحركة الأكثر تطرفًا، التزمت بأهداف اشتراكية، وضمّت أسماء مثل شالميث فايرستون وكيت ميليت. وذلك

---

(1) أنطوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: الكتور فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، (2005)، (196).

(2) المرجع نفسه، (196- 197).

فضلًا عن الحركة النسوية الشاذة (السحاقية)، والفرنسية[1].

ويعتبر مفهوم **البطريركية** - الذكورية أو الأبوية - من المفاهيم التأسيسية لأي اتجاه نسوية. وبحسب تنظير البطريركية عند سيلفيا وولبي، المفكرة النسوية المحورية؛ فإن تعريف البطريركية أنها: «نسق من البِنى والممارسات الاجتماعية يقوم فيه الرجال بإخضاع النساء وقمعهن واستغلالهن»[2]، أما المفكرة كارول بيتمان فقد قالت إن هناك ثلاثة أشكال من البطريركية تعاقبت على مر العصور، «وهي البطريركية التقليدية، والبطيريركية الكلاسيكية، والبطريركية الحديثة. وأن البطريركية التقليدية تعزو كل العلاقات في الجماعة إلى الوالدين، وتمثل سلطتها أو سلطة العائلة المجتمع السياسي والحقوق السياسية،...وأما الكلاسيكية فقد ظهرت في مرحلة تطورات فيها الحقوق والواجبات السياسية تطورًا كليًّا، لكن لم تظهر في هذه الفترة نظريات تتحدث عن الإلزام، وقيل إن البطريركية ماتت في القرن الثامن عشر مع ظهور نظريات العقد الاجتماعي. تلك النظريات لم تهزم البطريركية ولكن شكلها التقليدي فقط،...»[3]، وذلك فضلًا عن صور البطريركية الحديثة ومظاهرها في المجتمع المعاصر[4].

فتبحث الفلسفات والاتجاهات النسوية في جميع المجالات: أثر تلك البطريركية، على حياة النساء، ومحاولة نقدها وتفكيكها. وذلك فضلًا عن مباحث الفلسفة الأخلاقية النسوية الأخرى التقليدية: حول استقلالية المرأة، وأخلاق الرعاية (للطفل)، والتفكير الأمومي[5].

---

(1) خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، (22- 29).

(2) أنطوني غدنز، علم الاجتماع، (198).

(3) خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، (38- 39).

(4) عن الأبوية المستحدثة، راجع: هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، (1992)، (43- 52)، 81- 116).

(5) خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، (291- 314). وراجع: الأخلاقيات النسوية، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: زينب صلاح، منشور على موقع مجلة حكمة للثقافة والفلسفة والترجمة.

وانتقل ذلك الاتجاه بدوره - متأخرًا كالعادة - إلى سياقنا العربي، بحلوه ومره، وكثير من القصور والإعضال المضاعف. وقد أشرنا في أول ذلك التقديم إلى بواكير ذلك الدخول النسوي في الأجواء العربية. واتحد ذلك الاتجاه موضوعيًّا مع الاتجاهات العلمانية، والتنويرية، في مزيج يعسر على التفكيك.

ولم يخل الاتجاه النسوي من نقودٍ حاسمة، على جميع مستوياته التأسيسية النظرية والتاريخية والتطبيقية، ويمكن تلمّس النّقد الموجّه للموجة النسوية التّأسيسيّة: في مقالات ليلى أحمد، وفاليري آموس وبراتيبا بارمار، وكوماري جاياواردينا، ومارنيا لازرق، وتشاندرا تالبيد موهانتي، وغاياتري تشاكرافورتي سبيفاك، خاصّة[1].

(10)

وفي ذلك السياق الشامل، وإسهامًا في الرصد الفكري لهذه الظاهرة المهمة والفاعلة في الواقع الفكري الحالي: فقد وقع اختياري على هذا الكتاب لترجمته بالاشتراك مع صديقي العزيز وأخي: هشام سمير. حيث لاحظت منذ مدة طويلة أن عامة الكتب المطبوعة بالعربية، تأليفًا وترجمةً عن النسوية: هي كتب تأريخية أو تحليلية نقدية. وهذه كتب غاية في الأهمية. ولكننا نحتاج حقًّا إلى كتابات حية وتطبيقية، نقف من خلالها - بالعربية - على طبيعة الاشتغال المعرفي للنسوية في المجال الديني، عمومًا والإسلامي خصوصًا، وإجراءاته، والمقارنة بين الأديان المختلفة من وجهة النظر النسوية، وما المشترك والمختلف في النسوية بين الأديان الثلاثة الأساسية.

إن الميزة الأساسية لهذا الكتاب أنها ترصد القراءة النسوية داخل البنية الدينية وليس خارجها، فنحن نعلم جيدا أن هناك اتجاهات نسوية لا دينية،

---

(1) للمزيد حول النسوية بالإضافة إلى ما سبق؛ ارجع إلى: الحركة النسوية، تأليف مجموعة، ترجمة: جمالة الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (2005)؛ شارلين ناجي هيسي، بايير باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسةً وتطبيقًا، المركز القومي للترجمة، مصر، (2015).

اتجاهات نسوية لاهوتية بالأحرى، ولكن الذي نروم الاهتمام به في سياقنا الفكري بصورة أكبر لظهور تأثيره هو القراءة النسوية الدينية. فالباحثات اللاتي يتكوّن البحث من أعمالهن: كلهن نساء، ونسويات، ومؤمنات بالأديان الثلاثة، وليس منهن ملحدة أو لا دينية. فيضم الكتاب ستة أبحاث، لكل دين بحثين اثنين، ما بين التحليلي والتطبيقي. فنقف من خلال ذلك على كيفية العمل النسوي في قراءة الأديان الثلاثة، وفي محاولة إعادة التأويل، إلى حد إنتاج شعيرة نسوية كما سنرى في البحث اليهودي الذي معنا. وكذلك سنقف على عُسر القراءة التأويلية والبنائية للمعرفة النسوية في بعض الأبحاث، وبخاصة في البحثين الإسلاميين، الأول على مستوى التحليل[1]، والثاني على مستوى التطبيق[2].

والميزة الثانية لكتابنا أن من يقوم بذلك الشُّغل المعرفي هن نسويات - وليس مجرد نساء -، ومن هنا فمن الطبعي أن نشير - وإن لم يكن من الضروري لبداهته - أننا لا نتبنّى الأفكار الواردة في الكتاب، ولكن الذي يهمنا حولها هو: عرضها، للتعاطي معها، وفهم منطقها، ومصادرها، وآليات فهمها وميكانيزماتها التأويلية والدفاعية والجدلية، وأغراضها القيمية. وهذا من أغراضنا المستمرة في الترجمة، لذلك الكتاب وغيره من الكتب. فالمثاقفة والمعرفة شيء غير التساوق العلمي أو القيمي.

عمرو بسيوني

---

(1) والمقصود به البحث حول النسويات الإسلاميات وجهودهن في التأويل والبناء النسوي للإسلام. وحول أمينة ودود بالذات، أنصح بالرجوع إلى بحث: إيمان المخينيني، نحو تأويلية جندرية للقرآن: قراءة في كتاب Qur'an and Woman لأمينة ودود. منشور على موقع: مؤمنون بلا حدود.

(2) لأميرة سنبل الأزهري. وهو البحث الذي نرى أنه ضعيف معرفيًا. وليس ذلك بسبب اختلافنا مع النتيجة. ولكن لضعف الإجراءات التي أنتجته. وقد أشرت بعض الإشارات إلى ذلك في سياق الترجمة وبخاصة على بعض الأخطاء المادية المعرفية التي وقعت فيها الباحثة. ومجرد الوقوف على ذلك القصور في التطبيق النسوي على الوحي والتراث: من فائدة الاطلاع على تلك الأبحاث.

تصدير

للأديان الثلاث موقف متصلّبٌ تمامًا في معارضة إخضاع كائنٍ بشريّ لآخر. تصرّ ثلاثتها على أن الرجال والنساء خُلِقوا على صورة الرب، وأنّ كِلا الجنسين متساويان في الحقوق والواجبات أمام الله. كلها تحتفي بذكرى نساء ذوات بأسٍ، وعلمٍ؛ لعبن دوْرًا ما محوريًّا في تاريخ الخلاص. ومع ذلك، فمن المشترك بين أغلب عقائد العالم الكبرى؛ أنه لم يكن أيٌّ منها جيدًا بصورة واضحة بالنسبة للنساء، فثلاثتها دفعت النساء نحو وضع هامشي متدنٍّ، مستبعدةً إياهن من المشاركة الكاملة في حياة المجتمع الاجتماعية، والثقافية، والدينية. فعلى الرغم من أن شخصيات محورية مثل المسيح، والقديس بولس، والنبي محمد، كانت لهم رؤية إيجابية تجاه النساء: اعتمدوا عليهن، وعاملوهن كصحابيات ذوات رأي مقدَّر؛ إلا أن بعضًا من أكثر: الحكماء، ورجال الدين، والفقهاء؛ اعتبارًا؛ قد بشَّروا بكُرْهِ المرأة misogyny صراحةً. وفي السنوات الأخيرة، جابهت النساء هذه الهيمنة البطريركية Patriarchate* في التقاليد** الثلاثة.

---

* البطريركية = Patriarchate. تترجم عادة إلى الأبوية، لكننا فضّلنا ترجمتها إلى البطريركية في سائر الكتاب لأنها مذهب فلسفي سوسيولوجي له حمولته التاريخية والمضمونية والسياقية، فترجمته باستمرار إلى الأبوية قد يخلط بينه وبين معانٍ أخرى تستلزمها تلك النسبة المجردة للأب. (المترجمان).

* التقاليد = traditions. يلاحظ المغزى الديني للتقليد هنا، وليس المعنى السوسيولوجي كالأعراف والعادات. فيستعمل هذا المصطلح بمعنى التعاليم الأرثوذوكسية للدين، كالآراء الفقهية والتأويلية الشائعة في أبرز التيارات الدينية، وليس الوحي نفسه. وإن كان قد يستعمل =

طرح بعضهن مراجعة جذرية لتصويب الشوفينية السائدة، التي يدعين أنها تعتبر النساء لسْن فقط كأغراب، ولكن كأنهن أدنى من البشر أيضًا. خطَت النساء خطوات واسعة. رُسِمْنَ كأحبار، وقساوسة، وكهنة. كَتبن أعمالًا لاهوتية وقانونية تعارض الهيمنة الذكورية، التي لم تواجَه حتى الآن. لكن هذه النِّسْوِية الدينية religious feminism غذَّتْ عداوةً كبيرة، شملت نساء أخريات أحيانًا، كُنَّ من بين أكثر الأصوات ارتفاعًا بمعارضة ترسيم النساء في الكهنوت المسيحي.

هذا الكتاب، الذي يضم أعمالَ مؤتمرٍ عُقِد في (مركز التفاهم الاسلامي-المسيحي، بجامعة جورج تاون Center for Muslim-Christian Understanding at Georgetown University؛ هو محاولة للنظر في هذه المشكلة المزمنة مجدّدًا.

الاضطهاد الديني للمرأة: كان أحد أكبر عيوب العقائد التوحيدية، رغم حقيقة أنها تنافي مبادئ جوهرية في إيمانها. فالرجال: اليهود، والمسيحيون، والمسلمون؛ اختطفوا الوحي تمامًا، وجعلوه متوافقًا مع البطريركية الذكورية القديمة، المفتقدة.

الكتاب المقدس اليهودي هو نص واقعي تمامًا. سفر التكوين على سبيل المثال، واضح إلى حد كبير في أن العلاقة بين الجنسين إشكاليَّة ومُفعَمة بالمعاناة. إنه يحكي قصة العائلة المقدسة التي بها خلل، والأزواج والزوجات فيها في شجار شبه مستمر. ومع ذلك، ورغم أن سفر التكوين بلا شك هو نص بطريركي [أبوي]؛ إلا أنه لا يقدم لليهود أو المسيحيون مخططًا لاضطهاد المرأة. هذا الفصل سفر التكوين تحديدًا، يُصِرُّ على أنّ الرجل والمرأة خُلِقا على صورة الرب[1]. وفي جنة عدن، ربما كانت حواء هي من عصت أولًا، لكنها كانت أكثر إقدامًا وجاذبية من آدم، الذي نلاقيه كأضحوكة، عالقًا خلف زوجته يلقي بالمسؤولية على غيره عندما تسوء الأمور. عندما عامل إبراهيم زوجته سارة

= عند كثير من المستشرقين للدلالة على الأحاديث النبوية أيضًا، ويظهر ذلك من خلال السياق. ونحن نُؤْثِر أن نترجم الكلمة بالتقاليد لا التعاليم ولا الأحاديث، للحفاظ على مجالها التداولي الاستشراقي، إلا إذا دعت الحاجة لغير ذلك فننبه عليه. (المترجمان).

باستغلال، واضعًا إياها في حريم فرعون لينقذ نفسه، فيثير هذا سلسلة مدمرة من الأحداث في عائلته، سنتعرض لها لاحقًا. في الجيل التالي، ستكون رِفقة القوية، وليس إسحاق الأعمى، المشلول، عديم الفائدة، هي من سيتحدث إليها الرب وستأخذ زمام ثروة العائلة. وكان لعنف يعقوب ضد زوجته ليئة عواقب مروعة، حيث أدى إلى خصومة أخوية قاتلة بين أبنائه الاثني عشر، ويُدين النص، ضمنيًا ولكن بقوة؛ عدم اهتمامه باغتصاب ابنته دينة (نسل ليئة) من قبل رجال شكيم.

في الكتب اللاحقة، يعظِّم الكتاب المقدس ذكرى نساء أصبحن مخلِّصات شعوبهن ومرشداتهن: دبوره، يهوديت، إستير. مع ذلك، فحتى في هذه الصفحات نجد أنَّ النساء دُفِعنَ - حرفيًا - إلى جانب بعيد في الكنيسة، وعُرفنَ كسبب للشر، أُبعِدْنَ من المنيان - نِصاب الصلاة - ولم تكن أصواتهن لتسمع. زعم الرجال أن دعوة النساء إلى البيما* لقراءة التوراة قد يُسفر عن تدمير اليهودية. في القانون اليهودي، النساء مخلوقات هامشية، مُبعدَة عن التيار الرئيسي للحياة الاجتماعية والدينية، كالأطفال والعبيد. كما قالت إحدى النسويات اليهوديات، كانت المرأة بمثابة "اليهودي غير الموجود".

هناك تناقضٌ مشابهٌ في المسيحية. كان للمسيح تابِعاتٌ من النساء سافرن معه وساعدنه ودعمنه ماليًا. وعندما زار صديقتيه مرثا ومريم في بيثاني؛ مدح مريم، التي كان تفضّل أن تجلس عند قدميه، مثلما يجلس أي طالب يهودي ذَكَرٍ عند قدميْ معلِّمه، بدلًا من مساعدة مرثا في المطبخ. عندما قُبض على يسوع المسيح، كانت النساء، بصورة أساسية؛ فقط هنَّ من لديهن الشجاعة الكافية للبقاء معه أثناء صلبه، في حين ذهب أتباعه الذكور للاختباء؛ وفقًا للأناجيل، كانت النساء هنَّ اللاتي حظَين بأول أخبار القيامة. أصر القديس بولس على أن المسيح لم يكن ذكرًا أو أنثى؛ ذهب انعدام المساواة القديم بين الجنسين، مع انعدام المساواة بين الطبقات والأعراق؛ بلا رجعة[2]. تحدَّث بولس مع النساء

---

* بيما = Bimah كلمة عبرية معناها منصة مرتفعة داخل المعابد اليهودية تستخدم لتلاوة التوراة أثناء الصلوات. (المترجمان)

كشريكات عمل في الكهنوت[3]. مناسبة واحدة فقط، عندما أمر نساء كورنثوس بارتداء حجابهن عند التبشير في المجمع؛ سمح بولس لتعصب زمنه أن يأخذ منه أفضل ما فيه4. معظم الكتابات المنسوبة إلى بولس التي تُنزل المرأة إلى مرتبة الخضوع - في الرسالة إلى تيموثاوس، على سبيل المثال[5]؛ كُتبت بعد فترة طويلة من موت بولس عن طريق مسيحي كان يكتب باسمه ليشير إلى أنه تابعُ بولس. القديس لوقا هو الكاتب الإنجيلي الأقرب روحًا لبولس، ومن بين الأناجيل الأربعة: كتابه هو الأكثر إيجابية تجاه المرأة.

إذا فالمسيحية في الأصل كانت بمثابة أخبار سعيدة للنساء، لكن في زمن مبكر جُعلت الأناجيل لتخدم التعصب البطريركي الذكوري. ومثلها مثل نظيراتها من اليهود، هُمِّشت المرأة المسيحية أيضًا ودُفعت بعيدًا عن الجماعات المناظرة من الرجال. أخبر القديس أوغسطينوس كهنته بأن يتركوا النساء وحدهن تمامًا؛ إذا مرضن أو وقعن في أزمة، يمكن لامرأة أخرى أن تعتني بهن. "أي فارق سيكون هناك سواء كُنَّا نتحدث عن زوجة أَمْ أُمّ؟" - كتب إلى صديق - "تظل حواء، الفاتنة، من اللاتي يجب علينا أن نحذر منهنّ ضمن جميع النساء". جعل القديس أوغسطينوس عقيدة الخطيئة الأصلية نقطةً مركزية في الرؤية المسيحية الغربية؛ وحيث إنها كانت حواء التي اجترأت أولًا على الفاكهة المحرمة، تنصهر النساء، والجنس، والخطيئة في المخيلة المسيحية. بالإضافة إلى أنه في المسيحية، النساء، بجانب تحملهن عبء الدونية المكتسبة المعتاد؛ كُنَّ يعاقبنَ على غريزتهن الجنسية. أكثر من أي عقيدة كبرى أخرى، وجدت المسيحية صعوبة في دمج الغريزة الجنسية مع المقدس. ساوى العديد من آباء الكنيسة، خاصة في الغرب؛ بين الزواج والبغاء. رأوا أن الجنس خطيئة في أصله ولا يتفق مع الحياة المسيحية الحقيقية. رأى القديس أوغسطينوس تحوله إلى المسيح على أنه لا ينفصل عن الدعوة إلى العفة. المرأة الوحيدة الصالحة، في الرؤية المسيحية، كانت عذراء: برفض غريزتها الجنسية، تصير المرأة رجلًا شريفًا[6]. ففي حين أنه في اليهودية والإسلام، تكتسب النساء المكانة وقدرًا من الاحترام من كونهن زوجاتٍ وأمهات؛ فإنه في الجزء الأكبر من تاريخ المسيحية؛ كان التبتُّل هو الدعوة العليا. لم يكن الزواج المسيحي مقدسًا حقًّا قبل القرن السابع[7].

كان على المرأة المسيحية في الغالب أن تتحمل تقزُّزَ الرجل من غريزتها الجنسية. على سبيل المثال، كانت سلوكيات لوثر الجنسية أوغسطينية بامتياز. آمن بأن الجنس خطيئة في أصله، إلا أنَّ الزواج يغلفه بقشرة من الاحترام بحيث "يتغاضى الرب عنه"[8]. ورغم زواجه؛ لم يكن لدى لوثر الكثير من الوقت ليقضيه مع المرأة، التي كان من المقرر أن تعاقب على خطيئة حواء بالإقصاء عن الحياة العامة. ألزم أن المرأة يجب أن تبقى داخل المنزل "مثل مسمار مثبت في الجدار"[9].

مثل المسيحية، بدأ الإسلام برسالة إيجابية جدًّا للمرأة. وفي الواقع، يمكننا القول إن الإيمان وُلِدَ بين ذراعي امرأة محبة. عندما تلقى محمدٌ أولَ وحيٍ من القرآن، كان أثره عليه صاعقًا حتى إنه زحف، وهو يرتجف؛ إلى زوجته خديجة، التي هَدْهدتْه في حِجرها حتى سكن رَوعه. كان محمد من بين أولئك النادرين من الرجال الذين تمتعوا بصحبة النساء وسعوا إليها. كانت النساء من بين أوائل المتحولين إلى الإسلام، وأعطى القرآن للمرأة حق الميراث والطلاق الذي لم تحظ به في الغرب حتى القرن التاسع عشر. وفقًا لما تشير أميرة الأزهري سنبل في فصلها، رغم وجود بعض الجدل حول وضع المرأة العربية فترة ما قبل الإسلام، إلا أن الدور الفعال الذي لعبته المرأة في المجتمع الإسلامي الأول بالمدينة كان واضحًا جليًّا. لا يفرض القرآن الحجاب على كل النساء ولا يفرض كذلك عزل المرأة في بيت وليِّها من الذكور؛ لكن بعد ثلاثة أو أربعة أجيال من وفاة النبي، حاكى المسلمون عادات الإغريق والفرس في إمبراطوريتهم الجديدة، والذين طالما عاملوا نساءهم على هذا النحو. وكذلك أخذ المسلمون بعضًا من المعاداة المسيحية Christian misogyny للمرأة. ومثل جميع الشرائع القانونية ما قبل الحديثة؛ قلَّصت الشريعة مرتبة المرأة إلى مواطن من الدرجة الثانية، على الرغم من أن فكرة تساوي جميع المؤمنين كانت محوريةً بالنسبة لرسالة القرآن. توضِّح سنبل أن الفقهاء، بحكم العادة؛ كانوا يأوِّلون أوامر القرآن بتحيز بطريركي ثبت تأثيره المدمر على النساء.

كان تحسُّنُ مكانة المرأة أحدَ أهم تطورات القرن العشرين. لقد تغيَّرتْ،

على نحو لا رجعة فيه؛ في الحياة الاجتماعية، والمنزلية، والفكرية، والاقتصادية للمجتمع. لكن، وبكل أسف، فإن المتدينين الذين كان ينبغي أن يكونوا في طليعة عملية التحرير هذه؛ كانوا في الغالب يحاولون إرجاع المرأة إلى مكانها القديم في الهامش. في الأديان الإبراهيمية الثلاثة، رد الأتباع الأكثر تزمّتًا على عملية تحرير النساء في الثقافة الحديثة بالمبالغة في التأكيد على القيود التقليدية. يُعرَف اليهود الحريديم بمهاجمة أعضاء مجتمعهم الأرثوذوكسي المتشدد، الذين يسمحون لزوجاتهم وبناتهم بالإخلال بقانون اللباس المتزمت[10]. في مقاطعات الحريديم، تناشد اللافتات بنات إسرائيل بارتداء ملابس محتشمة. في بعض الدوائر الإسلامية، تصبح المرأة المتحجبة علامة على الالتزام بالإسلام؛ وفي الولايات المتحدة، يرى الأصوليون البروتستانت - الرجال والنساء على حد سواء -النِّسوية على أنها من بين أعظم الشرور في عصرنا. يشعر الأزواج بأن رجولتهم انتُزِعت وجرى إخصاؤهم، بطريقة غير مباشرة؛ أمام مشهد المرأة القوية[11].

في المعتقدات الثلاثة، يخشى التدين المحاصَر، المعروف باسم "الأصولية"؛ أن يُباد على يد المؤسسات العلمانية والليبرالية، ويبدو أن الوضع عندما يشعر مجتمعٌ ما بأنه مهدد، تصير أجساد النساء هي محور الاهتمام. في القرن الخامس الميلادي، عندما كانت القبائل البربرية (التي تحول بعضها إلى صور هرطوقية من المسيحية) تقضي على الإمبراطورية الرومانية في أوروبا، اعتاد القديس أمبروز Ambrose من ميلان أن يجعل العزباواتِ يقفْنَ كأحجار فاصلة حول المذبح أثناء ترتيل القُدَّاس، ليحمي حرمته. في الوقت نفسه، جَعل من عذرية جسد مريم البتول، أم يسوع المسيح؛ الرمز الحقيقي للمسيحي الذي يجب أن يبقى إلى الأبد لا تخرقه أخطاء غزو البربر[12]. في هذا الكتاب، تُظهر ليلى جال بيرنر Leila Gal Berner كيف استجاب الأحبار التلموديون لخسارة أورشليم عام سبعين بعد الميلاد عن طريق تأويل أكثر تشددًا للفصل بين الجنسين داخل الكنيس، للسيطرة على النوازع الفاسدة. واليوم، عندما يخاف الأصوليون على الإيمان الحقيقي من الدمار؛ يتعين على جسد المرأة أن يعود مرة أخرى إلى بؤرة التوتر الحاد. يجب أن تُغطَى، تُحمى، وأن تُبعَد عن العالم العدواني،

مثل المجتمع المعرَّض للخطر نفسه، الذي غالبا ما ينسحب من التيار المجتمعي العام ليخلق أرضًا مغلقة على ذاتها من الإيمان المحض ويبني حواجز جديدة ضد العلمانية الغازية.

إلا أن الخوف من، وتهميش وقمع؛ نصف الجنس البشري هو خطيئة، ويضعف من نزاهة الأديان التوحيدية الثلاثة. تأتي قيمة هذا الكتاب من أنه يُظهر تعاون نساء يهوديات، ومسيحيات، ومسلمات؛ من أجل تصحيح انتهاكات الماضي. لا يتكرر هذا كثيرًا. فالمرأة في التقاليد الثلاثة، كانت غالبًا ما تتواطأ مع تحيزات الرجل، تتجاوز عن الاضطهاد، الحرمان، والاستصغار. إنها حقيقة حزينة في الطبيعة البشرية أن الألم لا يجعل منا دائمًا أشخاصًا أفضل. في القصة الكتابية لسارة وهاجر، التي بحثتها في هذه الصفحات أمي جيل ليفين Amy-Jill Levine، نرى نساءً دمرتهنّ البطريركية يعتدين على بعضهن البعض[13]، سارة التي عاملها إبراهيم معاملة العبيد بوضعها في حريم الفرعون؛ عاملتْ أَمَتَها المصرية هاجر (التي قد تكون أشركتها في المهانة بغير وعي منها) بإذلال مماثل. عندما أعطت هاجر لزوجها إبراهيم، حتى يمكنَ لإبراهيم أن يحظى بولد؛ لم تذكر اسمها أبدًا. توقفت هاجر عن أن تكون إنسانًا بالنسبة إليه. عندما حملت هاجر، بَدَتْ وكأنها تسخر من سارة. في هذا البيت الذي يهيمن عليه ذَكَر، يبدو أن هناك عداوة بين امرأتين مقموعتين، الأمر الذي ينتهي بإجبار سارة إبراهيم على إرسال هاجر وابنها إسماعيل إلى البرِّيَّة ليواجها الموت المحتوم.

ومع ذلك فإن القصة توضح أنه بالرغم من أن إسحاق، وفقًا للكتاب المقدس، هو ابن الوعد لإسرائيل؛ إلا أن هاجر وإسماعيل اختيرا أيضًا. في البريّة، تلقت هاجر وحيًا إلهيًا مساويًا لذلك المُعْطَى للآباء اليهود. هي أيضًا "ترى الرب"[14]، وابنها سيصير أبًا لأُمَّة عظيمة، وسيصبح رسول الإسلام.

الجميع مُصطَفَوْنَ، حتى لو انتمى انتخابه أو انتخابها إلى تاريخ آخر. أحد التحديات التي يجب أن تواجهها المرأة عند حصولها على قوة أكبر؛ هو عدم السقوط في الشوفينية القديمة تجاه المعتقدات الأخرى، التي غالبًا ما ينظر إليها على أنها خصوم، أو أدعياء، أو مهرطقون، أو كفار. عوضًا عن استخدام تجربة

الاضطهاد التي تعرضت له؛ في إخضاع الآخرين، مثلما كان الحال بين زوجتي إبراهيم؛ على المرأة أن توظف معاناتها في التعاطف مع قمع الآخر. فبدلًا من مجرد الحصول على المساواة مع الرجال، فبهذا ستأتي المرأة بشيء جديد وإيجابي إلى داخل المشهد الديني، محوِّلَةً الإيمان إلى الأفضل.

مع ذلك، فقبل أن تتمكن المرأة من تقديم إسهام مثل هذا، يجب أن يُنْظَر إليها بجدية أكبر على أنها مساوية من الناحية الدينية، وحتى كقائدة لجماعات الرجال. هنا، يحتوي مقال هبة أبو غديري Hibba Abugideiri الرائع عن هاجر كنموذج "للجهاد الجنساني" "gender jihad" على آراء قيمة. فقد أشارت إلى أنه، على الرغم من أنّ هاجر لم تُذكَر صراحة في القرآن؛ إلا أنها تعطي نموذجًا للقيادة الإسلامية والإصلاح. تُذكِّرُنا هاجر بأنّ الإيمان لا يتسم بالكسل، بل يحتاج من المرأة، وكذلك الرجل؛ أن تأخذ زمام المبادرة. نشاطها الأنثوي - عندما، وعلى الرغم من إيمانها بأن الرب سيمدّها وإسماعيل في هذه المنطقة المنعزلة من مكة؛ هرولتْ بلا كللٍ بين جبلي الصفا والمروة لتعثر على الماء لابنها - عرفه كل المسلمين كنموذج يُحتَذَى به. وفي شعائر الحج صار ذلك الطقس الديني أحد أهم أعمدة الوعي الإسلامي. دُفنت هاجر مع إسماعيل بجوار الكعبة، في قلب العالم الإسلامي. ورغم ذلك، ولمدة قرون، وفي العقائد التوحيدية الثلاثة؛ هُمِّشت المرأة ودفعت إلى خارج الحياة الدينية، رغم أن ذلك يخالف التعاليم التوحيدية الجوهرية. على الرجال والنساء الآن أن ينضموا إلى الجهاد، والنضال؛ من أجل جَعْل ما كان معترفًا به ضِمنيًّا: صريحًا وطبيعيًّا: أي أنه يجب السماح للمرأة بالانخراط في الدوائر الأرثوذوكسية المقدسة على قدم المساواة مع الرجل، وإذا سمحت بصيرتها وإيمانها بذلك؛ فإنها يجب أن تصير إلى القيادة، مثلما قادت النبيَّ إسماعيل وأرشدته.

كارين أرمسترونج
كلية ليو بايك للدراسات اليهودية

الملاحظات:

1. التكوين 1: 27.
2. الرسالة إلى غلاطية 3: 27-28.
3. الرسالة إلى أهل رومية 16: 1-16.
4. الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس 11: 2-12. الأمر بأن "لتصمت نساؤكم في الكنائس" (1 كورنثوس 14: 34)؛ يرى الباحثون أنه إضافة متأخرة على رسالة بولس، لم يكتبها بولس. فهي تتعارض مع قول بولس الأول بأن النساء سوف يتحدثن ويبشرن في الكنائس، وليست من سمات أسلوبه.
5. تيموثاوس 2: 29-15.
6. Karen Armstrong, *The Gospel According to Woman* (London: Anchor, 1986), 1- 87, 117-69.
7. المرجع نفسه، 259-77.
8. Lectures on Genesis 3:16, in Patrologia Latina, ed. J. Minge, 50 vols. (Paris: n.p., 1864-84), 34:395-96.
9. خطابات إلى ولف جانج روزينبوش (Wolfgang Ressenbusch) كما اقتبست في:
Sex in Christianity and Psychoanalysis by W. G. Cole (London: Dent, 1956), 114.
10. Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," in *Fundamentalisms and the State*, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993), 456.
11. Michael Lienesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993), 52-76.
12. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London: Columbia University Press, 1988), 352-56.
13. التكوين 16و 21: 1-21.
14. التكوين 16: 7-14.

مقدمة

النساء، والدين، والتمكين

جون ل. إسبوزيتو

تمتلك التقاليد الإبراهيمية الثلاثة الكبرى (اليهودية، والمسيحية، والإسلام) الكثير من القواسم المشتركة فيما بينها. ورغم الفوارق الجوهرية؛ فإن رؤيتهم الدينية للعالم تعكس موروثًا مشتركًا: إيمان بإله واحد، وأنبياء، ووحي، وقيم تؤكد على المسؤولية الأخلاقية والمحاسبة. وبالمثل، ناضلت الأديان الثلاثة مع تحديات الحياة الحديثة وأحدثت ردودَ فعلٍ مختلفةً، من المحافِظة إلى الإصلاحية.

كما كتبت كارين أرمسترونج Karen Armstrong في تصديرها، فرغم أن يسوع المسيح، والقديس بولس، ومحمدًا؛ كان لديهم رؤية إيجابية تجاه النساء، إلا أن المتأخرين من علماء اللاهوت ودارسي القانون المقدس؛ فرضوا هيمنة بطريركية، انحدرت في بعض الأحيان لتصل إلى مركزية ذكورية وبغض للنساء. لذلك كانت العلاقة بين الجنسين هي أحد الموضوعات المحورية لعملية الإصلاح وإعادة البناء، ولاسيما وضع المرأة. مهما بلغ الاختلاف بينهما؛ إلا أن بنات إبراهيم: سارة، وهاجر؛ ورثَتَا إرثًا دينيًّا لم يأت فقط من الوحي الإلهي، ولكن أيضًا من التأويل البشري، فكلمة الرب منقولة بواسطة كلمات كائنات بشرية، يطغى عليها الذكورية والبطريركية. كان المفسرون الأوائل للنصوص المقدسة رجالًا عاملين في مجتمعات يهيمن عليها الذكور، ومن ثَمَّ يعكسون مواقفها وقيمها. فُسِّرت النصوص المقدسة في سياقات محددة. عكست

الاختلافاتُ في التفسيرات منطقَ عقول الأفراد، وأيضًا سياقاتٍ ثقافيةً وعاداتٍ محليةً مختلفةً. ونتج عن هذا أن شُكِّلتْ صورةُ المرأة من قِبَل البطريركية بنفس القدر الذي شُكِّلتْ به من الوحي.

مع استمرار التأويلات اللاهوتية والتشريعية عبر العصور؛ بهت الخط الفاصل بين الوحي المقدس أو القانون؛ والتفسيرات البشرية، ونُسِي. لذلك، فإن الردود السياقية المولَّدة بشريًّا كانت غالبًا ما تتحول وتتساوى مع العقائد والقوانين غير المتغيرة، الموحَى أو المأمور بها من قبل الإله. أصبحت الأنظمة اللاهوتية، والتفسيرات، والرموز، والتنظيمات، والمؤسسات: البطريركية؛ مقدَّسةً وراسخةً.

مع نهايات الستينيّات والسبعينيّات، شهدت المعتقدات الثلاثة محاولات جادة لمناقشة قضايا الجنسين. من بين العوامل الكثيرة نجد حركاتٍ حداثيةً وإصلاحية في إطار التقاليد نفسها، وكذلك حركات نِسوية وتحريرية. لم تتطلب تلك العملية وتولّد إعادةَ تقييمٍ لدور المرأة في الماضي فحسب، ولكنها تطلبت أيضًا دراساتٍ تهدف إلى إعادة التأويل والبناء. نقدت المنظمات والحركات النسائية في المعتقدات الثلاثة موروثَ البطريركية، الذي هو صمت النساء أو غيابهن في الدين، ودعت إلى إصلاحات واسعة النطاق، تؤكّد على نهْجٍ أكثر مساواةً، وشمولًا، وغير جنساني. طالبت المرأة بأماكنها المستحقة داخل الكنيس، والكنيسة، والمسجد. وفي التعليم الديني؛ طالبت أعداد متزايدة بدورها كمفسِّرات للتقليد الديني الذي ينتمين إليه. كما رصدت أمي-جيل ليفين Amy-Jill Levine "بعد أن عرفت المفسراتُ النِّسْويات للكتاب المقدس والتقليد الديني أن أهداف دراساتهن يمكن أن توظّف لخدمة كلا الغايتين: القمعية والتحريرية؛ لم يَتَبَنَّيْنَ جميعًا ردةَ الفِعْلِ ذاتَها"، ففي حين رفضت بعضُهن التقاليدَ والنصوصَ التي تدعم تلك التقاليد، اختارت أُخريات طريق الإصلاح، وإعادة كتابتها، أو إعادة تحريرها، أو خلق تقاليد جديدة. في فصلها من الكتاب في قسم "أبنية وقيود" ناقشت ليفين Levine الأدوارَ المتعددة لهاجر وسارة في الكتاب المقدس، وعلاقتهن بإبراهيم، وفيما بينهما. فقد قُدِّمت وفُسِّرت على

أنها علاقة قُطبية، سارة في سفر التكوين: ترمز في رسالة بولس إلى أهل غلاطية إلى ما هو مرغوب، وموعود، وشرعيّ، في حين أنّ هاجر هي الغريب والمرفوض. وعلى كلٍّ، فإنّ هناك تفسيراتٍ غربيةً حديثةً تقدّم رؤياتٍ جديدةً في النص، كمُفَسّرين "يجدون صوتهم في المواجهة مع النص". فيقلبون التفسيراتِ الأكثر تقليدية، وبدلًا منها يرون سارةَ (وإبراهيمَ) على أنها القمعية، وهاجرَ هي المضطهدة. كما رَصدت فيليس تريبل Phyllis Trible، تصيرُ هاجر هي "الخادمة المخلِصة المستنزَفة، المرأة السوداء التي يستخدمها الرجال وتعتدى عليها نساء الطبقة الحاكمة... الغريب المقيم في غير أرضه... المرأة الأخرى... الزوجة المطرودة... الأم المطلقة التي لديها طفل... الأم الحنون"[1]، يأتي هذا التفسير الجديد من عملية الاسترجاع اللافتة التي تعيد بها النِّسويات قراءة الشخصيات المهمَّشة بحكم التقليد. تؤيد ليفين Levine هذا النهج لقدرته على توفير تقدير جديد للذات والآخر على حد سواء. مع ذلك، تجدها تحذر من أنه على المفسرين تجنب السقوط في شَرَك تأسيس استقطاب جديد، وذلك ببساطة بقلب دوريْ سارة وهاجر كقامع ومقموع، بدلًا من تقديرِ تعقيدِ دوريْهما ووظيفتَيْهما. بالإضافة إلى ذلك، على المفسرين أن يكونوا منفتحين على نقد الشخصيات الكتابية، مثلما كان الرجال الأمريكيون القوقازيون المسيحيون ليفعلون: "الحد الفاصل بين التقييم الموضوعي والتعاطف دقيق، مسيّج بضيق الأفق (مثلا: لوم الضحية) على أحد الجانبين، والبطريركية (مثلا: تمجيد الضحية) على الجانب الآخر". تمامًا كما نجد قصصَ سارة وهاجر غير كاملة، وقابلة للتأويلات المجازية والإصلاحات المؤكدة، فإنها تقبل أيضًا معانيَ جديدة. رغم أن شخصيتيهما الكتابيتين تبقيان منفصلتين؛ إلا أن بناتهما وأبناءهما يترافقان جنبًا إلى جنْبٍ في التقليد. لذلك، تَخْلُص أمي-جيل ليفين إلى أنه: "باحترام ثقافات ومعتقدات بعضهن البعض، وفي الوقت نفسه مع الاحتفاء بثقافتهن ومعتقداتهن الخاصة، ومع الاستجابة لحاجات بعضهن البعض، والحفاظ في الوقت نفسه على مسؤوليتهن تجاه مجتمعهن؛ ستبقى المسيحيات، والمسلمات، واليهوديات، بنات سارة وهاجر؛ قادراتٍ على جلب السلام إلى عائلة إبراهيم".

غالبًا ما يظهر "غياب" أو تهميش المرأة في العبادة. رغم أن أول وثاني معبد في أورشليم، كان الرجال والنساء يتعبدون فيه معًا، ثم أصبح بعد ذلك الفصْلُ الجنسي هو القانون السائد بواسطة العصر التلمودي، وتجاهل صائغو الشعائر اليهودية أصوات النساء. في الوقت الذي اختار فيه بعض النسويات أن يدرسن النصوص ويفسرنها، آمنتْ أخريات بأنه من الضروري أن تُصنَع مساحة جديدة للنساء من داخل تقاليدهن الدينية الخاصة، كما لاحظت ليفين، أولئك اللاتي "أصواتهن الخاشعة التي ارتفعت بالغناء والتضرع، تجاهلها الذكور الذين صنعوا التقليد اليهودي".

وعلى النقيض من أولئك الذين يكتفون بحَفْر مكانٍ للنساء داخل النطاق الطقسي لليهودية والقانون اليهودي التقليدي (هالاخاه) (halakha)؛ تمثِّل ليلى جال بيرنير Leila Gal Berner هؤلاء النساء اليهوديات المعاصرات اللاتي يخلقن مساراتٍ جديدةً، طقوسًا جديدةً تجسِّد تجربة النساء وتعبر عنها. في فصلها: "الاستماع إلى صوت حنة: التحدي النِّسوي اليهودي وتجديد الطقوس"؛ تعيد بيرنير تجربة حنة Hannah وخبرتها، أول امرأة يهودية في النص اليهودي المقدس رفعت صوتها في الصلاة، فِعْلٌ يَنْظر إليه التقليدُ اليهودي على أنه أول مثال "لصلاة شخصية". النص هو أيقونة للاختلافات الطقسية بين الرجال: الذين يشددون على البِنْية والطقوس "القواعد"، والنساء: اللاتي تبرزن علاقة أكثر شخصية وعاطفية. لذلك، فاليوم، بعد قرون من الإبعاد والتهميش، انخرطت النساء اليهوديات في تجديد الشعائر؛ لتعبر عن "تجربة نسائية فريدة مع الإله"، والطرق الخاصة التي تنتهجها النساء في الروحانية والصلاة.

وباستلهام من الحركة النسوية؛ ضغطت النساء اليهوديات في السبعينيّات من أجل المساواة في الدخول في المؤسسات وطقوس الحياة اليهودية، مع التأكيد على قضايا مثل الترسيم كحاخامات والتمكين من المناصب القيادية داخل المعابد والمنظمات اليهودية القومية. سعين إلى تغيير مكانة النساء ووضعهن في القانون الديني اليهودي (هالاخاه)، ساعياتٍ بقوة إلى التوفيق بين المطالب النسوية مع الشريعة اليهودية. على كلٍّ، آمنت بيرنير بأنه على الرغم من

المكاسب؛ إلا أن الخطوات التي أُنجزت عَكَستْ "أسلوبَ الحلول المؤقتة" التي "لم تناقش بعمق تحديات 'التحرير' النسوية الأكثر عمقًا من الناحية المنهجية، بدلًا من التضمين البسيط". بعكس سابقاتهن؛ فإن أعضاء الجيل الثاني من النسويات اليهود كُنّ يُمنِّينَ أنفسهن "بخَبْز فطيرة جديدة" تمضي إلى جوهر اليهودية. بدلًا من محاولة توفيق أنفسهن في البنية المصمَّمة ذكوريًا؛ تسعى النسويات إلى إعادة تشكيل البنية لتوافق احتياجاتهن وكذلك حاجات الرجال. الغاية هي تحرير النساء من الإطار الذي يكون الرجل فيه هو المعيار، والنساء معرفًاتٍ كآخر، ومن أجل بناء نموذج أكثر دمجًا يحتضن المرأة بإنسانية كاملة. تردّ حنة على الكاهن الأعلى عالي Eli، الذي وجد صلاتها الخاصة غير مفهومة بالمرة، حتى إنه أرجعها إلى السُّكْر: "لديَّ طريقتي الخاصة للتحدث مع الرب... لدي حرية الصلاة بهذه الطريقة أيضًا"! وكذلك أيضا، تحافظ بيرنير؛ تصرح النسويات اليهوديات اليوم، "لدينا طريقتنا الخاصة للانخراط في اليهودية. وفي انتهاجنا اليهودية على طريقتنا الخاصة، فإننا نحقق تحررنا. يجب أن تخبز الفطيرة اليهودية من جديد لتضم المكونات التي تعود إلى آلاف السنين إلى وعي نسوي عميق، ومعاصر". لذلك، سيُعاد تعريف "المعيار" ليعطي قيمة مساوية لفهم الأنثى والذكر للواقع وتجارب الحياة الدينية والروحية.

تمامًا كما في المسيحية والإسلام؛ عالجت الإصلاحيّات "صمت" أو غياب المرأة من خلال الأبحاث التاريخية التي تسعى إلى إعادة "الأصوات المفقودة" للمرأة عبر القرون الماضية، والتي تولت منصب القيادة، وأسهمت في تطور الدين والحياة الروحية. انخرطن في دراسات كتابية وتأويلات جديدة، غالبًا ما تطرح أسئلة جديدة وغالبًا ما تجد إجابات طازجة: "ما الألم الذي أحسته هاجر عند نفيها في الصحراء مع ابنها إسماعيل؟ هل أرادت سارة حقًا موت هاجر؟... لماذا عوقبت مريم على مطالبتها بمكانها المستحق في القيادة بجانب أخيها الأصغر، موسى؟" بأهمية مُساوية؛ ملأتْ النسويات اليهود فراغ الصمت بكتابة نص توراتي "جديد" باستخدام حياتهن الخاصة. مستخلصاتٍ من خبراتهن كنساء، يهوديات، وبشر، يقدمن سردًا جديدًا كي يعلّمْن ويشكّلْن تقليدًا

يهوديًا متطورًا. بيرنير Berner، التي هي نفسها قد شاركت في خلق طقوس يهودية جديدة ذات منظور نسوي؛ تناقش تطوير طقس استشفائي لمن عِشْنَ تجربة اعتداء جنسي. إنها تضعه داخل رغبة أوسع بأن يضم التقليدُ اليهودي المطوَّر داخل ذخيرته الطقسية حياةَ رجالٍ ونساءٍ معاصرين وخبراتهم.

ورغم أنه تم ترسيم العديد من النساء في نهايات القرن التاسع عشر؛ إلا أنه لم يصبح مقبولًا على نطاق واسع في الطوائف المسيحية إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. كانت المرأة تُستَبْعَد عن الترسيم بسبب كونها غير معدَّة لاهوتيًا، وذلك بسبب رفض وجودها في التعليم اللاهوتي. مثلما ترصد أليس لافي Alice Laffey في فصلها، "تأثير النسوية على المسيحية"، الظفر بالدخول في التعليم اللاهوتي، الذي ربما قاد العديد من النساء إلى معرفة كم انتهكتْ البطريركيةُ النصَّ الكتابي والتقليد، فبدأْنَ عملية هدم وإعادة البناء. إذا كان أمثال ماري دالي Mary Daly، إحدى أُولَيَات منتقدي الهيمنة البطريركية على علم اللاهوت التقليدي؛ غادَرتْ الكنيسةَ؛ فقد اختارت نِسويات أخريات "مسارًا أكثر اعتدالًا". بإتقان تاريخ الكنيسة، والكتاب، واللاهوت، والروحانيات؛ تَمَكَّنَّ من تحديد الشخصية أو النموذج (براديغم paradigm) البطريركي للكتاب والتقليد ونقده من أجل بناء لاهوت تحرري عبر عملية إعادة التأويل والبناء. تصف لافي وتقيّم تأثير عدد من الباحثات النسويات البارزات في دراسات اللاهوت وكذلك العهدين القديم والجديد. بعد ذلك تعطي نموذجين خاصين بها على إعادة قراءة (تفكيك وإعادة بناء) الكتاب، يعطيان معانيَ جديدةً لنصوص العهد القديم. الأول هو قراءة نسوية كتابية لسفر إستير، خاصة وأنه يتعلق بالملكة وشتي. بتوظيف ما وصفتْه هي بأنه "منظور للتحرير، هرمنوطيقا الشك، وهرمنوطيقا الخيال"، توضح لافي كيف "يمكن للتفسيرات المُزَاحَة عن المركز أن تعطي قراءة كتابية تقلب علاقات السلطة". تتيح إعادة القراءة المماثلة؛ للأعداد (22) للافي أن تثبت نتيجة القراءة النسوية للقاء بين أَتَانٍ والنبي بلعام. ورغم أنها حيوان، إلا أن الأتان تتكلم وتتصرف بطريقة أكثر وقارًا من البشر الذين التقتهم. وفي حين أنها الأتان؛ شخصية وتواصلية، وتميل إلى

العلاقات التوافقية؛ فإن تصرفات بلعام الجاهلة والعنيفة مشروطةٌ بِقِيَمِهِ البطريركية للسلطة والتراتب الهرمي.

ومثل قرائتها لوشتي في إستير، تُخرج قراءة أليس لافي النسوية الإيكولوجية البيئية تبصراتٍ جديدة وقيمًا تتدارك التحيزاتِ والتفسيراتِ البطريركيةَ والهرميةَ. تؤكد على المدى الذي تعمل فيه النسوية المسيحية "نحو مستقبل يمكن أن تُقْتَسم فيه السلطة، يمكن أن تستبدل فيه العلاقات الهرمية بعلاقات مبنية على التبادل المؤسس على احترام عميق للإنسانية وللترابط الكوني".

في ثلاثين عامًا فقط؛ أصبح امتداد اللاهوت النسوي المسيحي عالميًّا في نطاقه، من أمريكا الشمالية إلى الجنوبية، من أوروبا إلى آسيا، وأفريقيا، والشرق الأوسط. رغم حقيقة أن الوجود النسائي لم يكن مقبولًا في التعليم اللاهوتي قبل الستينيّات؛ إلا أن دارسات اللاهوت النسويات أثبتن قدرتهن على غزارة الإنتاج، بإخراج جمعٍ كبير من الأدبيات، العلمية في أصلها ولكنها عملية ورعوية في مداها. في الفصل الرابع، "اللاهوت النسوي المسيحي: التاريخ والمستقبل"؛ توجز روز ماري رادفورد روزر Rose Mary Radford Ruether، إحدى الأصوات الرائدة؛ توجز غاية اللاهوت النسوي: "نحن بحاجة إلى اللاهوت النسوي كتقويمٍ للاهوتٍ شوهته البطريركية، من أجل خلق لاهوت كلي أو شمولي، لاهوت... يحرر النساء والرجال من الأيديولوجيا والممارسة الجنسانية".

متأثرة بالثقافات البطريركية والسياق الاجتماعي العبراني واليوناني الروماني وأحفادهم في العصور الوسطى والحديثة، استبعدت المسيحية المرأة لفترة طويلة من تعاليمها الرسمية للاهوت، والروحانيات، والجنسانية، كما فعلت اليهودية والإسلام. حيثما تبرز المرأة؛ تُقوِّض الكنيسةُ البطريركيةُ إسهامَها. مُرَدِّدَةً صوتَ أسلافِها من المعلمين اليهود في هذا الكتاب، تتحدث روزر عن الغياب التاريخي للمرأة أو صمتها، عدم قدرتها على "الدخول في نقاش حول الرب والبشر، الخير والشر، الحقيقة والزيف، الخطيئة والخلاص، من منظورها". اعتبرت تجربة النخبة الذكورية هي المعيار. لذلك، كان التعليم المسيحي يعلِّم

ضرورةَ أن يكون الرب ذكرًا من منظور أنطولوجي، وأن الذكور هم وزراؤه الذين ينوبون عنه، وقادة الكنيسة ومفسرو الكتاب المقدس والتقليد. بينما كان يُنْظَر إلى المرأة على أنها مصدر الشر، عديمة العقل والأخلاق، أو تعطَى صورة مثالية كأم ولكنها غير مُعدَّة للتعليم والكهنوت بطبيعتها. تم تَخْيِيل الإله بتعبيرات ذكورية، من حيث السلطة والعلاقات الهرمية، بينما كانت المرأة هي الشيء المناسب للاستعباد والخضوع، والاستغلال، والظلم.

تقدّم روزر منظورًا للمسعى العام للدراسة اللاهوتية النسوية من أجل تقليد بديل في الكتاب والتاريخ، ومحاولة علماء اللاهوت إصلاحَ وإعادة بناء رموز الإيمان والانتقال من البغض الذكوري للنساء إلى شمولية عادلة تحريرية وعلاقات تبادلية. رموز ومعتقدات لاهوتية أكثر شيوعًا، مثل لغة الرب، والكرستولوجيا، والكنيسة، والدير، والخطيئة، والخلاص؛ أُصْلِحَت وأعيد بناؤها. باستخدام تلك الأدوات المفاهيمية؛ فإن اللاهوت التحريري يناقش المخاوف المشتركة للاضطهاد على أساس الجنس، والاستعباد، والاستغلال، والعنف ضد النساء، والفقراء، والأرض. تظل القضايا المحلية مُلحَّةً في الأمم النامية التي ما زال العديد منها يعاني من آثار الاحتلال من قِبَل المسيحية. وكان من بين أبرز القضايا: الكولونيالية والاحتلال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، والتبعية الجديدة neo-dependancy، والاستغلال. على كلٍّ، رغم النمو السريع للاهوت النسوي وإنجازاته، تشدد روزر على المعوقات اللاهوتية والاقتصادية الاجتماعية التي استمرت في عالم ما زالت تسود فيه الهيمنة والمركزية الذكورية.

بزيادة مطردة في السنوات الأخيرة؛ تحققنا من أن الحديث عن التقليد اليهودي - المسيحي؛ يتضمن حقيقةً جزئيةً فقط تاريخيًا ولاهوتيًا. الوجود العالمي للإسلام، أكبر ثاني ديانات العالم من حيث عدد معتنقيه - وعلى وجه الخصوص وجوده اليوم كثاني أو ثالث أكبر ديانة في الولايات المتحدة وأوروبا - أَسْفر عن إقرار أكبر بتقليد يهودي - مسيحي -إسلامي. مثل أبناء إبراهيم؛ تتقاسم سارة وهاجر الكثير لاهوتيًا، وكذلك العديد من النساء المسلمات، بنات هاجر، تتقاسمن الكثير مع بنات سارة. وبأعداد متزايدة، هنّ أيضًا منخرطات في

إعادة الفحص والقراءة للكتاب، والتقليد، والتاريخ، وإعادة تفسير وإعادة بناء للحاضر.

في الإسلام، لا تحمل هاجر الأهمية التفسيرية نفسها التي لديها في اليهودية والمسيحية. رغم أهمية دورها ومهمتها، إلا أن هاجر لم تتمتع بنفس المساحة والمناقشة في النصوص الإسلامية مثل سارة (ولا حتى هاجر نفسها) في اليهودية والمسيحية. تقول هبة أبو غديري Hibba Abugdeiri في "هاجر: نموذج تاريخي 'للجهاد الجنساني'"، بأن هذا الغياب لا يعود إلى جنسها ولكن لعدم وجود أي خلاف حول أهميتها. كما كانت هاجر أمَّ أو سلفَ ورثة إبراهيم، المسلمين؛ فإنها في مهمة مقدسة اليوم أيضًا، تقول أبو غديري، إنها تُشكّل "شخصية مثالية قوية لإثبات كيف أن نضال الأنثى: الجهاد والتحرر يبقيان وجهين لا ينفصلان عن حياة المرأة المسلمة الحديثة، الأمر فقط أنها الآن منغمسة في معان جديدة، تلبية للقضايا المعاصرة".

رغم الندرة النسبية للمعلومات حول حياة هاجر، تُظهر هبة أبو غديري كيف، رغم أنها ولدت أَمَة، إلا أنها اختيرت لتكون رسول الرب والأم الرئيسة للمسلمين، ومثالًا للإصْلاحيَّات المعاصرات. وعلى الرغم من الفوارق المميِّزة، إلا أنه يمكن استخلاص النظائر بين حياتها وحياة العذراء مريم، المرأة الوحيدة التي ذُكرت بالاسم في القرآن حتى إنها ذُكرت في القرآن أكثر مما ذُكرت في العهد الجديد. هاجر هي مُتلقِّيَةُ الوحي من الرب، الذي أوصله ملاك يُخطرها بأنها في مهمة ربانية، واسم ابنها هو إسماعيل، ومستقبل إسماعيل أنه نبي له مهمته الخاصة. أصبح إيمان هاجر العميق أو وعيها بالرب (التقوى) وأفعالها؛ مصدرًا للإيمان الإسلامي والطقوس ونموذجًا للإصلاحيّات الإناث اليوم. نموذج إيمانها بالرب، وبحثها الذي لا يتوقف، هرولتها سبع مرات بين الصفا والمروة بحثًا عن مياه في الصحراء لابنها؛ يُحييه مَنْ يؤدون الحج إلى مكة كل عام. وفي الوقت نفسه، فإن نموذج وعيها بالرب (التقوى) والشجاعة الممتزجة مع المبادرة الشخصية والفاعلية؛ هي خصائص تؤمن أبو غديري بأنها إرث مستمر للنساء اليوم.

يمكن أن توجد سمة القيادة في الإسلام في صور متعددة؛ ليس كل الأدوار محددة بناء على الجنس. لذلك، فإن النساء من زوجات النبي إلى المعلمات والمتصوفات؛ مارسْنَ القيادة. مع ذلك، سادت البطريركية تاريخيًّا مع تحول الرجال إلى القادة الرئيسين في السياسة، والدين، والفكر، في حين كانت المرأة غالبًا مُهمَّشة في المسجد والأماكن العامة. المساحة الوحيدة التي كان يُعتَرَف فيها بالدور القيادي للمرأة هو فيما يتعلق بقضايا يُنظر لها على أنها خاصة بها. على كلٍّ، حتى هذا الدور كان محدودًا بسلطة وتحكم الرجال، العلماء أو الباحثين الدينيين، كحُرَّاس على الدين، وصائغي القانون ومفسريه، والقضاة.

تعرض هبة أبو غديري كيف أنَّ ثلاث إصلاحيَّات مسلمات جسَّدْنَ سمات هاجر في استجابتهن لسياقات معاصرة. إنهن يستخدمن سلطة النص المقدس لدعم المساواة بين الجنسين: "إعادة ترتيب لنموذج التقليد الإسلامي، ليس بسبب أن الجهاد الجنساني يضع جنس النساء في مقابل جنس الرجال، لكن لأنه يسعى إلى تكامل أكبر بين الجنسين، استنادًا إلى القرآن". رغم الاختلاف، فإنهن يشتركن في أن التمركز حول الرب (التقوى) والتصدي لمفهوم القيادة الإسلامي؛ أن ذلك مقصور على الرجال، ومن ثَمَّ فإنهن يغيرن الطريقة التي تُفهَم بها القيادةُ في الإسلام، والإسلامُ على نحو عام.

القرآن والشريعة الإسلامية محوريان في تعريف وإعادة تعريف دور ووضع المرأة المسلمة. أمينة ودود وأميرة سنبل (المشاركتان في هذا العمل) لعبتا دورًا مهمًّا كباحثتين، وكصوتين للإصلاح محليًّا وعالميًّا. هرمينوطيقا ودود في القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من منظور أنثوي يعطي توجهًا جديدًا في قراءة القرآن من منظور أكثر شمولًا للجنسين. تفكيكها ومن ثَم إعادة بنائها: للمفاهيم والمقتطفات القرآنية التي تتحدى إقصاء الإناث كأصوات مشكِّلة للدراسة القرآنية؛ والنزعةِ الناتجة من تفضيل البطريركية والخبرة الذكورية كمعيار أساس. أكدت تحليلات ودود على رسالة القرآن التي تحمل المساواة بين النوعين، والشمولية، ودور المرأة كفاعل وليس كمفعول به. بالفصل بين النص

والسياق، بين العالمي والخاص، وبين ما يصلح دائمًا والمحدد بثقافة؛ أيدت ودود منهجًا يُتيح إعادة التفسير والإصلاح.

رغم تصدي كتابات سنبل الثورية، وكذلك كتابات باحثين آخرين تتعاون معهم؛ للاعتقاد الشائع بأن الشريعة الإسلامية معادية للمرأة وأن الإصلاحات العلمانية الحديثة كانت تحريرية بالضرورة. إلا أنها لم تصبّ تركيزها على النصوص بمجردها ولكن على السياقات، وعلى كيف أن التشريعات الإسلامية فُسِّرت وطُبِّقت في ظروف تاريخية متباينة. لذلك، ترصد أبو غديري أن سنبل تثبت أن "المرأة المسلمة في دول إسلامية مختلفة كانت في وضعٍ أفضلَ تاريخيًّا ولديْها إسهامٌ أكبرُ في السلطة وقوانين الأحوال الشخصية... عندما كان القانونُ مبنيًّا على المنظومة الفقهية الإسلامية الأكثر مرونة وتطورًا، بدلًا من جمود التشريع العلماني المقنن".

أخيرًا، تُقدِّم شريفة الخطيب نموذجًا للنشاط النسائي المعاصر. ففي عالم هيْمن فيه الرجال على المنظمات الإسلامية الأمريكية؛ قدَّمت نموذجًا أنثويًّا بارزًا للقيادة في المجتمع الإسلامي. كوَّنت الخطيب: المجلس القومي الأمريكي للمرأة المسلمة National American Council for Muslim Women (nacmw) (nacmw) وشغلت قيادته. شدد هذا المجلس على التعليم والفاعلية، مشجعًا النساء على الدخول في الحياة العامة. ناقشتْ مجموعةً من القضايا الكبرى، من العنف ضد المرأة إلى القروض مخفضة الفائدة من أجل المشاريع الاقتصادية إلى الرعاية الصحية وختان الإناث. أكدت الخطيب و(*nacmw*) على حضور نسائي قوي للنساء المسلمات في الملتقيات العالمية، مثل المؤتمر الرابع للأمم المتحدة عن المرأة في بكين، وعملت كمستشارة في البيت الأبيض.

تخلُص الخطيب إلى أنّ إسهام أولئك الإصلاحيات المسلمات، مهما اختلف، فإنه متعدد الأبعاد. إنهن يقدمْنَ نماذجَ فريدةً للقيادة من حيث كونهن يحررن المرأة من التحيزات المعادية للمرأة التي استمرت طويلًا، والتي تستبعد وجود المرأة ليس فقط في الحياة العامة ولكن في داخل التقليد الإسلامي ككل، ولذلك فإنه بإصلاح قضايا المرأة؛ يُصْلَحُ الإسلامُ نفسُه.

إذا كانت هناك صورة واحدة ترمز إلى الإسلام والمجتمعات الإسلامية في العقل الشعبي؛ فهي صورة المرأة المحجبة، المنعزلة، مع إخضاعها. كما ترصد أبو غديري: "الرؤية المعيارية للنساء المسلمات تُقدِّمهنَّ كضحايا للنظام البطريركية المحدد بالتشريعات، والأعراف، والتقاليد؛ الإسلامية". بالنسبة للعديد من الباحثين، والنشطاء الاجتماعيين، والنسويين، والإعلام، على حد سواء؛ فإن غياب مساواة النساء بالرجال في الإسلام هو حقيقة لا تقبل الشك. المفارقة، أن كلًّا من النقاد الغربيين، والمدافعين عن الإسلام؛ يعرّفون ويصفون المصادر الرئيسة لحالة الجنسين والعلاقة بينهما على أنها القرآن والشريعة الإسلامية. الطبيعة الجامدة التي ترجع إلى العصور الوسطى؛ للتشريع ولوضع المرأة القانوني؛ كانت مدعومة بما يسمى غلق باب الاجتهاد، أي الاعتقاد بأنه بعد القرن العاشر لا يمكن للفقهاء أن يتمادوا أكثر في تفسير وإعادة تفسير التشريعات الإسلامية. الإصلاحات التشريعية الحديثة، خاصة المتعلقة بقانون الأحوال الشخصية (القوانين التي تنظم الزواج، والطلاق، والميراث)، كانت تصوَّر على أنها تواجه بطريركية الماضي. في فصلها، "إعادة النظر في المرأة والإسلام"، تتصدى أميرة الأزهري لمثل هذه المفاهيم الخاطئة.

باستخدام السجلات الأرشيفية العثمانية والمصرية، تثبت أميرة سنبل أن التشريعات الإسلامية تاريخيًّا كانت متغيرة وليست ثابتة. كان تطبيق التشريع في المحاكم يتأثر باختلافات الزمن والمكان واختلافات آراء الفقهاء. علاوة على ذلك، كان العديد من النساء المسلمات فاعلات ولسن مجرد خاضعات وخاملات في المحاكم: "ظهَرتْ النساء في المحاكم بصورة معتادة... للبيع والشراء، والزواج، والطلاق، والإبلاغ عن انتهاكات، وطلب تعويضات، وحضانة أطفالهن". حَجَبَ عدمُ التمييز بين بين المصادر النصية وآراء الباحثين والقضاة في سياقات تاريخية واجتماعية واقعية؛ حيويَّةَ الماضي، وأخلَّ بها، وأبدل بها رؤيةً لنظامٍ قانوني غير متغير فسَّره بعض علماء الدين في العصور الوسطى. بينما تقر سنبل بإنجازات الدول القومية في تحسين وضع النساء، إلا أنها تتصدى للقناعة السائدة بأن الإصلاحات التشريعية الحديثة تصدت لبطريركية الماضي وأنها ضرورية في سبيل حقوق أفضل للنساء: "من حيث الممارسة؛ فإن النساء مررن بتدهور ملحوظ فيما يخص العلاقة بين الجنسين في ظل ما لا

يمكن أن يسمى إلا بأنه دولة بطريركية، حيث إن الدولة كانت توسّع سلطتها فوق كل شؤون الأسرة، والعلاقة بين الجنسين، والعلاقات الشخصية". استُبدِلَ الآن بمرونةِ المحاكم الإسلامية نظامٌ ثابت من قوانينَ جديدةٍ مؤسسةٍ انتقائيًّا وبصورة سطحية؛ على الشريعة الإسلامية، والتي غالبًا ما تكون مقيَّدة أكثر منها محرَّرة.

ومِثل أمينة ودود، أيَّدت أميرة فهمًا أكثر حركيةً وشمولية للقرآن. تقول إن رجال الدين المحافظين اليوم، مثلما كان الحال في الماضي؛ ينخرطون في قراءة: انتقائية، غير تاريخية، معادية للمرأة؛ للقرآن والتاريخ الإسلامي، من شأنها أن تساعد في استمرار الهيمنة البطريركية والهرمية الأخلاقية. تستغرق سنبل في إعادة قراءةٍ لنصوص قرآنية محورية وللتاريخ الإسلامي الذي غالبًا ما يستخدم لدعم غياب المساواة بين الجنسين، وتُجادِل منطلقةً من التحليلات النصية والنقد التاريخي بأن القرآن يدعم المساواة بين الجنسين في العائلة، والعلاقات، والزواج، والطلاق.

مع مطلع القرن الحادي والعشرين، استمرت النساء في التقاليد الإبراهيمية؛ في إعادة بناء تقاليد إيمانها. كما يعرض هذا الكتاب، فالجميع يستغرق في إعادة قراءة للنصوص المقدسة والتاريخ، تواجه البطريركية والمعايير المتمحورة حول الذكور في الماضي والحاضر. يسعين إلى دعم ذواتهن وإعادة بناء الرموز، والمعتقدات، والقوانين، ومؤسسات تقاليدهن الدينية، واستبدال الهيمنة البطريركية برؤية دينية أكثر شمولية وعدالة. حدث الإصلاح في سياقات متغايرة، اختلف مدى التغيّر وسرعته من تقليد إلى الآخر. ومع ذلك، كما يشير الفصل التالي، فإن بنات إبراهيم: سارة، وهاجر، تعيدُ، كلٌّ منهما بطريقتها الخاصة؛ اكتشافَ صمت النساء وغيابهن في الماضي، وتعالجه وتناقشه، وتأخذُ مكانَها المستحَقَّ كشريكٍ لا يقل أهميةً في تحديد مستقبل اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

الملاحظات:

1. Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press), 28.

الفصل الأول

الاستقرار عند بئر لحي رئي

امي-جيل ليفين

أبنية وقيود

في أكتوبر 1994، شاركت البروفيسورتان أليس لافي Alice Laffey وأمينة ودود- محسن، وأنا؛ في الجزء الأول من سلسلةٍ مكوَّنة من جزأين؛ كانت مهمتنا هي مناقشة موضوعات: الدين والنِّسوية، وفقًا لعلاقتها بالتفاهم الإسلامي/المسيحي، وبحسب وضعها في سياقات النصوص المقدسة والتقليد. وكان مقررًا أن يقوم ثلاثة أعضاء آخرين من اللجنة في مارس 1995 بمناقشة الموضوعات نفسها وبالتركيز نفسه ولكن من تحت عنوان: القضايا والآفاق. ولذلك نجد لدينا سلسلةً من الثنائيات: سارة وهاجر؛ ومسلم ومسيحي؛ والدين والنسوية؛ والنص المقدس والتقليد؛ والقضايا والآفاق؛ حتى اجتماعات أكتوبر ومارس في عامي 1994 و1995. بالإضافة إلى ذلك فقد كُنَّا نتلقَّى الرعاية من مجموعتين: مركز التفاهم الإسلام-المسيحي (الذي يعد مزدوجًا في نفسه) وقسم اللاهوت.

أؤكد على الثنائية أولًا؛ لأن نظرية النسوية تعلمنا الحذر من مخاطر الازدواجية: تفرض الثنائيات، عادة؛ استباقًا، أو تقتضي تمييزًا؛ يظهر أحد عنصريها على أنه متفوق على الآخر. أيُّ الاثنين يأخذ الأسبقية -: سارة/

هاجر، أسود/ أبيض، رجل/ امرأة، يهودي/ غير يهودي، سني/ شيعي، كاثوليكي/ بروتستانتي، أرثوذوكسي/ إصلاحي- هو أمر اعتباطي، ومع ذلك يؤخذ في الاعتبار. ليس الأمر أن أحد عضوي الثنائية أفضل في جوهره؛ بل هو أننا (أنفسنا، ونقاشاتنا، وثقافاتنا) نحدد الامتياز. أضف إلى ذلك أن تلك التراتبية تُستَقطب وتتجسد؛ وفي مثل هذه الحالات، يصوَّر أحدهما بصورة مثالية ويصير الآخر مُدانًا. تحدث هذه الظاهرة حتى مع ثنائيات لا تُصنَّفُ عادةً على أنها متضادة. على سبيل المثال: "الدين"، بتعريفه الضيق، يتناقض - ليس على نحو غير منتظم - مع "النسوية"، حال تعريفها بالأسلوب الضيق نفسه. أيُّ الاثنين سيُذَمُّ: الدين أم النسوية، هذا أمر يعتمد على الشخص أو المجموعة التي تحدد التعريفات.

وُضِعت تلك المعارضات الاعتباطية موضعَ بحثٍ باتفاق اللجان: ثلاث، بدلًا من اثنتين؛ دُعينَ ليتحدثن في كل حالة. لقد كنتُ هناك، يهوديةً تدرس المسيحية المبكرة، طُلِبَتْ أن تتحدث عن مركز التفاهم المسيحي- الإسلامي[1]. الازدواجية يمكن أن توقفها كفئة ثالثة أو أسلوب بحثي جديد، مادام لم يستولِ على الفئة الثالثة أحدُ عناصر الثنائيات، وإلا ستأخذ صفَّ أحد الجانبين.

أفادت التشكيلات المختلفة للمشاركين في اللجنة - وفقًا للقناعات الدينية، والخبرات الكتابية، والخلفية العرقية، وهكذا - جيدًا في تجمّع ولائهم وآرائهم. تشترك النظرية النسوية مع ما بعد الحداثة في ملاحظة أنّ ولاءاتنا جميعًا تكون في الغالب متضاربة؛ جميعنا نتحدث من، أو نفترض، أو نَشْغَل: "مواقف ذاتية" متنوعة. يختلف المسلمون مع المسلمين، واليهود مع اليهود، والمسيحيون مع المسيحين. النساء - حسبما تثبت تأويلات سفر التكوين لسارة وهاجر على نحو مؤلم - لا يتضافرن دائمًا. في حوارات النسوية والحوارات بين الأديان؛ تتبدل الولاءات: أحيانًا أجد نفسي متحالفة مع نساء من تقاليد دينية مختلفة؛ وأحيانًا تتفق رؤيتي مع يهود آخرين، رجالًا ونساء. أعرّف نفسي على نحوٍ متنوع، أولًا كامرأة، يهودية، أُمّ، قوقازية، أمريكية، نِسوية، مُحِبّة للجنس الآخر، ليبرالية. وهي ليست قائمة جامعة. وبالمقابل، ستُحدَّد تلك التصنيفات وغيرها، ضمنًا أو صراحةً؛ لي؛ من قِبل الحضور في جامعة جورج تاون

Georgetown University، وقُرَّاء هذا المقال. بالنسبة للبعض؛ فإن الدلالات الملازمة لمثل هذه التصنيفات؛ عادية أو إيجابية، وللبعض الآخر هي شيطانية. في رؤيتي الشخصية، "نسوي" توصّل قوة إيجابية لجلب السلام، بمعناه الكامل؛ وللبعض الآخر هي تمثل تهديدًا أساسيًّا - سلبيًّا بالضرورة - لصالح المجتمع، والمسؤولية الأخلاقية، "وقيم العائلة" (ونفس النقاط بالنسبة لكلمات مثل "مسلم"، أو "يهودي"، أو "مسيحي").

ولأننا جميعًا ننخرط في قراءات متعددة، ذات تحيزات، متضاربة، ومفرطة في التأطير؛ فإننا جميعًا نضفي أجنداتٍ معينةً على النصوص والتقاليد أثناء البحث، العديد منها ضمنيّ ومُدْمَجٌ فعلًا في الخطابات والمناهج التي نوظّفها. وكما أن النص لا يبقى في عُزلة؛ فإنه يجلب أيضًا تاريخَ تأويلاته المصاحب له[2]. تدلّ لغتُنا مباشرة على طبيعة البحث القائم. فعندما أتحدث عن "الكتاب المقدس"؛ فإنني أشير إلى التناخ Tanakh[3]؛ وقد يشير زملائي إلى "العهدين القديم والجديد" أو القرآن. يعتمد "تقليدي" على هذا الكتاب المقدس، متضمنًا التفسيرات المدراشية؛ وفي المقابل قد يبحث زملائي عن مصادر تعاليم آباء الكنيسة، أو الحديث. قراءة سارة (بحرف "هاء" من الترجمة الصوتية للعبرية)، وهاجر، من سفر براشيت (التكوين) المفسَّر من خلال عدسات الحاخامات، ستختلف حتمًا عن تفسير أولئك الذين يعدون رسالة القديس بولس إلى غلاطية قانونية، أو أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ورثة إسماعيل وليس إسحاق. مع ذلك يوجد فارق بين الاعتراف بأولويات المرء، وتهميش أو إقصاء أولويات الآخرين.

في معظم تأويلات "النصوص المقدسة" وأيضًا "التقليد"؛ تميل البيانات، احترافيةً كانت أو قانونية؛ إلى تمييز موضوعات معينة ومجموعات، وإقصاء أخرى إلى الهوامش، أو تجاهلها تمامًا. كثيرًا ما تظهر الموضوعات الخاصة بالنساء في ملحقات الأعمال التاريخية واللاهوتية (الملحق، بحكم تعريفه، عضو عديم الفائدة، لا وظيفي، لكن في بعض الأحيان يكون خطرًا)؛ نادرًا ما يُقَدَّم نوع الجنس والطبقة على أنهما من فئات التحليل، ولم يصبح اشتهاء الجنس الآخر heterosexism موضع اعتبار إلا مؤخرًا. يعدُّ أمراء البلاط والكنيسة أكثر

استحقاقًا للاهتمام من الفلاحين والفقراء، وتُقدَّم آراء الغرب الأوروبي على أنها معيار الذهب الذي تُقَيَّمُ به أساليب تعبير الشعوب المحتلة. تعرِّف هذه النماذج السائدة "الحكمة التقليدية"؛ بأنها "الطريقة التي سارت بها الأمور دائمًا". بناء على ذلك، فإن النظام السائد يتحكّم حتمًا في النقاش. والأسوأ من ذلك، إن معتنقيه عادة ما يتبَنَّوْنَ مظهر الموضوعية، حتى إن تصريحاتهم تظهر على أنها طبيعية أو مُلزِمة إلهيًا، أكثر من كونها مَشروطةً ومُشَكَّلةً؛ ثقافيًا.

الإقرار بأن هناك "حقائق" مختلفة - أن ما تقول عنه جماعةٌ ما إنه مفيد وصحيح؛ قد تراه جماعةٌ أخرى على ذات القدر من العلم وحسن النية؛ ضارًا وغير مشروع - أسهم في ظهور التحليلات النسوية. افتقار النساء إلى الدخول في مجالس الإدارات والبيما، والسياسة والمنابر، والاقتصاد والتكافؤ الطبي، وقوانين التاريخ والأدب، ومن ثَمَّ صارت بعد ذلك نموذجًا لتحليلات فوارق القوة [4]. بالتالي تمتد التحليلات النسوية إلى موضوعات الدين، والطبقة، والأصل، والعرق، والميول الجنسية، ضمن أمور أخرى، وغالبًا ما تلاحظ الطبيعة المتداخلة أو النظامية للسلوكيات القمعية 5. بفعل هذا، تتحدى التحليلاتُ النسوية، بالضرورة؛ الوضعَ الراهن، وتهدده. والأكثر من ذلك، أنها تتصدى لأولئك الذين استثمروا في المحافظة عليه، وتهددهم.

إقرار المفسرين النسويين للنص المقدس والتقليد؛ بأن غايات دراساتهم يمكن أن تخدم الأغراض القمعية والتحريرية على حد سواء؛ يجعلهم لا يتَبَنَّوْن ردة الفعل ذاتها. يختار بعض النسويين رفض التقاليد والنصوص التي نشأوا عليها، والتي كانوا ملتزمين بها في فترة ما. البعض الآخر يبحث عن صيغة لعلاقة مستمرة بالدعوة إلى إصلاح أو إعادة تفسير المواد الأقدم عن طريق خلق تقاليد جديدة [6]. ويبقى هناك آخرون يَنْأَوْنَ بأنفسهم عن أية مصالح طائفية، ويبحثون في الوثائق التاريخية عن حيوات أولئك الذين هم خارج دوائر السلطة، وردود أفعالهم الثقافية. يعتمد رد الفعل على النص أو الظاهرة قيد البحث، والخبرات، والمعتقدات، وجمهور المفسِّر المتأول [7]. تُعدُّ هذه الملاحظاتُ حقيقيةً فيما يخص النص المقدس والتقليد عمومًا، وتجد تجلّيًا خاصًا في الموضوع النموذجي للملتقى الحالي: سارة وهاجر.

كما هو الحال مع أغلب الثنائيات، فإن عمليات التوظيف المختلفة للقرَّاء التي نُسِبتْ إلى سارة وهاجر؛ يمكن أن تُدْعَم بيُسْر، وأن تُقْلَب بيُسْر، على حد سواء. من جانب، لدينا تأويلات مستنِدة إلى مؤامرة سفر التكوين، والاستعارة المجازية في غلاطية التي استُمِدَّتْ منها، والتي تعرِّف سارة على أنها رمز للمرغوب، والموعود، والشرعي، وترى هاجر على أنها الغريب، الرجعي atavistic، المرفوض. على الجانب الآخر لدينا قراءات تحتفي بهاجر على أنها ممثلة للمضطهدين: تناضل ضد تمييز النخبة والاعتداء الاجتماعي، بينما تمثل سارة الهيمنة والعنف. وفي الحالتين تتَّحِد الدوافع الرمزية والادعاءات العاطفية لتشجيع تعريف هوية المجموعة بسِمةٍ واحدة، والذي قد يكمون أمرًا داعمًا، أو رفْض كل مجموعة للأخرى، والذي قد يكون ضارًّا.

تعطي رسالة بولس إلى غلاطية: (4: 22- 26) مثالًا ممتازًا على التمثيل المجازي بتمييز سارة:

> لأنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان، واحد من الجارية، والآخر من الحرة، لكن الذي من الجارية وُلِد حسب الجسد، وأما الآخر من الحرة فبالموعد، وكل ذلك رمز؛ لأن هاتين هما العهدان، أحدهما من جبل سيناء، الوالد للعبودية، الذي هو هاجر، لأن هاجر جبل سيناء في العربية، ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة، فإنها مستعبدة مع بنيها، وأما أورشليم العليا، التي هي أمنا جميعًا؛ فهي حرة.

تمييز نمطي مماثل لسارة على هاجر، ولإسحاق على إسماعيل، يمكن أن نعثر عليه في سفر التكوين الحاخامي 47 (إلى التكوين 17: 15-27)[8]:

أ. قال إسحاق، "إنه مكتوبٌ 'جميع هؤلاء هم أسباط إسرائيل الاثنا عشر'" (التكوين 49: 28). وكان هؤلاء هم سليلو السيدة سارة.

ب. لكن ألم يكن لإسماعيل اثنا عشر؟

ج. "الإشارة إلى هؤلاء الاثني عشر هي إلى أمراء، كما هو مذكور في

الآية التالية: 'مثل سحاب وريح' (الأمثال 25: 14). لكن كلمة أمير prince تعني أيضًا بخار vapor، وبالتالي فإن مجد أبناء إسماعيل قد يكون زائلًا (فريدمان Freedman، ص. 402، رقم 2).

د. "لكن بالنسبة لتلك القبائل أنسال إسحاق، فهم بحسب الآية التالية: 'عُرِّيَتْ قبائل كلماتك، سلاه' (حبقوق: 3: 9) فريدمان، ص. 402، رقم 3: كلمة القبيلة *tribe* وأيضًا خيزرانة *staff* أو عود *rod*، في هذا العدد المذكور؛ مترادفة... لذلك فإن هذه القبائل ستَبْقَى مثل العيدان المغروسة".

التفسيرات الغربية التي توفِّر استقبالًا إيجابيًّا لهاجر؛ هي أكثر حداثة، وتعتمد في الغالب على روابط لها طابع المجاز المرسل وليس المطابقات المجازية. على سبيل المثال، تقدم فيليس تريبل Phyllis Trible فصلها عن هاجر بمرثية، "جرحتْها تجاوزاتُنا، وسحقها ظلمُنا"[9]، وبهذا تستدعي كلًّا من خادم أشعياء المعذب ويسوع الناصري. وتعيد تريبل تجميع صور لهاجر على أنها "الخادمة المخلصة المستغلة، المرأة السوداء التي يستخدمها الذكر وتعتدي عليها الأنثى من الطبقة الحاكمة...الغريب المقيم الساكن في غير أرضه...المرأة الأخرى، الشابة الهاربة، الشخصية الدينية الهاربة من المحنة، المرأة الشابة الحامل وحدها، الزوجة الطريدة، الأم المطلقة ذات الطفل، السيدة التي تقوم بالتسوق...المرأة المشردة...الأم الراعية، الأنثى التي تتقلّص هويتها الشخصية في خدمة الآخرين"[10]. في الآونة الأخيرة، أحيت ديلوريس ويليامز Delores Williams "استعباد هاجر، فقرها، خلفيتها العرقية، استغلالها جنسيًّا واقتصاديًّا،.... الوصاية عليها، اغتصابها، العنف العائلي ضدها، تشردها، أمومتها، تربيتها ابنها وحدها ومقابلاتها الجوهرية مع الرب" في سؤالها عما إذا كان هناك أي تشابه بين "ألم هاجر واستجابة الرب له، وأزمة النساء الأفريقيات-الأمريكيات وفهمهم لاستجابة الرب لمعاناة النساء السود[11].

تقدّم مثل هذه القراءات بصائر جديدة داخل القصة الأصلية (في هذه الحالة، سفر التكوين)؛ وكذلك تسمح للمفسرين أن يجدوا صوتهم في لقاء مع النص. بالنسبة للكنيسة الغلاطية؛ يوفّر بولس مدخلًا إلى عائلة إسرائيل: يحوّل

المجازُ غيرَ اليهود - المسيحيين؛ إلى ورثة العهد. وإذا كان موقف المسيحيين الذين يدافعون عن الختان امتثالًا للتوراة؛ هو السائد في غلاطية، كما توحي الكثير من رسائل بولس السابقة؛ فإن المجاز الذي استخدمه بولس، إذن؛ سيبرر موقفَ من يتبعون "إنجيل الحرية". يرى الحاخاماتُ أنفُسَهم ورثةَ إسحاق؛ أما إسماعيل، الذي يمثّل كنيسة روما القمعية؛ فإنه يدَّعِي لنفسه مباركةَ الرب، ولكنه سيخسرها لاحقاً[12]. صوّبت تريبل دور هاجر بالنسبة للمجتمع المسيحي من خلال إعطاء قيمة لمعاناتها: فمجازًا؛ يرتبط جسدها بجسد المسيح المكسور على الصليب. وتقيم ويليامز "تقليدًا متمحورًا حول هاجر للمنظور الأفريقي - الأمريكي المعتمد على الكتاب المقدس"[13].

مع ذلك، كما طرحت إليزابيث كاستيللي Elizabeth Castelli بذكاء، "تتميز عملية الاستعارة المجازية، كترجمة، بسمتي العنف والاستحواذ"[14]. وفي حين أن كل التفسيرات تُجبر القراء على اختيار عناصرَ للرواية لإبرازها ومن ثَمَّ إسقاط عناصر أخرى؛ فإن المجاز هو الذي يكثف من عملية الانتقاء. تتحول الشخصيات حتمًا إلى فئات مجردة. في الرسالة إلى أهل غلاطية، ستلحق هاجر دائمًا بالعبودية (رغم أنها صارت حرة في التكوين)؛ ستلحق سارة دائمًا بغير الدنيوي (أورشليم العليا، "ووفقًا للروح") وبالتالي فإنها تُنزَع من أدوارها بحسب اللحم والدم كرهينة في الحريم، والزوجة التي لديها أمة، والأم السعيدة. علاوة على ذلك تجد تلك التعييناتُ الثابتة حياةً بعد أهل غلاطية. صار المجاز البولسي الذي أفاد أولًا في شرعنة المسيحيين غير اليهود بعيدًا عن الوصايا الكتابية؛ وسيلةً لسحب الشرعية ممن يتمسكون بالممارسات الموسوية: تصير سارة هي كنيسة (غير اليهود) المحررة من القانون، بينما في الوقت نفسه تدّعي لذاتها وحدها حق التأويل؛ وهاجر هي المعبد (اليهودي) المكبّل بتفسيرات حرفية واهنة[15]. في قراءات تكاد لا تختلف عن قراءتي تريبل (Trible) وويليامز (Williams)، لم يكن الأمر فقط أنْ تحولت هاجر إلى النموذج الأول للأقليات المجني عليها التي تؤمّن مستقبلها الخاص في نهاية المطاف؛ ولكن تأتي سارة لتوجز الامتياز: الأبيض، الاستعماري، البطريركي، "واليهودي" في العادة[16].

يقود تأويل بولس المجازي، حتمًا؛ إلى استقطاب. لكي يخدم إنجيله، يعيد صياغة سارة في سفر التكوين: "ماذا يقول الكتاب المقدس؟ 'اطرد الجارية وابنها، لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة'" (غلاطية 4: 30). وبالمثل، هناك منشقون اليوم - الإسرائيليون والفلسطينيون، البروتستانت والكاثوليك، المسلمون والأرثوذكس - يشيطنون أولئك الذين يصنفونهم "كآخر"، يستبدلون الحوار بالعزل أو الموت. وبالتالي يستمر المجاز، لكنه يتنوع في إبراز الانقسامات في الدين، والنوع، والعِرق، والطبقة، والميول الجنسية، وهكذا. ويخرِج نتائجَ متباينة، تحريرية، وتقييدية.

والأكثر حساسيةً تجاه الأعمال الكتابية الأصلية، أو المبكرة على الأقل، وكذلك السياقات التاريخية؛ من المجاز؛ هو إعادة تقييم الشخصيات المهمشة أو المسقطة في النقل من منظورٍ نسوي تعاطفي. فعلى سبيل المثال، صارت وَحشة هاجر في البرية نموذجًا للاهتمامات التحريرية: مُنِحت الرسالةُ السماوية لشخص من غير الشعب المختار؛ أُقِرَّت معاناة العبد؛ تَلَقَّتْ الوعدَ الإلهي بنسل "لا يحصى عددًا"؛ وهي بدورها تولّت تسمية بئر لحي رئي كشهادة على لقائها (انظر التكوين: 7: 14- 16)[17]. أصابت شارون بيس جينسون Sharon Pace Jeansonne في ملاحظتها أنه قد "أثبتت هاجر بأسها واستقلالها باختيارها زوجة لابنها من بين أبناء شعبها" (التكوين 21: 21)[18]. تمتزج المقاربة العاطفية في تناول هاجر مع الاهتمام النِّسوي باستعادة دور المهمشين والضحايا؛ من أجل الحث على تشجيع رفع وعي أولئك الحريصين على التقيّد حرفيًّا بالنص، والارتقاء به هرمنوطيقيًّا.

إذن، فالاستصلاحات العاطفية هي منهجٌ في القراءة؛ يجب دعمه، ويمكن أن يقود إلى تقدير جديد للذات والآخر على حد سواء. وعلى كلٍّ، فإن ثمة مشكلاتٍ تحدث مع تساهل العملية التعاطفية، وخاصة عندما يجري إنشاؤها من موقع الامتياز. فالأصداء السلبية التي تصاحب الشخصية موضع البحث؛ ليس من النادر أن يجري تجاهلها أو تسويغها. في بعض الحالات، من كان مُهمشًا في السابق، "الآخر"؛ يتحوّل إلى مُصِيب وخَيِّرٍ على طول الخط. الذات، الغير مهمشة (التي، ومن المفارقات؛ تكون غالبًا امرأة غربية بيضاء، وبالتالي تكون

هي نفسها مهمشة في العالم الأكاديمي الذي لا يزال يهيمن عليه الذكور)؛ هي المخطئة والمذنبة. علاوة على ذلك، وحيث إن "الآخر" يُنْظَر إليه على أنه مركز الخير والمرغوب فيه؛ فإن القراءات العاطفية من أعلى: تُخَاطِر باستمالة الهوية والتقاليد المرتبطة "بالآخر".

عندما يتحدث صوت الآخر (المرأة، الفقراء، الأجانب، الصامتون سابقًا)؛ ستنشأ فوائد جديدة وكذلك إشكالات. تضيف هذه الأصواتُ إلى التفسيرات الكثيرة متعددة الأبعاد والثقافات؛ استقبالًا عاطفيًّا باعثًا على السرور، عندما تغنِّي تلك الأصوات أغنيتها الخاصة بطريقتها الخاصة. ومع ذلك، فكما هو الحال مع كل أداء يقدَّم في النطاق العام، فإن البعض يكون أفضل من الآخر. يظهر الجانب السلبي للتناول العاطفي عندما يتردد الباحثون في تطبيق النقد نفسه على الكتّاب أنفسهم، والشخصيات الكتابية نفسها، نرى هذا عندما يقولون إن الرجال، الأمريكيين، القوقازيين، المسيحيين؛ لا يظهرون وكأنهم متبَّلدون ثقافيًّا، أو عنصريون، أو مرضى بالخوف من الأجانب، أو ضيِّقو الأفق. إنّ الحد الفاصل بين التقييم الموضوعي والتعاطف؛ دقيق، مسيّج بضيق الأفق (مثلًا، لوم الضحية) على أحد الجانبين، والبطريركية (مثلًا، تمجيد* الضحية) على الآخر.

وبالتالي، فإنه في حين يمكن الاحتفاء بأعمال هاجر المختلفة، وبإدانة من بغوا عليها؛ فلن يكون النظر إليها فقط كضحية "مفيدًا" تمامًا. على سبيل المثال، يصبّ تركيز جينسون Jeansonne على هاجر في إعطاءه صورة الأمومة الصلبة. لكنها في حالةِ ما إذا كانت ركزت على إسماعيل؛ فإن نفس المنهج المقارن كان يمكن أن يؤكد على معاملة هاجر لابنها وكأنه ما زال طفلًا - مثلًا، حملها له وهو في سن المراهقة على كتفها، اختيارها لزوجته (مقابل تركها لعيسو ويعقوب يختارون زوجاتهم). هاجر شخصية مركبة: ليست مجرد ضحية وليست ببساطة بطلة. والتباين نفسه في التأويل يسري بالطبع على سارة.

---

* استعملت الكاتبة idealizing: أي جعل الشيء مثاليًّا. (المترجمان).

فمن الممكن أن تَظْهر لنا الأحداث التي تفترض في هاجر القوة والعزيمة بمظهر غامض حال وضعناها داخل سياقات سردية مختلفة، وكذلك إذا استخدمنا أساليب منهجية مختلفة في فحصها، أو فسرناها من خلال عدسات التجارب الشخصية المختلفة وتأويل الجماعات الاجتماعية على تباينها.

المثال الثاني، وهو مثال أكثر صعوبة؛ يحدث عندما تأتي إعادة التقييم الإيجابية لشخصية ما على حساب تحقير أخرى. في مثل هذه الحالات يكون التحقير غيرَ مقصود من قبل المؤلف، ولا يقرُّ به الكثيرون خارج الموقع الاجتماعي المعيّن لأيٍّ من الشخصية أو المتأول. تلاحظ فيليس تريبل Phyllis Trible أن معرفتنا بهاجر "لم ينجُ لنا منها سوى قطعٍ وفتاتٍ فقط، من وجهة نظر الظالمين في ذلك"[19]. تريبل نفسها قدَّمت قراءة نسوية مقنعة، تُنْعش هاجر وتضعها داخل منظومة (أدبيًا وكذلك اجتماعيًّا) من القمع. مع ذلك يبقى هذا الحوار محصورًا داخل المنظور النسوي. فمن هم هؤلاء المضطهِدون على وجه التحديد: العبرانيون؟ الإسرائيليون؟ اليهود؟ مؤلفو النص؟ الرجال؟ هل هم بشر حقيقيون؟ حالَ لم يحدد تعريف؛ فسيقبل اصطلاح "المضطهدون" دلالاتٍ متنوعةً يمكن لبعضها أن يكون مؤذيًا. وبالنسبة لبعض القراء، فإن الجواب "الواضح" - الذي يوضع بغير زمانه وبتعميم شديد - هو "اليهود"[20]. وبالنسبة لآخرين، هو "النص"، لكن هذا الجواب يلغي أي شعور بالمسؤولية، حتى وهو يمحو أي رد لأولئك الذين ما زالوا متمسكين بالتقاليد القانونية[21]. وبالنسبة للجميع؛ فإن هذه الإجابة تحذف أي فرصة للتكهن حول دوافع كلٍّ من المؤلف والنص: هل يمكن أن تعمل قصة هاجر كنقد ذاتي أو تحذير؟ بينما يُعدُّ تحديد قصد المؤلف وتأثير الجمهور - أو حتى "المؤلف الخفي" و"الجمهور الخفي" - هو ممارسة تأملية ضرورية؛ فإن هذه الفئات تحديدًا يمكنها أن تقطع هذه الحصة من اللوم.

بمجرد أن تتخطى المناقشةُ العاطفية أسئلةَ اللوم، والشعور بالذنب، والاحتفال المصاحب للتضحية؛ سيصبح تحقيقُ نتائج مثمرة ممكنًا. من الممكن للاعتراف بالمسؤولية أن يقود إلى تغيرات فعالة من منظور الامتياز، والوعي

بقراءات مركزة داخل مناظير بديلة ثقافية، ودينية، وعرقية وطبقية؛ يمكن أن يخلق ما يصوّب افتراضات الشخص المسبقة الآتية من ثقافته الشخصية. لذلك، بما إن القراء متعددو الأبعاد، وكلٌّ منهم له موقف مختلف؛ فكذلك شخصيتا سارة وهاجر المركبتان: عالقتان داخل سياقاتهما الأدبية والتاريخية، وسياقاتنا نحن أيضًا. ومن ثَمَّ فإن المشروع النسوي يدخل في حوار مستمر مفتوح دائمًا - من خلال تحقيق فيلولوجي مكثف، وإعادة بناء تاريخية دقيقة، وملاحظة أدبية حساسة، ووعي بافتراضات المرء المسبقة -؛ بين قرَّاء جدد ونصوص قديمة.

الكتاب المقدس والتقليد

تواجه سارة ربًّا لا يتواصل معها، وزوجًا غير عابئ بها[22]، إيداعًا وسط حريم أغراب، وعقمًا. هاجر هي أَمَة، حملت برغبة سيدتها وفي سرير قائدة العشيرة، حُكم عليها من السماء بالعودة إلى بيت العبودية، وتم نفيها. تحصل سارة على وريث لزوجها، وتتحكم في حياة إبراهيم الجنسية، تقرّ بمكانتها الآخذة في التناقص وتبحث عن حفظ مكانتها، وتضمن إرث ابنها. تهرب هاجر من الاعتداء، تتلقى رسالة من السماء، تقبل حكم السماء بالعودة، تدعم ابنها، تحصل لنفسها على حق التسمية، وتؤمّن مسارها الشخصي. كلٌّ امرأة من الاثنتين تلد طفلًا - من بين كل النساء المذكورات في سفر التكوين: فقط سارة وهاجر وضعت كل منهما طفلًا واحدًا - لكن كان على كل واحدة أن تترك مصير طفلها للمشيئة الإلهية؛ لأنه كان على كلٍّ من إسماعيل وإسحاق أن يواجها الموت في البرية. لم يكن لأي واحدة من الاثنتين سلطة على جسدها، ولم تتلقيا أي دعم من عائلتيهما اللتين وُلِدَتا بهما. كانتا على علم؛ ومباركتان. لم تكن أي منهما قدوة خالصة؛ ولا نموذجًا سيئًا بصورة خالصة.

يقدم سفر التكوين 11: 29-30 سارةَ كما يلي: "واتخذ أبرام وناحور لأنفسهما امرأتين، اسم امرأة أبرام ساراي، واسم امرأة ناحور ملكة بنت هاران أبي ملكة وأبي يسكة. وكانت ساراي عاقرًا ليس لها ولد". التعريف المستقل الوحيد للمرأة الحاكمة هو أنها "عاقر"؛ لا يقال شيء عن والديها ولا الأرض

التي أتت منها[23]. لا يذكر أي شيء عن والدي هاجر، وفي حين نعرف عرقيتها؛ تظهر في البداية خارج مصر في خدمة سارة. لذلك فإن العبدة، مثلها مثل السيدة؛ شريدة.

يطرح سفر التكوين الحاخامي أن هاجر هي ابنة الفرعون[24]، في هذه الحالة فإنها تقابل سارة في حريم الفرعون: كلاهما من نساء النخبة الأجانب ويضعهما آخرون في خدمة جنسية للرجل المهيمن على الأُمّة. كلاهما كان حافزًا للمخاوف التي أظهرها من يحكمانهما ظاهريًّا. وتمامًا كما رُزق إبراهيم ماديًّا من غريزة سارة الجنسية؛ كذلك أمَّلتْ سارة في الاستفادة من خصوبة هاجر "التي يمكن أن أُرزق منها" (التكوين 16: 2)[25]. شعر إبراهيم ثم الفرعون بالتهديد من وجود سارة في مصر؛ وسارة بدورها تشعر بالتهديد من وجود هاجر وإسماعيل[26].

بدلًا من تصوير المرأتين بأنهما شخصيتان منعزلتان؛ يشابك النص الكتابي قصتيهما: ردود فعل الأمَة تجلبها مخاوف السيدة، وردود فعل الأمَة تنقل وصفَ السيدة. تلاحظ أتاليا برينير Athalya Brenner "الثنائيات التبادلية [مثل سارة وهاجر] مرتبطتان بقوةٍ سويًّا بطرق عديدة، حتى إنه لا يكاد يكون هناك عضو واحد من أي ثنائية هو شخصية كاملة بذاتها ولكن مجرد حصة نفسية. تكمل السيدتان بعضهما البعض: ينظر إليهما سويًّا وكأنهما جزءان لكيان واحد، قد تكوّنان صورة مُرضِية لشخص واحد"[27]. مع ذلك، ربما تفيد مثلُ هذه الروابط في تعقيد وإثراء الصورة الكاملة حقًّا لكل منهما. تماما كما أنّ سارة هي المكوّن الأول في وصف إبراهيم (يمن للمرء أن يفكر في "السيد والسيدة إبراهيم") إلا أنها تصل بعد ذلك إلى حرية الإرادة، ولذلك تبدأ هاجر وكأنها مِلكية لسارة لكنها لن تبقى كذلك.

الوحدة التي تشير إليها برينير محجوبةٌ جزئيًّا في مراحل سفر التكوين، حيث إن سارة وهاجر لا تتحدثان وجهًا لوجه. بدلًا من ذلك، يحدث الحوار عبر أجساد أزواجهن وأبنائهن. يبدأ الحوار عندما تقول سارة لأبرام مباشرة: "هو ذا الرب قد أمسكني عن الولادة، ادخُل على جاريتي لعلي أرزق منها

بنين" (التكوين 16: 2). خطابها سياسيٌّ مناور: تشير إلى أن المشكلة هي إرادة إلهية وليست خطيئتها ولا عجز إبراهيم. تجنُّب استخدام اسم هاجر؛ "الخادمة"؛ يُظهر المرأةَ وكأنها سِلعة. تشير أيضًا في كل حديثها إلى أن إنتاج هاجر ينتمي إليها وليس لإبراهيم. عند هذه المرحلة من القصة، ظاهريًّا؛ إن لم تكن سارة قد قَوَّتْ من مكانتها بعدُ إلّا أنها أمَّنَتْها. سواءٌ نُظر إليها وكأنها تتصرف بإيثار، نظرًا لأن وعد أُمّ "لأُمّة عظيمة" لم يتحقق بعد، أم أظهرتْ ضعفًا في إيمانها بقدرة الرب على جَعْلِها تحمل (انظر التشابه بين تسليمها هاجر إلى إبراهيم وتسليم حواء الفاكهةَ إلى آدم التكوين 16: 3، التكوين 3: 6)؛ سيعتمد على منظور القارئ[28].

يزيد السياق السردي لهذا التقرير من تعقيد أي تقييم بسيط لسارة. وضْعُها هاجرَ في حضن إبراهيم يعيد ذكرى ما كان إبراهيم قد فعله بها في بلاط الفرعون وأبيمالك*. تُصدِر أمرًا لإبراهيم ("ادخل على جاريتي")، وتقدّم سببًا لذلك ("لعلّي أُرزق منها بنين"). توازي اللغة (التكوين 16: 2) من الحوار الذي دار بين الزوجين قبل النزول إلى مصر: يخبر أبرام زوجته (التكوين 12: 3)، "قولي إنك أختي" (الأمر؛ التملُّك؛ موضوع العلاقة) "ليكون لي خيرٌ بسببك وتحيا نفسي من أجلك" (الاهتمام المنطقي بالحياة والمستقبل). وللمفارقة، قد يكون سوءُ توقّع سارة للأحداث المستقبلية، حيث إنها "لا تحصل على أطفال" من خلال هاجر؛ يشير إلى خطأ إبراهيم: فنحن كقراء لا يوفر لنا سفر التكوين أي إشارة إلى أن المصريين كانوا ليقتلون الزوج من أجل الحصول على الزوجة.

كون سارة انتفعت من مكوثها في الحريم لهو محلُّ جدلٍ، تمامًا كما الحال مع السؤال المشابه حول ما إذا كانت هاجر قد استفادت من كونها زوجة إبراهيم. كون هاجر تمكنت من التعبير عن ذاتها بعد ما وُهِبت لإبراهيم وولدت طفلًا؛ يحتمل أن يشيرَ إلى أن موقف سارة الخاص من الاستغلال قد أدى إلى حقّها الجديد في تقرير مصيرها. فقط في مصر أقرّ إبراهيم بجمال سارة

* هو مَلِك الفلسطينيين. (المترجمان).

وبمكانتها[30]. فقط في مصر - وليس عندما انتزع زوجته وابنة أخيه من هاران - ؛ تحدث إليها أخيرًا. وربما حققّت سارة، لأول مرة؛ شيئًا من تعريف الذات، في مصر. كما يرصد فوكيلين فان ديك-هيميس Fokkelien van Dijk-Hemmes بخصوص سفر التكوين 12: 17*، أن التعبير العبري ليس معناه فقط "بسبب" ساراي "al d'var Sarai" كما يظهر غالبًا، ولكن يمكن أيضًا أن يعني "بسبب كلمة ساراي"[31]. لم تكن الرواية واضحة حيال حدوث علاقة جنسية بين سارة والفرعون (التكوين 12: 19: غامض)**، ناهيك عما قد تكون سارة قد تمنته لنفسها[32]. إن نظيرة هاجر هي، من حيث النشاط الجنسي، على الأكثر؛ موحية.

وفي حين يخلُص فان ديك-هيميس إلى أن سارة تحدثت إلى الرب؛ فإنه يمكن ببساطة أن يظن المرء أنها شَكَتْ وضعها للفرعون، الذي استمع إليها وأدرك بذلك حيلة إبراهيم. بالمقابل، قد تكون سارة سكتت أمام الفرعون. فمن المحتمل أن تكون الكلمات سُلبت منها ولم تجد من يسمع لها بعد أن باعها زوجها[33]. اختلف المعلِّقون في تفسير صمتها ما بين: التورط في الأمر، والظلم والعجز، والرغبة في البقاء[34]. ربما كان التحفّظ الديني هو الذي منع فرضية أن سارة التي أرهقها عقمها في كنعان المجدبة، والتعبة من عدم اكتراث إبراهيم بها؛ أنها في الحقيقة قد استمتعت بوقتها وسط الترف في مصر.

وسواء تورطتا في هذا أم لا، فإن سارة وهاجر قد وُضعتا في حالة استخدام جنسي من قِبل آخرين. في كلٍّ من الحالتين، يظهر المانح في صورة مترددة، إن لم تكن سلبية. رغم أن إبراهيم يستفيد ماليًّا من ترحيبه بإدخال سارة في الحريم؛ إلا أنه سقط في نظر الفرعون لكذبه (التكوين 12: 18-19). وعلى نفس المنوال، في حين تتوقع سارة (المانحة) أن تنتفع من ولادة هاجر؛ تفقد مكانتها عندما تدرك هذه المصرية قيمة نفسها.

---

* فَضَرَبَ الرَّبُّ فِرْعَوْنَ وَبَيْتَهُ ضَرَبَاتٍ عَظِيمَةً بِسَبَبِ سَارَايَ امْرَأَةِ أَبْرَامَ. (المترجمان).

** 19: لِمَاذَا قُلْتَ: هِيَ أُخْتِي، حَتَّى أَخَذْتُهَا لِي لِتَكُونَ زَوْجَتِي؟ وَالآنَ هُوَذَا امْرَأَتُكَ! خُذْهَا وَاذْهَبْ! (المترجمان).

ترسم الأحداث التي تتكشف بقوة تبادلَ المكانة بين السيدة والأَمَة[35]. عندما حملت هاجر "صغرت مولاتها في عينيها" (التكوين 16: 4). ولهذه الإشارة صدًى مزدوج: تعكس هاجر باعتزازها الشديد وبحملها فقرَ سارة. تعمل الكلمة العبرية (كل)* على مستويين على الأقل: أولًا، تورية الحالة الجسدية للسيدتين، هاجر التي أثقلها حملها بينما بقيت سارة خفيفة؛ ثانيًا، تشير إلى العلاقة الهرمية بين السيدتين التي انقلبت[36]. "بتجاهل" سارة؛ فإن هاجر أيضًا تمارس القمع.

كان رد فعل سارة على هذا التغير في المكانة فوريًّا، ولكن غير مباشر. بدلا من الحديث مع هاجر تُوسِّط الموقفَ عبر زوجها: "فقالت ساراي لأبرام: ظلمي عليك! أنا دفعت جاريتي إلى حضنك فلما رأت أنها حبلت صغرتُ في عينيها. يقضي الرب بيني وبينك" (التكوين 16: 5). ترك إبراهيم مسؤولية التعامل مع الموقف لسارة التي أساءت معاملة هاجر حتى إن الجارية "هربت من وجهها" (التكوين 16: 6).

وتمامًا كما استغلت سارةُ عدمَ اكتراث إبراهيم في قمع هاجر؛ بنفس الصورة يظهر نقص الاهتمام ذاته في الأذى الذي تعرضت له في أرض جرار (التكوين 20). تعزّز المتوازياتُ بين ظروف السيدتين الترابطَ الموجودَ بين مصطلحات: جرار، هاجر، لاجور** (أن تكون غريبًا مقيمًا في غير أرضه)[37]. ورغم أن إبراهيم تلقى الوعد الإلهي بأن سارة سيكون لها طفل، وحتى لو كان هناك احتمال بأنها كانت حبلى بالفعل[38]؛ فإنه بالرغم من ذلك يخبر أبيمالك بأنها أخته ويسمح (يشجع؟) بوضعها في الحريم. لو كانت سارة حبلى بالفعل،

---

* المترجَمة بصَغُرَت. (المترجمان).

** النص في ترجمة فانديك العربية: (وَتَغَرَّبَ فِي جَرَار). ومحل الشاهد في كلام المؤلفة: كلمة (تغرب)، وتنطق بالعبرية: la'gur. والكلمة العبرية וַיָּגָר في النص: וַיֵּבֶן שׁוּר וַיָּגָר בִּגְרָר = في الترجمة الأمريكية الحديثة المعتمدة NAS: and Shur; *then he sojourned* in Gerar. – وفي نسخة الملك جيمس KJV: and Shur, *and sojourned* in Gerar. (المترجمان).

فإن إيداعها في حريم أبيمالك يولّد هاجر أخرى: فالسيدتان أمضيتا فترة الحمل بعيدًا عن إبراهيم حتى أُعيدتا مرة أخرى بتدبير إلهي. (من الممكن أن نشك في رغبة أي منهما في العودة). وكِلا السيدتين وَضعتْ ولدًا بمجرد عودتها.

أصداءٌ رمزية تربط بين هذه المشاهد التي تجمع امرأتين مستعبدتين ومعرضتين للخطر؛ مع التاريخ المتأخر لنمو إسرائيل حتى ولو كان ذلك يزيد من تعقيد الوصف الكتابي لسارة وهاجر. التكوين 12: 17-20، الذي يتعلق برحيل إبراهيم وسارة من مصر على إثر الأوبئة محملين بهدايا الفرعون؛ يوفّر روابط لغوية مع حادثة الخروج*. ومن ثَمَّ فإن الأم الحاكمة قد تنبأت بمصير نسلها في العبودية وفي الحرية.

عبودية هاجر، على النقيض من حرية سارة المزعومة؛ قد انقلبت مع بداية الخروج الذي استعبد فيه الفرعون نسل سارة من العبرانيين. تقول تريبل Trible: "بمنعطف مربك، تتوقع سارة كلماتٍ ومشاهدَ من رواية الخروج. عندما هددت الأوبئة حياة ابنه الأول، لَفظَ الفرعونُ العبيدَ اليهود. ومثل الملوك، تريد سارة رئيسة العشيرة أن تحميَ حياةَ ابنها بطرد هاجر الجارية... تواصل هاجر التنبؤَ بقصة إسرائيل حتى مع دلالة سارة على دور مصر"[40].

تصير الروابط بين النساء، والعوامل الإثنية، والعبودية، والحمل؛ أكثر تشابكًا. فالإسماعيليون - ذرية هاجر - حملوا حفيد سارة يوسف إلى العبودية عند فوطيفار المصري (التكوين 37: 28، 39: 1)[41]. في وقت الخروج كان العبيدُ اليهود هم من ينجبون بسهولة وليس المصريون (الخروج 1: 19)؛ أما الآن فإن الجواري اليهود هنَّ من يخاطرن برؤية موت أبنائهن (الخروج 1: 22، وهنا الكثير من الماء وليس ما لا يكفي من الماء، قارن بالتكوين 21: 16-19). وعلى أنهما لم تلتقيا قط؛ إلا أن سارة وهاجر بقيتا متصلتين بلا انفصال، عبر إبراهيم، عبر أفعالهما، وعبر الاهتمام الإلهي، وعبر التمثيل الرمزي.

---

* المقصود بحادثة الخروج: الخروج التوراتي لبني إسرائيل من مصر ومعهم حلي فرعون. (المترجمان).

وعلى عكس الأمهات، يلتقي الأبناء. مع ذلك، كون هذا اللقاء كان بداية خير أو شر؛ هو أمر يبقى غير واضح. العدد الجدلي في التكوين 21: 9. تترجم النسخة القياسية المنقحة NRSV، مع الترجمة السبعينية للعهد القديم، والنسخة اللاتينية للإنجيل Vulgate: "لكنّ سارة رأت ابن هاجر المصرية، الذي ولدته لإبراهيم، يلعب مع ابنها إسحاق". لا توجد في المخطوطات الماسورتية (MT) العبرية عبارة "مع ابنها إسحاق". قيل الكثير عن مشكلة النص النقدية، ومصطلح "يلعب" (*mitzacheq*)، ودوافع سارة. كلمة (*mitzacheq*) [يمزح] العبرية، التي هي من نفس جذر اسم إسحاق؛ تعطي معنى "الضحك" وكذلك "اللهو" (المزاح)؛ والمصطلح نفسه يوجد في التكوين 26: 8 عندما يرى أبيمالك من جرار إسحاق يمارس بعض الأنشطة (في النسخة المنقحة الحديثة "يلاطف") مع رِفْقة. بحسب الإشارات المختلفة في سفر التكوين الحاخامي (باتباع النص العبري)؛ فإن المصطلح يحمل أيضًا معنى الزنا، والقتل. لذلك تحمي سارة ابنها من نموذج الاسماعيليين السيء[42]. تقترح هاكيت Hackett أنه بوجود صلة بين الفعل واسم إسحاق؛ فإن إسماعيل لم يكن فقط "يمزح" ولكن "يمارس كل الأفعال المرتبطة باسم اسحاق"، "وربما كان هذا ما تشتكي منه سارة في العدد الذي يليه، أي إنها لاحظت أن إسماعيل يقوم بفعل أشياء تُنْبئ عن أنه مثل إسحاق، أنهما متساويان، وكان هذا هو ما يرعبها"[43].

القراءات الأكثر خيرية؛ ممكنةٌ أيضًا. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يقرأها اليونان واللاتين على أنها تفترض أن إسماعيل كان يعبّر عن شكل من أشكال القرب المليء بالمزاح. ربما اشترك الولدان في لحظات عاطفية ولكنها غير جنسية (قارن إحدى قراءات إسحاق ورِفقة في جرار) وأُتْبع ذلك بإقرار سارة بأن إسماعيل الآن سيلعب دورًا جديدًا، مهمًّا في حياة ابنها لا يمكن لها أن تقوم هي به. يأتي المشهد مباشرة عقب إعلان فطام إسحاق (التكوين 21: 8) ليقوي انفعال سارة المفرط. فعلى إِثْر تعرُّضِها أولًا للاستصغار من هاجر، ثم الآن لعلاقة إسماعيل القوية بابنها؛ فقد وجدت نفسها مضطرة لتحويل كلا التحديين إلى صالحها وهويتها الشخصية[44].

بمجرد أن نفيت هاجر وإسماعيل معها بعيدًا عن سارة؛ نُفِيت سارة أيضًا

من السرد. لم يُذْكَر اسمُها مرة أخرى حتى نصل إلى التكوين 23: 1-2، بإعلان وفاتها. لم يُسَجَّلْ موتُ هاجر: وفي حين وجد مؤلفو التكوين أن هذا التاريخ قد يكون غير مهم؛ إلا أن تلك الفجوة لها أهمية هرمنوطيقية معاصرة كبيرة. فبصورة إيجابية: لم تمت حرية هاجر ولا حقها في تقرير مصيرها. وبصورة سلبية: لم تمت أيضًا أيٌّ من التهديدات التي تعرضت لها: الاستعباد، والانتهاك، والعطش، والنفي.

سيجتمع الولدان مرة أخرى بعد موت إبراهيم. يسجل سفر التكوين 25: 8-9 أنه عندما "أسلم إبراهيم روحه ومات بشيبة صالحة شيخًا وشبعان أيامًا وانضم إلى قومه، ودفنه إسحاق وإسماعيل ابناه في مغارة المكفيلة في حقل... الحقل الذي اشتراه إبراهيم من بني حث"؛ وبالتأكيد حدث اللقاء في وجود سارة، التي كانت قد دفنت بالفعل في الكهف (التكوين 23: 9). ينتهي هذا الجزء من النص بإشارة إلى مباركة إسحاق وتحقيق الوعد لهاجر: تحيط أنشطة ذرية إسماعيل بسفر التكوين 25: 12-18. يصيرون "اثني عشر رئيسًا، حسب قبائلهم" (25: 16)، وكذلك يتوقعون أحفادَ إسحاق. ثم تُسجَّل وفاة إسماعيل، "ومات وانضم إلى قومه" (25: 17). ورغم أن هاجر كانت قد أخبرت أبنها بأنه سيعيش في خصومة مع جيرانه وأقاربه (16: 12)؛ فإن السرد قد ناقض التنبؤ. وتماماً كما تخطت هاجر العبودية لتجد استقلالها، وإمكانية أن تصيح داعيةً ربَّها، وأن تختار زوجة لابنها؛ فكذلك ابنها يتخطى نبوءة العداء، ويتحد مع إسحاق في دفن أبيهما، ويتحد مع عائلته عند موته. يعيش إسماعيل في صراع مع إخوته (أسرته الممتدة؛ ترجمة NRSV النسخة القياسية المنقحة: "بجانب"؛ تضيّع الفروق الدقيقة لكلمة (نافال nafal = سقوط) العبرية)؛ وهو مثل قابيل، ولوط، وعيسو: الطفل المحروم من الميراث، لكنّ الانفصال عن الوالد ليس انفصالًا تامًّا. وبالتالي حقق الأبناء الوحدة التي كانت تبتعد باستمرار عن الأمهات.

"وسكن إسحاق عند بئر لحي رئي" (التكوين 25: 11). انتقل ابن سارة إلى الموقع الذي حددته هاجر؛ هو وأبناء إسماعيل، "من حويلة إلى شور"

(التكوين 25: 18)؛ جيران. العلاقة بين العائلتين ليست علاقة خصومة ولكن الظاهر منها أنها علاقة سلام: "فذهب عيسو إلى إسماعيل وأخذ محلة بنت إسماعيل بن إبراهيم أخت نبايوت زوجة له على نسائه" (التكوين 28: 9؛ 45 قارن 36: 2، حيث تسمى بسمة). بذلك تجمع الابنة، ولو مؤقتًا؛ عائلة إبراهيم التي فرَّقتْها الأمهات.

ومع ذلك؛ فإن مثل هذه الملاحظات الإيجابية تتغير بتغير الأجيال. ففي حين تستمر البنات في جَمْعِ العائلة؛ يهدد الأبناء بتمزيقها. للمفارقة، يتحد أبناء إسماعيل (أغلبهم) مع أبناء إسحاق في بيع يوسف. ومرة أخرى نجد نساء أسرهم تجمعهم. التكوين 39: 1 يقول: "وأما يوسف، فأُنْزِل إلى مصر، واشتراه فوطيفار...من يد الإسماعيليين الذين أنزلوه إلى هناك"، والتكوين 37: 36 يقول "وأما المديانيون فباعوه في مصر لفوطيفار"، لذلك، يمكن بسهولة أن نقول إن الاسماعيليين هم المديانيون. ثم يعود المديانيون إلى عائلة إبراهيم في وقت الخروج. فموسى، العبراني الذي نشأ في بيت الفرعون وبذلك هو فرد يحمل في قصته ملامح قصة سارة؛ يتزوج من امرأة مديانية، صفورة (الخروج 2: 21). واسم ابنهم الأول، جرشوم Ger-shom (حرفيًا: "غريب هناك"؛ الخروج 2: 22)؛ يطابق اسم هاجر Ha-Gar (حرفيًا: (الغريبة، المقيمة في غير أرضها")[46]. وستنقذ صفورة حياة موسى وبذلك تساهم في إنقاذ شعبه (الخروج 4: 24-26).

وأما بالنسبة لبنات سارة؛ فإن رفقة، على سبيل الاستطراد؛ هي أول من تأخذ هذا الدور. ليس فقط بأنها تزوجت من ابن سارة، بل إنها أيضًا أخذت مكانها في قلب إسحاق. كما يرصد سفر التكوين 24: 67، "فأدخلها إسحاق إلى خباء سارة أمه. وأخذ رفقة فصارت له زوجة وأحبها، فتعزّى إسحاق بعد موت أمه". تحرص هذه المرأة الأريبة على التأكد من تآلف الأجيال القادمة من خلال تدبيرها استبدال عيسو بيعقوب. ابنة سارة الرمزية، مثل سارة نفسها، تقرر مصيرها بنفسها وتنتقل عند فشل زوجها. من خلالها، يستمر المجتمع. مع ذلك تفقد كلتا السيدتين ولدها الحبيب: يأتي إعلان موت سارة مباشرة بعد حادثة ذبح إسحاق؛ ورفقة لن ترى يعقوب أبدًا، الذي يجب أن يفر من غضب أخيه

الذي تعرض للخيانة. في الموت، كما في الحياة؛ هناك خير كما هناك شر.

أول ذرية سارة من الإناث هي دينة، ابنة يعقوب وليئة. دينة التي تُعْرَف باغتصابها من رجال شكيم والمذبحة التي قام بها إخوتها ضد قوم شكيم في أعقاب ذلك؛ أظهرت فعلًا واحدًا مستقلًا. يقول التكوين 34: 1 إنه "خرجت دينة ابنة ليئة التي ولدتها ليعقوب لتنظر بنات الأرض". إنها الابنة هي مَنْ حاولت كسر القيود القبلية.

إنه من غير الواضح ما كانت سارة وهاجر لتجنياه حال وضعتا بناتٍ وليس أولادًا. هل كانت سارة لتطردَ هاجر إذا ولدت بنتًا؟ أم كان إبراهيم ليقايض على ابنته بسلامته الشخصية، كما فعل مع سارة، وابن أخيه لوط مع بناته العذارى؟ هل كانت سارة لتقدر الابنة، أم أن اهتمامها كان بنقص الأطفال بشكل عام وليس نقص الأولاد؟ هل كانت تلك البنات لترث تردد إبراهيم أم صرامة وذكاء أمهاتهن؟ هل كانتا لتجدا ما يعينهما على النجاة في حياة القمع؟ هل كانتا لتحققان السلام مع النساء الأخريات في هذه الأرض؟ هل كانت ابنة سارة لتكون مثل مريم، التي قادت شعبها إلى الحرية؟ هل كانت ابنة هاجر لتكون مثل ابنة فرعون، التي أنقذت الطفل العبراني ورعته كأنه أحد أبنائها؟ إن إمكانية طرح هذه الاسئلة في حد ذاته هو مؤشر على أن الاستغلال ليس بالمعضلة التي لا توجد طريقة لتفاديها، وأن دورات القمع يمكن كسرها، وأن الأفراد المكتوم صوتهم، وكذلك الجماعات؛ بإمكانهم في يوم ما أن يستعيدوا تلك الأصوات في مخيلتهم على الأقل، إن لم يكن في السجل التاريخي.

تمامًا كما هي منقوصةٌ رواياتُ سارة وهاجر، وتظل الشخصيات قابلة للتفسيرات المجازية، والادعاءات العاطفية؛ كذلك تنتهي تلك الدراسة النِّسوية ليس بتأكيد "أن هذا هو مقصد النص"، ولكن بدعوة إلى البحث دائمًا وباستمرار عن معانٍ جديدة. سارة وهاجر، شخصيتا الكتاب المقدس؛ تبقيان منفصلتين. لكنَّ أبناءهما، وبناتِهما، بإمكانهم، بل وفعلوا ذلك حقًّا؛ أن يجتمعوا سويًّا في التقليد للعمل من أجل الصالح العام. محترمين ثقافات ومعتقدات بعضهم البعض، مع ممارسة معتقداتهم الشخصية، يلبُّون حاجات

بعضهم البعض، ومهتمون بقضايا مجتمعهم، مسيحيين، ومسلمين، ويهود، بنات سارة وهاجر؛ مازال بإمكانهن جلب السلام إلى عائلة إبراهيم.

الملاحظات:

1. بالتالي، "النصوص المقدسة والتقاليد" التي أعرفها أكثر؛ هي ما تخص المعبد والكنيسة. هذا الاطلاع الذي يصاحبه، مع الأسف؛ سوء معرفة بالمصادر الإسلامية؛ ينعكس في هذه الدراسة.

2. هذا هو الحال خاصة مع النصوص القانونية للكنيسة والمعبد، زيادات في النص غير ملحوظة أو محذوفات، نقص المخطوطات، واختلاف التفسيرات عبر القرون، وهكذا.

3. من التوراة، وأسفار الأنبياء Nevi'im، وأسفار الكتابات Ketuvim؛ الأجزاء الثلاثة للكتاب المقدس "اليهودي".

4. بالنسبة لكل من ماركس وإنجلز؛ فإن غياب المساواة في العلاقة بين الرجال والنساء كانت بمثابة مؤشر على الطابع التقدمي أو القمعي لمجتمع ما أو أسلوب إنتاج. انفصلت التحليلات النسوية عن التحليلات الماركسية إلى حد ما عندما حاولت الأخيرة أن تصنف النساء كطبقة. مازال موضع جدال: كون "المرأة" تشكل الفئة العامة، الأولى، الأساسية؛ لما هو آخر بالنسبة "للذكر" المعياري، أو أن هذه التفرقة هي عارض تاريخي وثقافي. واعتمادًا على المجتمع والظروف؛ فإن التكوين السائد قد لا يكون الرجل/المرأة، لكن بالأحرى اليهودي/الوثني، الغربي/الشرقي، المخلص/الهالك، من يملك/من لا يملك، وهكذا.

5. من قِبل الأصوات النسوية السوداء womanist، موجيريستا mujerista، الأسيوية، المثلية، وأصوات أخرى؛ يواجه "الفكر النسوي" تحديات عديدة تستقبل على أنها فئات جوهرية معنية بوضوح بقيم الطبقة الوسطى القوقازية، والأمريكية، والأوروبية، وفي المقام الأول بشؤون الجنس/النوع (وليس، على سبيل المثال، الاقتصاد والأمن)، وضمنيًا تدعم الإمبريالية الثقافية. ويبقى أن نرى ما إذا كانت هذه التحديات ستبني نفسها في مواجهة "الفكر النسوي" بما يؤدي إلى جيوب منفصلة من القضايا الخاصة (قد يصاحبه ضعف في القوة السياسية)، أو ما إذا كانت هذه الانتقادات يمكن أن تتوحد على حد سواء لعملية التحرير ولزعزعة استقرار مشروع النسوية من الرضا عن النفس وضيق الأفق. لمناقشة نظرية مفيدة لها علاقة مباشرة بالكتاب المقدس والتقليد، انظر:

Elisabeth Schuessler Fiorenza, "*Transforming the Legacy of the Women's Bible*," in *Searching the Scriptures*, ed. idem, vol. 1: A *Feminist Introduction* (New York: Crossroad, 1993), 1-21.

وكذلك المقالات الموجودة في المجموعة.

6. حول الاستراتيجيات المختلفة انظر:

Carolyn Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives," in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, A. Y. Collins, ed. (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985), 93-105£ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 1994), 3-63£ Claudia V. Camp, "Feminist Theological Hermeneutics: Canon and Christian Identity," in Fiorenza, *Searching the Scriptures*, 1:154-71£ Mary Ann Tolbert, "Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics," *Semeia* 28 (1983): 113-26.

وأخرى كثيرة داخل مجال الدين. وانتفعت تأويلات الكتاب كذلك من الأساليب التي طورها النقاد الأدبيون النسويون، انظر، مثلاً:

Judith Fetterley, *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction* (Bloomington: Indiana University Press, 1978).

7. لاسترجاع النصوص اليهودية وإعادة تفسيرها، مرتبطةً جميعها بالفكر النسوي، انظر الاستراتيجيات المختلفة في:

Judith Plaskow in *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (New York: Harper and Row, 1990) and other works; Daniel Boyarin, *Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: University of California Press, 1993); Alicia Ostriker, *The Nakedness of the Fathers:Biblical Visions and Revisions* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1994); the classic edited by Susannah Heschel, *On Being a Jewish Feminist: A Reader* (New York: Schocken Books, 1983); and Blu Greenberg's sensitive dialogue between "orthodoxy" and "feminism," *On Women and Judaism: A View from Tradition* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1981). For Christian texts and traditions, see the diverse perspectives of Mary Steward Van Leeuwen, *After Eden: Facing the Challenge of Gender Reconciliation* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993); Rebecca S. Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God* (New York: Crossroad, 1989); Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992); and the various writings of Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russell, and Elisabeth Schüssler Fiorenza. Instructive as well is the corpus of Mary Daly.

ومن الممكن أن نضيف عناوين أخرى كثيرة إلى هذه القائمة.

8. اقتباس من:

Jacob Neusner, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation*, 3 vols. (Atlanta: Scholars Press, 1985), 2:172 (discussion on p. 173);

وملحوظات تفسيرية من:

H. Freedman, *Genesis*, in *Midrash Rabbah*. Translated into English with notes, glossary, and indices. Edited by H. Freedman and Maurice Simon (London: Soncino Press, 1939, I-II). See also Jacob Neusner, *Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah: An*

Analytical Anthology (Atlanta: Scholars Press, 1985), esp. 141-43.

9. Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 8.

بينما على المستوى الأكثر شعبية نجد توصيفات، أقل من حيث حسن النية؛ ترى أن ساراي هي السيدة البيضاء / اليهودية، وهاجر هي الأمة السوداء / المسيحية. لذلك على المرء أن يكون حريصًا لعدم الخضوع للعبة الاستعارية لمرثية تريبل (Trible)، مثل تحول هاجر إلى المسيح، وسارة إلى منفذ الإعدام اليهودي.

10. Trible, *Texts of Terror*, 28.

11. Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist GodTalk* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993), 4.

ولم أطلع على:

Diana L. Hayes's *Hagar's Daughters: Womanist Ways of Being in the World* (New York: Paulist Press, 1995);

يخصص هذا الكتاب صورة لهاجر، مثل كتيبات الإعلانات، مع صورة "مرأة سوداء، ولكن، أيضًا؛ لكل النساء-والرجال".

12. انظر نقاشات نيوسنر (Neusner) في النصوص المذكورة بأعلى في الملاحظة رقم 8.

13. Williams, *Sisters in the Wilderness*, 4.

14. على وجه التحديد، يشتمل الرمز على "ثلاث عمليات تأويلية: تخطيط أو تقليص النص الأصلي أو التقليد؛ والتأكيد (الضمني غالبًا) على رابط حتمي بين مستويين للمعنى الذي يشكّل المجاز؛ وإزالة المعاني البديلة":

Elizabeth A. Castelli, "*Allegories of Hagar: Reading Galatians 4:21-31 with Postmodern Feminist Eyes*," in *The New Literary Criticism and the New Testament*, ed. Edgar V. McKnight and Elizabeth Struthers Malbon (Valley Forge, Pa.: Trinity International Press; Sheffield: JSOT Press, 1994), 231-32.

يدين النقاش القصير التالي حول الرمز بالكثير إلى ربط كاستيللي Castelli للنظرية النسوية، بما بعد الحداثة، وملاحظات حول رمز بولس لسارة وهاجر.

15. انظر النقاش عظيم الفائدة حول الاستعارة المجازية للبولسيين Pauline التي قامت بها:

Sheila Briggs, "*Galatians*," in *Searching the Scriptures*, ed. E. S. Fiorenza, vol. 2: A Feminist Commentary (New York: Crossroad, 1994), 218-36, esp. 223-25, 230.

16. انظر بأعلى الملاحظة رقم 9. وانظر أيضًا النقاش القصير في:

Savina J. Teubal, "*Sarah and Hagar: Matriarchs and Visionaries*," in *A Feminist Companion to Genesis*, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 244, following Delores Williams

ومن المفارقة أنه نظر إلى استعارة بولس على أنها تساوي هاجر باليهود، وبالتالي ألّفَ تفريقُ أهل غلاطية الملّي بين الطائفة المسيحية المتهودة والطائفة المسيحية البولسية؛ تحالفًا عرقيًا بين المصريين واليهود.

17. انظر:

Elsa Tamez, "*The Woman Who Complicated the History of Salvation*," in *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*, ed. J. S. Pobee and B. von Wartenburg-Potter (Oak Park, Ill.: Meyer Stone Books, 1987), 5-17.

وعلى النقيض، انظر:

Jon D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 93¤

"الأمر الذي صدر بالخضوع لمعاملة سارة القاسية؛ كان صادمًا. بل هو أشد الأمثلة المضادة وضوحًا ضد التعميم المضلل، الذي يروج له علماء اللاهوت التحريريون، بأن إله الكتاب المقدس يقف في صف الفقراء والمقهورين، ممارسًا، كمبدأ ثابت؛ خيارًا تفضيليًّا لصالح الفقراء". بالنسبة لليفينسون (Levinson)، "سينتقم الاستقلال العنيف للاسماعيليين لحياة العبودية المهينة لأمهم". (ص. 95). ولكن النظر في اعتبار كلٌ من مخاطر الحمل، ومخاطر قراءة الاعتداء؛ حيث لم يذكر شيء فعليًّا: كل ذلك من شأنه أن يعقد من تأويل ليفينسون .(Levenson) فالصحراء مكان خطير لولادة طفل، حسبما تشير تجربة هاجر الثانية في الصحراء. بالإضافة إلى ذلك، يسكت النص عن الثلاث عشرة عامًا التالية. فلا نعرف إذا كان التعسف ضد هاجر استمر، أم أنها وصلت إلى وضع من التقدير كفرد تملك حرية تقرير مصيرها، كزوجة إبراهيم وأم وريثه. انظر:

Danna Nolan Fewell and David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* (Nashville: Abingdon, 1993), 47.

18. Sharon Pace Jeansonne, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 4.

19. Trible, *Texts of Terror*, 9.

20. أو العبرانيون (حيث يمكن للمؤلفين والقراء أن يربطوا مع اليهود أو لا):

Kwok Pui-Lan, "*Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation*,"

رصد أن، "هاجر، أمَةٌ غريبة، لم تأخذ الوضع الكامل للزوجة في المجتمع العبري لأنها لم تكن مؤهلة لذلك". أتى تقدير هاجر وساراي فقط من "حملهما" لذرية إبراهيم في مجتمعهما.

Fiorenza, *Searching the Scriptures*, 1:106-7

يتجاهل المقال سفر التكوين: 16: 3، الذي يقول بأن ساراي منحت هاجر لإبراهيم "كزوجة"، أمثلة أخرى على زواج رجال من المجتمع العبراني بنساء أجنبيات (يوسف)، تشريعات قانونية للزواج من الإماء، ومقدمات أخرى كثيرة تقول بأن النساء كُنَّ أكثر من مجرد حَمَلة (مثلاً، الأفعال التي دونها الكتاب العبرانيون، غير المرتبطة بوضعهن كتابعات). إن الهويات الثقافية الإيجابية التي يتحدث عنها الكُتَّاب قد جرى تقويضها من خلال التاريخ المختزل.

21. مؤخرًا، شغل الخوفُ من اللوم الباحثين، حتى وهم يُقرون بمحدودية مثل هذه الوسوم. انظر، على سبيل المثال:

Fewell and Gunn, *Gender, Power, and Promise,* chap. 1, "*Shifting the Blame.*" Katheryn Pfisterer Darr, *Far More Precious Than Jewels: Perspectives on Biblical Women* (Louisville: Westminister/John Knox, 1991), 148 and 156.

على التوالي، وسوم مناقشات هاجر: "على من يقع اللوم؟ منظور مدراشي حديث؟" و"على من يقع اللوم؟ منظورات نسوية حول هاجر وتاريخها". تحدد دار (Darr) الحدود التي تقيد الباحثين الجدد والقدامى الذين يلومون سارة، هاجر، إبراهيم، الرب، الراوي، والإيديولوجيا البطريركية.

. Athalya Brenner, "*Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm,*" in Brenner, ed., *A Feminist Companion to Genesis* (reprinted from *Vetus Testamentum* 36.3 1986: 257-73)

بسخاء تزعم أنه "تمتعت ساراي بحب زوجها الثابت، بينما لم يتعد سلوكه تجاه هاجر حد الطيبة الفطرية" (ص. 208). على كلٍّ، وضع اتفاق إبراهيم مع الفرعون ومع أبيمالك حب إبراهيم موضع شك؛ بل ما كان يشغله بالأحرى هو ابنه، إسماعيل. تطرح برينير (Brenner) أنه قد "تشارك السيدتان طموحًا جوهريًّا واحدًا: منح سيدهما ابنًا". هذا سخاء؛ لأن رأي هاجر في هذا الأمر لم يظهر قط. فبالعودة للوراء، لربما كانت حياتها أكثر سعادة قبل وضعها للطفل.

23. ساراي هو الاسم الحقيقي للشخصية، ولكن تغير إلى سارة (قارن تغير إبرام إلى إبراهيم) من قِبل الله بعد تأسيس جماعة العهد عبر علامة الختان (التكوين 17). ومن أجل الاتساق؛ تبنَّيْتُ كتابتها "سارة" عدا في المواضع التي تظهر فيها "ساراي" لافتقار سارة للخلفية، انظر:

Jeansonne, *Women of Genesis,* 14-15; cf. Fewell and Gunn, *Gender, Power, and Promise,* 39, and the citation there to Phyllis Trible, "*Genesis 22: The Sacrifice of Sarah,*" in *"Not in Heaven": Coherence and Complexity in Biblical Narrative,* ed. Jason P. Rosenblatt and Joseph C. Sitterson, Jr. (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 183,

، عن سارة كامرأة بلا ماضي ولا مستقبل. يؤكد إبراهيم، على نحو مفاجئ، إلى أبيمالك من جرار: سارة "وبالحقيقة أيضا هي أختي، ابنة أبي، غير أنها ليست ابنة أمي، فصارت لي زوجة" (التكوين 20: 12)، مع ذلك فإن تفسيره غير مؤكد، ولذلك فهو موضع شك؛ انظر أيضًا:

David J. A. Clines, *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1990/ *Continuity in Genesis* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1991),

حيث يصيب في ملاحظته، "حتى لو، كما افترض البعض، كانت المعلومة، في هذا السياق؛ غير ذات صلة بالموضوع: تبقى سارة زوجة إبراهيم، وليس لأبيمالك الحق في أن

يأخذها" (ص. 65). حول ربط هوية سارة بإسحاق في التكوين 11: 29، انظر التكوين المدراشي الجزء 38 (قارن 45) وكذلك:

Steinmetz, *From Father to Son*, 166-67n.17.

24. الجزء الأسبوعي (Parashah) 45: "قال الحاخام سيمون ابن يحي، 'كانت هاجر ابنة الفرعون. عندما رأى أعمالها الرائعة التي كانت تقوم بها سارة عندما كانت في بيته، أخذ ابنته ومنحها لساراي، قائلًا، 'خير لابنتي أن تكون خادمة في بيت هذه الأسرة'. يتفق هذا مع هذا العدد من الكتاب: 'وأما ساراي امرأة إبرام؛ فلم تلد له، وكانت لها جارية مصرية اسمها هاجر'. (التكوين 16: 1). ومعنى 'هاجر' هو 'تلك هي جائزتك' [تلاعب بين كلمتي هاجر وجائزة، آجار agar]. اقتباس من:

Jacob Neusner, *Genesis Rabbah*, 146.

انظر أيضًا النقاش القصير في:

Darr, *Far More Precious*, 135.

25. النسخة المنقحة الحديثة "أن يكون لي أطفال منها" يفتقد التوازي. عن استخدام إبراهيم لزوجته لزيادة ثروته، انظر:

Fewell and Gunn, *Gender, Power, and Promise*, 42-43.

26. حول تهديد رئيس العشيرة، وليس الأم، في التكوين 12، و20، و26، انظر:

Clines, *What Does Eve Do*, 67.

يرصد كلاينز (Clines) أن المخاطر تأتي أيضًا من الأب، وكذلك سارة: تهدد خطة الاستبدال مكانتها الخاصة.

27. Brenner, "Female Social Behaviour," 207.

. يحمل هذا التفسير العديد من التضمينات بالنسبة للمجموعات المعاصرة التي ترى بينها وبين بعضها صلات من حيث السلالة، والعرق، أو بخلاف ذلك شخصية مقابل الأخرى.

28. لتفسيرات متنوعة، انظر:

Levenson, *The Death and Resurrection*, 90-91

. عن الروابط بين السفرين 16 و13، تابع:

(Levenson) Joel Rosenberg, *King and Kin* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986).

29. Trible, *Texts of Terror*, 9، يسقط الجانب التلخيصي في موقف هاجر: "لكي نكون متأكدين، يخون إبراهيم سارة في موقفين مختلفين، تقديمها على أنها أخته (12: 10-20؛ 20: 1-19)، لكن في كل مرة ينقذها الرب. بدون أي مجهود، تتمتع هذه المرأة مع زوجها بنعمة إلهية". نقيض ذلك الإسقاط هو الاستنتاج-الذي دونه:

Jo Ann Hackett, "*Rehabilitating Hagar: Fragments of an Epic Pattern*," in *Gender and Difference in Ancient Israel*, ed. Peggy L. Day (Minneapolis: Fortress, 1989), 139

الذي يصل إليه العديد من المفسرين الرجال حيال موقف هاجر: أنه "كان ليكون تكريمًا

عظيمًا لامرأة مثل هذه أن تعاشر الأب الكبير للعشيرة". في كل الأحوال، هناك تجاهل حيال ضعف سيطرة المرأة على جسدها. للمزيد عما يوازيها، انظر:

Fewell and Gunn, *Gender, Power, and Promise*, 45.

وانظر أيضاً، التكوين الحاخامي 45: "تستدرجها بالكلمات المقنعة، قائلة لها، سعيدة أنت لأنك ستلتصقين بهذا الجسد المقدس".

30. التلمود البابلي (بافا باترا 16أ) يفترض أن إبراهيم لم يتحقق حتى هذه اللحظة، التي كانت فيها سارة جميلة؛ الحفاظ على عفته، فإنه لم يسبق له أن نظر إليها مباشرة. انظر Darr, *Far More Precious*, 95، أكثر دنيوية هو التكوين الحاخامي (ص. 40)، الذي يفسر أن تصريحات إبراهيم كانت مدفوعة بمحبة سارة على الرغم من مشقة الرحلة.

31. Fokkelien van Dijk-Hemmes, "*Sarai's Exile: A Gender-Motivated Reading of Genesis 12.10-13.2*," in Brenner, *A Feminist Companion to Genesis*, 231 and see also Neusner, *Genesis Rabbah*, 89,

لقراءات بديلة للمشهد.

32. حول صمت الرواية حيال اكتمال العلاقة بين سارة والفرعون، والحقيقة التبعية بأن "ما حدث أو لم يحدث لسارة في الحريم الملكية تلقى اهتمامًا من الباحثين أكثر مما كان من إبراهيم"،

J. Cheryl Exum, "'*Who's Afraid of the Endangered Acestress'?*" in *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, ed. Exum and David J. A. Clines (Valley Forge, Pa.: Trinity International Press, 1993), 92-93.

نقاش إكسوم (Exum) حول الدراسات المعنية بالطبقة، نوع الجنس، وفقدان الكرامة كذلك.

33. قارن التكوين 20: 5؛ يصر أبيمالك من جرار على أن سارة أخبرته بأنها أخت إبراهيم.

34. انظر القائمة في:

Fewell and Gunn, *Gender, Power, and Promise*, 43. Jeansonne, *Women of Genesis*, 17

بخصوص صمت سارة كاستجابة لخطة إبراهيم فهو "ليس علامة على قبولها، ولكن شهادة على ضعفها". وليس على نحو غير متوقع، تذكر صلاتها من أجل التخلص من الفرعون. وعلى النقيض، تلاحظ إكسوم (Exum) أولاً مشكلة الجدل (الحرفي) للصمت، ثم تصيب في تصريحها، إنها "تقودنا بسهولة إلى ثنائية الضحية - الظالم التي تتجاهل تواطؤ المرأة في البطريركية". بالنسبة لإكسوم (Exum)، في النهاية، سارة "متواطئة بسبب شخصيتها في خلق راوٍ متمركز حول الرجل" ("الذي هو خائف"، 107 رقم 33). نفس شكوك التواطؤ، الظلم، النجاة، وحتى الاحتفال بتحول خاص في الأحداث؛ يمكن أن ينطبق على هاجر في علاقتها بإبراهيم.

35. Hackett, "Rehabilitating Hagar," 13، تطرح فرضية قصصية بأنه كان واجب سارة

أن تأتي بامرأة لزوجها لتضع له طفلاً: "هذا لنقول، ربما فرض مجتمع ساراي عليها فَقْدَ مكانتها، حتى تمكنت هي نفسها من وضع طفل". لإعادة بناء أكثر إيجابية، وأكثر تخيلية بكثير، انظر:

Savina J. Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens, Ohio: Swallow Press, 1984), and Teubal, *Hagar the Egyptian: The Lost Traditions of the Matriarchs* (San Francisco: Harper and Row, 1990).

36. Hackett, "Rehabilitating Hagar," 12، تفترض أن ترجمات مثل "نظرت هاجر إلى ساراي بازدراء" (RSV)، 12، أو "هي تزدري سيدتها" النسخة الإنجليزية الجديدة (NEB)؛ هي ترجمات شديدة القسوة. فبالنسبة لهاكيت (Hacket) فإن استحضار سارة "أصبح متضائلاً" في عيني هاجر. على كل فإن القسوة مدمجة في السخرية: أن "تكون ثقيلة" هذا هو الشيء الوحيد الذي ترغب فيه هاجر. انظر أيضاً Trible, *Texts of Terror*, 12-13.

37. Steinmetz, *From Father to Son*, 168 n. 26.

يتكرر الربط مع لاجور la'gur في تجربة الصحراء مع جيل الخروج، والأوامر بأنه يجب عدم اضطهاد المقيمين في غير أرضهم (مثلاً الخروج 22:20-21)، واسم اول أبناء موسى. انظر بالأسفل عن صفورة وجرشوم

38. Clines, *What Does Eve Do*, 75, following Peter Miscall, *The Workings of Old Testament Narrative* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 32. See also Exum, "Who's Afraid," 96.

39. انظر:

Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Oxson, The Death and Resurrection, *86, 100.*

40. Trible, *Texts of Terror*, 21; cf. 13-14.

بالمثل، سارة "آذت" (*'nh*) هاجر (16: 6ب)، تمامًا كما أذى (*'nh*) المصريون اليهود (الخروج 1: 11، 12؛ التثنية 26: 6)؛ هاجر تهرب (*brh*) من اعتداء سارة تمامًا كما سيهرب (*brh*) اليهود من المصريين (الخروج 14: 5أ)؛ يهربون إلى الصحراء؛ ويصلون إلى شور. مستفيضة في الصلة بين هاجر والعبيد الإسرائيليين، ترصد تريبل (Trible) "لا يوجد رب لينقذ هاجر من العبودية والاضطهاد". هذا التناقض مع إسرائيل هنا مبالغ فيه؛ لم يأت أحد ليخلص تلك الأجيال الأولى أيضًا. عن هذه الصلات، انظر أيضا:

Levenson, *The Death and Resurrection*, 95.

41. صرحت تريبل (Trible) بأن تصرف هاجر الأخير أكد على أن نسل ابنها سيكون مصريًا باختيارها زوجة مصرية له (*Texts of Terror, 27*). مع ذلك، لا يتفق النص مع هذه المخاوف، حيث إن نسل إسماعيل شكّل جماعته القبلية إن لم تكن العرقية الخاصة: فيعرفون بأنهم نقيض المصريين. الهويات العرقية وبذلك القراءات العرقية المعاصرة أكثر تعقيدًا مما يقال عادة.

42. في سفر التكوين الحاخامي (ص. 53)، يأوّل الحاخام عقيبة Akiba قائلاً، "لكنّ سارة رأت ابن هاجر المصرية الذي ولدته لابراهيم، يلعب" (التكوين 21:9). عبارة "يلعب" "making sport" تحتمل معنى واحدًا فقط، أي: يزني، بما يتفق مع هذا النص: "فكلمته بمثل هذا الكلام قائلة: دخل إليَّ العبد العبراني الذي جئت به إلينا ليلاعبني to make sport of me" (التكوين 39: 17). يعلمنا هذا إذًا أن سارة رأت إسماعيل يغوي "عذراوات" الجنة، يعاشر نساء متزوجات ويخزيهن"، يربط الحاخام إسماعيل الكلمة بالوثنية (قارن الخروج 32: 6)؛ والحاخام إليعاز بالقتل (قارن صموئيل الثاني 2: 15). نصوص من Neusner, *Genesis Rabbah,* 253، انظر أيضاً النقاش في:

Darr, *Far More Precious,* 142-43.

43. Hackett, "Rehabilitating Hagar," 20-22.

44. كبديل، يمكن أن تقرأ في هذا النص المخاوف الغربية المعاصرة من الاعتداء على الأطفال.

45. قارن التكوين 36: 3 حيث عرفت ابنة إسماعيل باسم بسمة؛ قارنه بالتكوين 26: 34، الذي يعرف بسمة بأنها ابنة ايلون الحثي.

46. انظر:

Jeansonne, *Women of Genesis,* 11 (cf. pp. 44 and 126 n. 3)

عن كيف يعكس اسم هاجر جور gur، "الغريب" أو "الأجنبي"، ولذلك يكون ملائمًا تمامًا أن تلحق بالنساء اللاتي لم تدخل قط في عائلة إبراهيم، اللاتي كن مقيمات في مصر. يمكن أن يربط الاسم أيضاً بمحاولة هاجر الهروب من سارة: تقترح هاكيت (Hacket) أن اسمها معناه شيء مثل هجر"، وهو نفس جذر اسم هجرة محمد." انظر Hackett, "Rehabilitating Hagar," 14، وبالمثل Jeansonne, *Women of Genesis,* p. 126 n. 3، تصرح بأن الجذر ه-ج-ر *h-g-r* غير معروف، وهناك في اللغة العربية معان مماثلة: "نبذ، اعتزل".

الفصل الثاني

سماع صوت حنة

التحدي النِّسوي اليهودي وتجديد الطقوس

ليلى جال بيرنير

من النعم أن تكون هناك فرصة لاجتماع النسويين المسلمين، واليهود، والمسيحيين في حوار؛ لأنه من البديهي أن الاستماع لصوت "الآخر" سيمكننا من التعرف على أنفسنا؛ عندما نتعرف على رحلة "الآخر"؛ تصبح الكثير من الأمور في رحلتنا الخاصة أكثر وضوحًا.

كنِسوية يهودية: فإنني قد اتخذت نوعًا معينًا من الرحلة النسوية. أنا يهودية تُجلُّ الهلاخاة halakha (القانون اليهودي) ولكن لا تعتبر نفسها ملزمةً به. اقتطعت يهوديات نسويات أخريات مكانًا للنسوية في دنيا الطقوس، لكن ظللن في الوقت نفسه داخل حدود الهلاخاة التقليدية[1]. أسلوبنا مختلف إلى حد كبير، لكننا نتشاطر في الالتزام بإعطاء المرأة اليهودية صوتًا روحانيًّا، وتشكيل يهودية للمستقبل تشمل أصوات النساء وتجارب حياتهن كجزء من التقليد اليهودي الشرعي (مع التقليد الأساسي).

ستركز تعليقاتي على التجديد في الطقوس كسمة للطريقة التي سعت بها العديد من النساء اليهوديات الأمريكيات المعاصرات إلى إضافة محتوى وقيم نسوية إلى تراث الطقوس اليهودية، وهو التقليد الذي تصوره وصنعه الرجال بشكل حصري.

لآلاف السنين، زرعت النساء الإسرائيليات واليهوديات تقليدًا دينيًّا "شعبيًّا" مفعمًا بالأناشيد، والأغاني، والتلاوات الخاصة، ومجسمات طقسية كالتمائم وأوعية الصلاة. وهن يخبزن الخبز، ويقطعن الخضروات، ويضعن أطفالهن ويراعين صغارهن؛ كانت النساء اليهوديات ترفعن أصواتهن دعاءً للرب، كانت الأصوات ترتفع تضرعًا، حوارًا، ومشاركة[2]. عبر القرون تجاهل الرجال الذين شكّلوا التقليد اليهودي أصواتَ النساء الصادرة من القلب التي ارتفعت بالغناء والبهجة، والذين لم يعبئوا (بل وعادوا في بعض الأحيان) بالاعتراف بأن اهتمامات المرأة وخبراتها مرتبطة بصلاة الجماعة والطقوس اليهودية.

في أيام الهيكل الأول والثاني في أورشليم؛ كان الرجال والنساء يحتفلون ويتعبدون معًا. مع العصر التلمودي (القرون من الرابع إلى السادس) كان الفصل هو القاعدة المعتادة.

هذا الفصل المترسخ بين الجنسين هو نتيجة منطقية لشَغْل أحبار العصر التلمودي أنفسهم بإدراك الغاية الإلهية، وتبرير هلاك معبد أورشليم سنة 70، والتيه الذي نتج عن هذا للأمة اليهودية والنفي عن أرض إسرائيل. في محاولة لشرح البلاء الذي حلَّ على أورشليم اليهودية؛ سعى الأحبار اليهود المبعدون إلى التركيز باستمرار على المفهوم التقليدي بأن كل إنسان يحمل في داخله/ داخلها نزعتين متصارعتين، باعث الخير، والميل نحو الشر، وأن الأخير هو مصدر البلاء العمومي بين الناس.

في تفسير وصف النبي زكريا ليوم القيامة "يوم الرب"[3] (الذي ينتصر فيه أخيرًا على الشيطان)؛ علق أحد الأحبار التلموديين على وقت الاحتفال، "إنه في المستقبل القادم، عندما سيدخلون في الحداد ولا يكون لنزعة الشر سلطة عليهم، تقول التوراة: الرجال في جانب والنساء في جانب، والآن لأنهم منخرطون [مختلطون] في المرح: تسيطر عليهم نزعة الشر، بزيادة مستمرة" (يجب الفصل بين الرجال والنساء)[4].

في هذا الصدد، توضح الحبر سوازان جروسمان Susan Grossman "يبدو

أن الانشغال بنزعة الشر هو السائد. وهو الذي يحدد السياق الثقافي الذي ادعى أحبار العصر التلمودي فيه أن الفصل بين الجنسين طريقة مرغوبة لتخطي نزعة الشر، التي كانت ستوجد في المعبد"[5].

لذلك، وكاستجابة لاستنتاجهم بأن الشر انتصر على الخير، وتسبب في هلاك أورشليم اليهودية وبدايات التيه الجماعي؛ سعى الأحبار التلموديون إلى تشريع الحياة اليهودية بصورة أكثر صرامة حتى تبقى ميول الناس الشريرة تحت النظر. وفي إطار هذا التشريع الصارم على نحو متزايد؛ فإن الرأي القائل بأن فصلَ الرجال والنساء داخل المعبد تاريخيًّا، كان "أساسًا لكل القرارات اللاحقة بفصل الرجال والنساء، خاصة أثناء الصلاة أو الطقوس الأخرى"[6].

ومع تزايد الفصل بين الجنسين مدعومًا بقوة في العصور التلمودية؛ خفتت أصوات النساء، وكأنهن أُبعدن نحو مناطق أكثر بُعدًا داخل المعبد، بعيدة عن مركز النشاط الديني. وصار سهلًا على الذكور الذين يصوغون الطقوس اليهودية أن يتجاهلوا أصوات النساء تمامًا.

ولهذا السبب أركِّزُ على لحظةٍ في السرد الكتابي، قصة حنة، التي عاشت أولًا في زمن الهيكل (حوالي 1000 سنة قبل الميلاد)، حيث كانت أصوات النساء ما زالت مسموعة ومقدَّرة. حنة هي أول امرأة ذُكرت في النص المقدس العبري على أنها ترفع صوتها بالصلاة، أول امرأة تجسد أسلوبًا جديدًا للتواصل مع الرب.

وقفت حنة وقدمت نفسها أمام الإله. الآن الكاهن عالي Eli جالس على المقعد بجوار باب هيكل الله. كانت قلقة بشدة وصلّت للرب، وبكت بشدة. قدمت الوعد "يا رب الجنود، إن نظرت نظرًا إلى مذلة أمَتك، وذكرتني ولم تنس أمَتك بل أعطيت أمتك زرع بشر، فإني أعطيه للرب... وكان إذ أكثرت الصلاة أمام الرب وعالي يلاحظ فاها. إن حنة كانت تتكلم في قلبها، وشفتاها فقط تتحركان، وصوتها لم يسمع، أن عالي ظنها سكرى. فقال لها عالي: "حتى متى تسكرين؟ انزعي خمرك عنك". فأجابت حنة وقالت: "لا يا سيدي. إني امرأة حزينة الروح ولم أشرب خمرا ولا مسكرا، بل أسكب نفسي أمام الرب.

لا تحسب أمتك ابنة بليعال، لأني من كثرة كربتي وغيظي قد تكلمت إلى الآن"[7].

وفقًا للتقليد اليهودي، فإن أول مثال على ما نراه الآن "صلاة الفرد" حدث عندما تحدثت حنة التي لا أولاد لها بطريقة مباشرة ودودة إلى الرب، سائلة إياه مصدر كل الحياة وأعطية الأمومة. لم تكن هذه الصورة من العبادة الدينية مألوفة، حتى إن عالي، الكاهن الأعلى؛ لم يستطع فهمها. لم ير قط قبلها أحدًا يتحدث بصورة شخصية إلى الرب، وأرجع سلوك حنة الغريب إلى السكر.

إجابة حنة على اتهام عالي كانت كاشفة. أخبرته بأنها تتحدث إلى الرب بسبب تجربتها المؤلمة: "إني امرأة حزينة الروح... ولم أشرب خمرا ولا مسكرا، بل أسكب نفسي أمام الرب... لأني من كثرة كربتي وغيظي قد تكلمت إلى الآن".

كما أوضحت كارول جيليجان Carol Gilligan في عملها المهم: في صوت مختلف: النظرية النفسية وتطور المرأة "In a *Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*"[8] يتواصل الرجال والنساء بصورة مختلفة، مدفوعة بسياقات اجتماعية مختلفة. بالنسبة للإناث، تقترح جيليجان علاقات سلسة غير مقيدة مع الآخرين مبنية على التجربة المشتركة، والارتباط العاطفي له أهمية كبيرة، في حين أنه بالنسبة للذكور فإن البنية والإطار المتفق عليهم بإجماع (أي مجموعة من "القواعد") هي أمر محوري بالنسبة للعلاقات.

من وجهة النظر هذه؛ فإن حنة وعالي تصرفا بطريقة تتفق مع ما حددته جيليجان كسمات للسلوك المرتبط بنوع الجنس: تتحدث حنة إلى الرب كامرأة من داخل معاناتها الشخصية. تصلي بأسلوب غير منظم، تشارك حالة عقلها العاطفية مع الرب. يرد عالي كرجل ينجذب بالفطرة نحو البناء النظامي، أي باتجاه "القواعد" الطقسية المألوفة والمريحة له. لحظة الصراع بين عالي، ممثل "التقليد" الطقسي، وحنة، بأسلوبها الروحي الفردي، تعكس واقعًا يعود عمره إلى قرون: الرجل والمرأة يدركان الإلهي ويتواصلان معه بطرق مختلفة جدًا. هنا نواجه جوهر التحدي النسوي مع التقليد الديني.

يجب أن يقتطَع مكانٌ داخل التقليد يعترف بتجربة أنثوية خالصة مع الإلهي ويتقبلها. يجب أن تخلَق صِيغٌ وأشكال مختلفة من الطقوس وتنسَج في التقليد اليهودي بحيث يكون هناك صوت لأساليب مختلفة من التعبير الروحي. يجب أن يقبل التقليدُ الديني الاعترافَ بالأساليب شديدة الاختلاف التي قد تسلك بها النساء طرق الروحيات، واللاهوت، والصلاة، وأن يثبّتها. يجب أن يكون هناك قبول لصور جديدة للإلهي في التقليد، يجب التشجيع على تجريب أشكال طقسية جديدة، ويجب أن يوسّع التقليد من مخزونه الطقسي ليشمل ويحتضن التعبيرات الشعائرية التي تعكس تفرُّدَ حاجة المرأة والرجل للحديث بصورة وثيقة مع الله.

كثير من تحديات النسوية مع التقليد اليهودي حدثت على أرض أمريكية في العقود الثلاثة الماضية. ومن المفيد أن نضع نقاشنا في سياق الحركة النسوية الصاعدة، والنظر في الطريقة التي أثَّرت بها النسوية على المرأة اليهودية والتعبير الديني.

في منتصف الستينيات والسبعينيات، كانت الحركة النِّسوية هي الأكثر اهتمامًا بإمكانية الوصول إلى بنية السلطة التقليدية للمجتمع الأمريكي والاندماج فيه. وبالمثل، وبالاستيحاء مما سمي "بالثورة النسائية" العلمانية[9] في هذا العصر؛ سعت المرأة اليهودية إلى الوصول إلى المؤسسات اليهودية وحياة الطقوس.

من بين الزخات الأولى في صراع المرأة اليهودية الأمريكية نحو المساواة مع الرجال تلك التي حدثت سنة 1972، عندما قامت مجموعة من عشر أعضاء نساء في *havurah* (الزمالة الدينية) بنيويورك بمحاولة الدخول في برنامج المؤتمر المقبل في المجمع الحاخامي المحافظ Conservative Rabbinical Asembly. رفض رئيس المؤتمر توفير أي وقت للنساء ليتحدثن أثناء المؤتمر، مصرحًا بأن البرنامج كان معدًّا بالفعل، لكن بإمكانهن المحاولة مرة أخرى في العام المقبل. "لكن هذا كان مؤتمر 1970"، تتذكر مارتا أكليزبيرج Martha Acklesberg، واحدة من قيادات المجموعة، "لذلك قلنا 'سنتبعك إلى الجحيم'، وقررنا الذهاب أيًّا كان الوضع"[10].

وباستدعاء صحيفة نيويورك New York Press نجح النساء في الحصول على قصة (كاملة مع الصور) عنهن في نيويورك بوست New York Post المطبوعة يوم انطلاقهن إلى المؤتمر.

أجندة المجموعة، التي لُخِّصَتْ في نشرة إعلانية من صفحة واحدة، قمن بتوزيعها على الأحبار المجتمعين (كلهم ذكور، حيث إن الحركة المحافظة لم تكن قد قبلت قضية ترسيم النساء)، اقترحت "أجندة المساواة في فرص الوصول" ما يتضمن الترسيم كحاخامات بالنسبة للمرأة، وتعيين وانتخاب المرأة في مواقع القيادة داخل الكنيس والمنظمات القومية اليهودية الكبرى.

في مجال الحياة الطقسية، النساء (اللاتي أعطين لأنفسهن اسم عزرت نشيم Ezrat Nashim، والتي تعني "دعم المرأة")[11]، طالبن بأن يعتبر النساء ضمن المنيان minyan: العشرة المطلوبين لاكتمال نصاب صلاة الجماعة، وأن تحظى بشرف أن تدعى لتبارك التوراة، وهو تمييز طقسي مقصور على الرجال.

وعلى الرغم من رفض رئيس المؤتمر لطلب وضعهن على البرنامج؛ حصلت النساء أخيرًا على مساحة تمكنهن من الحديث - وبدا أنهن في المكان الصحيح في الوقت الصحيح. في كتابها الذي صدر سنة 1996، (أخذ اليهودية شخصيًا) (Taking Judaism Personally) تصف جودي بيتسونك Judy Petsonk تجربة المجموعة في مؤتمر الحاخامات.

حضرت مئة حاخام من النساء في اجتماع واحد. مئة من الحاخامات المتزوجات من آخرين. (النشاط الوحيد المحدد للزوجات كان عروض الأزياء.)... قال بعض الأحبار إن دعوة النساء للتوراة قد يكون نهاية لليهودية: سيثير هذا شهوة الرجال، ولن يكونوا قادرين على التركيز في الصلاة. لكن قال العديد من الحاخامات بأن النساء سيكن مهتمات بتجمعاتهن، وطلبوا أن يدرجوا في قوائم عزرت نشيم (دعم المرأة عزرت نشيم) البريدية. وقفت امرأة متقدمة في السن وقالت، "أين كنتن طوال كل تلك السنين؟ كنا في انتظار هذه الفرصة!". بدأت جمعية دعم المرأة عزرت نشيم في استقبال خطابات من كل أنحاء

الولايات المتحدة، يسأل فيها العديدون عن إمكانية انضمامهم إلى المنظمة. لكن لم يكن هناك أي منظمة، مجرد عشرة نساء يملكن الشجاعة[12].

كان واضحًا أن الوقت مواتٍ للتغيير. فسرعان ما تحولت هذه المجموعة الصغيرة من النسويات اليهوديات المحافظات إلى حركة قومية تمكنت من تأمين المساواة في فرص وصول المرأة إلى العديد من المجالات في الحياة اليهودية بمرور السنين. بعد عام واحد فقط بعد أول حركة لهن؛ صوتت الجماعة المحافظة لأجل أخذ النساء الموجودات في المنيان في الاعتبار عند العد، وأحد عشر عامًا بعد ذلك رُسمت أولى حاخامة امرأة أمي إيلبيرج Amy Eilberg، من قِبل المدرسة الإكليريكية اليهودية Jewish Theological Seminary.

بالتزامن مع هذه الأحداث في الحركة المحافظة، حدث تقدم في إمكانية الوصول لمواقع القيادة داخل الطائفة الإصلاحية لليهودية. وفي الواقع، في العام نفسه، تشكّلتْ جمعية دعم المرأة عزرت نشيم، ورُسمت سالي بيرزاند Sally Priesand من قِبل كلية الاتحاد العبري Hebrew Union College - والمعهد اليهودي للدين Jewish Institute of Religion، وتجمُّعِ الحركة الإصلاحية.

في السبعينيات تمحور معظم العمل النسوي اليهودي حول الهالاخاه halakha، القانون الديني اليهودي، والطرق التي يمكن للنساء بها أن تصل إلى داخل البنية التشريعية اليهودية وأن تتدرج بشكل أكثر إيجابية.

كتبت راشيل أدلير Rachel Adler، إحدى الرائدات في هذا المجال، سنة 1973؛ مقالًا مهمًّا بعنوان "اليهودي الذي لم يكن هناك" The Jew Who Wasn't There [13] أثبتت فيه أن الهالاخاه تاريخيًّا أقصى النساء من الحياة الاجتماعية، والثقافية، والطقسية للشعب اليهودي. "في نهاية المطاف"، كتبت أدلير، "تنبع مشكلة المرأة اليهودية من حقيقة أننا ينظرُ إلينا في القانون والممارسات اليهودية على أننا يهود هامشيون"[14]. بملاحظاتها أنه في القانون اليهودي: النساء، والأطفال، والعبيد؛ محرومون من المشاركة في العديد من مجالات الممارسات الطقسية "ولها مصداقية محدودة في القانون اليهودي"؛ رصدت أدلير أن النساء فقط ليس بإمكانهن أبدًا أن يتجاوزن تلك المكانة

المحدودة: "فقط النساء لا يمكنهن أبدًا أن يكبرن، أو يتحررن، وألا يخرجن من فئة التقييد"[15].

عند هذه المرحلة من تطور الحركة النسوية اليهودية، سعت راشيل أدلير، وأخريات ممن حاولن التصدي لبنية الهلاخاة؛ إلى إصلاح، وإعادة تأويل، وتوسيع حدود المنظومة التشريعية اليهودية الموجودة من أجل تحرير النساء. مع ذلك (مع استثناء نساء الإصلاح اليهوديات Reform Jewish Women، اللاتي عكسن ضعف اهتمام الطائفة التي ينتمين إليها بقضايا التشريع اليهودي)، لم تسع أغلب النسويات اليهوديات قط إلى الذهاب خارج بنية التشريع اليهودي الحالي. استمررن في العمل بمكونات بنيةٍ يعود عمرها إلى قرون، لم تسعين قط إلى مواجهة فعالية هذه البنية.

في هذا السياق تحديدًا نُشر أول عمل نسوي أرثوذوكسي يهودي، كتبته بلو جرينبرج Blu Greenberg، بعد حوالي 9 سنوات من مولد جمعية دعم النساء عزرت نشيم. كان كتاب جرينبيرج، حول المرأة واليهودية: رؤية من التقليد On Women and Judaism: A view from Tradition، "محاولة دقيقة لجمع مزاعم النسويين مع التقيد الكامل للتشريع اليهودي". كان هدف جرينبيرج هو إبقاء الهالاخاه كبنية إرشادية للحياة اليهودية، لكن مع إيجاد طرق داخله لتحسين مكانة المرأة وتوسعة مشاركتها في الحياة المؤسسية، والطقسية، والثقافية. وقعت معظم جهود جرينبيرج في فئة "أجندة المساواة في فرص الوصول"، وكان إسهام عملها في البحث عن بنية جديدة أو مختلفة للحياة اليهودية الجماعية قليلًا.

خلال سنوات "التساوي في فرص الوصول، والحقوق المدنية"؛ تم إنجاز الكثير: ترسيم حاخامات من نساء إصلاحيات، وداعيات إلى إعادة البناء، ومحافظات، وإعادة تقييم وتفسير العديد من القوانين اليهودية المحددة من أجل تحسين ودعم مكان المرأة داخل التقليد، وتقديم اهتمامات الحركة النسوية في مواد جامعة الدراسات اليهودية، وكثير غير ذلك.

مع ذلك، فإن المسيرة تعكس فقط مسارات "إسعافات أولية" مؤقتة؛ فهذه

التغيرات لم تناقش التحدي النسوي الأكثر منهجية "للتحرير" الذي هو أبعد من مجرد إدراج النساء في المنظومة. كما لاحظت جوديث بلاسكو Judith Plaskow، الصوت البارز في الحركة النسوية اليهودية المعاصرة، سنة 1983، "كانت الحركة النسائية اليهودية في العقد الماضي ومازالت حركة حقوق مدنية وليست حركة لتحرير النساء. ركزت على منح المرأة قطعة من الفطيرة؛ لم ترغب في خبز جديد!"[16].

سنة 1995 وجدنا أنفسنا في الجيل الثاني من التحدي النسوي اليهودي. كانت القضايا التي تعرضت لها النساء اليهوديات في العقود الثلاثة الماضية؛ أقل مركزية بالنسبة للأجندة النسوية اليهودية تحديدًا؛ لأنها لم تحقق الكثير بخصوص المساواة في الوصول.

أفسحت قضايا السبعينيات والثمانينيات مجالًا لتحديات جديدة في التسعينيات وفي القرن الجديد. انطلقت النسويات اليهوديات الساعيات إلى "خبز فطيرة جديدة" من تركيز أوَّليّ على الدخول والإدماج وصولًا إلى تركيز أكبر على القضايا التي تشق جوهر اليهودية. وصلت العديد منهن إلى إدراك أن اتباع منظومة الهالاخاه التي صنعها الذكور هو ادعاء "غيرية" النساء، ادعاء بأنه إذا كان وضع النساء داخل اليهودية ليتحسن؛ فإنه عليهن أن يجدن طريقة للانسجام داخل البنية المصممة ذكوريًا وليس أنه يجب إعادة تشكيل البنية للاستجابة بصورة أكثر صرامة لحاجات النساء وكذلك الرجال. كما رصدت جوديث بلاسكو في عملها البارز: الوقوف مجددًا في سيناء: اليهودية من منظور نسوي Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective، "اتباع قوانين يهودية معينة، ومقاومة تحسينها، أو رفض ذلك تمامًا: هو افتراض [أن]... الرجال هم الفاعلون في الحياة الدينية والطائفية بسبب أنهم هم المعيار القياسي للإنسان اليهودي. النساء هم "أي شيء بخلاف" المعيار القياسي، نحن أقل من إنسان كامل"[17].

في مقال مهم ومؤثر نُشر سنة 1985؛ سألت الحاخام التي هي من دعاة إعادة البناء: جوي ليفيت Joy Levitt؛ عما إذا كانت الانتصارات التي تحققت

على جبهة المساواة في إمكانية الوصول لم تكن مجرد انتصارات تحققت بثمن باهظ[18]. ملاحِظَةً أنَّ الجيل الأول من الحاخامات النساء شعرن بأنهن ملزمات بتقليد زملائهن الذكور "نموذج البدلة ذات اللون الأزرق البحري"؛ رصدت ليفيت أن بعض الحاخامات النساء الأكثر أصولية سعين إلى دفع بندول الساعة بعيدًا بالسير عكس التيار دفاعًا عن نموذج "المعبودة" [الإلهة]، الذي سعين فيه إلى اكتشاف جذور المرأة الإسرائيلية القديمة في الطقوس الدينية الزراعية في الشرق الأدنى القديم.

في البحث عن نموذج "أكثر تكاملاً"، تقول ليفيت؛ بأنه على الحاخامات الإناث أن يحررن أنفسهن من الإحساس الداخلي بالغيرية التي تعني فيها كلمة "قياسي"، لو أردنا استخدام ألفاظ بلاسكو: ذكر. فإنه لو تحقق هذا بالفعل؛ لن يأتي دخول النساء في الحاخامية بثمن باهظ في النهاية. أخيرًا، يتمحور الصراع النسوي اليهودي في زمننا حول إزاحة المفهوم اليهودي التاريخي الراسخ بعمق بأن المرأة هي "آخر"، وبذلك تستعاد إنسانية المرأة الكاملة.

في هذا الصدد، دعونا نعود للحظةٍ إلى صلاة حنة ورد فعل عالي. السبب الذي جعل عالي يتحير بشدة ويغضب من أسلوب حنة في العبادة هو أنه كان خارجًا تمامًا عن الأسلوب اليهودي "القياسي/المعياري" في وقت عالي. كانت حنة تقوم بشيء لم تقم به من قبل (على الأقل، ليس بشكل رسمي أو علني كجزء من شعائر العبادة في الديانة اليهودية)، ولم يلائم التصور والتصميم الطقسي الطائفي الذكوري: كانت "آخر" بشكل عميق.

حوار حنة العاطفي مع الله، ودفاعها الجريء ضد اتهامات عالي؛ يلمس أطراف التحدي النظامي المعاصر للحركة النسوية اليهودية. لديَّ طريقتي الخاصة في الحديث مع الله، هكذا قالت حنة لعالي. أملك حرية الصلاة بهذه الطريقة! أنا (لنستخدم المجاز الذي استخدمته بلاسكو) أخبز فطيرة جديدة. بالمثل، الحركة النسوية اليهودية اليوم تقدِّم عبارةً على ذات القدر من الجرأة: لدينا طريقتنا الخاصة في الاندماج في اليهودية. وبانتهاجنا اليهودية على طريقتنا الخاصة؛ فإننا نحقق تحررنا. يجب أن تخبز "الفطيرة" اليهودية من جديد كي

ندمج مكونات تقليد يعود عمره إلى آلاف السنين مع وعي نسوي عميق، ومعاصر. ما كان معيارًا قياسيًّا يجب أن يعاد تعريفه وبناؤه لكي يدخل في ذاته التصورات الأنثوية والذكورية للواقع على حد سواء، تجارب الإناث والذكور في الحياة الدينية والروحانية على حد سواء.

إذًا، كيف يمكن للنسويات اليهوديات أن "يخبزن فطيرة جديدة؟" مرة أخرى جوديث بلاسكو عظيمة النفع في رسم مسارنا: "الحاجة إلى يهودية نسوية Jewish Feminism"، تقول بلاسكو: "تبدأ بسماع صوت الصمت. تبدأ بملاحظة غياب تاريخ المرأة وتجربتها كقوة فاعلة في تشكيل التقليد اليهودي... تثير مواجهةُ الصمت أسئلةً مزعجة، وتحرك الدوافع تجاه تغيير بعيد المدى. أي شيء في التقليد تجده من صنعنا؟ أي شيء بإمكاننا نسبته لأنفسنا ولم يُحْدثْ لنا جروحًا؟ ما الذي كان ليختلف حال امتلأ فراغ هذا الصمت الكبير؟"[19].

سماع صوت الصمت. هذه هي خطوتنا الأولى (والأكثر أهمية) في التحرك تجاه تحررٍ على مستوى كبير للمرأة اليهودية. تقترب الحركة النسوية اليهودية المعاصرة من سماع صوت الصمت بطرق عديدة.

أولًا، هناك أبحاث أكثر جدية بكثير من أجل اكتشاف أصوات النساء اليهوديات المفقودة، والتي أسهمت عبر القرون في كتاباتنا اللاهوتية والتعبدية، وكن قيادات لطوائف، وساعدن في إحياء إبقاء التقاليد الشعبية للطقوس الاحتفالية اليهودية بجانب الدين الرسمي الذي صاغه ونفذه الرجال[20].

طريقة ثانية لسماع صوت الصمت تتمثل في التفسيرات الجديدة التي تقوم بها النساء (والرجال النسويون) بغية الإضافة إلى مجموعة من التعليقات اليهودية القديمة على كتب التناخ (مدراش midrash) المتعلقة بالنصوص اليهودية المقدسة. تطرح أسئلة جديدة حول القصص الكتابية والنساء اللاتي أثَّرت هذه الأحداث في حياتهن بشدة، ومع ذلك يندر أن تسمع أصواتهن مع تكشُّفِ أحداث الروايات. ما الذي كانت تظنه ساراي، على سبيل المثال، ما الذي كانت تفكر فيه ساراي عندما يأخذ إبراهيم، الذي ربما كان نفسه "مخمورًا" مع كلمة الرب؛ إسحاق ولدها العجوز إلى جبل الرب من أجل التضحية؟ ما الذي

كانت تفكر فيه دينة بعد اغتصابها؟، وهل فعلاً أرادت أن يقوم إخوتها بذبح كل أقارب مَن اغتصبها؟ أيُّ ألمٍ شعرت به هاجر عند نفيها في الصحراء مع ابنها إسماعيل؟ هل أرادت ساراي موت هاجر بالفعل؟ ما الذي كانت تخشاه ساراي؟ ولماذا عوقبت مريم على مطالبتها بمكانتها المستحقة في القيادة بجانب أخيها الصغير، موسى؟ الأسئلة لا حصر لها: حيث تجارِبُ حياة المرأة، ومشاعرها، واستجاباتها؛ تُنسج مرة أخرى في النص المقدس، لتعاد صياغتها في نسيج التقليد التفسيري اليهودي[21].

طريقة ثالثة شديدة الأهمية يملأ بها النسويون اليهود "الصمت الكبير"، هي تركيز الانتباه على البُعْدَيْن الشخصي والروحي لتجارب حياة المرأة اليهودية. قالت الحاخام سو ليفي ألويل Sue Levi Elwell إن "النساء اليهوديات يكتبن النص الجديد للتوراة بحياتهن الخاصة" (الاتصالات الشخصية)، بمعنى أن تجاربنا كنساء، كيهوديات، وكبشر؛ توفِّر لنا قصصًا جديدة، تصوغ وتشكّل تقليدنا اليهودي المتطور. لذلك، فبالإضافة إلى تقليد مدراشي نسوي يزداد ثراءً؛ يخرُج أيضًا عملٌ جديدٌ إبداعيٌّ في مجال الطقوس اليهودية يُدمِج حياة المرأة اليهودية ويبجلها.

في التقليد اليهودي "القياسي" (الذي صممه الذكور)؛ يخدم الطقس هدفًا جماعيًّا، بجمع الأفرادَ اليهود من أجل الاحتفال والعبادة الخالصة. بالإضافة إلى ذلك، فإن دورة حياة الطقوس اليهودية التقليدية تمجِّد الفرد اليهودي في اللحظات المهمة: الميلاد (الميلاد Brith Milah/الختان)، والمراهقة (bar and bat mitzvah) بلوغ سن الثالثة عشر، والزواج، والموت. بعيدًا عن هذه الذخيرة المحدودة، لم تظهر أية مراحل انتقالية مهمة أخرى في تقاليدنا الطقسية. أين، على سبيل المثال، التقديس الطقسي اليهودي لامرأة صغيرة بالطاقة الإنجابية الناشئة مع حدوث دورتها الحيضية؟ أين التكريم بدلًا من العويل الذي يصاحب التغيرات البيولوجية التي تحدث للمرأة عند وصولها لسن اليأس؟ أين الاعتراف اليهودي الطقسي بألم وحزن العقم، أو الحزن على الإجهاض؟ وخلف دورة الحياة البيولوجية، أين هي الطقوس التي تميِّز الفصول المتغيرة لحياتنا بطريقة

معبرة وملزمة، مثل تحولنا إلى آباء أو أجداد، أو التكيف مع ترك الأبناء للمنزل، أو الترمل، أو التغيرات التي تتبع الطلاق، أو تغير الواقع العملي، وظروف الحياة الأخرى؟

الرجال والنساء اليهود بحاجة، على حد سواء؛ إلى اعتراف وتقديس طقسي أكبر بكثير للحظات مهمة في الحياة. الحاخام دبرة أورنشتين Debra Orenstein تشير في كتابها: دورات الحياة: المرأة اليهودية على ممرات الحياة ومعالم الشخصية *Lifecycles: Jewish Women on Life Passages and Personal Milestones*:

كان للنسويين اليهود دورٌ فعّالٌ في توسعة تعريف دورة الحياة بأربع طرق: 1) بإدخال النساء في الاحتفال بمراحل كانت في السابق تُقْرأ فقط على الرجال، ومن رجال، - مثلًا جُعل هناك طقس بار متسفا Bat Mitzvah (للفتيات) مع احتفالات بار متسفا Bar Mitzvah، ومراسم العهد للفتيات الرضيعات، جنبًا إلى جنب مع الأطفال الذكور؛ 2) بتكملة أو تغيير الطقوس التقليدية المتعلقة بدورة الحياة، مثلًا طقوس تكميلية للطلاق، أو عقود الزواج البديلة؛ 3) باعتبار الدورة البيولوجية للمرأة مقدسةً، وجُعل هناك مراسم لها - مثلًا: بدء الحيض، الحيض، الولادة، الإجهاض، بلوغ سن اليأس؛ و 4) تقديس مراحل غير بيولوجية وأحداث لم يُنْظَر لها في التقليد، مثلًا، عبر احتفالات تحتفي بحكمة المسنين، أو التعافي من اعتداء جنسي. بطريقة ما، تسير هذه القائمة بترتيب تصاعدي من حيث الابتكار. تتقيد الأولى عن قرب بالتقليد وتبحث عن المساواة والاتساق في الشعائر الجماعية. في حين تستخدم الأخيرة الحياة الخاصة - ليس التقليد - كنقطة انطلاقها، ولا يستتبع هذا بالضرورة أو يتوقع معايير منتشرة عبر المجتمع ككل[22].

تعكس كلُّ فئة من فئات التجديد في الطقوس التوجهَ النسوي لمعالجة المستوى الفوقي من البنية النظامية للحياة الطقسية اليهودية.

في السنوات الأخيرة، شاركتُ بعمقٍ في خلْقِ طقوس يهودية جديدة ذات منظور نسوي. وفيما يلي وصف مفصَّل لأحد الطقوس التي ينطبق عليها هذا.

انبثق هذا الطقس من التجربة الحياتية الواقعية المؤلمة لامرأة صغيرة أُسميها راشيل، ضحية اعتداء جنسي. متحدثة في ورشة عمل عن الشفاء الروحي، قالت راشيل:

أنا ناجية. تحملت رُعبَ رجلٍ اعتدى عليَّ جنسيًّا وأجبرني على الاحتفاظ بالدنس سرًّا. تحملتُ العارَ، ودنوَّ روحي من الهلاك، ورعبَ أن أُمَسَّ، وأن تُنْتهَك جميع مساحاتي المقدسة. في بعض الأحيان أشعر وكأنني عشت أيام الهولوكوست مع ستة ملايين من أبناء أمتي. وفي كلِّ عام، عندما تحل ذكرى من ماتوا، أعتبره يوم ذكراي أنا أيضًا. ولكن بخلافهم، ما زلتُ حيةً. لقد نجوتُ. أنا قوية، لا أشعر بالعار، ولم أهزم - وأريد الاحتفال!

أضافت راشيل: "منذ سنوات عديدة كنت أشعر وكأنني منبوذة، خارج خيمة شعبي، في المنفى"[23].

إن طقسًا للناجيات من اعتداء جنسي؛ يمكن أن يفيد بشكل خاص "في جمع المنفيات". لمدة طويلة، كان يتم عزل ضحايا الاعتداءات الجنسية أو نفيهن بسبب "السر المخزي القذر" الذي ليس لهن فيه يد. من الصعب أن يقر الفرد بوقوع اعتداءات جنسية في المجتمع الذي ينتمي إليه، وربما أكثر صعوبة بالنسبة لليهود الذين يحملون فخر الشعوبية المبني على السلوك الأخلاقي المثالي. مع ذلك فنحن اليهود علينا أن نعترف بالجانب المظلم الموجود بيننا. عندما يتورط المجتمع اليهودي في الإنكار الجماعي؛ تبقى الضحية في منفًى روحيٍّ وعاطفي.

عندما نرحب بالناجيات من اعتداءات جنسية في بيتهن من المنفى؛ فنحن بذلك نخفف عنهن وحدتهن ونؤكد مكانهن داخل الأسرة اليهودية الكبيرة. ونقدم رسالة واضحة صريحة بأن المرأة اليهودية المعتدى عليها جنسيًّا ليست منبوذة، ولا مقطوعة من حياة شعبها؛ لأنها لا تتحمل أي مسؤولية عن هذا الاعتداء. أيُّ طقس سيكون أكثر إقناعًا إذا كان متجذرًا في التجربة الواقعية وفي مشاعر المشاركين فيه، وإذا كان يعكس أصالة النص المقدس، والشعائر، واللغة، والموسيقى، وأساليب الاحتفال الطقسية في تقليد الإيمان الذي يأتي منه.

باختصار، يكون الطقسُ يهوديًّا إذا عكس الإيقاعات اليهودية، والنسيج، وطرق الصلاة. يكون لطقسٍ جديدٍ يردد صدى طرق المراسم اليهودية القديمة؛ فرصةً أكبرَ في الصمود في وجه اختبار الزمن، والتحول إلى جزء من التقليد الشعائري المتطور.

هذا هو ما سعيت إلى إنجازه في الطقس التالي[24]:

طقس الشفاء من الاعتداء الجنسي

الخطوة 1: خلقُ مساحةِ دعْم. دائرة من النساء تتجمع حول المرأة التي يقام الطقس لأجلها (التي من الآن فصاعدًا سنسميها السيدة "المحور"). وهي تبدأ بكلمة هينيني *hineni* - "هنا أنا" - الكلمة العبرية التي استخدمها إبراهيم عندما أمر الرب إبراهيم أن يضحي بمحبوبه إسحاق[25]. تعترف السيدة المحور بوحدتها، ومدى عمق ألمها، وأن غضبها لا مثيل له. يؤكد لها أصدقاؤها أنها لم تعد وحدها من الآن. باستخدام كلمة هينيني، وهي كلمة شهيرة تحمل معاني كثيرة لليهود الذين يعرفون قصة ربط إسحاق، هناك تلميح بأن المرأة هي ضحية بريئة في ذلك الاعتداء الذي تعرضت له، تمامًا كما كان إسحاق أداة بريئة في اختبار الرب لإبراهيم.

كلُّ مَنْ هو موجود يغني الأغنية العبرية المنسوبة لنيخمان من بريسليف Reb Nachman of Bratslav، أحد كبار اليهودية الحسيديم *Hassidic*. "كول ها-أولام كولو جيشير تسار ميعود" "Kol ha-olam kulo gesher tzar me'od" - "كل هذا العالم هو معبر ضيق" - والنقطة الرئيسة هي ألا نخاف على الإطلاق. تساعد هذه الكلمات في خلق مزاج تأملي من خلال صورة من الموسيقى اليهودية التقليدي، وهي لحن الحسيديم التقليدي.

الخطوة الثانية: الاعتراف بالغضب. تُقْرأ قصيدة الناجي[26]، وتتحدث المرأة المحور عن غضبها الشخصي. تُمْنحُ مساحةً كاملة لتعبر عن كامل مشاعرها. ويرد عليها أصدقاؤها مؤكدين على أنها "محبوبة بحبٍ لا ينتهي" -

حب الله. الكلمات التي يتحدث بها أصدقاؤها هي من نسخة مفسَّرة للحاخام رامي شابيرو Rami Shapiro لصلاة أهافا رابا Ahavah Rabbah التقليدية: أهافا رابا أهافتانو أدوناي إلوهينو *ahava rabbah ahavtanu Adonai eloheinu* - "بحبٍّ زاخرٍ، قد أحببتنا، أدوناي، ربنا"[27].

الخطوة 3: النجاة والامتنان. المرأة المحور تقرأ من المزمور 147: 3، "يشفي المنكسري القلوب، ويجبر كسرهم"، وتكمل: "لقد نجوت من رحلة حزينة - تعرَّض فيها جسدي وروحي للخطر. أشكرك، ربي، للحفاظ عليّ والعبور بي من هذا الخطر كليًّا". هنا تقرأ وتغني (بالعبرية أو الإنجليزية، وفقًا لما ترتاح له) نسخة موسيقية جديدة من صلاة بيركات هاجوميل *Birkat hagomel* التقليدية، التي يشكر فيها الفرد ربَّه على مساعدته والحفاظ عليه من الخطر: "عليَّ أن أحْمَدَ مصدر الحياة الذي يصوغ الخير والشر. عليَّ أن أشكر القدوس الذي يأتي بالظلمة والنور لكل الناس. لأنني سِرْتُ عبر وادي ظل الموت، وأنت، أنت كنت معي هناك مع كل نَفَسٍ مؤلم".

في هذه الصلاة الجديدة، تكثر الأصداء التقليدية. أولًا، الإشارة إلى مباركة يوتسر Yotzer في شعيرة السبت التي تتحدث عن خلق الله للظلام والنور. ثانيًا، الإشارة إلى أشعياء 45: 7، التي يوصف فيها الله على أنه (صانع السلام وخالق الشر). ثالثًا، المزمار 23 ("أيضا إذا سرت في وادي ظل الموت لا أخاف شرا، لأنك أنت معي")، وأخيرًا تردد الصلاة الجديد صلاةَ الشكر موديه أني Modeh Ani، وهو تأمل يقرأه اليهود المنتبهون عند الاستيقاظ، مبني على التلمود البابلي، Tractate Berakhot 60b: "الحمد لك، أيها الرب الحي الأبدي، على إعادة روحي إلي بحنان".

الخطوة الرابعة: السعي إلى الشفاء. تحيط صديقات السيدة المحور بها ويضمونها، وتنشدن (بأسلوب يشبه المانترا mantra) صلاة موسى الشجية لشفاء أخته مريم (المبنية على العدد 12: 13) "من فضلك يارب، اشفها".

وعندما يسكن الإنشاد، تغنِّي المجموعة تكييفًا موسيقيًّا لصلاة مي شيه بيراش Mi-sheh-beirach، الصلاة التقليدية للاستشفاء[28]:

مي شيه بيرياش إموتينو، ميكور ها-براشا لافوتينو Mi sheh-beirach imoteinu, mekor ha-bracha l'avoteinu

- (نسأل الواحد الذي بارك أمهاتنا، مصدر البركة لآبائنا)

نسأل الواحد مصدر القوة

الذي بارك من قَبْلَنا،

أن يساعدنا أن نستجمع شجاعتنا

وأن يجعل حياتنا نعمة - ولنقل، آمين.

مي شيه بيرياش إموتينو، ميكور ها-براشا لافوتينو Mi sheh-beirach imoteinu, mekor ha-bracha l'avoteinu

- بارِكِ الذين يحتاجون إلى الشفاء

بتحسن "صحتهم سريعًا، رفواه شليماه refuah shleymah"

تجديد الجسد،

تجديد الروح - لنقل، آمين.

الخطوة 5: تأكيد الذات. تؤخذ الكلمات التي تتحدث بها المرأة المحور الخاضعة للطقس مباشرة من الطقوس اليهودية الصباحية (مبنية على التلمود البابلي، Tractate Berakhot 60b): "إلوهاي نيشاما شيه-ناتاتا بي تيهوراه هي" "Elohai neshama sheh-natata bi tehorah hi" - "إلهي، الروح التي منحتني نقية. أنت خلقتها، أنت شكَّلتها. أنا نفختها فيَّ".

وتواصل المرأة المحور: "أعرف أنني خلقتُ على صورة الله *b'tzelem Elohim*، وأن نور الله كامنٌ في داخلي*Hineni* . هنا أنا أقف لست وحدي بعد الآن، ماضية في طريقي لأكون بلا خوف، عالمة بأنني أقدر على خلْقِ مكانٍ آمن لنفسي، عالمة بأنني أملك دائرة من الحب والمُحِبَّات اللاتي ستدعمنني وتعملن على حمايتي، عالمة بأني محمية تحت جناح "السكن، Sekhina"، عالمة بأنني أنا مصدر قوتي".

وهنا تعبّر المرأة المحور عن صلتها المباشرة بالسكن Sekhina، الاسم التقليدي للسكن في حضور الرب، الذي يرتبط بالمظهر الأنثوي من الألوهية. وتختم بصلاة أخيرة (مأخوذة مباشرة من مباركات الفجر اليومية، المبنية على التلمود البابلي، Tractate Menakhot 43b): "باروش أنا أدوناي، شيه أساني إيشا، باروش أدوناي شيه أساني بات هورين" *"Baruch ata Adonai, sheh-asani isha, Baruch ata Adonai sheh-asani bat horin"* - "أباركك أيها القدوس الذي جعلني امرأة. أباركك، أيها القدوس، الذي حررني". هذا التأكيد يعطي دعمًا كبيرًا؛ لأنه في الشعائر اليهودية التقليدية "القياسية"، فقط الرجل كان يحق له قراءة صلوات الفجر التي يشكر فيها الرب بشكل خاص على أنه لم يجعله امرأة. "شيه لو أساني إيشا". *"sheh lo asani isha"* وينتهي الطقس بلحظة تأمل صامت - وأحضان.

وبذلك أعود إلى حيث بدأت، مع حنة وأكثر العبادات عمقًا من قلبها. فأنا على يقين من أنها حال ما إذا كانت بيننا الآن؛ فإنها كانت لتبتهج بالرحلة التي قطعتها أخواتها اليهوديات. مقتنعة بأنها كانت لتفرح بالفرص الجديدة التي تظهر لتعبيرها الروحي الخاص. وربما حتى عالي لم يكن ليظهر مصعوقًا لمشهد أن يرى امرأة تصلي لربه، وتتحدث إليه مباشرة. في زمننا، في يهودية مليئة بالأفكار النسوية: فإن موسم الصمت لتجربة حنة الخاصة، وألم عقمها؛ قد يجد تعبيراتٍ تعاطفيةً فصيحة.

أمنية أخيرة، صلاة أخيرة: أتمنى أن يأتي وقتٌ سريعًا وفي زمننا، يكون فيه كلُّ موسمٍ وكلُّ غايةٍ تحت السماء في حياة المرأة (والرجل) اليهود؛ موجودًا داخل التقليد اليهودي المتطور. أن يأتي سريعًا وفي زمننا؛ وقتٌ لا تعود فيه مواسم حياة المرأة اليهودية صامتة، ولا تكون أكثر اللحظات عمقًا في تجارب حياتنا غائبة عن الذخيرة الشعائرية للشعب اليهودي.

الملاحظات:

1. انظر على سبيل المثال:

See, for example, Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1981).

2. لمعلومات أكثر حول الدين الشعبي اليهودي انظر:

Susan Grossman and Rivka Haut, eds., *Daughters of the King: Women and the Synagogue* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1992); Susan Starr Sered, *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of the Elderly Women of Jerusalem* (New York: Oxford University Press, 1992); and Dianne Ashton and Ellen Umansky, eds., *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality* (Boston: Beacon Press, 1992).

وانظر أيضًا:

Nina Beth Cardin, ed., *Out of the Depths I Call to You: A Book of Prayers for the Married Jewish Woman* (Livingston, N.J.: Jason Aronson, 1992).

3. زكريا 12: 12.

4. التلمود البابلي، Tractate Sukkah 51b.

5. Susan Grossman, "*Women in the Jerusalem Temple*," in *Grossman and Haut, Daughters of the King*, 29.

6. المصدر نفسه.

7. سفر صموئيل الأول 1: 9-16،

The Harper Collins Study Bible (NRSV) (New York: Harper Collins, 1993).

8. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

9. Jacob R. Marcus, *The American Jewish Woman*, 1654-1980 (New York: KTAV Publishing House, 1981), 149.

10. منقول في:

Judy Petsonk, *Taking Judaism Personally* (New York: The Free Press, 1996), 106.

11. احتوى اسم المجموعة توريةً ذكية، حيث إن اصطلاح عزرت نشيم كان الاسم التقليدي أيضًا لقسم المرأة في فناء الهيكل القديم في أروشليم، وكان يُستخدم تاريخيًّا أيضًا ليشير إلى جزء المعبد الذي تُفْصَل فيه النساء عن الرجال.

12. Petsonk, *Taking Judaism Personally*, 107.

13. Adler, "*The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman*," Response 7, no. 22 (Summer 1973): 77-82, reprinted in *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, ed. Susannah Heschel (New York: Schocken Books, 1983), 12-18.

14. Adler, "The Jew Who Wasn't There," in Heschel, *On Being a Jewish Feminist*, 13.

15. المصدر نفسه.

16. Judith Plaskow, "The Right Question Is Theological," in Heschel, *On Being a Jewish Feminist*, 11.

17. (San Francisco: Harper, 1990), 224.

18. Levitt, *"Women Rabbis: A Pyrrhic Victory?" Reconstructionist* 50, no. 4 (Jan.- Feb., 1985): 19-24.

19. Plaskow, The Right Question, 1.

20. الهامش بأعلى.

21. لأمثلة حديثة عن المدراش النسوي اليهودي انظر:

Judith Antonelli, *In the Image of God: A Feminist Commentary on Torah* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1995), and Ellen Frankel, *The Five Books of Miriam: A Woman's Commentary on the Torah* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1996).

22. Orenstein, ed., Lifecycles (Woodstock, Vt.: Jewish Lights Publishing, 1994), xviii.

23. ورشة عمل للناجين من الاعتداءات الجنسية، فيلاديلفيا 1991، تفريغ نصي لجلسة مسجلة.

24. تنبيه قانوني: "شعور" الطقوس والمزاج؛ لا يمكن أن تتواصل بصورة كافية في الكتابة. على الإنسان في الحقيقة أن يجرب الطقس بكامله، وفي سياق صادق للحظة استشفاء.

25. التكوين 22: 1 و 22: 11.

26. انظر شعر:

Marta Metz in Leila Gal Berner, *"Our Silent Seasons,"* in Orenstein, Lifecycles, 133-34.

27. في كتاب الصلاة اليهودية التقليدية، قبل الإعلان الأساسي للإيمان، "Sh'ma Yisra'el" "اسمع، يا إسرائيل، الرب إلهنا، رب واحد".

28. النسخة المعاصرة لديبي فريدمان (Debbie Fredman).

الفصل الثالث

تأثير النسوية على المسيحية

اليس ل. لافي

الرِّسامة

رغم أنه تمّت رِسَامة أنطوانيت براون Antoinette Brown من قِبل الكنيسة الطائفية Congregational Church عام 1853، ولويزا ووزللي Luisa Woosley في الكنيسة المشيخية الجنوبية southern Presbyterian Church عام 1889؛ إلا أن الكنيسة المشيخية الشمالية لم تُقر ترسيم النساء بكهانة كاملة قبل عام 1955. وبعد عام واحد صوتت الكنيسة الميثودية Methodist Church لمنح المرأة كامل وضعها - الرسامة وعضوية الاتحاد. وفي عام 1970 قامت الكنيسة اللوثرية لأمريكا Lutheran Church of America والكنيسة الأمريكية اللوثرية American Lutheran Church بالتصويت لترسيم النساء. وفي الكنيسة الأسقفية Episcopal Church، على الرغم من حقيقة أنه كانت هناك إحدى عشرة امرأة رُسمن بالفعل عام 1974؛ إلا أنه لم يفعِّل أي قانون كنسي يسمح برسامة النساء قبل 1977. في وقت هذا كتابة هذه السطور: لم تكن لا الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ولا الكنيسة الأرثوذوكسية تسمحان بترسيم النساء، وليس من المتوقع حدوث سياسة مستقبلية للتغيير في هذا الاتجاه[1].

أدَّى إقصاء النساء من الرسامة إلى لفت الانتباه نحو إقصاء النساء من

التعليم اللاهوتي. لم تكن هناك إمكانية لترسيم النساء بسبب أنهن لم يكنَّ مُعَدَّاتٍ لاهوتيًّا، أو هذا ما كان يقال. لكن لماذا لم تكن النساء معدات لاهوتيًّا؟ لأن النساء كن مُبْعدات من التعليم اللاهوتي. نجح مسار المساواة في الحقوق في إدخال المرأة إلى مدارس اللاهوت. سرعان ما تعرَّفَتِ العديدُ من دارسات اللاهوت على النصوص المقدسة وتفاسيرها، وكذلك الممارسات المستمدة من النصوص المقدسة، والتي كانت مُشبعة بالبطريركية.

التفكيك اللاهوتي وإعادة البناء

في العقود الأخيرة من القرن العشرين؛ لم يكن الأمر فقط أن حصلت المرأة على حق الدخول في التعليم اللاهوتي، ولكن حصلت أيضًا على حق الرسامة، وأُنْتِجت حزمة من المواد اللاهوتية حول موضوعات تمتد من رسامة النساء إلى الهرمنوطيقا النسوية. امتد تأثير أعمالهن إلى مدى بعيد.

ربما كان أول صوت يتصدى للتعابير التقليدية للاهوت؛ هو من نصيب ماري دالي Mary Daly، الكاثوليكية الرومانية السابقة التي تعمل كزميلة لجامعة بوسطن. كتابها: "ما وراء الله الأب: نحو فلسفة لتحرير المرأة" *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973)، ثم تَبِعه: "الكنيسة والجنس الثاني" *The Church and the Second Sex* (1985)"[2]. ورغم أنها في الأساس قد عُيِّنت في قسم اللاهوت؛ إلا أن دالي تصف عملها، بسبب أساليبه وتحديه للاهوت التقليدي: بأنه فلسفي ولغوي. تصف نفسها بأنها ما بعد مسيحية. تمثل ماري دالي استجابة نسوية للمسيحية، المشبعة تمامًا كما هو الحال بالبطريركية: وتذهب لما هو أبعد، وترفضها.

ورغم أن دالي ليست وحيدة في رفضها للمسيحية، ولا في استجابتها التي يشاركها فيها جميع النسويين. فإن كثيرين اختاروا مسارًا أكثر اعتدالًا. ففي محاولة فهم الأصول التاريخية للنظام البطريركي وطبيعته؛ تسعى العديد من الأعمال النسوية إلى المباعدة بين الماضي والحاضر، وإلى كشف الطابع

البطريركي الذكوري للنصوص الكتابية والتقاليد المتأخرة، من أجل منع انتقال التحيزات البطريركية إلى التفسيرات الحالية[3].

إحدى أولئك النِّسويات المسيحيات هي روزماري رويزر Rosemary Ruether التي كتبت وحرَّرت بين عامي 1967 و1995 أكثر من عشرين كتابًا، أغلبها يتعلق بالمرأة والدين. في عام 1974 حرَّرت كتاب: "الدين والتحيز الجنسي: صور من المرأة في التقاليد اليهودية والمسيحية" "*Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*"، في سلسلة من المقالات المتكاملة التي كتبتها نسويات، مثل فيليس بيرد Phyllis Bird، وكونستانس برافي Constance Pravey، وإليانور مكلافلين Eleanor McLaughlin، يكشف الكتب صور المرأة في العهد القديم، وفهم أباء الكنيسة "للنسوية العذراوية"، وتأكيد علوم لاهوت العصور الوسطى على أنه رغم عدم تساوي جنس المرأة مع جنس الرجل، إلا أن أرواحهما متساوية! ساعدت هذه المقالات في كشف تحيزات المجتمع البطريركي الكامنة في التقليد اليهودي - المسيحي. بعد عام من هذا نشرت رويزر كتاب: "المرأة الجديدة، الأرض الجديدة: أيديولوجيات التحيز الجنسي والتحرير الإنساني" "*New Women New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation.*"[5]. مع هذا الكتاب لم تقف رويزر عند كشف التمييز على أساس الجنس، بل إنها تدعو إلى التحرر الإنساني[6]. وأنتجت رويزر: كنيسة - النساء Women-Church، الذي يقدّم لاهوتًا وممارسةً للمجتمعات الطقسية النسوية[7]. وفي عام 1992 خطا الاعتراف بالتحيّز الجنسي، مع الجهود المبذولة في سبيل استبدال التحرر الإنساني بالإيديولوجيات التي تميز على أساس الجنس، والتعبير عن مساواة المرأة دينيًا في المراسم الطقسية؛ خطوةً أخرى للأمام بنشر عملها اللاهوتي النسوي الإيكولوجي عن شفاء الأرض[8].

رحلة رويزر الفكرية في الدين والنسوية شاركها فيها العديد من النسويين الذين لم يكونوا على ذات القدر من الغزارة ولا الشهرة، إلا أنهن كافحن من أجل تفكيك النموذج البطريركي في النصوص المقدسة والتقليد، ومن أجل بناء

لاهوت التحرير وخلق طقوسه، والاشتغال حسب وعيهم المتزايد بالعلاقة بين حرية الإنسان والتعافي الكوني والرفاه[9].

التفكيك النصي وإعادة البناء

في الوقت نفسه الذي كانت تتصدى فيه اللاهوتيّات النساء للاهوت التقليدي؛ كانت الكتابيّات النساء تتصدين لتفسير النصوص. ربما تكون أشهر مفكرة نسوية مسيحية ناقشت الطبيعة البطريركية وتفسير العهد القديم هي فيليس تريبل Phyllis Trible. في دراستها الأولى: الله وبلاغة الجنسية *God and Rhetoric of Sexuality*، تستخدم منهج النقد الأدبي من أجل تفسير النصوص. وتشير تفسيراتها غير التقليدية والمبنية في الوقت نفسه على النص إلى أنها تعتبر التفسيرات التقليدية قد تم إجراؤها من منظور بطريركي[10]. تستخدم دراستها الثانية المنهج نفسه ولكن بنتيجة مختلفة. تكشف تفسيراتها لهاجر، وثامار، وابنة يفتاح الجلعادي في نصوص الإرهاب *Texts of Terror* مدى بشاعة بعض النصوص الكتابية على وجه الحقيقة.

قامت العديد من المسيحيات الباحثات في العهد القديم بتفكيك وإعادة بناء النصوص الكتابية، خاصة، ولكن ليس بصفة حصرية؛ تلك التي تتعلق بالمرأة. عام 1994 نشرت أليس أوجدين بيلليس Alice Ogden Bellis كتاب: مساعدات، وعاهرات، وبطلات *Helpmates, Harlots, and Heroes*، الكتاب يقدم تعليقات عددٍ من الباحثات الكتابيات النسويات حول النساء في العهد القديم، ويتضمن قائمة مراجع ضخمة.

لم يتصدَّ أحد للدراسات المسيحية للعهد الجديد بقدر ما فعلت إليزابيث شوسلر فيورنسا Elizabeth Schuessler Fiorenza. لقد كتبت حوالي خمسة عشر كتابًا، ونَشَرت دراسات في الفترة ما بين 1983 إلى 1993 كان لها تأثير ضخم على الدراسة الكتابية المسيحية. في كتابها: "في ذاكرة لها" *"In Memory of Her"*، تضع منهجًا نقديًّا تاريخيًّا في خدمة الاهتمامات النسوية، مُظْهِرةً القيود

الموضوعة على المرأة المسيحية تحت قوانين الأسرة الرومانية وكاشفة عن النزعات البطريركية للكنيسة الأولى، وذلك عن طريق إعادة بنائها للتقليد المطَوَّر بشأن المرأة التي دهنت المسيح[13]. في كتاب: "المسيح في الخبز، لا في الحجر" "Jesus In Bread, Not in Stone" طوَّرت فيورنسا Fiorenza هرمنوطيقا تحررية نسوية[14]؛ وبحلول عام 1992، عندما نشرت كتاب: "لكنها قالت"[15] "*But She Said*"، صارت الهرمنوطيقا النسوية الخاصة بها متعددة الأعراق والثقافات[16].

وبحلول عام 1992؛ حرّرت كلٌّ مِن كارول نيوسوم Carol Newsom ونانسي رينج Nancy Ring عملًا بعنوان: التعليق الكتابي النسائي الجديد *The New Women's Biblical Commentary*، الذي ساهمت فيه اثنتان وأربعون باحثة في الكتاب المقدس[17]. ورغم أن العمل يركز بشكل رئيسٍ على النساء والتحيز الجنسي؛ فإن سلسلة جديدة من التفسيرات الكتابية التي حررتها فيورنسا Fiorenza بنفسها ضمّت هرمنوطيقا نسوية أكثر شمولًا[18]. على المستوى الشعبي يرى المرء الآن الاعتراف بالبطريركية المتضمنة في العديد من مواد التعاليم الكتابية[19].

وأخيرًا، صار هناك شعورٌ بتأثير التفسيرات النسوية للكتاب المقدس في القراءات الخاصة والاحتفالات الطقسية الجماعية. العديد من الناس اليوم يصلون باستعمال، واعتمدت العديد من الكنائس؛ ترجماتٍ جديدة للكتاب المقدس تستخدم لغة تراعي الجنسين[20].

قراءة نسوية للكتاب المقدس: وشتي

لتوضيح قراءة نص كتابي من منظور نسوي، ومن أجل تقديم كيف أن القراءات النسوية يمكن أن تختلف عن التفسيرات التقليدية، ولتقديم تجسيد عملي لبعض الافتراضات والمناهج التي يستخدمها بعض بنات سارة المعاصرات؛ أدرج هنا إعادة تفسير لأستير 1: 1-2: 4، خاصة مع تأثير النص

على شخصية وشتي. تشتمل استراتيجية التفسير على قراءة قريبة وتكريم لشخصية قد يعتبرها الكثيرون ثانوية غير مهمة. في حين توظف القراءة نظرةً تحررية، وهرمنوطيقا الشك، وهرمنوطيقا الخيال؛ فإنها لا تتحدى سلطة النص المستلم. ولكن، يوضح التفسير المقدم هنا كيف أن الموقع الاجتماعي للمفسر المنحرف عن المركز؛ يمكن أن تحوِّل تركيز القارئ لتعطي قراءةً كتابية تتحدى علاقات السلطة المفترضة. لاحظ كيف أن عدول وشتي أخرج لنا الملكة أستير[21].

يفتتح الفصل الأول من كتاب أستير بمأدبة أقامها الملك احشويروش لنبلاء مملكته. استمرت المأدبة لمدة 180 يومًا، وأتبعها مأدبة لسكان العاصمة استمرت 7 أيام. بالإضافة إلى مدة الاحتفالات، يصف النص، عدد الذين شاركوا بذخ الحفل، والقِداح الذهبية، ووفرة النبيذ الملكي، والزينة الفاخرة للغرف. لم يدَّخرْ أيُّ شيء. قال أحدهم إن الشرب كان مسموحًا به "بحسب القانون، لم يكن أحد ملزمًا" (1: 8 RSV النسخة القياسية المنقحة). كل رجل كان حرًّا في أن يشبع رغباته كما يحلو له.

ثم، وكملحوظة فرعية، يعلق العدد 9 بأن الملكة وشتي أيضًا أقامت مأدبة للنساء. هل كان أمرًا معتادًا للملكة أن تأكل مع الملك وتحتفل معه؟ لماذا هذا الفصل الجنسي؟ هل كانت مأدبتها مقامة للنساء الأخريات؟ تقترح المصادر بأنه وفقًا للتقاليد الفارسية فإن الملكة كانت تأكل في الغالب مع الملك ولكنها تترك المكان قبل أن يبدأ الشرب والصخب، حيث تبقى السبايا ونساء الحريم. يواصل العدد 9 واصفًا مكان مأدبة الملكة: في القصر الذي يملكه الملك احشويروش. تنتمي القصور إلى الملوك وتنتمي البيوت إلى الآباء (انظر مثلًا، أستير 4: 14)؛ ورغم أن وشتي بإمكانها أن توفر مأدبة، إلا أنها كانت تعتمد على للملك، بما في ذلك موقعها.

كافح نُقَّاد التاريخ من أجل تحديد عدد ومدة الولائم. هل كانت هناك مأدبة واحدة، أم كان هناك اثنتان؟ هل استمرت واحدة لمدة 180 يومًا والأخرى 7 أيام فقط؟[22]، ومهما يكن عدد المأدبات ومهما كانت مدتها؛ فإن النص واضح بأنه كان هناك وقت كاف قُضِي في الاحتفال ليسعد قلب الملك بالنبيذ (1:

10)[23]. يؤكد نص أستير على حالة الرجال بالإشارة إلى أن ذلك كان اليوم السابع. فلا يمكن أن يكون هناك شك في أن العديد من الرجال كانوا مخمورين[24].

كان هناك سبعة خصيان يخدمون الملك (1: 10) أُمِرُوا بجلب الملكة وشتي أمام الملك بتاجها الملكي، لتظهر جمالها للأمراء وللشعب (1: 11). كانت نية الملك فيما يبدو هي استعراض عظمة وجمال ممتلكاته. كان يملك تاج الملكة ويملك الملكة؛ كان فخورًا بما يملك وأراد أن يستعرضه. ربما كانت كمية أقل من الكحول لتشحذ حكمته ليتجنب محاولة الاستعراض هذه، لكنه اليوم السابع الذي شهد مأدبة باذخة. يبرز كاتب النص أن وشتي كانت بهية الطلعة، ربما ليبرر أمر الملك (لم يكن طلبًا) أو على الأقل ليكسب بعضًا من التعاطف والتفهم بين جمهوره من الذكور.

فقط نصف عدد؛ يصوّر وشتي كفاعلٍ لأيِّ فِعْل. يقول الراوي، وليس وشتي بطريقة مباشرة: "لكن الملكة وشتي رفضت أن تأتي لأمر الملك الذي أوصله إليها المخصيون" (1: 12أ)[25].

حتى هذه النقطة في القصة، كل ما حدث كان مجرد سرد؛ لم يكن هناك أي حديث مباشر، ولا أي حوار. أول من تحدث هو الملك احشويروش، ومن تحدث إليهم هم الحكماء، الذين "يرون وجه الملك"[26]. سأل احشويروش سؤالًا يسيرًا: "حسب السُّنَّة، ماذا يُعْمَل بالمَلِكة وشتي لأنها لم تعمل كقول الملك احشويروش عن يد الخصيان" (1: 15). كان عصيانًا واحدًا؛ شخص واحد عاص، تصادف أنها كانت زوجته؛ شخص واحد معصيٌّ؛ تصادف أنه الملك، أم هو بالأحرى الملك الذي تصادف أنه زوج؟ الزوجة عصت مرسومًا صدر من ملكها. سأل احشويروش إذا كان هناك قانون يتعامل مع مثل هذه المواقف. وُصف الملك هنا وفي كل موضع في الرواية على أنه شديد الالتزام بالقانون[27].

المتحدث التالي، هو أحد مَن أجابوا الملك، هو ممركان، أحد الحكماء. لم يكن اهتمامه بوشتي على وجه الخصوص؛ بل كان قلقًا على العلاقة بين

جميع الرجال وجميع النساء. يستخدم وشتي لصالحه ولصالح جميع الرجال. يقول، وشتي أخطأت، ليس فقط في حق الملك، ولكن في حق كل الأمراء وكل الشعوب في كل الولايات. خشي أن تتعلم كلُّ النساء مما فعلته الملكة، وأن هذا سوف يجعل النساء ينظرن لأزواجهن بازدراء (1: 17). سوف تصبح وشتي بطلة ونموذجًا. مخاوف ممو كان كانت أنه حتى أميرات مادي وفارس سوف تتمرد على الأمراء[28].

ولأنه رسم سيناريو بغيضًا لمعظم الرجال؛ اقترح ممو كان حلًّا عنيفًا ولكن ضروريًّا فيما يبدو. مرسوم ملكي يصدره هذا الملك الملتزم بالقانون يكتب بين قوانين شعبي فارس ومادي[29]. سيعلن هذا المرسوم الملكي أن وشتي لن تأتي مرة أخرى أمام الملك. مع ذلك، يبدو الهدف الحقيقي لهذا المرسوم واضحًا، فبحسب شهادة ممو كان نفسه؛ فإن المرسوم كانت غايته أن يضمن أن تحترم كل النساء، من كل الطبقات؛ أزواجَهن.

لم يتحدث الملك مرة أخرى. يعلمنا الراوي بأن نصيحة ممو كان أسعدت الملك، الذي نفذها[30]. أرسل الملك خطابات إلى كل الولايات، إلى كل ولاية بكتابتها، وإلى كل شعب بلغته، بأن كل رجل يكون سيدًا في بيته (1: 22). في هذا السرد الهرمي الواضح - لاحظ فئات الناس المذكورة، بما يشمل الخصيان، والحكماء، والأمراء، والخدم، ورجال الجيش، والنبلاء، والولاة، والسيدات -: صناعة الرجل أميرًا[31]. في بيته تكثفت العلاقة البطريركية الطبيعية وارتفعت مكانة الزوج على زوجته، فوق المتعارف عليه[32]. بالإضافة إلى ذلك، فإن كل رجل كان ليتحدث وفقًا للغة شعبه. فعلى عكس الموقف في العائلات حيث إذا كان الأب والأم يتحدثان لغات مختلفة؛ فإن لغة الأم هي التي تسود في المنزل وتصير لغة الأطفال: فإن مرسوم احشويروش أكد على سلطة الأب في أن يجعل لغته تسود في البيت[33].

وفي حين يفهم العديد من المفسرين الإصحاح الأول على أنه أداة خيالية لشرح أسباب عزل الملكة الفارسية، وتمهيد الطريق لأستير اليهودية لتحل محلها؛ إلا أن علينا هنا أن نسأل عن سبب التفصيل الشديد في السرد. لماذا لم

يكن العقاب على قدر الجريمة؟ نعم، أُزِيحت وشتي، ولكن بَدَا طردُهَا بمثابة الجملة الاعتراضية. تماما كما لم يأخذ رفضها لأمر الملك أكثر من نصف عدد؛ فإن ذِكْر أنها لن تأتي أمام الملك كان موجزًا للغاية بالمثل (1: 19ب).

لا يسع المرء إلا أن يسأل ماذا حدث أيضًا في الإصحاح الأول. هل كان المؤلف محبًّا للمبالغة في حد ذاتها؟ هل قصد أن يشك القراء في أن زوجة ممركان كانت متنمّرة؟ أنستنتج أن ممركان في الحقيقة كان ثملًا سيطر على المشهد وخطف الأضواء باستعراض غير مباشر للقوة؟ أصحيح، كما اقترح العديد من المفسرين؛ أن الأحداث مُلئت بالسخرية والفكاهة؟ أيوجد سبب آخر يمكن أن يُستَدْعَى له حكماء المملكة، أولئك الذين يعرفون الزمن والماهرون بالقانون والحكم، ليفصلوا في النزاعات الأسرية؟ على الجانب الآخر، فإن الحكماء، أولئك "المقربون من الملك"؛ كانوا يحتفلون لفترة طويلة وربما لم يشعروا بأي ألم. أقترح أن الملك كان غاضبًا من وشتي بشدة لأنها، تحديدًا وبصورة علنية، أمام أولئك الذين يريد الملك أن يُرضِيَ غروره الذكوري أمامهم؛ أهانته برفضها.

هل يحق لقارئ معاصر، وبصورة مشروعة، أن يتساءل عما إذا كان في العالم الخارج عن النص، كان هناك تمردٌ محتملٌ يجري؟ تمامًا كما ركز اضطهاد اليهود على شخصية مردخاي (3: 6)، هل كان هناك تمرد نسائي ضد وشتي؟ هل كان هناك سبب للخوف من أنّ بعض النساء على الأقل، غير راضيات عن الأدوار المسندة إليهن في الثقافة البطريركية، ومن ثَمَّ بدأن في الشك أو حتى المقاومة؟ هل قُرَّاء سفر أستير قادرون على استنتاج أن وشتي أيضًا ثملة إلى حدٍّ ما بسبب مأدبتها، وبالتالي، ضَعُفتْ سيطرتها على نفسها وكذلك قلَّ خوفها، بما سمح لها أن تعبر عن مشاعرها الحقيقية؟ إذا كان هذا هو الحال؛ فإن العلاقة الهرمية بين الجنسين كانت تحت ضغطٍ وقتَ وقوع أحداث هذه الرواية، وقد تكون وشتي صُوِّرَتْ ليس كنموذج ليُتَّبَع، ولكن كنموذج لما يحدث للمرأة التي تتمرد: تطرد! إذا سُمِعَت قصتها من هذا المنظور، فإنها تكون فرصةً لتأكيد العُرْف بأن المرأة هي من ممتلكات الرجال، وأن الأزواج هم أسياد على زوجاتهم.

هذه النظرة الفاحصة على شخصية وشتي تجبرنا على التساؤل عما إذا كانت أستير بطلة حقًّا. إنها المرأة التي تلعب لعبة الرجل. فهي لم تكتف بالمشاركة في استعراض الجمال، ولكنها شاركت بفاعلية (2: 10، 2: 15). استمعت أستير جيدًا إلى نصيحة هيجاي حول كيفية إبراز الإيجابيات وكيف تصبح أداة جنسية من الطراز الأول. جمال الجسم (2: 2-3، 2: 7) وممارسة الجنس الناجحة (2: 14) تلك هي تذاكر صعودها إلى أعلى في ذلك العالم. لم تساند أستير أختها في معارضة الظلم الذي تعرضت له وشتي والذي قد تتعرض له هي مستقبلًا (2: 14)؛ بل قَبِلَت قواعد الثقافة السائدة واستخدمتها لصالحها. تُعِدُّ جسمها لعام كامل (2: 12) لتفوز بثقة الرجال.

تقترح قراءة النص أن أستير لم تكن بطلة بل ضحية. هي أنثى نمطية تبذل مجهودًا كبيرًا من أجل حسن مظهرها. تنافس النساء الأخريات للفوز برجل. أصبح الروتين التقليدي لحياة أستير يأتي أو يذهب مع سعادة زوجها. أستير هي نتاج ثقافة بطريركية، ومن منظور هذه الثقافة هي ناجحة.

اختلفت تفسيرات وشتي وسلبيتها؛ بحسب وجهات نظر من يحكمون عليها. في تفسيري الشخصي، وبعكس أستير؛ فوشتي هي البطلة الحقيقية. لقد خاطرت بعقاب محتوم وغير معروف، لتعصي بعلها، وسيدها، وزوجها؛ لتؤكد على هويتها وقدرتها على اتخاذ القرار؛ ولحماية كرامتها واحترامها لذاتها. استمعت وشتي إلى أفضل ما فيها؛ تصرفت باستقلالية وصدق؛ أثبتت سلطتها من خلال معايير داخلية، وليس بمجرد مزاعم المجتمع حول القانون والنظام. في المجتمعات البطريركية، يمكن أن تُعدّ عدم طاعة الزوج إساءة، وامرأة غارقة في هذه الثقافة ثم تنحرف عن إملاءاتها؛ ستشعر حتمًا بالذنب، وتنتظر العقاب. على النقيض، ارتفعت وشتي فوق ثقافتها لتستمع لصوت الرب، سواء أكان فارسيًا أم إسرائيليًا، الذي يتحدث في روحها.

قراءة نسوية إيكولوجية (بيئية): الأتان

سردية سفر العدد 22: 21-35 تضم أتانًا كإحدى الشخصيات الرئيسة[34]. السرد مكتوب، بتعمد وبعناية؛ بطريقة غامضة حول حالة الأتان. هي حيوان، ليست كائنًا بشريًّا [35]؛ مع ذلك فهي تتحدث، ليست مثل باقي الأُتن ولكن مثل البشر؛ وسلوك هذه الأتان يفوق سلوك الكائن البشري الذي تتحدث إليه.

يفتح العدد 22 الوحدة الأدبية، بتأكيد ما تضمنه العدد 21 بالفعل: النبي بلعام ذاهبٌ ليزور بالاق، ملك مؤاب، الذي أرسل في طلبه. يضيف العدد أن غضب الرب ضد بلعام كان لهذا السبب، وأن ملاك يهوه أخذ موقعه على الطريق كخصم[36]. كان بلعام يمتطي أتانه، وخادماه يرافقانه. رأت الأتان ملاك يهوه واقفًا على الطريق بسيفه المسلول في يده، فتحركت الأتان إلى جانب الطريق ودخلت في الحقل. كان رد فعل بلعام مع الأتان هو ضربها ليعيدها على الطريق (22: 23).

ثم وقف الملاك على طريق ضيق بين كروم العنب، بجدار على الجانبين (22: 24). لكن الأتان رأت رسول يهوه وتحركت إلى الجدار لتتفاداه. بفعل ذلك، وبغير عمد: دهست قدم بلعام تجاه الجدار؛ وكان رد بلعام هو ضربها مرة ثانية (22: 25). كانت غاية الضربة الأولى واضحة وهي إعادة الأتان إلى الطريق؛ ولكن ليس ثمَّة غاية مذكورة في المرة الثانية، فهل كان القصد منها معاقبة الأتان؟ يثار هذا السؤال كنتيجة لما سيحدث بعد ذلك.

استمر ملاك يهوه أيضًا إلى الأمام، ووقف في مكان ضيق حيث لا سبيل للتنكب يمينًا أو شمالًا (22: 26). هذه المرة، عندما رأت الأتان رسول يهوه واستحالة تفاديه بالانحراف يمينًا أو يسارًا؛ رقدت تحت بلعام. يعلّق الراوي بأنه هذه المرة حميَ غضب بلعام ضد الأتان. العبارة نفسها استخدمت هنا مع بلعام كما استخدمت في العدد 22 مع الرب: فحمى غضب الله. الله غاضبٌ لأن بلعام ذاهب إلى بالاق؛ والآن بلعام غاضب لأن الأتان انحرفت عن الطريق مانعة إياه من الذهاب إلى بالاق. النص واضح هنا: فحمي غضب بلعام وضرب الأتان بالقضيب (22: 27).

يعرف القُرَّاء ما لا يعرفه بلعام، أن الأتان رأت رسول يهوه، الذي أُرسل كخصم ضد بلعام بسبب غضب الرب. يعرف القراء أيضًا أن الأتان كانت تتصرف على هذا النحو لتتجنب سيف ملاك يهوه المسلول.

وهنا تتحدث الأتان. يقول النص بوضوح إن الرب فتح فمها. يتيح الرب للأتان أن تقوم بشيء يرتبط عادة بالبشر. فقالت لبلعام: ماذا صنعت بك حتى ضربتني الآن ثلاث دفعات؟! (22: 28).

لم تخرج كلمات الأتان لا بغضبٍ تجاه المعاملة التي تلقتها ولا دفاعًا عن نفسها. لم تعلل الأتان، "كنت أحميك من سيف ملاك يهوه". بل سألتْ سؤالًا، متخذةً وضعَ مَن لا تعرف، مَن تُقِرّ بجهلها أملًا في الحصول على تفسير. يرد بلعام، "لأنك جعلتِني أبدو غبيًا"[37].

يعرف القُرّاء كم ابتعد بلعام عن الحقيقة. لم تكن الأتان تلعب نوعًا من الرياضة مع بلعام: بل كانت تحميه من سيف ملاك يهوه المسلول. ويبدو أن سبب غضب بلعام كان تصوره أنها قد تصرفت كما شاءت هي لا كما شاء هو، وأنها تصرفت بمبادرة شخصية بدلا من طاعته والامتثال له. يبدو أن بلعام قد خلص إلى أن الأتان قد تجرأت على الإخلال بموازين القوة بينهما. فبعدم مواصلتها مباشرة على طول الطريق، بحسب الطريق الذي رسمه بلعام؛ كانت الأتان قد أهانته، وتحدَّت، بجرأة؛ العلاقة الهرمية التي افترض بلعام أن تكون بينه وبين الحيوان. وفي حين عرض بالاق على بلعام أن "يكرمه" (22: 17) إذا ذهب إليه ولعن إسرائيل (انظر 22: 37)؛ فقد بدا وكأن بلعام استنتج من سلوك أتانه أنها تهينه.

واصل بلعام ليقول للأتان، "لو كان في يدي سيف؛ لكنت الآن قد قتلتك" (22: 29). يقدّر القراء مفارقة كلمات بلعام. كان ملك يهوه هو الذي يملك سيفًا مسلولًا في يده، والذي كان ليقتل بلعام، لولا الحماية المخلصة والشجاعة من الأتان. لم يكن لبلعام حق في غضبه تجاه الأتان، ومن ناحية أخرى، قد تكون هي محقة في غضبها بسبب سلوك بلعام ضدها.

ورغم رد بلعام على سؤالها، إلا أن الأتان استمرت في الحوار مستدعية علاقتها الطويلة مع بلعام. كان سؤالها شديد العمق، وشخصيًّا، وعلائقيًّا: "ألست أنا أتانك التي ركبت عليها منذ وجودك إلى هذا اليوم؟ هل تعودت أن افعل بك هكذا؟" (22: 30).

في حين افترض بلعام العلاقة الهرمية وشرعية السيادة، افتراضاتٍ أسفرت عن ضربه لأتانه ثلاثًا؛ فإن الأتان لم تستدعِ العلاقةَ الهرمية ولكن الترابطَ، العلاقةَ الطويلة بين كائنيْن، علاقةً استمرت طوال حياة بلعام، علاقةً تصرفت فيها الأتان بإخلاص دائمًا، لصالح بلعام. أجبر سؤال الأتان الثالث بلعام على التفكير في الماضي والاعتراف بأن الأتان لم تتصرف قط على هذا النحو قبل الآن.

وعند هذه النقطة، ما الذي يعرفه بلعام؟ يعرف أن أتانه تصرفت بغرابة. ربما يعرف أنه لم يجب عليه أن يتصرف بسرعة ضاربًا إياها. ربما يعرف حتى أنه لا يعرف سبب تصرف الأتان بالطريقة التي فعلت؛ ربما لا يعرف حتى أنه لا يملك أي إجابات على الإطلاق. هل كان بلعام ليتحدث مرة أخرى إلى الأتان، هذه المرة، ولأول مرة، هو من يطرح السؤال؟ هل وضع نفسه في موقف الإقرار بأن الأتان، على الأقل في هذا الموقف، لديها معرفة أعلى؟ هل كان متواضعًا كفايةً ليقر بأن الأتان لديها معرفة متفوقة بسؤاله الأتان عن سبب تصرفها على هذا النحو؟ بلعام لم يسأل قط.

هنا يتدخل الراوي. تمامًا كما فتح الرب فم الأتان، يقول الراوي إنه فتح عيني بلعام (22: 31). يرى بلعام الآن ما رأته الأتان: رسول يهوه واقفًا في الطريق، ممسكًا بسيفه المسلول. (22: 31). وفي حين كان رد بلعام على الأتان هو التجرؤ على ضربها؛ فقد كانت استجابته لملاك يهوه نوعًا من الخضوع. يحني رأسه ويخر على وجهه (22: 31).

يتصرف بلعام بصورة مختلفة تمامًا تجاه فرد يتعامل معه وكأنه سيده وليس مجرد حيوان. يجري حوار الآن بين رسول يهوه وبلعام، حوار آخر يبدأ بسؤال. لم يبدأ الملاك بتفسير سبب غضب الرب على بلعام الذي جلب سيفه.

بدلًا من ذلك، وضع نفسه في مكان الملتمس، سائلًا بلعام أن يشرح له ما لم يفهمه هو كرسول. متبنيًّا حالة الأتان، سأل رسول الرب بلعام، "لماذا ضربت أتانك الآن ثلاث دفعات؟" (22: 32). قبل أن يتمكن بلعام من الرد، أكمل رسول الرب. وكأنه بحرص يقول، "ها أنا ذا قد خرجت للمقاومة لأن الطريق ورطة أمامي" (22: 32). رغم أن العبرية تترجم كلمة "فاسد" هنا على أنه غير واضح، بما يجعل النص قابلًا للتأويل؛ فإن العبارة بشكل عام مترجمة بحيث تدعم دور رسول يهوه كخصم لبلعام (قارن 22: 22). أصبح رسول يهونه هو خصم بلعام بسبب أن بلعام كان ذاهبًا إلى بالاق وهو ما أثار غضب الرب عليه. أصبح هذا التأكيد الآن من قِبل الرسول عن علاقته ببلعام؛ أصبح محاصرًا بين سؤال وبيان عن الأتان. هل معاملة بلعام لأتانه هي مثال آخر على فساد سلوك بلعام؟

دفاعًا عن الأتان، يقول رسول يهوه، "أبصَرَتْني الأتانُ، ومالتْ مِن قُدَّامي الآن ثلاث دفعات. ولو لم تَمِلْ مِنْ قُدَّامي؛ لكنتُ الآن قد قتلتُك واستبقيتُها" (22: 33). لأن الأتان رأت رسول يهوه واستجابت بحمايته؛ حفظت حياتها؛ لأن بلعام تصرف على غير مشيئة الرب، فإن ملاك الرب قد أُرسل كخصم لبلعام، وكان يمكن أن يقتله.

لم يكن رد بلعام موجهًا للأتان ولكن للرسول. يعترف بذنبه، بأنه لم يعرف بأن الملاك وقف على الطريق مقابِلَه، وإذا كان الذهاب إلى بالاق شرًّا؛ فإنه سيعود إلى بيته. (22: 34). لم يقر بلعام قط بوضوح بظلمه للأتان؛ فأي اعتراف بأي ظلم للأتان؛ كان سيُعدُّ إقرارًا بخطأ أكبر: بالمعصية، أو الإقرار بأن ذهابه إلى بالاق كان على خلاف مشيئة الرب.

ردُّ الملاك على بلعام كان كما يلي: "اذهب مع الرجال، وإنما تتكلم بالكلام الذي أكلمك به فقط" (22: 35). ثمة مفارقة حتى في التوجيه الأخير. تحدثت الأتان فقط بعدما فتح الرب فمها؛ والآن بلعام مدان، فلم يعد أعلى من الأتان كما افترض، بل مثلها. تمامًا كما فتح الرب فم الأتان، فإنه فتح فم بلعام. بلعام، بعكس إحساسه بالتفوق، صار يُوَجَّه الآن من قبل أحد من يعتبر أنهم رؤسائه، ليصير مثل الأتان.

ملخص واستنتاجات

يلمس هذا الفصل غيضًا من فيض. في القرن العشرين، وبالأخص في الثلاثين سنة الأخيرة منه؛ خَبَرَتْ بنات سارة تأثير النسوية على المسيحية وتأثير النسويين المسيحيين على التفسيرات الكتابية واللاهوتية. خضعت النصوص الكتابية، والتفسيرات التقليدية للنصوص، والصيغ العقائدية التقليدية؛ إلى فحص دقيق، وانتُقِدت بسبب تحيزاتها البطريركية والهرمية.

إلا أن هذا التفكيك لم يكن إلا جزءًا من المشروع. كانت هناك محاولات للحفاظ على ذلك الجزء من التقليد القابل للإنقاذ والخلاص، والاحتفاء به. ونتيجة لذلك، نماذج جديدة لتفسير لاهوتي وديني؛ كانت ومازالت تتطور.

سعى هذا الفصل في البداية إلى إلقاء الضوء على العلاقة بين الرسامة والتعليم اللاهوتي للنساء في الجزء الأخير من القرن العشرين. وفي خطوط عريضة جدًّا؛ حاول تعقب مشاركة المرأة في الكشف عن التحيزات البطريركية في النصوص الكتابية وتفسيراتها البطريركية، وكذلك مشاركة المرأة في إعادة بناء التفسيرات الكتابية والصيغ اللاهوتية. وأخيرًا، عرض الفصل مثالين لقراءة متأنية للنصوص الكتابية، إحداهما من منظور نِسْوي، والأخرى من منظور نِسوي إيكولوجي. ورغم أنها أمثلة فقط، إلا أنها بسيطة بما يكفي، وآمل أن أقدم لمن هو غير مطلع على جهود النسويين المسيحيين؛ مقدمةً لإمكانياتهن.

مختلفين بقدر اختلاف النِّسويات المسيحيات؛ فإن الأغلبية ملتزمون بالعمل على مستقبلٍ يتضمن فكرُه اللاهوتي مشاركةَ القيادة من النساء، والأقليات، والمضطهدين في أي مجتمع كانوا؛ ملتزمون بالعمل على مستقبلٍ مشاركةُ السلطةِ فيه ممكنةٌ، والعلاقات الهرمية فيه يمكن أن تُستبدَل بعلاقات التبادل المبنية على الاحترام العميق للإنسان وللترابط الكوني.

الملاحظات:

1. انظر:

Barbara Brown Zikmund, "*Women and Ordination*," in *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*, ed. Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller (San Francisco: Harper, 1995), 293-310.

وفقًا لزيكموند Zikmund؛ فإن الطائفتين: كنيسة القداسة Holiness Church، والكنيسة الخمسينية Pentecostal Church؛ بدأتا بترسيم النساء بأعداد كبيرة مع نهاية القرن التاسع عشر، ثم انخفضت الأعداد مع عام 1920. إلا أنه قد عملت أكثر من 50 بالمئة من النساء داخل الكنيستين الخمسينية والإنجيلية، وكذلك الطوائف شبه العسكرية (ص. 299). ويستشهد كونستانس هـ جاكويت Constance H. Jacquet بأنه مع حلول عام 1977 وُجد أن 17 بالمئة فقط من الكهنوت كن من النساء داخل الطوائف البروتستانتية العشرة الكبرى.

Women Ministers in 1977 New York: National Council of Churches, 1978, 7.

2. Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), and *The Church and the Second Sex* (Boston: Beacon Press, 1985).

3. بكلمات أخرى، يوظفون "هرمنوطيقا الشك".

4. New York: Simon and Schuster, 1974.

5. New York: Seabury Press, 1975.

6. بكلمات أخرى، يوظفون "هرمنوطيقا تحريرية".

7. San Francisco: Harper and Row, 1988. ويدمج هذا الكتاب "هرمنوطيقا الخيال".

8. Rosemary Ruether, ed., *Gaia and God* (San Francisco: Harper, 1992).

9. وبحلول عام 1991، كان هناك عدد كافٍ من الأعمال المنشورة للنسويين المسيحيين، بما يكفي لجعل شيلي دافيس فينسون Shelley Davis Finson تنشر كتاب:

Women and Religion: A BibliographicGuide to Christian Feminist Liberation Theology (Toronto: University of Toronto Press, 1991).

10. Philadelphia: Fortress, 1978. تريبل (Trible) على سبيل المثال، تعيد سرد قصة التكوين 2-3، على أنها "قصة حب ضلّت طريقها"، كمقابل لتأويلها لنشيد الأنشاد على أنه "كلمات حب مستبدلة".

11. Philadelphia: Fortress, 1984. في هذا الكتاب تعيد تريبل Trible سرد قصة هاجر في (التكوين 21: 9-21) على أنها "هلاك الرفض"؛ واغتصاب ثامار (صموئيل الثاني 12: 1-22) على أنها "الغضب الملكي من الحكمة"؛ وابنة يفتاح (يهوديت 11: 19-40) على أنها " تضحية غير إنسانية "؛ والمرأة غير المسماة في يهوديت على أنها "بذخ العنف".

12. (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992).

13. New York: Crossroad, 1983.

14. Boston: Beacon Press, 1984.

15. (Boston: Beacon Press, 1992)

وانظر أيضًا:

Fiorenza's *Discipleship of Equals: A Critical Feminist ekklesialogy of Liberation* (New York: Crossroad, 1993); *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 1994).

16. في الوقت الحالي لا يوجد دليل ببليوجرافي شامل للتفسيرات النسوية المسيحية للكتاب المقدس، ولا يمكن تقديم واحد هنا. ومع ذلك، يجب أن نقرَّ بالعدد المتزايد من الباحثين في الكتاب المقدس الموجودين الآن والذين يعملون من منظور نسوي.

17. (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992)

18. *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, 2 vols. (New York: Crossroad, 1994.

19. فقط على سبيل المثال، يمكننا ملاحظة:

Larry Boadt's *Reading the Old Testament: An Introduction*

يخصص فصلًا كاملًا عن البطريركية وتأثيرها على الحياة الاجتماعية لشعب إسرائيل القديم.

Francis Frick's *A Journey through the Hebrew Scriptures.*

يستبدل بالعنوان التقليدي "عصر البطريركية" عنوان "عصر البطريركية والأمومة" ويغير من المعالجة التقليدية لسفر التكوين 12-50 وفقًا لهذا.

20. على وجه الخصوص انظر: النسخة القياسية المنقحة الجديدة، التي لها عدة طبعات.

21. التفسير المقدم هنا هو توفيق لأحد أقسام ورقة أتممتها في الملتقى السنوي للجمعية الكاثوليكية الكتابية *Catholic Biblical Association* في سان فرنسيسكو، أغسطس 14، 1985. انظر أيضًا:

Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 213-17

ربما بقيت وشتي في الظل لأنها، والرواية نفسها؛ مجرد خيال، أو لأن الموقف الذي أدى إلى طرد وشتي من موقعها كملكة؛ كان مجرد صورة بلاغية لتعليل وصول إستير اليهودية إلى العرش مما يسهل بناء البناء الرئيسي للسردية. فُهِم كتاب إستير دائمًا على أنه ليس حول وشتي ولا إستير؛ بل على أنه يعمل كمسوّغ أدبي لعيد الفوريم.

22. يستخدم الرقم سبعة كثيرًا في النصوص الكتابية كرمز للكمال. ولهذا السبب أثيرت الشكوك حول وجود مأدبة واحدة، وعدم اليقين حول مدة استمرارها.

23. تكرر مرتين في مواضع أخرى في العهد القديم عندما تفرح قلوب الرجال، فإن شخصًا آخر يكون ضحية. في سفر القضاة 16: 25 عندما فرحت قلوب الفلسطينيين أرادوا رؤية شمشون ليروّح عنهم. وفي صموئيل الثاني 13: 28، يأمر أبشالوم خدامه بأن ينتظروا حتى يطيب قلب أمنون من الخمر قبل قتله.

24. يُشرَب النبيذ، على الأقل؛ في ثلاث مواضع أخرى في سفر أستير. مرتين بسبب شرب النبيذ على العشاء مع إستير؛ يكون احشويروش "مهيأً تمامًا لتنفيذ كل طلبات الملكة" (5:6، 7:2)؛ ومرة، عندما طلب هامان في المكان الذي كانوا يشربون فيه الخمر؛ من إستير أن تتوسط له عند الملك، يدخل احشوروش ويرى وضعية هامان، فيستنتج أنه يتهجم على الملكة، وينتهك حرمة الحريم وممتلكاته (7: 8).

25. طيلة هذه القراءة، وقراءة سفر العدد 22: 21-35 التي تليها؛ جرى النقل من النسخة المنقحة الحديثة للكتاب المقدس، ما لم ينص على خلاف ذلك.

26. يقدم النص الخصيين والحكماء على أنهم من المتاح لهم الوصول للملك، في حين يحدث التواصل بين الزوجة والزوج عبر وسطاء.

27. لاحظ أن الشرب، الذي وضع احشويروش في هذا المأزق المقام الأول، قد تمَّ وفقًا للقانون (1: 8).

28. تقرأ تيمريناه *timreynÓh* وليس تومارناه t'marnÓh، وفقًا لتنقيح شتوتجارت.

29. من الظاهر أنه لم يكن هناك قانون للتعامل مع هذا الموقف. أكان هذا، بحسب العديد من المفسرين؛ لأن الحادثة كانت تافهة، أم لأن عددًا قليلًا من النساء في مجتمع بطريركي قد تمردن على أزواجهن؟ أم أنه بسبب أن عددًا قليلًا فقط هن مَنْ رفضن أن يكنَّ من ممتلكات الرجال ومجرد مقتنياته الجنسية، وأن أولئك اللاتي فعلن لم يكُنَّ في مواقع نفوذ أو تأثير وتم قمعهن بسهولة؟

30. وعلى النقيض من تكرار الرواية للرقم سبعة (سبعة أيام للاحتفال، سبعة خصيان، سبعة حكماء)؛ فإن تكراره للتداعيات الواسعة لتصرف وشتي (كل الشعوب، كل الأمراء، كل الولايات، كل النساء سيسمعن به)، وتكراره للاتساع الذي يجب أن يصل إليه مرسوم الملك (كل الولايات، كل ولاية، كل شعب، كل رجل)، وتكراره الثلاثي لحقيقة أن رسالة الملك وصلت إلى الملكة عن طريق الخصيان، وتلاعبه المتكرر بالعبارة "أمام الملك" - مقابل كل ذلك: لا يوجد تكرار دقيق أو تشديد على اقتراح ممكوكان باستبدال وشتي. يمكن للمرء فقط أن يتفكر في هذا التباين: أكان هذا التفاوت من أجل تحقيق تأثير درامي؟ أم للإشارة بأن أول جهد بذله ممكوكان نجح في زيادة خضوع جميع النساء؟ للتأكيد على التفاصيل الأخرى واقتراح وضع أضعف للمرسوم؟

31. الفعل المشتق سارار s'Órar (الذي يتصرف كأنه أمير)، المستخدم هنا في صيغة اسم الفاعل كال qal (البسيط)؛ نادرًا ما يستخدم، ويتكرر أربع مرات فقط في العهد القديم بأكمله، ولم يذكر في أي موضع آخر ليصف العلاقة بين الزوج وزوجته.

32. يُعبَّر عن العلاقات الهرمية بين الزوج وزوجته أكثر في العبرية في كلمة بعل *bÓ'al*.

33. انظر أيضًا: نحميا 13: 23-24.

34. التفسير المقدم هنا هو جزء من ورقة أطول قُدِّمت في الاجتماع السنوي للجمعية الكاثوليكية الكتابية:

Catholic Biblical Association in Atchison, Kansas, August15, 1993; *Appreciating God's Creation through Scripture* (New York: Paulist Press, 1997), 37-42 ãîúêè åìàõè ÓÅú úÌí.

لاحظ انحراف بلعام واستصلاح الأتان. واعترافًا بموقعنا الاجتماعي الحالي، في نظام بيئي غير مستقر؛ فعن عمدٍ حاولتُ تأويلَ هذا النص من منظور غير متمحور حول الإنسان. الوعي بالترابط الكوني ودمج واقع الترابط بين النباتات والحيوانات والعناصر والإنسان؛ ضروري من أجل تأويل إيكولوجي نسوي للكتاب.

الحيوان الوحيد الذي تكلم في العهد القديم هو الحية (التكوين 3: 1، 3: 4-5).

35. الكلمة العبرية للحمار: أتون *Ótn*؛ هي مؤنثة.

36. قد تترجم الكلمة العبرية ملاك *mal'Ók* إلى "رسول" أو "ملاك"، وغالبًا، كما هو الحال هنا؛ تشير إلى مبعوث من الله. وأفضل ترجمة للكلمة هي "رسول" عندما يكون مرئيًا، و"ملاك" عندما لا يكون مرئيًا. الترجمة في هذا النص صعبة لأن ملاك *mal'Ók* كان مرئيًا للأتان ولكنه فقط في نهاية النص يصير مرئيًا لبلعام.

37. الصيغة العبرية للفعل المستخدم هنا علال Ólal_معناها "يلهو" أو "يضحك"، وتترجم هنا "جعله يبدو غبيًا". وفي سبعة أو ثمانية مواضع للفعل في الكتاب العبري؛ يتعامل النص مع علاقات قوى غير متكافئة، حيث أحد الحزبين هو المتسيّد والآخر هو الضحية. في صموئيل الأول 31: 4 والأخبار الأول 10: 4 يتوسل سول إلى حامل الدرع أن يقتله، خشية أن يأتي الفلسطينيون الغلف ويقتلوه، ثم "يقبحوه". في يهوديت 19: 25 اعتدى رجال المدينة على سبايا قبيلة ليفي. خشي إرميا أن يتم تسليمه إلى اليهود الذين هجروا الكلدانيين لأنهم قد "يزدرون به" (ارميا 38: 19). وفي الخروج 10: 2 وصموئيل الأول 6:6، هناك إشارة إلى أن رب إسرائيل يقبّح المصريين بالأوبئة. انظر أيضًا المزمور 141: 4.

الفصل الرابع

اللاهوت النسوي المسيحي
التاريخ والمستقبل

روزماري ريدفورد رويزر

ما هو اللاهوت النسوي المسيحي، ولماذا نحتاج إلى إعْماله؟ في الأساس، نحن نحتاج إلى إعمال لاهوت نسوي لتصحيح اللاهوت الذي شوهته البطريركية الذكورية، ولصناعة لاهوت شامل، لا يشمل النساء فقط كعضوات كاملات في الإنسانية وفي المجتمع المسيحي بأنفسهن، ولكن أن يحرر المرأة والرجل من الأيديولوجيا والممارسات التي تتحيز على أساس الجنس.

نظريًّا، يجب أن تكون مهمة اللاهوت في التقليد المسيحي واحدةً بالنسبة للمرأة والرجل. مع ذلك، ففي الممارسة، وفي هذه الفترة من تاريخ المسيحية؛ على المرء أن يتحدث عن مهمة محددة، وكذلك عن مهنة محددة للاهوت النسوي في الكنيسة. هذا لأن الكنيسة المسيحية على مدار معظم تاريخها الممتد لألفي عام؛ لم تكتف بإبعاد النساء عن الترسيم في الكهنوت فحسب، ولكن أيضًا عن دراسة اللاهوت وعن الأدوار العامة للاهوتي والواعظ.

في الواقع، إن التقييدات ضد تدريس النساء العلني في الكنائس؛ قد نشأت في وقت سابق، واستمرت لتكون أكثر صرامة من حظر الرسامة. وربما يكون سبب ذلك هو الاعتقاد بأن رسامة المرأة غير واردة، في حين أن احتمالية أنَّ مواهب المرأة الدينية والفكرية يمكن أن توصلها لمكانة المعلم؛ اعتبرِت دائمًا

تهديدًا يجب تفاديه. فبالفعل في طبقات ما بعد بولس في العهد الجديد؛ نجد منعَ النساء كمدرسات في الكنيسة: "ولكن لست آذن للمرأة أن تعلِّم، ولا تتسلط على الرجل، بل تكون في سكوت" (تيموثاوس الأولى 2: 12).

يعكس الحظرُ المبكر ضد النساء المعلِّمات؛ حقيقةَ أنَّ النموذج الأول للقيادة المسيحية استُمِدَّ من الدور الحاخامي للمعلم، فضلًا عن الاحتمالية المُرَجَّحَة لكون المرأة كانت بالتأكيد مشاركةً في التدريس والتبشير العمومي في الكنيسة الأولى. تكرر حظر المرأة كمعلمة مرة أخرى في الأوامر الكنسية في القرن الثالث، وتكرر في العصور الوسطى مرة أخرى في عصر الإصلاح في التقاليد البروتستانتية الرئيسة. حتى في أمريكا في منتصف القرن التاسع عشر، استُخدِم رأيُ بولس للاعتراض على النسوة المطالبات بإلغاء الاسترقاق، اللاتي تحدثن في التجمُّعات العامة[1].

تشكّل اللاهوت المسيحي داخل الثقافات البطريركية والواقع الاجتماعي للحياة العبرانية واليونانية الرومانية والثقافات التي ورثتها في العالم الغربي في العصور الوسطى والحديثة. معنى هذا أن المرأة كانت غائبة عن تشكيل تعليم مسيحي رسمي، وعن تحديده لتعريفات اللاهوت، والروحيات، والغريزة الجنسية، والكنيسة. ورغم أن بعض النساء قد شاركن في هذه الميادين كمتأملات، ومعلمات، وقيادات محلية؛ إلا أن تأثيرهن لم يُعترَفْ به إلا نادرًا، وحين يعترف به؛ فإنه كان يُعدَّل بحيث يكون مقبولًا للقيادة البطريركية. المرأة، نصف الجنس البشري، بتجاربها النفسية الفيزيقية والاجتماعية المتميزة؛ لم تكن قادرة على الدخول في حوار حول الله والإنسان، والخير والشر، والحق والباطل، والخطيئة والخلاص؛ منطلقة من وجهة نظرها الخاصة بها.

لم يتوقف الأمر عند إخماد صوت المرأة وإبعادها عن تشكيل التقليد المسيحي؛ ولكن دفعت الحاجةُ إلى تسويغ وتعزيز صمتها وغيابها؛ إلى تحيُّز هذا التقليد كثيرًا ضدها. اتخذ تسويغ إقصاء المرأة صورة أقوال تتكرر على نحو لا يتوقف، فاعتبرت المرأة تمثيلًا للجنس البشري غير العاقل والأدنى أخلاقيًّا، أو نُظِر إليها على أنها مخلوقة مثالية ومُشْبَعة بالعاطفة التي جوهرها الأمومة،

وفي كلتا الحالتين: لا تُلائِم التدريس أو الكهانة بطبيعتها. كانت النخبة أو الذكور المهيمنون وتجاربهم؛ تعدُّ معياريَّةً للبشرية على هذا النحو. إذا اعتبر أن للمرأة وجودًا من الأساس؛ فإنه يكون فقط بتصنيفها "كآخر"، تقتصر على أدوار محدودة، ومُسْتَبْعَدة من القيادة العامة في الكنيسة والمجتمع.

أدَّى هذا الاستبعادُ للمرأة وتسويغُ إقصائها إلى تشويه منهجي لجميع رموز اللاهوت المسيحي من قِبَل التحيز البطريركي. كانت الطريقة التي يُصوَّر ويُفْهَم بها الله، والمسيح، والطبيعة الإنسانية، والخطيئة، والخلاص، والكنيسة، والكهانة؛ جميعها تشكَّلَتْ من خلال رؤيةٍ للعالم متمحورةٍ حول الذكور، ومعادية للمرأة misogynist، تُهَمِّشُها وتُظْهِرُها بصورة غير مِعيارية وغير منظورة. لا يجب أن يُرَى هذا فقط في كلمات أو صور الله، والمسيح، والإنسانية، والكهانة، ولكن أيضًا في الأنماط المفترضة في علاقات السلطة بين جميع الرموز اللاهوتية الأساسية[2].

فعلى سبيل المثال؛ لا يُصوَّر الله بمعايير ذكورية فحسب، ولكن أيضًا بمقياس أدوار السلطة البطريركية، كالأب البطريركي، والملك، والمحارب، والسيد. تفترض العلاقة بين الله والبشر على أنها علاقة مع كُلِّي العلم، كُلِّيّ القدرة، علاقة مع الخير المطلق والنقاء، فوق البشر الضعفاء، غير المعصومين، العصاة، غير الأنقياء. قديمًا كان يُنْظَر إلى الروحيات والاهتداء: على أنهما الاتضاع إلى القاع، حيث يُقِرّ العصاة من البشر بأنهم لا قيمة لهم على الإطلاق مما يجعلهم يلجؤون إلى إله كُلِّيّ القدرة، كلي الخير، كأملهم الوحيد. حتى ولو كان هذا الخضوع يعتبر مِنْحةً اعتباطية من الله الذي ينتقي مَنْ يختارهم، حيث إنه؛ وفقًا للتقليد الأوغسطيني، التقليد المهيمن على الحياة الروحية الغربية؛ يُعْتقد أنَّ البشرَ بعيدون تمامًا عن الرب، حتى إنهم ليس بإمكانهم أن يقوموا بالفعل الأول تجاه التوبة "من تلقاء أنفسهم"[3].

وبالتالي، فإنه يُنْظَر للعلاقة بين الله والبشر على أنها علاقة قوة مضادة، لعبة صفرية من القوة المطلقة والخير؛ مقابل انعدام القيم والعجز عن اختيار الخير. إنها علاقة هيمنة وخضوع مطلق. تدعم هذه الرؤية للرب والعلاقة مع

الرب؛ إخضاعَ المرأة واحتقارَها، حيث الطبيعة البشرية تُفهَم في إطار الخطيئة، والفساد، والضعف، وهي سمات تُعْرَف بها المرأة على وجه الخصوص. ورغم أن الرجال يشتركون في هذه النزعات السيئة؛ إلا أن النساء هنَّ اللاتي يُنْظَر إليهنَّ على أنهنَّ تجسيد لهذه المساوئ، وكذلك على أنهنَّ السبب الرئيس "لسقوط الرجل" في الخطيئة.

في علاقة الخطيئة - الفداء، التي للرب في المسيح، يُنظر إلى الذكر على أنه تحوَّل، ودخل في إنسانية جديدة عُرِّفَتْ مع المسيح، وأنه قادر على تمثيل المسيح أو الرب في الكنيسة، في حين بقيت المرأة هي المفعول به فحسب، ولم تتحول قط إلى الفاعل، في الفداء، رسميًّا على الأقل. تتلقى المرأة نعمة الفداء، ولكن لا يمكنها التحوّل إلى أن تكون وكيلًا لسر الفداء أو مثالًا عليه. يأتي فداؤها تحديدًا عن طريق مضاعفة إقرارها بعدم جدارتها وخضوعها لله ولوكلاء الله، الذين هم القادة الذكور، في الكنيسة، والعائلة، والمجتمع.

يجسّد الإصرار الكاثوليكي المسيحي على الحتمية الأنطولوجية لذكورية المسيح؛ التحيزَ البطريركي للنظام اللاهوتي. يجب أن يكون المسيح ذكرًا لأنه، وببعض المنطق؛ الرب مثل كلٌّ من الأب والابن: هو ذكر، ولذلك فإن الذكور فقط بإمكانهم تمثيل الرب. كذلك فإن الاستخدام المدرسي للتقليد الأرسطي يعرّف الذكر على أنه وحده يمتلك طبيعية إنسانية معيارية وكاملة، في حين أن المرأة معيبة وتفتقر إلى الإنسانية القادرة على تمثيل الإنسان المعياري على هذا النحو[4].

يجعل التشويه الذكوري للرب والمسيح، وللطبيعة الإنسانية، وللخلاص؛ من رؤية الكنيسة والكهنوت؛ متحيزة. تحدث أباء الكنيسة الأوائل، مثل القديس أوغسطينوس؛ عن الكنيسة كمثل الأم العذراء التي أنقذتنا، بتعميدنا؛ من أصولنا الخطّاءة التي أتت من إنجابنا عن طريق الجنس من قبل أمهاتنا الشهوانيات. تُلغي الكنيسة خطيئة حواء، التي تمثلها كلُّ النساء، وبخاصة النساء الفاعلات جنسيًّا. الذكور فقط بإمكانهم تمثيل الرب والمسيح في كهنوت مقدس، موجهين النعمة التي أُهدُوا بها من المسيح للتغلب على الخطيئة. تُقَدَّم العلاقة بين رجال

الدين والعلمانيين على أنها بين ذكور مقدسين كاملي العلم يعطون النعمة المصونة لعوام الناس الساقطين، الذين تم تحديدهم من قِبَل الإناث. يدعم هذا البناءُ العلاقاتِ البطريركيةَ الذكورية بين الجنسين في العائلة والمجتمع. علاقات هرمية أخرى - السادة والعبيد، الوالدان والأطفال، المعلمون والطلاب، الحرفيون والعلماء، الطبقة الحاكمة والطبقة العاملة، العرق المهيمن والعرق الخاضع - كل هذا دعمه أيضًا النموذج الهرمي لعلاقة الله بالبشر، ورجال الدين بالعلمانيين.

اللاهوت النسوي هو نقد منهجي لهذا التحيز البطريركي، لأنه يسيطر على نظام الرموز اللاهوتية، سواء بعبارات علنية صريحة معادية للمرأة حول دونية المرأة وإدانتها، أم بشكل مستتر في النزعة المركزية الذكورية المنتشرة التي تجعل من الرجل مقياس الإنسانية بطريقة تجعل المرأة غير منظورة. عالمات اللاهوت - وخاصة في الثلاثين عامًا الأخيرة، حيث حصلت النساء على حق الدخول في التعليم اللاهوتي الرسمي - انشغلن في تفريغ هذا التحيّز، عبر النظام الكامل للرموز اللاهوتية وعبر التطور التاريخي لهذه الرموز. يرغبن في توضيح أن هذا التشويه واسع النطاق وعميق. لا يمكن أن يحله ترقيع لغوي يسير. يجب إعادة بناء منظومة الرموز بالكامل، وإعادة تصورها في جميع أجزائها، وعلاقاتها المتبادلة، وأثرها على ممارسة الكهنوت في الكنيسة.

يتحرك اللاهوت النسوي عبر جدلية ثلاثية المراحل، وليس مجرد عملية خطية، ولكنها بالأحرى دوامة تزداد عمقًا من الهدم وإعادة البناء. المرحلة الأولى هي تسمية المشكلة. التعرف على أنماط المركزية الذكورية ومعاداة المرأة [الميسوغونية] في التقليد المعترف به، وتحليلها، ونزع الشرعية عنها[5].

تأخذ المرحلة الثانية شكل السعي خلف تقليدٍ بديلٍ في النصوص وفي تاريخ اللاهوت. هل المركزية الذكورية ومعاداة المرأة هي القصة بكاملها؟ هل ليس هناك في التقليد نفسه ما ينزع الشرعية عن التحيز الذكوري؟ حال لم يتوفر ذلك؛ فربما لن تكون المسيحية ببساطة قادرة على الإصلاح، وربما على النساءَ والرجال المعنيين بالتحرر من النظام البطريركي: ترك المسيحية والدخول في.

مجتمعات دينية، واجتماعية، وروحية تصنِّف التحيز الجنسي sexism على أنه شرٌّ يجب التخلص منه. العديد من عالمات اللاهوت، مثل ماري دالي Mary Daly وكارول كريس Carol Christ، اللاتي بدأن كمسيحيات؛ وصلن إلى هذه النتيجة وتركن المسيحية بناء عليها[6].

ترى النسويةُ المسيحية، على النقيض مما سبق؛ التحيزَ الجنسي والبطريركية على أن لهما جذورًا عميقةً، ولكنها ليست الأنماط القياسية للكتاب المقدس والتقليد المسيحي. تؤمن النسويات المسيحيات بأن هناك مصادرَ حقيقية للوحي الإنجيلي، في المسيح، والأخبار السارة التي تأتي من المسيح، والتي لا تقتصر على عدم تأكيد صلاحية التحيز الجنسي، ولكن أيضًا تساندنا معنويا في كفاحنا ضده ومن أجل التحرر منه. بالتالي، يقود اللاهوت النسوي المسيحي مسعاه نحو تقليدٍ بديلٍ، من أجل إثبات هذه الفرضية، ومن أجل تجلية التقاليد البديلة التي تقف ضد التشويه البطريركي وتشير نحو إنسانية جديدة وأرض متحررة من النظام البطريركي[7].

تتعلق المرحلة الثالثة للاهوت النسوي، إذن؛ بإعادة بناء جميع الرموز الأساسية للإيمان المسيحي لتكون شاملة للمرأة والرجل على قدم المساواة، وليقودَ صَوْبَ إيمانٍ وممارسة تحرريين. ما الذي قد يعنيه إعادة بناء اللاهوت المسيحي من صيغه المركزية البطريركية، والمعادية للمرأة؛ إلى المساواة، والشمولية، والتبادل؟ إن هذا يعني رفضًا واضحًا للافتراض الراسخ بأن النظام البطريركي هو النظام الإلهي المرتَّب للخلق والكنيسة. وهو ما يعني اعتبار البطريركية خطيئة، وغير عادلة، وعلائقية مشوهة تفسد إنسانية الرجل والمرأة على حد سواء. إنها تعني أيضًا رفض أي انتكاس غير منتظم للعلاقات بين الجنسين والرموز يقود إلى مركزية نسوية تجعل من المرأة النموذج الأولى للإنسانية ولصورة الرب، وترى الرجل كمخلوق معيب، قابل حتمًا للشر بطرق لا تنطبق على المرأة8.

تؤكد الأنثروبولوجيا أن المرأة والرجل كليهما يتمتعان بطبيعة إنسانية كاملة بكل تعقيدها. فليس لهما أن يشيرا لبعضهما البعض كأعلى وأدنى أو كأجزاء

تكميلية للطبيعة الإنسانية يملك فيها كلٌّ منهما ما ينقص الآخر. بل - المرأة كامرأة، والرجل كرجل - كلٌّ منهما يمتلك الإمكانات الإنسانية الكاملة. يجب أن تكون العلاقة بينهما علاقة صداقة متبادلة، تقوم على تغذية الازدهار الكامل المتكافئ للشخصية الإنسانية المستقلة، وتسمح به لكل منهما في علاقته مع الآخر.

يصنف اللاهوت النسوي والروحية النسوية؛ التحيزَ الجنسي على أنه خطيئة، والبطريركية على أنها نظام مجتمعي آثم. يعكس التحيز الجنسي والبطريركية الخطيئة على أنها تشويه للعلائقية الإنسانية من خلال السيادة والإخضاع، مما يفسد إنسانية الرجل والمرأة على حد سواء. تبدأ النعمة والتحول، والرحلة الروحية نحو التحرر، إذن؛ مع هبة الوعي النقدي للاعتراف بمثل هذه التشوهات وتصنيفها كخطايا، وعلى أنها غير شرعية، يجب التحول عنها ومكافحتها من أجل التغلب على البطريركية، سواء في العلاقات الشخصية أم في النُّظُم الاجتماعية.

الفداء معناه بناء علاقات جديدة، شخصية واجتماعية، وهي التي تجسّد الإنسانية المشتركة المتبادلة. الرب والمسيح، بعيدًا عن تجسيد العلاقات البطريركية؛ هما مصدر نعمة الحرية التي تحررنا من مثل هذه العلاقات، وتثبّت وتحافظ على نمونا داخل علاقات إنسانية مشتركة تبادلية.

تجربة المسيح الممثلة في وجود الرب في حياتنا؛ تكشف طبيعة الرب على أنها قوة الاشتراك في الإنسانية. المسيح هو نموذجنا الكاشف لكلمة الحكمة من الله[9]. كلمة الله أو حكمة الله كلاهما وراء الذكر والأنثى، ومع ذلك فإنه يمكن تجسدهما في المرأة والرجل على حد سواء. ذكورية الإنسان، الشخصية التاريخية ليسوع الناصري؛ لا يمكن أن تحدَّ من الله أو تجسده في جنس واحد، بحال من الأحوال، بل إن جنس المسيح كذكرٍ ليس سوى تعبير واحد عن خصوصيته كفرد تاريخي، تمامًا كما كانت يهوديته وحقيقة أنه ولد في زمن ومكان معينين وله خصائص فيزيائية معينة.

المسيح كشخص نموذجي معيّن هو تمثيل للرب وللإنسانية الأصيلة؛ على

وجه التحديد بإشارته صوب الإمكانات الحقيقية لكل البشر في جميع الأزمان والأماكن، لكل الأجناس والهويات الجنسية. في جماعة الإيمان المستمرة، نحن مدعوون للقاء يسوع كمسيح، كمحرر لقدرات كل البشر، ليس محددًا بجنس، أو بعِرق، أو بطبقة اجتماعية، أو ثقافة، أو زمن، أو مكان. كمجتمع مدعوٌ ليشهد ضد الشر؛ نلتقي المسيح، خاصة في أخواتنا وإخواننا الذين هم ضحايا الظلم، والذين يكافحون ضد الظلم، ويقدمون نموذج الحب.

يجب أن تبدأ الرؤية النسوية للكهانة بفهم للكنيسة على أنها مجتمع رعوي ونبوي للتحرر من الشر، بما في ذلك شر البطريركية. وككنيسة، نبحث عن الدخول في إنسانية مشتركة عادلة محبة. يجب أن يكون الكهنوت هو تمكين مجتمع المؤمنين من تطوير حياتهم سويًا، كميلاد متبادل لإنسانيتنا الكاملة وكشهود للعالم على خروج تلك الجماعة من البطريركية ودخولها في الإنسانية المشتركة في المسيح.

تلك الرؤية لمجتمع مسيحي شمولي وتحرري؛ ليست بالجديدة. قد يرى النسويون جذورها في الحركة الأساسية ليسوع المسيح والكنيسة الأولى كحركة نبوية مناهضة لثقافة المجتمع. لكن تحويل المسيحية إلى البطريركية في نهايات القرنين الأول والثاني؛ طمس هذه الرؤية داخل ما أصبح العهد الجديد القانوني، وهمَّشها في تاريخ الكنيسة[10]. رغم أن المعالم الأساسية لهذا الفهم للمسيحية كانت واضحة بما يكفي في العهد الجديد حتى أن حركات التجديد النبوية كانت تعيد اكتشافها باستمرار. لمحت جماعاتٌ مثل الولدينسية Waldensians* في القرن الثاني عشر، وجمعية الأصدقاء الدينية Quakers** في القرن السابع عشر؛ هذه الرؤيةَ وفتحوا كهانتهم للنساء[11].

---

* هي حركة مسيحية ترجع إلى بيتر والدو، وتتمركز حول الفقر والتضحية، وتستهدف العدالة الاجتماعية، ويسمى أتباعها: رجال ليون الفقراء. وهي من ضمن الفرق المسيحية التي لا تعترف بالسلطة الروحية للبابا، ولذلك حرمتهم الكنيسة عام 1184، وعوملت كهرطقة، وقد اتبع معظم أتباعها اللوثرية لاحقًا. (المترجمان).

** مجموعة من المسيحيين البروتستانت نشأت في القرن السابع عشر على يد جورج =

ورغم أنه صار ممكنًا اليوم تعقب خط مستمر من الحركات التي جددت هذه الرؤية للإنجيل؛ فإنه لم يتح قط إعادة خلق تاريخها، ولا تطويرها لتكون أكثر كمالاً في السياق الثقافي الديمقراطي المعاصر، قبل تمكين النساء من مدارس اللاهوت كطالبات ومعلمات، وكذلك ترسيمهن ككاهنات. وعلى الرغم من ترسيم بعض النساء في الكنائس البروتستانتية في الفترة ما بين 1850 إلى 1880؛ إلا أن الاختراق الحقيقي لترسيم النساء في الخط الرئيس للبروتستانتية لم يأت قبل نهاية الخمسينيات، وتَبعَ ذلك ازديادُ أعداد النساء في مدارس اللاهوت في الستينيات. ويبلغ اليوم مجموعُ الطلبة النساء في مدارس الطوائف المسيحية التي تُرسَم النساء بها من 40 إلى 50 بالمئة من الإناث، في حين يتراوح عدد الطالبات في الكلية من واحدة أو اثنتين إلى نصف الطلبة. في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة، ازدهرت الدراسات حول النساء في الكتاب المقدس، وتاريخ الكنيسة، واللاهوت، وكذلك مجالات التعليم اللاهوتي الأخرى، حتى إن عناوين الكتب مهمة والمقالات؛ يمكن أن تملأ ألف الصفحات بسهولة، باللغة الإنجليزية فقط[12].

مع ذلك فإن اللاهوت النسوي ليس مقتصرًا على أمريكا الشمالية أو العالم المتحدث بالإنجليزية. ففي السنوات الأخيرة، قامت شبكات من نساء أوروبا الغربية بتطوير جمعية أوروبية للبحث اللاهوتي، وكذلك العديد من الجمعيات الوطنية والمحلية[13]. قامت العديد من كليات الدراسات الدينية في الجامعات البريطانية بتطوير تخصصات تتناول قضايا المرأة، وأصبح اللاهوت النسوي متطلبًا أساسيًّا في مدارس اللاهوت الهولندية، البروتستانتية والكاثوليكية على حد سواء. إلا أنه في ألمانيا، في الكليات اللاهوتية؛ هناك انفتاحٌ أقل على وجهات النظر النسوية، وعمليًّا: النسوية مستبعدة تقريبًا من الدراسات اللاهوتية التي تسيطر عليها الكنيسة في فرنسا وإيطاليا، ولكن تجد المرأة الأوروبية برامج تعليمية بديلة لتدريس ودراسة اللاهوت النسوي. في غلينهاوزن Glenhausen

---

= فوكس، تركزوا في الولايات المتحدة وبريطانيا وشرق أفريقيا، لا تعترف بسلطة الكنيسة، وتعلّم بأن المؤمن يتبع الإرشادات الإلهية من داخله من خلال التجارب الروحية الإيمانية. (المترجمان).

بالقرب من فرانكفورت، توجد مجموعة نشيطة من علماء اللاهوت النسوي والقساوسة يقدمون تدريبًا شعبيًّا في اللاهوت، والطقوس، ودراما الكتاب المقدس[14].

كذلك يتطور اللاهوت النسوي في أمريكا اللاتينية. الجامعة المشيخية بالبرازيل Methodist University, Sao Paolo, Brazil، لديها مركز أبحاث كبير عن قضايا المرأة، في حين أن الجمعية الكتابية اللاهوتية في ليما، بيرو Comunidad Bíblica Teológica in Lima، لديها موضوعات دراسية شديدة الأهمية حول اللاهوت النسوي والمرأة في تاريخ كنيسة أمريكا اللاتينية. الجامعة اللوثرية اللاهوتية بساو باولو، البرازيل، تطلب من كل طلبتها أن يتموا دورة في اللاهوت النسوي. الجامعة الإنجيلية بكوستا ريكا The Universidad Bíblica in Costa Rica كذلك تقدم اللاهوت النسوي، وهي قاعدة لشبكة من علماء اللاهوت والقساوسة النسويين عبر أمريكا اللاتينية والكاريبي بالكامل[15].

كما يقوم الآسيويون بتطوير مراكز دراسات، وشبكات للاهوتيات حيث يجتمعن بانتظام، ومجلات لنشر كتاباتهن. أسست نساء آسيويات مجلة *In God's Image* سنة 1982 كأداة للاهوت آسيوي للمرأة. ويمتد المشاركون فيها من آسيا إلى الهند، وسريلانكا، وتايلاند، وصولاً إلى الصين، واليابان، وكوريا، والفليبين. وعادةً ما تركز على موضوعات خاصة بدولة آسيوية محددة أو أخرى. مركز دعم المرأة الأسيوية The Asian Women's Resource Center الموجود في كوالالامبور، ماليزيا؛ ينظم حوارات منظمة لعلماء اللاهوت النسوي الآسيويات وينشر أفكارهن[16]. مثلًا، في ديسمبر 1990؛ التقت وفود سبعة دول آسيوية لمدة أسبوع في مدراس، الهند، لمشاركة أوراق بحثية حول المبادئ الهرمنوطيقية للاهوت النسوي في كل سياق أسيوي.

لدى الأفارقة مصادر أقل بخصوص تلك الأفكار النسوية، لكن تُطوَّر برامج اللاهوت النسوي في بعض الجامعات، مثل جامعة كيب الغربية بجنوب أفريقيا. دائرة اللاهوتيات الأفريقيات المعنيات The Circle of Concerned African Women Theologians هي شبكة كبرى تعقد ملتقيات دورية ونشرات عن طريق

نسويات مسيحيات أفريقيات[17]. حتى بعض النساء المسيحيات في الشرق الأوسط، وخاصة الفلسطينيات، يقدمن أفكارهن حول قضايا المرأة في سياق قضية التحرير الفلسطينية وعلوم اللاهوت السياقية[18].

منذ عام 1983، تحول الملتقى الكبير للاهوت النسوي بدول العالم الثالث إلى: اللجنة النسائية للجمعية المسكونية لعلماء اللاهوت بدول العالم الثالث Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT). تأسست المنظمة في السبعينيات لتربط اللاهوتيين التحريريين من أمريكا اللاتينية وأفريقيا. حضرت وفود نسائية قليلة الاجتماعات الأولى، وكانت قضايا المرأة متجاهلة تمامًا. لكن مع نهاية السبعينيات شرعت بعض عالمات اللاهوت أمثال ميرسي أوديوي Mercy Oduyoye من كينيا، وسون أي بارك Sun Ai Park من كوريا، وفيرجينيا فابيلا Virginia Fabella من الفليبين، وإيفون جيبارا Ivone Gibara من البرازيل، وإلزا تاميز Elza Tamez من المكسيك؛ في إثارة قضايا المرأة في لاهوت التحرير. وأطلقت ميرسي أوديوي على القضية النسائية: "الغزو داخل الغزو"؛ التجديد الذي قد يتطلب من علماء اللاهوت التحرريين أن يعيدوا النظر في لاهوتهم، تمامًا كما تصدى لاهوت التحرير للاهوت المسيحي التقليدي[19].

كانت هناك مقاومة كبيرة للقضايا النسوية بين علماء اللاهوت التحرريين الذكور في (EATWOT). كان يقال إن النسوية هي "قضية خاصة بالعالم الأول"، وأنها في الأساس انحراف "لصراع الطبقات"، وأنها كانت غريبة عن ثقافات العالم الثالث. لكن استمرت النساء في (EATWOT)، في توضيح أنه "ليست نساء العالم الأول هن من سَيُعرِّفن النسوية لنا، ولا لرجال العالم الثالث كذلك أن يقولوا إنها ليست قضيتنا. سنحدد نحن ماهي النسوية بالنسبة إلينا". دعت نساء (EATWOT) إلى لجنة نسائية كأداة لتطوير اللاهوت النسوي في السياقات المختلفة لدول العالم الثالث. كما قالت ميرسي وفيرجينا فابيلا في الكتاب الذي خرج من الملتقى الدولي الكبير لهذه الشبكة،

نحن، نساء الجمعية، كان مقصدنا هو التعرف على الشياطين ومِن ثَمَّ

طردهم. كان التحيز الجنسي أحد هذه الشياطين، ووُجِد داخل الجمعية نفسها. لم تكن أصواتنا تُسمع، رغم أننا كنّا مرئياتٍ بما يكفي. أصبح واضحًا لنا أن المضطهدين فقط بإمكانهم تسمية اضطهادهم حقًّا. طلبنا أن تسمع أصواتنا. وكانت النتيجة هو عمل لجنة نسائية داخل (EATWOT)، وليس لجنة عن المرأة، كما ليكون لبعض الأعضاء من الذكور. بدلًا من أن ننظر لأنفسنا فقط كضحايا للهيمنة الذكورية، شكّلنا أخوية لمقاومة كل صور الاضطهاد، بحثًا عن شراكة خلّاقة مع الرجال في الجمعية[20].

في السنوات الخمس التالية، أقيمت العديد من المجالس حول اللاهوت النسوي في العالم الثالث عبر مبادرات تنظيمية للجنة النسائية. تم التخطيط لإقامة المجالس على أربع مراحل. في البداية تعقد اجتماعات وطنية، ثم قارية، ثم عالمية تلتقي فيها ثلاث مناطق، آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. وأخيرًا يُعقد اجتماع رابع تلتقي فيه اللاهوتيات النسويات من دول العالم الثالث مع اللاهوتيات النسويات من دول العالم الأول من أوروبا وأمريكا الشمالية. أقيمت المراحل الثلاث الأولى من اجتماعات وطنية ثم قارية ثم اجتماع لدول العالم الثالث خلال الفترة من 1983 إلى 1986. بعد هذه المجالس، بدأت نساء العالم الثالث في تعميق روابطهن العالمية وتطوير مجلات وشبكات.

عُقِد الاجتماع الذي خطط له طويلًا بين دول العالم الثالث والأول في كوستاريكا في ديسمبر 1994. التقت هنا مجموعات العالم الثالث في مرحلة جديدة من النقاش مع لاهوتيات نسويات من غرب أوروبا وأمريكا الشمالية. لكن كان معروفًا أن سقوط الدول الشيوعية في أوروبا الشرقية قد غيّر من تعريف "العالم الثالث". لذلك تقرَّر توسعة النقاش ليضم علماء اللاهوت من شرق أوروبا، والشرق الأوسط، والمحيط الهادئ.

وقد جلبت اجتماعات الأمم المتحدة في القاهرة وبكين في سبتمبر 1994 و1995 أدلة جديدة على أن وضع المرأة على مستوى العالم لا يتحسن. ومن نواحٍ عديدة: الفارق المتزايد بين الأغنياء والفقراء، وتزايد الصراعات المسلحة والفوضى المحلية، وتدهور البيئة؛ كل هذا كان له أثر مباشر على المرأة الفقيرة

والأطفال. جعل ملتقى اللاهوتيات من دول العالم الأول والثالث في كوستاريكا تلك الأوجهَ العديدة للعنف ضد المرأة محورَ اهتمامِ أفكارهن اللاهوتية[21].

ما القضايا المميزة للاهوت النسوي في العالم الثالث؟ كيف يدمج المفكرون النسويون من مناطق متباعدة مثل البرازيل، والمكسيك، والهند، وكوريا، والفليبين، وغانا، ونيجيريا، وجنوب أفريقيا؛ الأفكارَ النسوية داخل أوضاعهم الكنسية، والاجتماعية، والثقافية، والتاريخية؟ وعلى الرغم من الاختلافات الهائلة في السياق؛ فإن هناك العديد من أوجه الشبه في الطريقة التي تبني بها نساءُ العالم الثالث النقدَ النسوي للعقائد المسيحية الكبرى مثل لغة الرب، والكرستولوجيا، والكنيسة، والكهنوت.

تعكس تلك التشابهات أن هؤلاء النسوة لسن مجرد مسيحيات، لكنهن مسيحيات تلقين أغلب تعليمهن الديني على يد مبشرين من أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وُجدت المسيحية في الهند منذ القرن الثاني أو الثالث، ولكن حتى هناك تعكس الكنائسُ المسيحية السائدة؛ الحملاتِ التبشيرية الكاثوليكية التي بدأت في القرن السادس عشر والبروتستانتية التي وصلت مع الاستعمار البريطاني في القرن التاسع عشر. جاءت المسيحية إلى الفلبين مع الإسبان في القرن السادس عشر، وأعاد البروتستانت الأمريكيون تشكيلها مع نهاية القرن التاسع عشر. مر الكوريون أيضًا بجهود تبشيرية كاثوليكية مبكرة، لكن أغلب مسيحية كوريا اليوم هي ثمرة الحملات التبشيرية البروتستانتية الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر.

تعني هذه الأصول الكولونيالية [الاستعمارية] بالدرجة الأولى للمسيحية في آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية؛ أن اللاهوتيات المسيحيات في تلك المناطق تلقيْن تعليمهن في الكنيسة الكاثوليكية الأوروبية الغربية أو نظيرتها في أمريكا الشمالية، أو عن طريق الثقافات البروتستانتية التي وصلت إلى تلك المناطق. وبالنسبة للبعض، فحتى لغةُ الكتابة فرضها عليهم المستعمرون الأوروبيون والأمريكيون. الإسبانية، والبرتغالية، والإنجليزية، والفرنسية. تحوَّل أسلافهم إلى المسيحية بعد نزعهم تمامًا من ثقافاتهم وأديانهم المحلية، التي كانت الحملات التبشيرية الغربية تقدِّمها لهم على أنها شرور وثنية متدنِّية يجب تجنبها.

وهكذا، وجدت اللاهوتيات النسويات من دُول العالم الثالث أنفسَهن مضطراتٍ إلى مناقشة قضايا لاهوتية مفروضة عليهن من قِبَل الحملات التبشيرية الغربية، وكذلك المظالم الاجتماعية التي جلبها الاستعمار الغربي والذي كان أداة التنصير. تجِدُ نساء العالم الثالث أرضًا مشتركة بينهن في مشاكل مشابهة للاستعمار الاجتماعي الاقتصادي والثقافي وانعكاساته المعاصرة في التبعية والاستغلال في ظل الاستعمار الحديث. تُضيف قضايا التمييز بين الجنسين والبطريركية طبقةً أخرى لقضايا الاستعمار الثقافي والاجتماعي تلك، غالبًا ما تزيد الوضع سوءًا (بعكس مزاعم الحملات التبشيرية المسيحية)، بدلًا من تخفيف أنماط التمييز بين الجنسين الموجودة في الثقافات الأصلية.

تجِدُ نساء المكسيك، أو الهند، أو كوريا، أو نيجيريا، أو جنوب أفريقيا؛ أنفسَهن داخل نُسَخٍ استعمارية أو تبشيرية من الإكليروسية الذكورية المسيحية. يسمعن، في الغالب؛ لنُسَخ من ذات الأطروحات الكتابية واللاهوتية، بنبرات شديدة السُّلْطوية والأصولية، تعلِن أن الله خلق القيادة للذكور وأنه حرَّم على النساء الترسيم في الكهانة والكنيسة. بالتالي، يجد علماءُ اللاهوت النسوي في العالم الثالث كتاباتِ النقد الكتابي في العالم الأول، مثل أعمال إليزابيث س. فيورينسا Elizabeth S. Fiorenza؛ عظيمةَ النفع في مناقشة قضايا الطبيعة البطريركية [الأبوية] للكتاب المقدس واستخدامه، ليس "كقضيةٍ تخصُّ العالم الأول" ولكن كقضية وردت إلى داخل السياق وأن عليهن مواجهتها في كنائسهن ومدارسهن اللاهوتية.

في الأوراق البحثية الخاصة بالهرمنوطيقا النِّسوية الآسيوية من مُلْتَقى مِدْرَاس عام 1990؛ عرّفت المؤلفات حوارًا مزدوجًا يحدِّد سياق اللاهوت النِّسوي عندهن. على أحد الجانبين؛ يعترفن بما يَدِنَّ به لعلماء اللاهوت النِّسوي مِن العالم الأول والمنظِّرين كذلك. ولكنهن أيضًا يعترفْن بعدم ملاءمة هذا العمل لهن وحاجتهن إلى صنع سياقهن الخاص للنقد النسوي. على الجانب الآخر، هنّ في حوار مع حركة علماء اللاهوت التابعين لحركات التحرُّر الذكورية في بلادهن. حيث يعتبرون عملهن النسوي جزءًا من صراع التحرُّر القومي، ويعمِّقون هذا الصراع ليشمل قضايا الجنسين واضطهاد النساء[22].

ولكن على النساء الأسيويات استنكار حقيقة أنه بالكاد يوجد مِنْ بين زملائهم من حركات التحرر الذكورية مَنْ رحَّبَ مجرَّدَ ترحيبٍ باعتناق هذا التفكير النسوي. ليس هذا بالضرورة بسبب عداوةٍ متعمَّدة، ولكن بالأحرى هو عجز ظاهر عن فهم تجربة المرأة، وعن وضع الاضطهاد على أساس الجنس؛ على قدم المساواة مع الاضطهاد الطبقي. لذلك بات واضحًا أن اللاهوت النسوي لا يمكنه أن ينتظر "تصريحًا" من علماء اللاهوت الذكور. بل يجب أن تَبْنِيَه النساء.

يبدأ اللاهوت النسوي في العالَم الِثالث نمطيًّا بقصص من تجارِب المرأة، ويستمرّ ليصِلَ إلى تحليلٍ اجتماعي مبنيٍّ على قصص النساء. تبدأ الورقة التي قدمتْها النساء الفليبينيات في مِدْراس بخمس قصص مرويَّة بصيغة المتكلّم. لوسي، عاملة مصنع؛ نورما، طالبة جامعية وضحية سفاح؛ إليزا، سياسية سابقة معتقلة عُذّبت في السجن؛ لوليتا، نادلة في حانة؛ الأخت جيني، أخت راهبة من مقاطعة قَبَلية. تستخدم الورقة تلك الروايات الخمس لتحرِّر السياق الاجتماعي للمرأة الفلبينية. قابليتهن للتعرُّض للاعتداء الجنسي أثناء العمل، ورواتبهن المنخفضة، والاستغلال المزدوج من البيت ومن الأسرة، وفي الاقتصاد المدفوع؛ هن موضوعاتٌ في إطار تحليلي شديد الاتساع.

تُظهِر الورقة أيضًا كيف أنَّ المسيحية أكَّدت صلاحية الاجتِثاث الثقافي للشعب الفليبيني وخصوصًا إخضاع المرأة الفليبينية كامرأة. لكن ترى الورقةُ روافدَ إيجابية للمرأة في الماضي التاريخي - خاصة في استعادة الروحانيات الفلبينية المحلّية، وأيضًا في المظاهر التحريرية للتقاليد الكتابية والمسيحية، وفي تاريخ مقاومة المرأة الفليبينية للقمع[23].

يصِلُ تحليل إخضاع المرأة عن قَصْدٍ إلى أبعدَ من نِسْوِية الطبقة الوسطى الساعية إلى المساواة؛ ليصل إلى نسوية تحريرية. بهذا، يوضَع القمع على أساس الجنس، تاريخيًّا واجتماعيًّا؛ في رابطٍ مع تاريخ الطبقة، والعرق، والقمع الوطني. يُنْظَر إلى وَضْع المرأة داخل الهرم الطبقي، في رابطٍ مع الثقافة التقليدية والاستعمار. يَتَّخِذُ بذلك لاهوت التحرير "اختيارًا تفضيليًّا للفقراء" كمِحْوَر أكثرَ

عمليَّة. يعني، تحديدًا؛ وَحْدةً مع أكثر النساء اضطهادًا واستغلالًا في مجتمعاتهن، الأكثر فقرًا بين الفقراء[24].

تُدرِك نساء العالم الثالث بوضوح أيضًا أن العُنفَ ضد المرأة ليس قضية تخصُّ المرأةَ الفقيرةَ فقط، ولكنها تسري عبر كل طبقات المجتمع. وينطبق هذا خصوصًا على العنف المنزلي والاعتداء الجنسي. يوجد الاغتصاب والسِّفاح مع طفلةٍ في البيت، وضرب الزوجة وإنكار حقها في الإنجاب؛ حتى في الأسر المُوسِرة. لكنَّ هذه الأعباء أكبر بكثير بالنسبة للمرأة الفقيرة.

ففي حين يمكن لهذه الأنماط من الاضطهاد الموجَّه ضد المرأة أن توجد في المجتمعات الغربية؛ فإن نساء العالم الثالث تركزن على مظاهر معاناة المرأة الخاصة بمجتمعاتهن. مثلاً، أحد المحاور الكبرى التي اجتمع النِّسويون عليها في الهند كانت "القتل بسبب الصَّدَاق"، أو محاولات القتل. في الهند، أصبح الصَّدَاقُ تجارة في السنوات الأخيرة. ليس أمرًا غير مألوفٍ أن يُطلَب من عائلة العروس [الرجُل] مبالغُ مالية كبيرة للغاية وسلع استهلاكية غالية الثمن، مثل أجهزة ستيريو ودراجات بخارية؛ كثمَنٍ لضَمِّ العروس إلى عائلتهم. إذا لم يرض العروس [الرجل] وعائلته بالهدايا؛ فقد كانوا يرتبون حوادثَ مطبخٍ في الغالب لحَرْق العروس التعيسة حتى الموت. ثم تذهب العائلة للتسوُّق بحثًا عن عروس جديدة وصَداقٍ جديد. قُتلت عشراتُ الآلاف من النساء في الهند أو شُوِّهن في اعتداءات مماثلة. شجَّع ارتفاعُ أثمان الصداق أيضًا على ممارسة واسعة الانتشار وهي قتل الإناث للجنين. كانت هذه الحقائقُ مُتَجَاهلةً حتى جَمَع النسويون في الهند معلوماتٍ، واجتمعن ضدها[25].

من القضايا ذات الحساسية الخاصة بالنسبة لنسوية العالم الثالث، فيما يتعلق بالكنائس المسيحية؛ هي قضية التعدُّديَّة الدينية. المسيحية هي ديانةُ أقليَّةٍ صغيرة في أسيا، عدا في الفليبين وكوريا الجنوبية. أغلب الأسيويين هم هندوس، وبوذيون، وكونفوشيوسيون، أو يتبعون نُسخًا قَبَلِيَّةً من الشامانية، وغالبا مزيجًا من هذه النُّسخ. وفي حين أنّ وجودَ المسيحية في أفريقيا السوداء ممتدٌّ؛ إلا أنّ الدياناتِ المحلية وكذلك الإسلام مستمر. وحتى في أمريكا

اللاتينية هناك إعادةُ اكتشافٍ للصيغ المحلية للروحانيات التي كبَتَها المستعمرون الأسبان لقرون.

ورغم زَعْم علماء اللاهوت من الرجال من آسيا وأفريقيا وجودَ علاقات جيدة مع الأديان الأخرى في مجتمعاتهم، إلا أن هذه القضية لها أهميةٌ أخرى بالنسبة للمرأة[26]. تشكّكت نسوياتُ العالم الثالث في الطرُق التي وَفَّقَ بها علماءُ اللاهوت المسيحيون الرجالُ مظاهرَ الثقافة الأصلية لمواطنيهم وأديانهم، بمُلاحظَةِ أنَّ هذه التَّوَافيق تكون في بعض الأحيان رومانسيةً وغيرَ تاريخيةٍ، وأحيانًا أخرى تتجاوز عن، أو تسوِّغ؛ المظاهر القمعية ضد تلك النساء في ثقافتهم[27]. بل إنَّ المسيحية تُسْتَخْدَم في بعض الأحيان لدعْم جوانب الثقافة التقليدية التي تقيِّد المرأة، مثل القساوسة المسيحيين الهنود الذين يفرضون محظوراتٍ خاصة بحيض المرأة، يأتون بها من الكتب اليهودية، مخلِّدين بذلك مزاعِمَ الدَّنَس الطقسي للمرأة الموجودة في تقاليد الطائفة الهندوسية[28].

في الوقت نفسِه، تبحث نسويات العالم الثالث عن مَوْروثٍ وطني لتقليدٍ إيجابي تُجَاه النساء يمكن استرداده. استردَّتْ نساءُ كوريا بعضَ عناصر الشامانية، في حين اكتشفت نساءُ الفلبين تقليدًا نافعًا في أساطير ما قبل الاستعمار والمرأة الكاهِنة. تستخدم نساءُ الهند الشاكتي Shakti الهندوسي، أو القوة الأنثوية الكونية التي هي مصدر كل الحياة، كحافز إيجابي، بينما تستكشف نساء الإنديز في أمريكا اللاتينية معبودةَ ما قبل الإسبان معبودتهم باتشاماما Pachamama (إلهة الأرض عند الأنكا).

تحتجُّ نِسويات العالم الثالث المسيحيات أيضًا بتقاليدَ تحريريَّةٍ للكتاب المقدس، رغم فشل الكنائس وحتى علماء اللاهوت الذكور التحرُّريّين في تطبيق ذلك على المرأة. يسعين إلى رَبْطِ التقاليد الكتابية بالنصّ؛ لإيجاد عناصر لتحرير المرأة في مجتمعاتهن. يؤسِّسن رابطًا معقَّدًا وجدَليًّا مع الثقافات الدينية والظلم المجتمعي في مجتمعاتهن، رافضاتٍ التنكُّرَ الكامل لتقاليدهن التحريرية والمسيحية باسم التحرر من الاستعمار، ولكنهن في الوقت نفسِه يرفضن التنكُّرَ لتقاليدهن الوطنية [الأصلية] باسم الاقتِصار على الكتاب المقدس. رغبتهن هي

اجتثاث العناصر البطريركية من كلتا الثقافتين مع جمع العناصر التحريرية للإيمان التبشيري والمعارف الشاملة في نسيج جديد.

وليس من المبالَغَةِ اليومَ أنْ نقول إن اللاهوت النِّسوي المسيحي صار عالميًّا. يسعى إلى توحيد الوعْيِ العام مع الخُصُوصية الثرية لكل ثقافة محلية. تبحثُ النِّسويات عن وَضْع فكرهن اللاهوتي عن الرب، والمسيح، والكنيسة، والخطيئة والخلاص؛ في سياقِ أنماط العالم للعنف المنظَّم والظلم الواقع على المرأة والفقراء، وكذلك إفقار الأرض نفسها بإساءة استغلال الموارد.

ورغم أنَّ اللاهوت النسوي المسيحي صار واسِعَ الانتشار ومتنوِّعًا، إلا أنَّ الصراع من أجل قَبُول نقدِه؛ بعيدٌ عن أن يكون انتهى. علماء اللاهوت الذكور، وحتى التحريريون منهم؛ يسعَوْن غالبًا إلى نزْع مشروعيته. الصراع من أجل تَضْمين رؤية نِسوية داخِلَ التعليم اللاهوتي وفي التبشير والعبادة في الكنائس المحلية؛ هو بالكاد في بدايته. يعرِفُ علماء اللاهوت النسويون أنَّ السلطة البطريركية في تأسيس الكنيسة، التي تدعم الهرمياتِ السائدة في المجتمع؛ لها تقدير كبير. ولكنهم يدركون أن الأنبياء لم يحظَوا أبدًا بالترحيب، بمَن فيهم من يسمِّيه المسيحيون سيِّدَهم. بالنسبة لهم؛ فقط إنجيلٌ يضمُّ فِعْليًّا النساءَ من كلِّ الثقافات والشعوب يمكن أن يسمَّى "أخبارًا سارَّةً".

الملاحظات:

1. عن الصراع بين المبشّرين المُبطلين لاسْتِرقاق سارة Sarah، وأنجيلينا جريمكي Angelina Grimké، وإكليروس ماسشوستس Massachussets الطائفي، الذين عارضوا محاضرتهن للجمهور؛ لأنها تنتهك "سنن الكتاب" الخاص بالمرأة، انظر:

Larry Ceplair, The Public Years of Sarah and Angelina Grimké: Selected Writing, 1835-1839 (New York: Columbia University Press, 1989), 135-299.

انظر أيضًا:

Barbara Brown Zikmund, Keller, eds., Women and Religion in America: The Nineteenth Century (San Francisco: Harper and Row, 1981), 193-240.

2. لشرح أكثر كمالًا لوجهة نظر هذا المقال، انظر:

Rosemary Radford Ruether, Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology (Boston: Beacon Press, 1983, 1993).

3. من أجل مصادر أولية لأنثروبولوجي أغوسطينوس الأولية في جدليته مع بيلاجيوس، انظر:

J. Patout Burns, Theological Anthropology (Philadelphia: Fortress, 1981), 10-22, 39-108.

4. انظر إعلان الفاتيكان ضد ترسيم المرأة وتعليق نقدي:

Leonard and Arlene Swidler, Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration (New York: Paulist Press, 1977).

5. انظر:

Mary Daly, Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation (Boston: Beacon, 1973), and Carol Christ, The Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess (San Francisco: Harper and Row, 1987).

6. انظر:

Mary Daly, Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation (Boston: Beacon, 1973)

وأيضًا:

Carol Christ, The Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess (San Francisco: Harper and Row, 1987).

7. انظر:

Rosemary Radford Ruether and Eleanor McLaughlin, eds., Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions (New York: Simon and Schuster, 1979).

8. على سبيل المثال، انظر:

Anne Carr, Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience (San Francisco: Harper and Row, 1988)

وانظر أيضًا:

Catherine M. LaCugna, ed., Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist

Perspective (San Francisco: Harper, 1993).

9. لفهم للرب من منظور يدرس الحكمة الإلهية، انظر:

Elizabeth Johnson, She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse (New York: Crossroad, 1993).

10. انظر:

Elizabeth Schuessler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (New York: Crossroad, 1983).

11. انظر:

Rosemary Radford Ruether, Women Church: Theology and Practice (San Francisco: Harper and Row, 1986).

12. لبيليوجرافيا تصل حتى 1990، انظر:

Shelley D. Finson, Women and Religion: A Bibliographic Guide to Christian Feminist Liberation Theology (Toronto: University of Toronto Press, 1991).

13. لشبكات نسوية لاهوتية وتعليمية في أوروبا والعالم الثالث، انظر:

Rosemary Radford Ruether, "Christianity and Women in the Modern World," in Today's Women in World Religion, ed. Arvind Sharma (Albany: SUNY Press, 1994), 267-302.

14. هذه المجموعة هي: Frauenstudien und Bildungszentrum, الموجودة في Burchhardhaus, D-63571, Gelnhausen, Germany. Among its organizers are Herta Leistner and Ute Knie.

15. في يونيو - ويوليو 1996؛ تحدَّثْت لهذه المجموعة في البرازيل وبيرو؛ لذلك فإن هذه الملحوظات تأتي من تجربة شخصية.

16.

The Asian Women's Resource Center, 79 Lorong Anggor, Taman Shanghai, 58100 Kuala Lumpur, Malaysia.

17. انظر الكتاب الذي حررته:

Mercy Amba Oduyoye and Musimbi R. A. Kanyoro, The Will to Arise: Women, Tradition and Church in Africa (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1992).

18. النقد اللاهوتي للنساء الفلسطينيات قليل الكثافة، ويتَّصل به في المقام الأول عبر: مركز سبيل الفلسطيني للاهوت التحرير، المرتبط بكاتدرائية القديس جورج في القدس الشرقية.

انظر:

Rosemary R. Ruether, Marc Ellis, and Naim Ateek, eds., Faith and the Intifada: Palestinian Christian Voices (Boston: Beacon Press, 1992), 119-32.

19. انظر:

Mercy Amba Oduyoye, "Reflections from a Third World Woman's Perspective," in The Irruption of the Third World: Challenge to Theology, ed. Virginia Fabella and Sergio Torres (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983), 246-55.

20. Mercy Amba Oduyoye and Virginia Fabella, eds., With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), ix-x.

21. لنظرة في هذا المؤتمر، انظر مقالي في:

National Catholic Reporter, January 27, 1995, p. 19.

لم تنشر أوراق هذا المؤتمر.

22. تحرَّرُ هذه الأوراق الهرمنوطيقية من قِبَل Asian Women's Resource Center لكن لم تظهر بعد. لديَّ نسخٌ مطبوعة للأوراق الفليبينية، والهندية، والكورية، والأوراق من هونج كونج.

23. نُشِرت الأوراق الفليبينية بشكل منفصل في مَطْوِيَّات بعنوان:

"Toward an Asian Principle of Interpretation: A Filipino Women's Experience," by the Women's Center at St. Scholastica College in Manila.

24. انظر:

Chung Hyun Khung, "Han Pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective," in We Dare to Dream, ed. Virginia Fabella and Sun Ai Park (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989), 135-46

وأيضًا:

The Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989).

25. عن الحملات ضد عمليات القتل المرتبطة بالصداق، انظر:

Indian feminist magazine Manuschi, published in New Delhi.

26. أول عالم لاهوت أفريقي بدأ في استخدام التقاليد المحلية هو جون مبيتي John Mbiti، انظر عمله:

African Religions and Philosophy (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970)

كان اليسوعي السريلانكي، ألويسيوس بيريس Aloysius Pieris شخصية مهمة في حوار اللاهوت المسيحي مع البوذية؛ انظر عمله:

An Asian Theology of Liberation (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988).

27. انظر:

Mercy Amba Oduyoye, Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995).

28. هذه المعلومات حول فرض محرمات حول حيض المرأة من قِبل القساوسة الهنود البروتستانت على النساء اللاتي تشتركن في أبرشيتهم، بناء على إعادة إحياء للنصوص من سفر اللاويين؛ أتت في الأساس من النقاشات مع النساء الدارسات بجامعة "Gurukul Lutheran College in Madras, India, in January 1991".

الفصل الخامس

هاجر: نموذج تاريخي «للجهاد الجنساني»

هبة أبو غديري

في بحثِهم عن تفسيرات كتابية أو تأويلات مُرَاجِعَة حديثة عن هاجر؛ سيُدهَش الباحثون المسلمون لندرة المصادر مقارنةً بما يمكن أن يوجد في التقليد اليهودي - المسيحي. ليست هذه بصدفة. بالتأكيد؛ إن التقليد الإسلامي المكتوب، سواء أكان كتابيًّا أم تفسيريًّا؛ يتحدَّث بالقليل عن هاجر لأنها ببساطةٍ لا تحمِل في الإسلام الأهمية التفسيرية نفسَها التي لها في توأميه السابقين. ورغم ذلك فقد كُتِب اسمُها في أعمال قليلة لبعض المفسّرين المسلمين البارزين: ابن إسحاق (وفاته 767م)، والطبري (وفاته 923م)، وابن كثير (وفاته 1273م)، على سبيل المثال لا الحصر[1]. لم يكن غيابُها شِبه التام من النصوص الإسلامية بالضرورة بسبب جنسها؛ بل بالأحرى أتى من قِلَّة الخلاف حول أهميتها في الإسلام.

بالنسبة للمسلمين، لا يمكن الجدال في أنّ هاجر هي أم إسماعيل أكبر أبناء إبراهيم. دوُرها في التاريخ الإسلامي، والذي أسفر في النهاية عن الحضارة العربية الإسلامية المتأخِّرَة؛ يتحدَّث بصورة مباشرة عن إيمان المسلمين بتعيين هاجر السماوي. باختصارٍ، لا يوجد شكٌّ حول مصداقية هاغيوغرافيا* هاجر في

---

* هاغيوغرافيا = Hagiography: سير القديسين والشخصيات المهمة في تاريخ الأديان، بتركيز على الكيفية التي أثرت بها حياتهم وكراماتهم في تاريخ ديانة ما. (المترجمان).

الإسلام، تمامًا كما هو الحال مع سارة. كشريكةٍ في مهمة إبراهيم بإعادة التوحيد الحقيقي في الأرض؛ هاجر هي سلف ورثة إبراهيم، المسلمين، حيث إن سليلها، النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]، الذي أعاد دين إبراهيم بعد أن ابتعد العالَم مرة أخرى عن الإيمان الحقيقي والعبادة اللائقة[2]. احتفَتِ الأعمال التفسيرية الإسلامية بأمومة سارة لما هو: مواصَلَةُ الذُّريّة النبوية التي ينتمي إليها أغلب الأنبياء الذين أتوا بعد إبراهيم في القرآن[3]. المسلمون إذًا ليسوا مجرد شركاء في الجَدَل حول مصداقية سارة وهاجر التي يراها البعض حوارًا دينيًّا يهوديًّا - مسيحيًّا يخصّ الموضوع. ولا يرون ضرورةً في الرد على الحوار المسيس الذي سعى في النهاية إلى الانتقاص من مصداقية الإسلام بمصادرة سارة على أنها الأم الرئيسة الوحيدة[4]. كَوْنَنا بناتِ هاجر؛ فإن هذا ينبذ فكرة رجوع النسل الإسلامي إلى سارة. تمتدّ المصاهرة الإسلامية بأريحية إلى الأُمَّيْنِ (سارة وهاجر)، دون أيِّ تعارُض.

تعطي حياةُ هاجر، مثلُها في ذلك مثل الشخصيات النسائية الأخرى في القرآن؛ دروسًا أخلاقية وتجارِبَ واقعية مرتبطة بالمرأة المعاصرة اليوم. في تأطير هذا الفصل، حول أهمية هاجر بعد إعادة النظر فيها داخل التقليد الإسلامي؛ أَعْرِض كيف أنَّ ثلاث نساء مسلمات معاصرات يمكن النظر إليهن كنماذج لقيادة إسلامية باستخدام أدوات الكفاية نفسِها التي استخدمتْها، أي: الوصول الرُّوحي إلى المعبود. يقدِّمُ هذا الفصلُ نقاشًا قصيرًا حول الكيفية التي أكَّدت بها ثلاث مسلمات أمريكيات، وقاومْن، وعدّلن، أو غيَّرْن؛ أدوارَهن التاريخية كقيادات نسائية في ضوء التغيُّرات الحديثة والتحديات التي يواجهها الإسلام[5]. في مناقشة إسهامات: أمينة ودود، وأميرة سنبل، وشريفة الخطيب؛ تنظر هذه الدراسة في كيفية إعادة المرأة المسلمة المعاصرة التفاوُضَ على جوهر القيادة في الإسلام بإضافة صوتٍ نسائي موثوق. ورغم أن كلًّا منهن تعمل في مجال مختلف؛ إلا أن قوة إسهاماتهن تكمن في إعادةِ تأويلٍ للقرآن؛ تُستَخْدَم لإعادة صياغة أفكارٍ جديدة حول المرأة، والجنسين، والمجتمع المسلم، أفكارٍ لا يمكن للمنظور الذكوري القائم منذ فترة طويلة للإسلام التقليدي أن ينازِعَها[6].

ليس المقصودُ هنا أن النساء الثلاث المذكورات هنا رسمْنَ حياتهن

وعملهن حول هاجر كنموذج للقيادة. فإن هذا يعطي لهاجر قيمةً أكبر مما لها فعليًّا عند المرأة المسلمة كنموذج أوَّلِيّ. فالأمر بالأحرى هو أن المرأة المسلمة، في رحلتها لإعمال مشيئة الله؛ تستمدُّ من الأداة التاريخية الإصلاحية نفسِها التي استخدمتها هاجر لإحداث تغيير حقيقي في المجتمع، أي، التقوى. التقوى ليست أنَّ مجرد الإيمان أو الوعي بالله، هو الذي يجعل من هؤلاء النساء قائدات. بل، أن التقوى هي التي تدفعهن إلى الإنجاز. إذًا فالتأثير الحقيقي لهذه الدراسة هو إبراز الاستمرارية التاريخية للطرُق التي استخدمتها النساء المسلمات ليأتين بالقوة من إيمانهن بغاية تصحيح أخطاء المجتمع بجعله يتمركز حول الله. ففي محاولتهن الحقيقية للإصلاح الاجتماعي؛ قامت النساء المسلمات، مثل هاجر في ماضي التقليد الإسلامي؛ بإعادة تأسيسِ تمثيلِ المرأة داخل أرثوذكسيَّةٍ ذكورية سُنِّيَّةٍ.

بسهولةٍ كان يمكن لهذا الفصل أن يركز على أمهات أُخْرَياتٍ في الإسلام، مثل حواء ومريم، مما يجعل محوره حول وصول المرأة لله. فلماذا هاجر؟ شخصية هاجر، كما سنستعرض؛ أكثر ملاءمةً لإعادة تقييم نقديٍّ لنماذج القيادة الإسلامية النسائية في عالم حديث. تُعطِي معاناتُها، وكذلكَ نجاحُها؛ متوازِياتٍ لافتةً مع تجارب النساء المقدَّمات هنا. لا توفِّر الرواية المجازية لحواء وقصة العطية المعجزة التي أحاطت بمريم روايةَ التحرُّرِ الاجتماعي التي تعطيها قصة هاجر. بالإضافة إلى ذلك؛ هناك حاجة إلى إعادة النظر في أهمية هاجر، ليس في سياق الحوار بين الأديان، ولكن في ضوء كيف أنَّ معانتها كامرأةٍ تبحث عن الإصلاح في المجتمع البطريركي؛ كوّنت تاريخيًّا نموذجًا قويًّا للإصلاح أمام المرأة المسلمة المعاصرة. بوضوح، تُقيم شخصية هاجر جسرًا بين التقليدية والحداثة بطرُقٍ لم تناقش لا في الدوائر المسلمة ولا في الأعمال الكتابية الإسلامية.

هاجر الإسلام من المنظور التفسيري: تأويلها وإعادة تأويلها

لم يذكر القرآنُ هاجرَ بالاسم في أيٍّ من سُوَره، لكنّ هناك إشارة إليها في دعاء إبراهيم إلى الله: ﴿رَبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ﴾ [إبراهيم: 37].

الكيفية التي صُوِّرت بها هاجر تاريخيًّا في مخيلة المسلمين تأتي في المقام الأول من أحاديث نبوية غير موثوقة*، وكذلك من بعض الإسرائيليات التي دخلت في التفاسير[7]. لذلك فإن المكوِّن الرئيس لهاغيوغرافيا هاجر ليس الوحي القرآني، ولكن موروث خارج عن القرآن[8]. لا أستخدم الإسرائيلياتِ هنا لأطعن في صحة التأويلات الكتابية اليهودية - المسيحية، ولا لاختبار مدى صحتها قياسًا على الإسلام. بل إن الأحاديث والإسرائيليات التي يذكرها ابن كثير والبوَّاب، والتي استُخدمت هنا؛ تُعطي لمحةً عن تاريخ نظرة المفكّرين المسلمين لهاجر. آخِذًا رؤيتَهم التأويلية لخطوة أبعد؛ يسعى هذا الفصلُ إلى إعادة تأويل الأهمية الدينية لهاجر في ضوء تحديات ومخاوف المرأة المسلمة اليوم. لذلك، فإنَّ غياب هاجر الشِّبْه تامّ عن التفسيرات الكتابية ليس بالضرورة علامةً على عدم أهميتها؛ بل العكس. قد يدلُّ غياب هاجر على حضور قوي؛ الأمر فقط أنه لم يُكشَف عنه. ذلك القليل الذي يقال عن الأَمَةِ المِصرية يُفْرَدُ في مجلدات عندما تُرَى وفقًا لشروطها الخاصة وليس في ضوء علاقتها بالآخرين. لهذا السبب أختار هاجرَ لتحليلها، ليس بالنسبة لإبراهيم ولا مقابل سارة؛ لكن كمثالٍ تاريخي مستقلٍّ لمُصْلِحَةٍ أنثى.

---

* ورد ذكر هاجر في أحاديث ثابتة في الصحيحين، وقصة إبراهيم وهاجر وإسماعيل مروية بطولها في صحيح البخاري. فهذه أحاديث موثوقة، في المجال التداولي الإسلامي - على الأقل إذا افترضنا أن للباحثة تصورًا آخر للتقاليد الموثوقة -. والمؤلفة ترجع إلى ابن كثير، وكاتب آخر معاصر - البوّاب -، ولا شك أن هذا قصور منهجي غريب. (المترجمان).

باختصارٍ، هاجر هي قدوة وشخصية قادرة على إثبات كيف أن صراع الأنثى والتحرُّر يبقى جانبًا أساسيًّا من حياة المرأة المسلمة الحديثة، الأمر فقط أنه مصبوغ بمعنى مختلف استجابةً للقضايا المعاصرة. كانت أهميتها الرمزية أكثر وضوحًا وتبلوُرًا على وجه الخصوص أثناء اختبارها الديني. رغم أن العديد من سمات هاجر يمكن أن توضع جانبًا للنقاش؛ فإن أبرزها والذي منه تشتقُّ كلَّ مزاياها الأخرى هي التقوى. على الأخص: تقواها هي التي جعلتها تستحق العون منه، مما أعطاها القوةَ للاستمرار خلال معانتها لإقامة دورٍ فعَّالٍ للأنثى داخل الإسلام.

هاجر: مُوفَدة ربانية ذات جدارة

لم يبدأ تاريخ هاجر المقدَّس بمولد إسماعيل. ورغم أنها، مثل مريم؛ عَرَفت بمهمتها الإلهية عن طريق الملاك بعد الحمل مباشرة؛ فمن المهم ألا تكون هناك مغالاة في الحديث عن الشبه بين السيدتين. هناك اختلافات واضحة جديرة بالملاحظة: كانت مريم محاطةً بالمعجزات والنِّعَم الإلهية منذ مولدها؛ وهي ليست فقط امرأة محددة بالاسم في القرآن (بل إن إحدى سور القرآن تحمل اسمها كعنوان لها)؛ بل إنها اختيرت واصطُفيت فوق نساء العالمين؛ وأخيرًا؛ حملت بمعجزة[9]. رغم ذلك، تلقَّت هاجر الوحيَ بطريقة مماثلة لمريم بما لا يثبت فقط وَحدةَ القرآن، ولكن جدارة من أوحي إليهم. تلقيتا رسالة مطابقة - حملتا بابنٍ حُدِّد اسمه في الوحي، وأصبح أبناؤهما رسلَ لله، كل بمهمته المقدسة الخاصة.

كتَبَ ابنُ كثير أنَّ هاجر تلقَّت مهمتها الإلهية بعد حملها بإسماعيل. دفعها خوفُها من غَيْرة سارة إلى الهرب في الغابات، حيث أمرها ملاك بأن تعود إلى بيت إبراهيم. وأكَّد لها بأنها سوف تحمل بذكر، ووجَّهها بأن تسميه إسماعيل - الذي سيوكله الله ليعمل الخير ويملك أرض إخوته - عادت هاجر إلى البيت لتتم المهمة المقدسة[10]. لم يأتِ هذا التوجيه الإلهي ببساطة من السماء لهاجر، تماماً كما لم ينزل إلى مريم عشوائيًّا. بل إنّ كلتيهما كانتا مُفَوَّضَتيْن من الله. هذا أنهما أثبتتا استحقاقَهما للتوجيه الإلهي لتقواهما.

كَوْنَ هاجر وُلِدت كأَمَةٍ؛ لم يكن له أي تأثير على استحقاقها للثقة الإلهية. في التفسير الكبير؛ أشار الرازي إلى خلافٍ بين العلماء المسلمين على أصل اسم هاجر[11]. فترى مجموعة أن أسمها يأتي من الهجرة التي هاجرتها من مصر إلى شبه الجزيرة العربية[12]. إذا كان الأمر كذلك بالفعل؛ لسُمِّيت المهاجرة. المجموعة الأخرى، صاحبة الرأي الأكثر معقولية؛ قالت إن هاجر سُمِّيت بهذا الاسم لميلها إلى إبعاد نفسها عن الشر (من فعل هَجَرَ ,فَصْل الذات عن الكفر أو الشر)، كما كان يفعل قليل من الموحّدين (الحنفاء) في هذه الأيام. في كلتا الحالتين؛ فإن الجذر العربي (هـ ج ر) لكلا الاسمين لم يكن مطابِقًا عن طريق الصدفة. كلا الفريقين يريان هاجر، مِثل إبراهيم؛ كموحدة مؤمنة بالله (حنيفة)، قِلَّة قليلة وسط مجتمع وثني. في الحقيقة، مِثْل ابن النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] بالتبنِّي بلال*، الذي كان قد وُلد عبدًا هو الآخر؛ صعدت هاجر إلى المجْد بسبب الفضيلة التي ميَّزتها أكثر: التقوى. هذا لنقول أنه، بالرغم من ولادتهما في العبودية؛ إلا أن كِلَا الشخصيتين التاريخيتين تحرَّرَا من القيود الاجتماعية لطبقتهما وكانا قادريْن على تحقيق أهمية رمزية داخل التقليد الإسلامي، تحديدًا بسبب إيمانهما العميق بالله. حُفِظت أهمية هاجر الرمزية في شعائر الحج، في حين تجسَّدت أهمية بلال في رفع الأذان: طقسان غايتهما زيادة التقوى. استحقاق هاجر لتلقي المهمة الإلهية ليس موضع شك إذًا.

هاجر: رمز للتقوى

وُكِّلت هاجر من قِبَل الله ليس فقط لتلد النبي؛ فتوجيهاتها الإلهية استلزمت ما هو أكثر بكثير من وَضْع طفل. لم تسمَّ "أم العرب" من قِبَل المفسرين المسلمين ببساطة لأنها كانت مرتبطة مباشرة بالنبيين - كزوجة لإبراهيم وأم لإسماعيل[13]. بالأحرى، لقد كانت هاجر نفسُها رسولة الله التي اختارها، ومِثل كل رسل الإسلام؛ مرَّت بالعديد من الاختبارات عبر مهمتها، كلها كانت

* هو زيد بن حارثة رضي الله عنه، وليس بلال بن رباح رضي الله عنه. (المترجمان).

بعد هجرتها لمكة. ونتيجة معاناتها لم تكن أقل من مَوْلِد أُمَّةٍ كاملة. قصة هِجْرة هاجر إلى مكة، التي رُوِيت في كتابَيِ ابن كثير والبوَّاب؛ هي محورية بالنسبة لكيف أنَّ تقواها أتاحت لها أن تتحمل اختباراتها كرسولة.

ذكر كِلَا المفسرين أنه بعد مولد إسماعيل؛ نقل النبيُّ إبراهيم هاجرَ وابنه الرضيع إلى مكانٍ بعيد في الصحراء، وليس من الصدفة أن كان المكان الذي أصبح بعد ذلك الكعبة المشرفة.

عندما استدار النبي إبراهيم ليترك هاجر وإسماعيل في الصحراء؛ تشبثت هاجر بعباءته برجاء: "يا إبراهيم أين تذهب وتتركنا في هذا الوادي الذي ليس فيه بشر ولا طعام؟" لم يعطِ أي جواب. عندما سألته مرة أخرى ووجدت أنه لن يرد، سألت: "آلله أمرك بهذا؟"، فقال إبراهيم: نعم، أجابت: "لن يضيعنا الله إذًا"[14].

خوفُها في البداية كان من أنْ تُتْرك وحدَها مع رضيعها في صحراء بعيدة، بدون صُحبة، وفقط بحقيبة مليئة بالتمر وبعض المياه؛ سرعان ما تحوَّل إلى راحة وقَبول بعد إدراكها بوجود الله وثقتها في مشيئته. وهذا النوع من الاتساق مع الذات، والتقوى؛ هي التي تميِّز حياة هاجر في الصحراء بعد أن تركهما إبراهيم ليتصرفا بنفسيهما، ولكن ليس بدون أن يدعو الله ليرزق أسرته (إبراهيم: 37)[15]. واستجاب الله دعاء إبراهيم، ولكن ليس بدون أن تعاني هاجر.

ذُكِر أنه عندما ذهب إبراهيم؛ نفد الماء، ولم تعد هاجر تستطيع أن تتحمل النظر إلى طفلها يتألم من الجوع والعطش أكثر من ذلك. استمرَّ السعْيُ بلا تعب بين جبلي الصفا والمروة بحثًا عن المساعدة لها ولطفلها المرهق، حتى أتمت سبع مرات. في سَعْيِها الأخير من جبل المروة؛ سمعت هاجر صوتًا. وجدت نفسها وجهًا لوجه مع الملاك جبريل، الذي مسح التراب بجناحه حتى تدفَّق نبع زمزم خارجًا. وهُنا، بَنَتْ هاجر سدًّا لاحتواء الماء خشية أن يفيض في كل مكان، وشربت وسقت إسماعيل. في الحقيقة، كلما شربت هاجر من ماء زمزم؛ كلَّما دفع النبع بالماء[16].

كذِكْرى لمريم، تغذَّت هاجر بتدخُّلٍ إلهي. مع ذلك لم يكن هذا التدخُّل الإلهي فقط بسبب صلوات هاجر، لكنه كان أكثر بسبب الجهد الذي بذلته بنفسها في سبيل إيجاد المساعدة. يوضح هذا أن الفاعلية والمبادرة الذاتية هي جزء أساس من التقوى، وليس فقط الإيمان الكسول بالله. إجابة الله دعاء هاجر بطلب الرزق بمنحها "النبع الأَوَّلِيّ" نبع زمزم؛ ليس فقط دليلًا على إيمانها الراسخ، ولكن أيضًا على قَبول الله لها. بالتأكيد، تمثِّل هاجر مفهوم التقوى النشطة - مفهوم لم يأت ذكره في الحديث النبوي من قبيل الصدفة، "اربطها (ناقتك) وتوكَّل" (اعقلها وتوكل)[17].

بالإضافة إلى ذلك، فإن بئر زمزم لم تكن مصدر غذاء لأسرة إبراهيم فحسب، بل كان رمزًا لإنعام الله على مكة بالخُصوبَة كنتيجةٍ لمُعاناة هاجر وثباتها. في النهاية، أكَّد الملاك جبريل لهاجر أنه ليس عليها أن تخاف، وأن المكان الذي سكنته هي وإسماعيل سيكون بيت الله، الذي قريبًا سيبنيه ابنها وأبوه، وأخيرًا أن الله لن يترك أهل البيت[18]. نرى هنا العلاقة بين الله وهاجر، أو على نحو أفضل من هذا: بين الخالق والرسول؛ تتطوَّر أكثر. أجاب الله ثبات هاجر مرَّة أخرى، ولكن هذه المرة بوعدٍ بأنَّ ألمها كان جزءًا من تخطيط إلهي أكبر. كشف لها أن ابنها، الذي كانت متعلِّقة به بشدة؛ جعله الله ليساعد أباه في بناء الكعبة، الرمز الخالص للتوحيد والتقوى. بالإضافة إلى ذلك، وبفضل زمزم؛ تحوَّلت تلك المنطقة التي سكنت فيها هاجر في مكة إلى واد خصب، مما جذب جماعةً من المسافرين في طريقهم إلى سوريا. بعد أن عرضت عليهم هاجر بكرَمٍ منها أن يشربوا من البئر؛ قرر المسافرون الاستقرارَ مع هاجر وابنها، في مكة، وفي النهاية تزوج إسماعيل منهم[19].

ما يستحق الذكر بالقَدْرِ نفسِه، أو أكثر؛ هو أنَّ سَعْيَ هاجر بلا كلل بين جبلي الصفا والمروة بحثًا عن المساعدة؛ أصبح بعد ذلك شعائر ربانية، كما ذُكر في القرآن[20]. أصبحت الشعائر التي صنعتها هاجر في إخلاص أمومي وديني؛ جُزءًا أساسيًّا مما أصبح بعض ذلك أحدَ أركان الإسلام الخمسة، تحديدًا الحج، وكذلك جزءًا من العمرة. وأيُّ قَبولٍ لتضحيةِ عبدٍ أفضلُ من اعتبار

تضحياتِه شعائرَ غايتُها زيادة التقوى في قلوب المؤمنين. إرسال الله لوحْيٍ يُدافع عن شعائر هاجر عندما لوَّث الوثنيون الأثريْن الرمزيَّيْن، الصفا والمروة مع القرن السادس، بوَضْعِ وثَنَيْن ذكر وأنثى بالقرب منهما؛ لهو رسالةٌ واضحة على قبول الله لتضحيتها. تقول الآية القرآنية:

﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ۞﴾ [البقرة: 158][21].

ليس مفاجِئًا أن هاجر حين ماتت؛ دُفِنت في الحِجْر وداخل منطقة الطواف. عندما مات إسماعيل؛ دُفن في نفس المكان[22]. هاجر هي أحد أركان الوعي الإسلامي، ولذلك تُكَرَّمُ في شعيرةٍ خاصة في الحج، السعي[23].

باختصارٍ، ترمز هاجرُ لصلابةِ وُكلاء الله المختارين، في دَوْرَيِ الأم الرئيسة ورسولتِه في تاريخ الله المقدس[24]. قوة أمومتها، وشجاعتها، وثباتها، وحس المبادرة كرسولة - كل ذلك أتى من تقواها -؛ منحها المميزاتِ الضرورية ليس فقط لإتمام مهمتها المقدسة ولكن أيضًا لتصبح أحد جوانب المهمة نفسِها. في معاناتها في سبيل الله؛ كان على هاجر أن تتحمل الكرب والخطر الذي كان سمة أساسية لمسيرة من يفوضهم الله. مِثل أنبياء الله؛ صانت هاجر مهمتها، ولذلك صار اسمُها وذكراها جزءًا من التاريخ المقدس للإسلام وشعائره[25].

مُصْلِحات عصريات، الأسلوب الهاجري

ما الذي يمكن أن تشترك فيه المرأةُ المسلمة المعاصرة مع أَمَةٍ مصرية تلقَّت توجيهًا إلهيًّا، وولدت نبيًّا، وسكنت في الصحراء منذ قرونٍ مضت؟ في كلمة واحدة، الكثير. ليست المهمة المقدسة ولا الظروف التي أحاطت بهاجر هي ما تجعل تجاربها مماثلة لتجارب للمرأة المعاصرة. ولكن هي الطريقة التي تعاملت بها مع معاناتها ومشاكلها، وكيف أنها أقامت وجودًا للأنثى داخل التقليد الإسلامي المستمر. بتحديد أكبر، أطّرَت هاجر معاناتِها داخل العقلية الإسلامية

حيث يكوّن التوحيد والتقوى أُسُسَ مهمتها المقدسة في المقام الأول. كانت عقلية هاجر هي المفتاح الرئيس لمحاربة أخطاء المجتمع الوثني. أي إن تقواها ساعدتها على أن تعمل بنشاط لإعمال خطة الله. رسمت كيف تحدِّدُ واقعها، وكيف ذلَّلت العقبات التي واجهت ذلك الواقع. هذه التقوى بالتحديد هي التي حوَّلت المرأة المسلمة إلى القيادة. قبل التحول إلى النقاش حول كيف دمجت المصلحات المعاصرات الثلاث تمركُزَهن حول الله إلى معاناة حديثة بطرُقٍ تذكرنا بهاجر؛ فإنه من الملائم أن ننظر بسرعة في مفهوم القيادة في الإسلام، مما يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل مدى إسهام تلك النساء كقِيادات مسلمة.

تقديم القيادة في الإسلام كمعضلة

هل هناك فارقٌ بين القيادة في الإسلام والقيادة النسائية في الإسلام؟ عندما نتحدث عن القيادة في الإسلام والقيادة النسائية في الإسلام؛ فإننا نتحدث عن مصطلحين ثنائيَّيْن، وفقًا لما نرى فإن المصطلح الأول يدل على نشاطٍ خاص بالرجل، والثاني هو قيادة مقصورة على النساء؟ باختصارٍ، هل القيادة في الإسلام، مُجَنْسنة؟ ظاهريًا؛ هناك صُوَرٌ للقيادة في الإسلام غير محدَّدَةٍ بجنس بالنظر إلى أي الجنسين يجب أن يمارس السلطة داخل المجتمع - على سبيل المثال: رواية حديث نبوي. على كلٍّ، فعمليًا، إن الإسلام التقليدي تاريخيًا خصَّصَ أغلب صور القيادة للرجال، تاركًا للمرأة مناصب قيادية قليلة. احتفظ الرجال، على سبيل المثال؛ بحق القيادة في صلاة الجماعة، بينما تاريخيًا احتفظت النساء بحق كفاية شهادة امرأة واحدة في القضايا التي تخص النساء، مثل وضع طفل.

مع ذلك تكمن المشكلة في هذا الرسم للقيادة في الإسلام. رغم مساحة المناصب القيادية المشروعة الممكنة للمرأة؛ فإن القيادة كما هي الآن في المجتمعات الإسلامية داخل وخارج الولايات المتحدة تتبع هذا التقليد القديم. أي أنه في قضايا متعلقة بالإسلام بمفهومه الواسع؛ احتفظ الذكور بحق قيادة المجتمع، وفي القضايا التي تتعلّق بالمرأة؛ احتفظت النساء بحق الحديث علانية

لنساء أخريات. في الحقيقة، تؤول "القيادة في الإسلام" إلى تمثيل البناء غير المرئي، الذي يفترض يقينًا أنه للذكور، والذي يجب أن تضاف إليه كلمة "الأنثى" بغاية نقل التركيز من القضايا الأكبر للإسلام إلى قضايا تخص المرأة. ببساطة، في تلك المواقف التي تصير فيها امرأةٌ إلى قيادةٍ مسلمةٍ في مجتمع مسلم؛ فإنها إلى حدٍّ كبير، إن لم يكن فقط؛ صارت إلى القيادة لنشاطها في قضايا المرأة، ونادرًا ما تُقْبَلُ قيادتُها على أنها تُسْهِم في القضايا الأكبر للإسلام[26]. هذا النوع من النظام - أو الحزمة من القواعد المجتمعية التي تترك حزمة من الأنشطة للرجل وأخرى للمرأة - يُشْعِرُ النساءَ بأن المجتمع يلزمهن بجعل نشاطهن مشروعًا عن طريق التركيز على القضايا التقليدية للمرأة (التعليم، العمل المجتمعي، وما شابه ذلك). بوضوح، في هذا التخطيط؛ فإن مفهوم القيادة في الإسلام نفسه مرتبط بنوع الجنس إلى حد كبير.

يُثبِت النظرُ في أعمال ثلاث نساء مسلمات أنه، في حين من المؤكد أن وصولهن للقيادة يأتي من أعمالهن الرائدة التي تعالج قضايا مجتمعات مسلمة بشكل مباشر؛ فإن الأكثر أهمية من ذلك أنهن يستخدمن سلطة النصوص الإسلامية المقدسة ليُسْهِمن في الأرثوذوكسية الإسلامية نفسِها، لدعم المساواة بين الجنسين. "الجهاد الجنساني،"[27] أو الجهاد في سبيل الله من أجل مساواةٍ بين الجنسين، معترَفٍ بها ومؤسَّسةٍ اجتماعيًّا، يفرض إعادةَ تشكيل للنمُوذج [البارادايم] الإسلامي التقليدي - ليس لأنه يضع جنسَ النساء مقابل الرجال ولكن العكس. يسعى الجهاد الجنساني إلى تكامُلٍ أكبر بين الجنسين، كما هو القرآن. باختصار، الجهاد الجنساني هو صراع من أجل التكافؤ بين الجنسين في المجتمع المسلم باسم العدل الإلهي. إنَّه صراع من أجل إنهاء النظام الجنسوي المستمر الذي شلَّ المرأة المسلمة، ومَنَعَها من أن تصير قائدة بدون الحاجة إلى إضافة كلمة "أنثى" أو "امرأة".

في الحقيقة، الجهاد الجنساني - الذي أخذته النساء الثلاث على عاتقهن - يشكك في مصداقية أن القيادة في الإسلام هي نطاق أو نشاط ذكوري. تغيِّر أعمالُهن أرضَ الملعب وكذلك تعريفَ قوانين اللعبة لمن يتأهل كلاعب، ومن

يمكن أن يكون قائدًا مسلمًا شرعيًّا. ببساطة، بتغيير نموذج كيفية الحديث عن نوع الجنس في الإسلام؛ تفرض إسهاماتُ هذه النساء تغييرًا في طريقة حديثِنا عن الإسلام بشكل عام، والقيادة في الإسلام بشكل خاص.

الهرمنوطيقا الودودية*

إنّ أول نموذج لقيادة إسلامية؛ نراه جليًّا في عمل أمينة ودود، أستاذة الدراسات الإسلامية بقسم الفلسفة والدراسات الدينية بجامعة فيرجينيا كومونولث Virginia Commonwealth University. كأفريقية أمريكية، سعت ودود، مثلها مثل العديد من الأمريكيين المهتدين إلى الإسلام؛ إلى إيجاد ملجأ في الإسلام يحميها من العديد من التناقضات الاجتماعية الموجودة داخل المجتمع الأمريكي. مع ذلك، وبعد التحوُّل إلى الإسلام؛ رأت أن كلمة "إسلام" وكلمة "مسلم" لا يؤديان دائمًا إلى المعنى نفسِه وأن الممارسة عُلِّقت كثيرًا خلف النظرية، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتكافؤ بين الجنسين داخل المجتمعات المسلمة. لمناقشة هذه المشكلة المفصلية، في نهاية الثمانينات وكخريجة جامعية من جامعة ميتشيجان Michigan University؛ شرعت ودود في بحث مبدئيٍّ لما آل إلى عمل رائد: القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من منظور امرأة Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. وعندما نشر في ماليزيا سنة 1992، فإن كتاب: القرآن والمرأة تُرجم إلى لغة البهاسا الإندونيسية (سنة 1994) والتركية (سنة 1997)، وكان في المركز الأول في قائمة أعلى الكتب مبيعًا في جريدة إسلامية في جنوب إفريقيا سنة 1994 (28).

لم يتعرض كتاب ودود لموضوع الإسلام والمرأة، ولا كان كتابًا عن المرأة المسلمة. بل، بَنَتْ ودود منهجًا هرمنوطيقيًّا جديدًا لقراءة القرآن، يشتمل المرأة. تناقش موضوعَ المرأة، ليس بتلك الطريقة المتشظِّية التي استخرج بها

* الودودية نسبة لأمينة داود. (المترجمان)

مفسرون آخرون آياتِ القرآن التي تتحدث عن المرأة وأَوَّلُوها بمعزل عن باقي القرآن. بل قدمت ودود منهجًا تأويليًّا مبنيًّا على التوحيد الخالص، الذي يتخلل القرآنَ أو كلامَ الله في كل أجزاءه، بحيث تدخل الآيات التي تتعرض للمرأة في إطار أوسع كلي لتماسُك القرآن، أو نظرة القرآن للعالم.

على سبيل المثال، في تأويل أوَّلِ آية من سورة اسمها "النساء"، والتي تعالج خلق آدم وحواء، فيلولوجيًّا، تفكّكُ ودود أربعة مفاهيم محورية (الآيات، مِنْ، نفْس، الزوج) الموجودة في هذه الآية وتربطها باستخدامها في القرآن بالكامل[29]. وبتطبيقها على قصة الخلق؛ تعطي هرمنوطيقا ودود قراءةً مختلفة لحواء مختلفة عما طرحه المفسرون التقليديون، الذين اعتمدوا على التقليد الإنجيلي بسبب أن الوحي القرآني غامض حول هذه الأمور[30]. في هذه القراءة خُلِقت حواء من الروح المحايدة نفسِها التي خُلق منها آدم ولذلك أصبحت شريكَته - أو زوجه لو أردنا استخدام المصطلح القرآني؛ لأن القرآن يصرح بوضوح أنَّ كل شيء خلق مكافئًا. بهذه القراءة، فإنه من المبرَّر قرآنيًّا أنّ حواء لم تولد من "ضِلَع أعوج" لآدم، كما يقول المفسرون التقليديون. بالتأكيد، حديث "الضلع الأعوج،" موجود في صحيح البخاري، مما يثير سؤالًا حسّاسًا بل وجدليًّا حول اعتبار هذه الأحاديث موثوقة وهي تتناقض بوضوح مع غاية القرآن في المساواة بين الجنسين[31]. لذلك، بدلًا من أن تبدأ بنموذج أولي معيب للأنثى؛ تنحدر البشرية من حواء التي دافع عنها القرآن بأنها المكافئ الجنسي لآدم بفضل الطبيعة الجنسية المحايدة التي نفخها الله في كل البشرية بعدل. لذلك فإن حواء خُلقت في أحسن صورة جسدًا وروحًا مثل آدم، لتصبح خليفة لله[32].

لأنَّ المرأة كانت شِبْه مُبْعَدَةٍ من الحوار الرئيس الذي أسَّس النموذج التقليدي لما يعنيه أن تكون مسلمًا؛ فقد أحيلت المرأة مؤخرًا إلى دور الفاعل، لكن بدون أي تفويض[33]. ورغم أنه أَسْكَت المرأةَ في عملية التأويل؛ إلا أن هذا الحوار، تقول ودود، حدَّد ما منحه القرآن نفسُه للمرأة. تقول: "في التحليلات النهائية، فإن خلق النموذج الأساس الذي نناقش ونفحص من خلاله

القرآن والتأويل القرآني أتى بدون مشاركة وتمثيل أوَّليّ للمرأة. لم يكن صمتُ المرأة أثناء مراحل حاسمة في تطور التأويل القرآني غيرَ ملحوظ، لكنه خُلِطَ خطأً بصمت في النص نفسِه"[34].

بإقصاء الصوت الأنثوي من التفسير الكتابي أو الديني؛ انتهى المفسرون المسلمون إلى الحديث عن المرأة المسلمة كفاعل، في حين أنهم في الوقت نفسه ينقشون خبراتِهم كذكور على الأنثى في عملية التأويل. وبذلك كان ما تسعى ودود إلى تدارُكِه؛ مضاعَفًا.

أولاً، اعتمدت بشكل خالص على القرآن لتأسيس معيارٍ لتقييم الاختلاف بين "النص" و"السياق" (بين ما قصده القرآن، وما يمارَس فعليًّا في المجتمع المسلم). مُسَلَّحَةً بهذه المعايير؛ تتحدث عن الفهم المقصود للنص، خاصَّةً في الحالات التي فشلت فيها السياقات الإسلامية في الوصول للقصد القرآني - الذي كثيرًا يقع في نطاق المساواة بين الجنسين.

ثانيًا، باستخدام تلك المعايير القرآنية مرَّةً أخرى؛ تتمكن ودود من التصدِّي لمعتقدات الفِكْر الإسلامي التي تضمَنُ للذكور الصدارةَ فوق الإناث، لصالح نموذج أكثر مساواة بين الجنسين.

لا يكفي المفسرين الجدد للقرآن أن "يضيفوا المرأة وينطلقوا" ببساطة، أو أن يدرجوا موضوع المرأة في عملية التأويل بينما يتجاهلون أنها مُفوَّضة. تُظهر ودود أن المنهج الهرمنوطيقي لتأويل النساء في القرآن يجب أن يضم النساء كقوى عاملة في الخلق الفكري والمادي لنظام مجتمعي عادل. في تصدِّيها للنموذج التقليدي، تُرجع للمرأة إنسانيتها الكاملة وتفويضها في الخيارات الأخلاقية كخليفة لله - كما يقول القرآن صراحة - بينما تخلق مكانًا مناسبًا لوجود تأويلي للأنثى. في معالجةِ الموضوع؛ استعادت المرأة تفويضَها الإلهي الذي فقدَتْه في عملية التأويل الإسلامية؛ هي الآن فاعل ووكيل بدلًا من أن تكون فاعلًا بغير تفويض.

من ناحية ربط الأفكار القرآنية، والأبنية النحوية، والمبادئ، أو

الموضوعات؛ في منهجية كلية واحدة؛ فإنّ منهج ودود الهرمنوطيقي ليس بالجديد تمامًا كمنهجية قرآنية. لقد تَبِعَ عملُها تقليدًا طويلًا من التفاسير الكتابية الحديثة، ورغم أن منهجها يميل إلى الوقوع داخل غايات إبستيمولوجيات قرآنية جديدة؛ إلا أنه لا يجب خلطه مع المناهج التقليدية للتفسير القرآني[35]. ورغم أن الغاية من كل التفاسير هو الإفصاح عن كل قواعد القرآن للمؤمنين، وأن يشرح بالتفصيل كيف تُستَدْعَى هذه القواعد لكشف الحقيقة وتحقيق الصلاح؛ فقد أيقظت الحداثةُ مناهجَ جديدة ومختلفة لمعضلة الطبيعة الأبدية للقرآن مقابل خصوصيته الثقافية اليومية (مناهج تكتب غالباً في هذه الأيام في صورة دراسات نظرية وليس تفاسير قرآنية)[36]. واتباعًا للباحثين الحداثيين الذين سعوا إلى إصلاح مبنيٍّ على منظومة القيمة في القرآن ككلٍّ من أجل استخراج إرشاد متناغم مع الحاضر؛ تدَّعي ودود حقًّا فرديًّا في التأويل (الاجتهاد) بالتفريق بين مستويَيْن للنص في القرآن. وهما "النص القَبْلِي" "prior text"، "والنص الكبير" "megatext" الأكثر اتساعًا، المقترنان بالسياق تاريخيًّا وثقافيًّا[37]. ببساطة، ومِثْلَ علماء الدين والباحثين الحداثيين من قبلها؛ بنَتْ ودود الهرمنوطيقا القرآنية خاصتها على التفرقة النقدية بين عموميات القرآن وخصوصياته.

الجديد في عمل ودود هو محاولتها إيجاد إجابة "لسؤال المرأة"، فقط بفحص مفهوم المرأة في القرآن، بمنهج تجادل بأنه "تبيَّن أنه غير مسبوق في أربعة عشر قرنًا من الفكر الإسلامي"[38]. توضِّح ودود "كيف أن هرمنوطيقا قرآنية تضم تجارب الإناث وصوتَهن يمكن أن تحقق عدالة أكبر بين الجنسين في التطبيق الإسلامي العملي"[39]. بالتفريق بين مستويين نصيين للقرآن، أي العام والخاص، ثم إدخال المرأة الوجودية والمُفَسِّرَة الأنثى داخل هذا المنهج تحديدًا؛ تصلح ودود من هرمنوطيقا موجودة بالفعل لتصير حسَّاسةً لنوع الجنس من حيث المحتوى، وشاملة لنوع الجنس من حيث التطبيق. في صناعة هذا التباين بين "القراءات" النصية؛ تبرِّرُ المنهجيةُ طرحَها بأن التمييز بين الجنسين مبنيٌّ على معيار عربي قديم ألغاه تشديد القرآن على المساواة بين الجنسين[40]. في المجمَل، تقدِّم ودود عملها كإسهام فريد في شموله للأنثى، يضاف إلى المجموعة التاريخية للتفاسير القرآنية. ومِثل هاجر، التي تستقطع مساحةً داخل

الشعائر الإسلامية، تفعل ودود هنا الشيء نفسَه للتأويل الكتابي. بتقديم هذا النموذج الهرمنوطيقي الجديد؛ توسِّع ودود الموروث الفكري الذي يعود إلى قرونٍ بالتحرُّك وراء هذا الموروث.

فتاوى سنبل

يمكن أن نرى النموذج الثاني للقيادة الإسلامية في أميرة سنبل، أستاذة التاريخ الإسلامي في مركز التفاهم الإسلامي-المسيحي -. كان مولد سنبل ونشأتها في مصر، ثم استقرت في الولايات المتحدة بعد أن أتمت دراسة الدكتوراه في تاريخ الشرق الأوسط بجامعة جورج تاون في بداية الثمانينات.

في كتابها: المرأة، والعائلة، وقانون الطلاق في التاريخ الإسلامي *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic* History (1996)، تتصدّى سنبل، مع العديد من المؤرخين الآخرين؛ لعدد من المفاهيم المفصلية المتعلقة بالمرأة، والقانون الإسلامي، ووصول الحداثة للمجتمع الإسلامي[41]. تتقدم سنبل في هذا الكتاب لتتصدى للتصورات الغربية للمرأة المسلمة المبنية على تصورات طويلة الأمد بأن الإسلام بالضرورة معادٍ لحقوق المرأة. يجب أن نتذكر أنه بين كل المناقشات التاريخية عن "الحجاب"، التي أسهمت جميعها زورًا في تحديد وضع المرأة المسلمة؛ أن ما صمد أكثر في المخيلة الغربية هو ما يصف الحجاب بأنه يُبْقي المرأةَ المسلمةَ مقموعةً، ومستعبدةً، وسلبية، وأُمِّيَّةً. للحوار المجتمعي تأثير بعيد المدى، حتى عندما لا يكون مبني على أي واقع تاريخي.

لمواجهة هذه التصورات المضللة عن الإسلام والمرأة المسلمة؛ قامت سنبل وزملاؤها بفحص وثائق محاكم الشريعة الإسلامية من القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، بعيون جديدة، ومناهج بحث جديدة، ومهارات لغوية جديدة. في المعالَجَة؛ أعدَّ هذا الكتاب معيارًا دراسيًّا جديدًا لهذا الموضوع[42]. ثمة استنتاجٌ فاجأ الكثيرين، يُعدُّ محوريًّا لاكتشافاتها. ففي الوقت الذي ثبت فيه تاريخيًّا أن الشريعة الإسلامية مرنةٌ وتقدِّمُ امتيازاتٍ للمرأة المسلمة؛ فإن الإصلاح التشريعي الحديث، الذي كان يقدم في البلاد الإسلامية

على أنه قوانين "عقلانية" ذات تطبيق علماني قوي مبنية على النموذج الأوروبي؛ لم يأتِ بتغيير إيجابي في الوضع القانوني للمرأة المسلمة. تقول سنبل: "اختلفت الشريعة التي أتت إلى الوجود بعد تحديث القوانين وإصلاح المحاكم عن سابقتها في أنها كانت مصمَّمَةً لتفضيل النظام السيادي الجديد الذي أتى للسلطة كجزء من بنية الدولة القومية. من الخطأ أن نقول إن قوانين الشريعة التي تطبقها الدولة القومية هي مجرد أثارة من الماضي وبالتالي اعتبار القوانين التقليدية هي سبب الإخضاع الحالي للمرأة، بينما الحقيقة هي أن أسباب إخضاع المرأة موجودة في الإصلاحات الحديثة ومعالجة القوانين الشخصية"[43]. بهذا، فإن هذا الكتاب يتناول مباشرةً سؤالَ ما إذا كانت القوانين الإسلامية معادية بالفعل في طبيعتها لحقوق المرأة بالنظر للكيفية التي أُوِّلت بها القوانين الإسلامية ومورست بالفعل في المجتمعات التاريخية.

بعكس الادعاء الشائع بأن الشريعة تعادي المرأة المسلمة؛ تجد تلك الباحثاتُ أن المرأة المسلمة في العديد من الدول المسلمة، بالنظر في التاريخ؛ كانت في وضعٍ أفضل، ولها قدرة أكبر على التأثير في قوانين الأحوال الشخصية داخل المنظومة التشريعية المبنية على منظومة الفقه الإسلامي الأكثر مرونة وتطوّرًا، وليس القانون العلماني المقنن بتصلُّب. ولإعطاء إثباتٍ تاريخي؛ تعالِج سنبل قضيةَ العنف الموجَّه ضد المرأة[44]. وبشكل خاص تهتم بتأثير الإصلاحات القانونية في الحقبة الحديثة على حياة المرأة المصرية. كان الاغتصاب (وقد كان محدَّدًا في المحاكم الإسلامية قبل الحداثة ويتم التعامل معه من هذا المنطلق) مُقنَّنًا في الفترة الحديثة، ليس تحتَ قانون الأحوال الشخصية حيث كانت تُطَّبق الشريعة الإسلامية، ولكن تحتَ القانون الجنائي حيث تطبَّقُ القوانين العلمانية. وكنتيجةٍ لهذا التغيُّرِ في التقنين؛ اتَّبع القضاةُ القوانينَ الحديثة التي كانت أكثر تساهُلاً مع الاغتصاب، وغالبًا ما كانت تفضِّل أن تتعامل مع مثل هذه القضايا بعناوين مختلفة غير جارحة وأكثر قَبولًا.

كتبتْ في مكان آخر عن قضية طاعة الزوج في ظل عقود الزواج في القرن التاسع عشر، وخلصت سنبل إلى نتيجة مماثلةٍ بأن السياساتِ المطبَّقة والشروط

الموضوعة للزواج من قِبَلِ الدولة كانت بالفعل مبنيَّةً على قوانين جديدة كجُزء من بناء الدولة القومية، وليس الأسلوب العثماني لتطبيق الشرعية. تقول سنبل،

لأن القاضي الجديد أصبح يملك سلطاتٍ جديدةً؛ في السابق كان امتيازه هو إجبار الزوجة على البقاء مع زوجها حال لم يوافق على الأسباب التي دفعتها لطلب الطلاق. لكن قانون الدولة ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير؛ فهو يعطي للزوج حقًّا كاملًا في "شخص" زوجته، جسديًّا وجنسيًّا وعقليًّا. صارت المحكمة هي أداة توصيل الزوجة عبر المحاكم، وحتى وقت قريب، توصل بجسدها عن طريق الشرطة إلى بيت زوجها. حددت المقاييسَ القسريَّةَ الجديدة مؤسساتٌ جديدة تؤكد على حق الزوج في زوجته. يعرف هذا أيضًا باسم بيت الطاعة، الذي لم يسمع عنه إلا في أواخر القرن التاسع عشر[45].

كان هذا الأسلوب الانتقائي الذي وظَّفه القضاةُ الحداثيون لمصادر الفقه الإسلامي التي "أضافت سُلطةَ الدولة إلى السلطة البيولوجية الذكورية لتؤكد التحكُّمَ المتفوِّق للرجال على النساء. وبهذا تحرَّكت الدولة وكأنها ذكرٌ ذو سلطة بطريركية، تمتد وتدعم السلطة الذكورية"[46]. وهكذا قيَّدت القوانينُ التشريعية العلمانيَّةُ التي وُضِعت في القرن العشرين قوانينَ الأحوال الشخصية، التي ثبت في النهاية أنها [أي القوانين العلمانية] أقل "تقدُّمِيَّةً" من التحديث، الذي تؤكّد عليه الأعمال النظرية.

يعدُّ تقدير هذا الموضوع تحديًا أمام وجهة النظر النظرية التي ترى الحداثة، والتحديث، والغرب، بالضرورة؛ "تقدُّميةً" بالنسبة للمرأة المسلمة، والشريعة الإسلامية على أنها رجعية وقمعية، وبخاصة تجاه النساء. في الحقيقة، يتعرَّض هذا الكتاب مباشرةً للتحديث بإظهار محدوديته منهجيًّا. لإثبات أنَّ الإسلامَ في الوقت الحاضر يقمع المرأة؛ تعتمد الدراساتُ القائمة على نظرية التحديث بشكلٍ حصريٍّ على إثبات نصي عن طريق النظر في التفاسير التقليدية للقرآن، والأحاديث النبوية، والفقه الإسلامي، ونصوص دينية أخرى. لا تفحص هذه الدراساتُ السياقاتِ الفعليةَ لترى ما إذا كانت هذه النصوص الدينية تعكس واقعًا تاريخيًّا. إذاً، ومِثْل ودود؛ تفرِّق سنبل بين النصوص التأويلية والسياقات

التاريخية، لكن مع اختلاف محوري في المعنى[47]. في صِياغة هذا التمييز الحاسم؛ تجد سنبل أن الحياة الفعلية للمرأة المسلمة في المجتمعات المسلمة في فترة ما قبل الحداثة كانت أكثر تحرُّرًا وأقلَّ قمعية مما قد توحي به النصوصُ الدينية، تحديدًا لأن الفقه لم يكن ثابتًا ولا غير مرن. بل إن هذا القانون يعاد تأويله باستمرار لتلبية التحديات التي واجهت المرأة. ليس المقصود من هذا أن التحديث لم يكن له أي تأثير إيجابي على المرأة المسلمة. كما تُقرُّ سنبل، "لا يوجد شك في أن التحديث غيَّرَ موقِفَ المرأة المسلمة بصورة كبيرة، وأنَّ وضْعَ المرأة صار أكثرَ انفِتَاحًا وأقلَّ عُزلة. على كلٍّ، يجب أن نشدد على أن المرأة في المجتمع المسلم قبل الحداثة كانت نشيطةً وشاركت في القرارات المتعلقة الأوضاع التشريعية والشخصية... ومع ذلك فإنَّ التحوُّلاتِ التاريخيَّةَ للقرنين الأخيرين، رغم أنها تتيح للمرأة دورًا أكبر في الحياة العامة؛ إلا أنها في الواقع سبَّبَتْ تدهوُرًا في حركة المجتمع، وخاصة بالنسبة للمرأة"[48].

إنَّ هذا الطرح تحديدًا - بأنَّ الشريعة الإسلامية كانت أكثر مرونةً في مناقشتها لمظالم المرأة في هذه الحقبة أكثر من العصر الحديث، عندما عوَّقتها الدولة القومية المتعدِّية -؛ اشتبك مع الحِكمة العلمية المستَقْبَلة وقت نشر الكتاب. ممَّا جعل الكتاب إضافة حقيقية، إبستمولوجيًّا ومنهجيًّا، لتاريخ الشرق الأوسط ودراسات المرأة، كما أكدت إليزابيث فيرني Elizabeth Fernea: "هذا ما تفعله أميرة سنبل في عملها، البحث إلى الوراء وإلى الأمام في الزمن عن وضع المرأة التشريعي والاقتصادي. مناهج بحثية جديدة، ومهارات لغوية جديدة، وباحثون جدد، غالبًا من النساء مثل سنبل نفسها؛ بدأن تغيير الشرق والطريقة التي يُرَى بها تاريخ الشرق الأوسط، لتجسيد وتعميق دراسات نسائية جادة عبر العالم. وهو مسار مُشجِّعٌ يبعث بالأمل"[49]. بالتأكيد، يفترِض كتاب سنبل، بل ويؤكد على نموذج بديل، وهو ما يؤسِّسُ لتغيير واضح في الدراسات عن المرأة والشريعة الإسلامية.

تذهَبُ سنبل لما هو أبعد من إعادة تقييم التاريخ دفاعًا عن زعم الدراسات الأكاديمية أن الإسلام وحده مسؤول عن إخضاع النساء، رغم أنها مهمة جديرة

بالملاحظة في حدِّ ذاتها. فبسبب معرفتها الواسعة بالشريعة؛ دخلت سنبل في عملية التأويل بنفسها، وهنا في مجال الصياغة التشريعية الإسلامية. فتَشْرَعُ في مهمة مماثلة لمهمة ودود، أي: صياغةِ تأويل للقرآن يشمَلُ الأنثى، خاصة سورة النساء[50]. مِثل ودود تَسْتِقي سنبل من المفسّرين المسلمين في العصور الوسطى، وكذلك الباحثين المعاصرين المحافظين، خاصة في ضوء التغيّرات الحالية في السياق المجتمعي المسلم، وقيمه، وتفكيره. بدلًا من ذلك، وعبر قراءتها الخاصة لهذه السورة القرآنية؛ تصِل إلى فِكْرةٍ أكثر مساواة بين الجنسين، لامرأةٍ تهدف إلى جعل الإسلام أكثر صلة بالمرأة على وجه الخصوص. تتكامل مع قراءتها - وكذلك قراءة ودود - محاولتُها وضْعَ القرآن في مكانه المستحق، كمصدر رئيسٍ للصيغ التشريعية الإسلامية، ويتبع ذلك التقليلُ من دور الأحاديث والإسرائيليات التي تناقض القرآن أو لا تتفق معه. وبهذا، بإقرارها سلطة القرآن في تحديد ما هو إسلامي؛ تُعْطِي سنبل قراءَتها الخاصة بمشروعيَّةٍ تقدِّم تحديًا صعبًا أمام التأويلات المتمركزة حول الرجل المبنية على مصادر غير ربانية بالمرَّة.

علاوة على ذلك؛ أثَّر جهاد سنبل الجنساني في الإصلاح التشريعي. أثَّرت دراساتُها في نساء أُخْرِيات، كما اتضح في الحملة التي شُنَّت لتغيير قوانين الاغتصاب في مصر، وأسهمت في فتح نقاشات حول الإصلاح التشريعي في الأردن. بعملِها الدراسي ومناقشاتها مع نساء مسلمات؛ أظهرت سنبل أنَّ العديد من القوانين داخل المنظومة التشريعية في مصر تأتي من القوانين الفرنسية، وليس الإسلامية. فبخلاف التشريعات القانونية الفرنسية، على سبيل المثال؛ لا يحمي القانونُ الإسلامي المغتصِبَ من العقاب. أسهمت دراستُها في تغيير مصر لقوانينها الآن بحيث يكون عقاب الاغتصاب هو الموت، حيث كان الإعدام هو عقاب الاغتصاب الجماعي فقط. باختصارٍ، أسهمت سنبل من خلال تأويلاتها للتشريعات الكتابية بمنظورٍ للمرأة المسلمة، والمجتمعاتِ المسلمة، والشريعة الإسلامية؛ يتصدَّى للسُّلطة طويلة الأمد للمنهجيات الأكاديمية القديمة، والشروح التفسيرية الإسلامية، وكذلك الصيغ التشريعية الإسلامية المعاصرة على حدٍّ سواء. ففي تناوُلِها للأمر؛ تقدِّم منظورَها إلى مَوْرُوثِ التشريع الإسلامي على أمل توسعة معايير الأرثوذوكسية التشريعية الإسلامية.

الخطيب: نوع عصري من القيادة

نرى النموذج الثالث والأخير للقيادة الإسلامية مُستعرَضًا في نشاط شريفة الخطيب. وُلدت في فيلاديلفيا لأب يمني وأم من تشيكوسلوفاكيا، ونشأت هي في الولايات المتحدة. حصلت على درجة البكالريوس في الأدب الإنجليزي من جامعة بنسلفانيا، وماجستير في مقارنة الأديان من جامعة نرويجية. وهي حالياً نائبة رئيس المجلس الأمريكي القومي للمرأة المسلمة (nacmw) بعد أن عملت كرئيسة له عند تأسيسه عام 1983.

خُلِقَ المجلس من خيبة أمل المرأة الأمريكية المسلمة وغُربَتِها في المنظمات الأمريكية المسلمة التي كانت تُدار بشكل رئيس من قِبَل الرجال. ومِثْل ودود وسنبل، إذًا؛ تبحث الخطيب عن مكانٍ توجد فيه المرأة لا يتوسَّط فيه المتأوِّلون الذكور. "تعريف ما هو إسلامي"، تقول الخطيب، "هو أمر يجب أن يشمَل المرأة"[51]. في سعيها لتأسيس (nacmw)؛ أكَّدت الخطيب صلاحيةَ تجارِب المرأة المسلمة عن طريق عمل ملتقى لمناقشة قضاياها وتقديم حلول إسلامية. على كلٍّ، الأكثر أهمية من ذلك، فقد شجَّعت مؤسسة (nacmw) المرأةَ على تحصيل معرفةٍ إسلاميةٍ أكبر كطريقة للوُصول إلى تحكُّم أكبر في حياتهن. وبهذا، فإنَّ سبب وجود المنظمة ليس بالضرورة مناقشة المَشكلات كمجتمع للنساء؛ بل هو تدريب كلِّ امرأة أن تكوِّنَ شخصيتَها. لهذه الغاية، تضمُّ أهداف (nacmw) "تعليم المرأة المسلمة عن الإسلام من مصادر أصلية، ومساعدة المرأة على التطور والعمل على مفهوم الذات، ومساعدة النساء على أن تصبحن أكثر ثقة وقوة كأفراد وأعضاء في عائلاتهن، ومساعدة النساء على الاتصال مع المجتمع الأمريكي الأكبر بطريقة إسهامية"[52].

العديد من أعضاء (nacmw) متحوِّلاتٌ أو مهاجرات اكتسبْن معرفتَهن عن الإسلام من مصدرين وثلاثة؛ العديد منهن لم تقرأن القرآن مباشرة. لذلك فتعليم تلك النساء المعارف الإسلامية الأساسية ضروريٌّ لتحقيق هذه الأهداف. "بمجرد أن يرتفع مستوى معرفة تلك المرأة"، تقول الخطيب، "فإنَّ وعيَهن ومفهومَهن للذات؛ سيرتفع إلى مستوى يمنع أيَّ شخصٍ من قمع، أو إساءة استخدام، أو تقييد؛ نموهن"[53].

عبر تشجيع المرأة على التفاعُل مباشرة مع النص القرآني؛ تسعى منظمةُ (*nacmw*) إلى تغيير الواقع المؤسف الذي تعيش فيه غالبًا، الواقع الذي يأتي في كثير من الأحيان بسبب جهلهن بكتاب الإسلام. فمثلًا، دخلت العديد من عضوات (*nacmw*) المنظمة بغير وعي بأنه في ظلِّ الشرع الإسلامي لا يوجد حقٌّ شرعي يلزمهن بإنفاق الأموال التي تكسبنها على الأسرة. عن طريق برامج تدريبية، ودوائر الدراسة الإسلامية، والمنشورات المكتوبة؛ تُعلِّم (*nacmw*) النساءَ ترجمة معرفتهن الجديدة بالقرآن والإسلام في مهاراتهن الاجتماعية الإسلامية. على سبيل المثال، تتعلَّم عضوات (*nacmw*) كيفيةَ الحديث إلى أزواجهن وأحد أفراد الأسرة بدون التساهل في رأيهن الشخصي، أو كيفية عمل عقد زواج متَّزِنٍ بين الطرفين. بتعليم المرأة أن تستقلَّ بشخصيتها؛ تسعى منظمة (*nacmw*) إلى إلغاء التقاليد طويلة الأمد التي أبقت المرأة المسلمة عاجزةً باسم الإسلام، بتعليمهن مواجهة السلطة بالقرآن وبدون الحاجة إلى التمرد على الله.

بذات القدر من الأهمية؛ لم تَغْفل المنظمة عن القضايا الجدلية مثل العنف المنزلي (بما يشمل الاعتداء الجنسي، واللفظي، والنفسي). كانت أوَّلَ منظمة قومية مسلمة تجعل من العنف المنزلي ضدَّ الأطفال موضوعًا لمؤتمر دولي. وكذلك تحدَّتْ (*nacmw*) النموذج التقليدي للمنظمة المسلمة في أمريكا، ليس فقط لأن قيادتها وتأسيسها نسائي، ولكن أيضًا بسبب القضايا الحساسة التي ناقشتها علانية. في الواقع، أتمَّتْ (*nacmw*) عام 1993، برئاسة الخطيب؛ استقصاءً عن العنف ضد المرأة، شمل أسئلة لم تُسْألْ من قبل في استقصاءٍ عام بين المسلمين[54]. بالإضافة إلى تعليم النساء عن الإسلام؛ حثَّت (*nacmw*) المرأةَ المسلمة على أن تكون فاعلةً في المجال العام. وكانت القروض مخفضة الفائدة التي وفرتها (*nacmw*) للنساء المسلمات اللاتي تبحثن عن طموح اقتصادي؛ ذات أهمية كبيرة. إن وجودَ المرأة في المجتمع هو فرض إسلامي محوري في خلق نظام مجتمعي مسلم يعدل بين الجنسين.

بالإضافة إلى (*nacmw*)، اشتركت الخطيب في عدد مذهل من الأنشطة - انعكاسًا "لجهادها الجنساني" واسع المدى. في عام 1994؛ عقدت جلسة

وطنية لدراسة الصلات بين الاتفاقية الدولية لإزالة كل صور الاضطهاد الموجه ضد المرأة (سيداو) International Convention on the Elimination of All forms of Discrimination against Women (cedaw) والقرآن والحديث، والذي قاد في النهاية إلى تأسيس مشروع جورج تاون الدراسي للمرأة المسلمة (Muslim Woman's Georgetown Study Project). أقيم المشروع خصيصًا من أجل الإعداد للجنة في للمؤتمر العالمي الرابع للأمم المتحدة عن المرأة في بكين، الصين. خلال استعداداتها؛ ناقشت المجموعةُ بقيادة الخطيب قضايا مثل العدالة الاقتصادية، وختان الإناث، والرعاية الصحية الأساسية للمرأة. جديرٌ بالملاحظة أن (*nacmw*) كمؤسسة مستقلة دخلت في نقاشات خُماسية في مؤتمر بكين. أخيرًا، عام 1998؛ قدَّمت الخطيبُ ورقةً عن الإسلام وتعليم الفتيات في المؤتمر العالمي الأول عن المرأة المدعوم من البيت الأبيض والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية. في الحقيقة، كان البيت الأبيض يستشيرُها كثيرًا في القضايا المتعلقة بالإسلام والمرأة المسلمة وكانت شديدة الأهمية في التصدي للمفاهيم الخاطئة السائدة حول الإسلام داخل المقر الرئيس لحكومة الولايات المتحدة (مفاهيم خاطئة مثل أن الإسلام يقبل الأصولية والإرهاب).

لم يتوقفْ نشاط الخطيب عند قضايا المرأة؛ فهي تهتم أيضًا بتصويب الخرافات السائدة عن ثقافة الشرق الأوسط. درّست ثقافة الشرق الأوسط كمدربة لحوار الثقافات تدرب المدرسين في مدارس مقاطعة فيرفاكس، فيرجينيا. كانت أيضًا منتجةً ومقدمة برنامج تليفزيوني بعنوان "تربية الأطفال في الشرق الأوسط"، وهو برنامج مصمَّمٌ لعبور الفجوة بين البيت والمدرسة بالنسبة للآباء والأمهات القادمين من خلفياتٍ شرق أوسطيَّة. بوضوحٍ؛ حاولت الخطيب من خلال نشاطها - ومن خلال تعليمها في المقام الأول - أن تُغيِّر نموذجَ الكيفية التي تُظهِر بها القيادة الإسلامية نفسها اجتماعيًّا من خلال تقديم نموذجٍ للقيادة الأنثوية مستمدٍّ من القرآن.

النساء كمُصلحات إسلاميات عصريات

كيف تَرجِع تلك النماذجُ النسائية للقيادة الإسلامية إلى نموذج هاجر الإصلاحي؟ أولا وقبل كل شيء؛ تُلهم التقوى التي تتمتع بها تلك النسوةُ مهمَتَهن المقدسة الخاصة؛ لأن التقوى الفاعلة تولِّد نوعًا من التفكير في الله وغاية خطَّتِه، تتحوَّل غالبًا إلى خطة إصلاح مجتمعي. لقد شهد الإسلام، في النهاية، لقرون طويلة؛ مجيءَ وذهاب عددٍ لا يحصى من المصلحين المسلمين الساعين إلى جعل الإسلام أكثر اتفاقًا مع الحياة المعاصرة، تحديدًا لأن اعتقادهم في الله وروح المبادرة في إيمانهم تُلهِم أمثال هؤلاء بشكل فعال - بغضِّ النظر عن الجنس - لتثبيت إرادة الله على الأرض. سيجعلُ تثبيتُ مشيئة الله من العمل العام بل وحتى القيادة أِمورًا ضروريةً. كَوْنَ النساء يمكنهنّ أن يكُنَّ، بل ويجب أن يُعْتَبرنَ؛ من بين الإصلاحيين؛ هو أمرٌ تثبته النساء المذكورات هنا. تمامًا كما ألْهَم هاجرَ إيمانُها بأن تعاني لإعمال مشيئة الله في مجتمع وثني بطريركي؛ كذلك يفعل الإيمانُ بهؤلاء النسوة ويلهمهن لبدء الجهاد الجنساني الذي يهدف إلى تصويب الأفكار المعادية للمرأة والسلوكيات التي تجتاح المجتمعات الإسلامية اليوم. حريُّتها كانت موجودةً فقط في الوصول إلى الله؛ فبالنسبة لكل هؤلاء النساء فإنهن يتطلعن فقط إلى الله بحثًا عن إجابات حول كيفية إعمال مشيئته. وبينما قد يكون لجنسهن دورٌ في طبيعة المهمة التي تعهَّدْنَ بإتمامها؛ يتوقف جهادُهن من أجل الإصلاح، ليس على كونهن نساء ولكن على السمة الوحيدة التي تميّز كلَّ البشر أمام الله، أي، مستوى التقوى.

سمةٌ أخرى تشترك فيها تلك النسوةُ مع سلفهن التوراتية هي أنه، وكنتيجة لجهودهن الإصلاحية التي تهدف إلى إعمال خطة الله؛ فإنهن، مثل هاجر؛ أقمن وجودًا نسائيًّا، ليس فقط، داخل الفضاء العام في المجتمعات الإسلامية، ولكن أيضًا والأكثر أهمية داخل الفضاء الرباني، أو الأرثوذوكسية الإسلامية. ليست مخاطرة تلك النسوة بالدخول في المجال العام هي سببٌ تمييزي لهن كنماذج جديدة للقيادة الإسلامية؛ بل بالأحرى هو أن معاناتهن في سبيل الله تؤدي إلى تغيُّر حقيقي في العبادة الإسلامية. كما قَبِلَ اللهُ العظيم معاناة هاجر التي وُضعت

بعد ذلك داخل شعائر الحج الإسلامية، فإن معاناة هؤلاء النساء تأتي بنتيجةٍ تستحقُّ الدرجة نفسَها من الاهتمام بخلق دَوْرٍ نِسوي داخل عملية التأويل الكتابية والتشريعية لكيفية التعبُّد. كلاهما تخلق نموذجًا ذاتيًّا، أو نموذجًا لهوية شخصية لامرأة، تُعيد في النهاية مناقشةَ تعريفِ نموذجِ الذات الجماعية، أو الهوية الجماعية كمجتمع. بإصلاح قضايا المرأة، باختصار؛ تنتهي تلك النسوةُ إلى إصلاح الإسلام بطرق غير مسبوقة[55].

يثير هذا تساؤُلًا: ما الشيءُ المشترك بين أعمال تلك النساء الذي يجعل منهن نموذجًا جديدًا للقيادة الإسلامية؟ أولاً، نجد أنهن يقُمْن بالتصدّي للوضع الراهن من انعدام المساواة بين الجنسين عن طريق زعزعة أُسُس المعرفة، وما يشكّل "الحقيقة". صنَعْنَ تحوُّلًا إبستيمولوجيًّا، وبواسطته بدلًا من أن تُفْهَم المعرفةُ الدينية على أنها استبدادية لا تقبل المناقشة؛ تُكشَفُ على أنها بِنائية، ومُحَمَّلة بالقيمة، ومُرتبطة بالسياق. في معالجتهن للمسألة يقمن بتفكيك النماذج الذكورية التقليدية التي استبعدت النساء من عملية التأويل. وعلاوة على ذلك فإنهن يأتين بمعارف جديدة، معرفة بالإسلام تشمل المرأة التي تحميها مبادئ العدل بين الجنسين في القرآن. في النهاية، وبالنسبة لتلك النساء؛ فإن التأويل الكتابي والصياغات التشريعية للقرآن التي لا تشمل الجنسانية؛ لا تشمل الرسالةَ الكاملةَ لله، وبذلك فإن الشمولية نفسها معرَّضة للخطر.

ولأنَّ دعوتَهن للجهاد الجنساني مبنيَّةٌ على القرآن؛ تصبغ تلك النسوة مهمتَهن المقدسةَ بسلطةٍ دينية لا يمكن معارضَتُها أو إسقاطها بسهولة من قِبَل المجتمع المسلم الأكثر محافظة. بالإضافة إلى أن تلك النسوة توفرن مخططًا لتسير عليه النساء الأخريات وذلك بمعارضة النموذج القديم. في جولاتها حول العالم؛ التقت إليزابيث فيرني Elizabeth Fernea عددًا متزايدًا من النساء المسلمات المعارضات للتقاليد الدينية البطريركية التي عفي عليها الزمن: "في كل مكانٍ أجِدُ نِسوةً يَقُمْنَ بإعادة ترتيب أنشطتهن لتلبية تحديات جديدة من قِبَل النظام الأقدم. تقليد الأب الروحي، وتقليد سيادة الرجل؛ هو الأمر الذي واجهَتْه كل النساء اللاتي ورثن التقليد الديني البطريركي التوحيدي، لليهودية

والمسيحية والإسلام. يعارَضُ هذا التقليدُ الآن بصفة يومية مع تحرُّكِ النساء نحو العمل العام بجانب الرجال، متوقِّعَاتٍ التقدير، الاحترام والقدرة"[56].

نشأة الصيغ التي تشمل النساء في مجتمع أمريكي يرتبطُ بطرُقٍ عديدة بفكْرِ ما بعد الحداثة، مما سمَّح للمسلمين بأن يكونوا ناقدين تجاه الممارسات الإسلامية بطرق ربما ليست حتى ممكنة في دول إسلامية مستوى الحريات السياسية فيها أقل. في الحقيقية، وبحسب بعض الباحثين من أمثال علي مزروعي Ali Mazrui؛ يوفّر المجتمع العلماني الأمريكي أرضًا خصبةً لنوع من الإسلام متحررٍ من الحُمُولة الثقافية التي تأتي من الدول المسلمة[57]. وبطريقة أفضل تقول سنبل:

الإسلام كدينٍ وكحركة أيضًا؛ أمامه الكثير ليتعلمه من أمريكا: حقوق الحريات والحقوق الشخصية هي في قلب المثالية الأمريكية. لا يوجد في الإسلام ما يتعارض مع مِثْل هذه المثاليات، ونحن كمسلمات أمريكيات بإمكاننا أن نقدم الكثير لمجتمعاتنا بالتعلم من مثل هذه المثاليات بتأويلنا الخاص. وحيث إن القانون شديد المحورية بالنسبة للإسلام، كما هو بالنسبة للعالم الحديث؛ فإنه من المنطقي لي كامرأة مسلمة حديثة ومؤرخة أن أخصص عملي في تصويب الانطباعات الخاطئة الآتية من الماضي، وأن أهدِمَ ما قيل لنا إنه "حقيقة" لأصل إلى الحقوق الأساسية. إسهام المجتمع يمكن أن يُعْرَض من خلال دراسة للسياق التاريخي، وبمجرد أن يتضح أين تبدأ كلمة الله وأين يأخذ المجتمع بزمام الأمور؛ حينئذ سنتمكن من رؤية كيف ومتى بنيت هذه المعرفة[58].

لأنَّ المسلمين في أمريكا (سواءٌ أكانوا من أصولِ مهاجرين أم من أصول أمريكية)؛ يجب أن يصوغوا إسلامًا مقبولًا لأسلوب حياة أمريكي، فالأكثر من كَوْنِه غيرَ مقبول؛ فإن الأفكار الثقافية التي تأتي إلى الولايات المتحدة من دول مسلمة مختلفةٍ تُنَحَّى جانبًا. في سياقٍ مثل هذا، يكون فيه المسلمون أقليَّةً تحت حكم علماني؛ ليست المرأة المسلمة قادرةً على تطوير وتفعيل أفكارها في الإسلام فحسب، بل لديها أيضًا حرية إعادة تصديرها إلى الدول المسلمة لإحداث تغيير حتى في هذه المجتمعات.

قدَّمَتْ نماذجُ القيادة التي عرضناها هنا عددًا من الإسهامات الجديرة بالملاحظة للمرأة المسلمة والإسلام، في عملية تحريكٍ للمعرفة الدينية التقليدية والاستئثار بالكلمة المكتوبة .أولاً، استعادت المرأة حق شرعي في النفوذ إلى الكتاب، والقانون، والتعليم - ثلاثة مجالات مهمة تؤهل المسلم للقيادة. وبالنفوذ إلى هذه المجالات الثلاثة؛ صار بإمكان المرأة إعادة تثبيت علاقتها الخاصة مع الله بغير وساطة المفسّرين الذكور. ومن النتائج المهمة لهذه الزيادة في النفوذ إلى الكتاب: صعود حركات عديدة تطالب بالإصلاح التشريعي، خاصة في ممارسات الطلاق التقليدية وقوانين الميراث[59]. وبذلك يمكن للمرأة أن تقود بنفسها، وأن تكون قائدة على الرجال، كما فعلت هاجر في مهمتها المقدسة في قيادتها إسماعيل لإتمام مهمته. وأهم من ذلك أن القيادة الإسلامية لم تعد مقصورة على الرجال بشكل حصري، ألفاظ النعت "أنثى" و"امرأة" لم تعد ضرورية لتحويل الحوار إلى قضايا المزأة. كجنسين متساويين؛ فإن للرجل والمرأة الحقَّ نفسَه في المطالبة بالسلطة لأن هناك تساويًا في إمكانية الوصول إلى مصادر القوة التي تُضْفِي المشروعيَّةَ على للسلطة. تمامًا كما كان الأمر مع هاجر، التي قَبِلَ اللهُ تضحيتَها ووضعها داخل شعائر الإسلام؛ فإن جهاد هؤلاء النسوة في القضايا الجنسانية غيَّرَ من وَجْهِ الإسلام نفسِه، على الأقل في الولايات المتحدة. بتقديم القدوة والمثل من ودود، وسنبل، والخطيب؛ لم يكن الأمر فقط أنهنَّ ألْهَمْن النساء الأخريات بأخذ حقهن في تعريف ما هو إسلامي، ولكن جعلن الإسلام أكثر تعددية. كما رصدت باربرا ستوسر Barbara Stowasser؛ هؤلاء النسوة لا يَسِرْنَ وحدهن في هذا المسعى[60].

وثانيًا، قامت ودود، وسنبل، والخطيب؛ بالتصدي ليس فقط للحكمة المُتَلَقّاةِ للأرثوذوكسية الإسلامية، ولكن أيضًا لما لم يتحدَّث عنه أحد. يندر أن يتعرض أحد للقضايا الجدلية مثل العنف الموجه ضد المرأة في المجتمعات المسلمة. يعكس ترحيبهن بتسليط الضوء على تلك القضايا التزامًا بالتصدي لأمراض المجتمع الناتجة عن غياب المساواة بين الجنسين، حتى لو كان ذلك على حساب التهميش في المجتمعات المسلمة. أخيرًا؛ في حين قبلت هؤلاء النسوة الموروثَ الإسلامي الذي تلقينه كمسلمات، وكنساء مسلمات على وجه

التحديد؛ إلا أنهن سعين من خلال العمل إلى البقاء داخل التقليد، ولكن مع المُضيِّ قُدمًا في سبيل تلبية التحديات الحديثة التي تواجه الإسلام.

كما رصدت ستوسر Stowasser: "أنتج العصر الحديث أبستمولوجيا إسلاميَّةً جديدة تلعب فيها النماذج الجنسويةُ المقدَّمةُ من النصّ المقدس دورًا مهمًّا"[61]. وبالتأكيد؛ قد أتى التغيير أيضًا مع العصر الحديث وباحثيه التحديثيين والإصلاحيين[62]. وتضم تلك المجموعة النساءَ المقدَّمَاتِ هنا. إنهن يَبْنِينَ رابطًا رُوحانيًّا خاصًّا مع الله كعباد مستقلات، الآن وعبر النفوذ إلى النص، والتحوُّلِ إلى القيادة التي انتزعنها بأنفسهن، وبالجهد الذي بذلنه في إصلاح المجتمع. بالكشف عما كان بالضرورة بُعْدًا مسكوتًا عنه، ولكنه محوري في الوقت نفسه في تحديد أهمية هاجر في التقليد والتفسير الإسلامي؛ سعى هذا الفصل إلى سرد رواية تَقْوَى نسائية إسلامية ومركزيتها المستمرة بالنسبة لمهمة المرأة المسلمة التحديثية الهادفة إلى تصويب الأخطاء الموجودة في المجتمعات الإسلامية البطريركية المعاصرة. تُظْهِر التقوى التي أقامتها هاجر بصورة رائعة نفسَها بصورة مختلفة في المرأة الحديثة - أي مثل الجهاد الجنساني -، ومع ذلك فهي تأتي بنتائج مماثلة: أي: استقطاع مساحة ربانية لوكيل الله الأنثوي نفسِه الذي جاء عملُه الإصلاحي بناءً على خطة إلهية. بهذا، وبفحص أعمال ثلاث رائدات؛ نجد متوازياتٍ لافتةً للنظر مع قصة الإصلاح والتحرر لهاجر؛ لأنه بإمكان المرأة المسلمة عبر معانتها في سبيل الله أن تجد مكانًا متساويًا مع مكان الرجل داخل الأرثوذوكسية الإسلامية. وبالتأكيد، ما هو نسائي ليس مجرَّدَ جزءٍ من حزمة الإسلام، بل له القدرة على الإسهام في أرثوذوكسيته. علينا فقط أن ننظر بعمقٍ كافٍ وبالروح الملائمة داخل التقليد الإسلامي من أجل أن نجد عبادة إسلامية نسوية موجهة مباشرة نحو أبواب السماء.

الملاحظات:

1. انظر محمد بن إسحاق، مختصر سيرة ابن هشام: السيرة النبوية (بيروت: دار النفائس، 1977)؛ الطبري، تفسير الطبري (دمشق: دار القلم، 1997)؛ إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية (القاهرة: مطبعة السعادة، 1939).

2. Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur_an: Traditions and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), 47.

3. المصدر نفسه، 43.

4. انظر:

Patricia Crone and Mark Cohen, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

5. رغم المعاني والسياقات التاريخية المتعددة التي تستحضرها فئات إسلامية مثل: المرأة المسلمة، والقيادة الإسلامية ـ تظل هذه الفئات مركّباتٍ تحليليةً نافعة حيث إنها تستخدم هنا بتعريفات محددة للغاية في الذهن. عندما تستخدم فئة "إسلام" فإنني أشير فقط إلى الدين كما يُفهَم، ويُؤوَّل، ويمارَس في الولايات المتحدة، مقرَّةً بأن الإسلام الأمريكي هو معنى واحد فقط ممكنٌ من بين "نسخ مختلفة موجودة للإسلام" عبر العالم. وحتى داخل الإسلام الأمريكي؛ هناك مجموعات فرعية ذات وزن. على كلٍّ، ومن أجل هذا الفصل؛ أقيِّدُ نفسي بالإسلام السني الأرثودوكسي كما يمارسه أغلب المسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة، سواء من المهاجرين أو من أصول أمريكية. لذلك "المرأة المسلمة" يشير إلى النساء التابعات لتلك الغالبية من المسلمين. أخيرًا، "القيادة في الإسلام" يشير إلى أولئك الأفراد المقبولين اجتماعيًا من قبل أتباعهم كسلطة شرعية لهم درجات مختلفة، وقدرة على التأويل وإيضاح ما ليس من "الإسلام".

6. التقليدية، أو الإسلام التقليدي، يشير إلى "التيار العام من المدرسة الفكرية المحافِظة التي ترى أن الإسلام هو منظومة إيمانية متوارثة، ومتزنة مبنية على النص المقدس مُقَرَّة فيه وتأويلاتها بإجماع علماء العصور السابقة"

Barbara Stowasser, "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation," in *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito New York: Oxford University Press, 1998, 37).

7. من المهم أن نلاحظ أن الأحاديث الموجودة في الأعمال التفسيرية لابن كثير والمذكورة هنا وفي أعمال مماثلة؛ لا يجب الخلط بينها وبين الحديث الموثوق الموجود في كتب صحيح الحديث، مثل البخاري. الأحاديث الموجودة في الأعمال التفسيرية المذكورة هنا لم تخضع لنفس التفحيص الدقيق الذي سُمِّي لاحقًا بعلم الحديث، عدا حديث "الضلع الأعوج" المذكور بأسفل. بدلاً من هذا، فإن هذه الأحاديث هي جزء من شروح المفسرين، ويجب أن نفهمها على أنها غير مثبتة حتى يثبت العكس. انظر محمد بن إسماعيل البخاري،

صحيح البخاري: سنوات الإسلام الأولى (جبل طارق: دار الأندلسو 1981).

8. Stowasser, *Women in the Quran*, 44.

9. المصدر نفسه، 67.

10. ابن كثير، البداية، 140.

11. فخر الدين محمد بن الرازي، التفسير الكبير (القاهرة: لا توجد طبعة. 1934-62)، 16.

12. الرأي القائل بأن هاجر سميت بهذا الاسم بسبب هجرتها غير راجح وذلك لأنها سميت قبل هجرتها إلى مصر.

13. سليمان سليم البواب، مئة أوائل من النساء (دمشق: دار الحكمة، 1992)، 17؛ تذكر ستوسر Stowaser ابن اسحاق وذكره هاجر بأنها "أم العرب". انظر:

Stowasser, *Women in the Quran*, 47.

14. ابن كثير، البداية، 141؛ البواب، مئة أوائل، 21.

15. من الشائع أن يفهم تفسير القرآن بأن ذرية: تشمل أمَّ الذرية، مما يعني أن هاجر كانت مشمولة في دعاء إبراهيم إلى ربه المذكور في هذه الآية.

16. ابن كثير، البداية، 143-144؛ البواب، مئة أوائل، 21. انظر الترجمة في:

Stowasser, *Women in the Quran*, 47-48.

17. يدل هذا القول بوضوح على أنه على الفرد أن يبذل كل ما بوسعه إذا حمل على عاتقه مسعى ما، واضعًا إيمانه أو إيمانها بالله ليقوده إلى الأفضل.

18. تشير كلمة أهل البيت عند السنة إلى نسل إبراهيم من هاجر وسارة كلتيهما، بمعنى أن النسل النبوي أتى من الأُمَّيْنِ. أثبت هذا في الاستخدام القرآني للتعبير في 11:17، الذي يشير إلى سارة ونسله "كأهل البيت"، بينما في 14:37 يشير إلى هاجر كأهل البيت. انظر إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير ابن كثير (القاهرة: دار الحديث، 1990)، 433، 521. لا يجب خلط هذا التعريف مع فهم الشيعة لآل البيت والذي يشير إلى نسل السيدة فاطمة، ابنة النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]، وزوجها آخر الخلفاء الراشدين علي. وفي جوهر الفهم الشيعي للقيادة الشيعية نجد (الإمام) الذي يجب أن يأتي من دم نسل علي.

19. ابن كثير، البداية، 143؛ البواب، مئة أوائل، 22.

20. انظر البقرة: 158.

21. من هذا الجانب، فإن التفسير الذي قدمه يوسف على للآية 158 من سورة البقرة جدير بالملاحظة: "تقود فضيلةُ مثابرةِ المريض في الإيمان إلى أثرين رمزيين لهذه الفضيلة. ها هما جبلا الصفا والمروة في قلب مكة وعلى مقربة من بئر زمزم. هنا، وفقًا للأثر، فإن السيدة هاجر، أم إسماعيل؛ دعت ربها من أجل الماء في الصحراء القاحلة، وفي سعيها الدؤوب بين هذين الجبلين؛ وجدت أن دعاءها قد استجيب ورأت بئر زمزم. وبكل أسف وضع الوثنيون العرب صنمين ذكرًا وأنثى في هذا الموضع، وسبَّبتْ طقوسهم الخرافية البشعة

أذًى للمسلمين الأوائل. كانوا يترددون في الاقتراب من هذه الأماكن للحج. وكأمرٍ واقع بالتأكيد كان عليهم أن يعرفوا أن (بيت الله) قد دنسته الأوثان، وطهرته مرة أخرى حياة محمد وتعاليمه ونقاؤه. الدرس المستفاد أن معظم الأشياء المقدسة يمكن أن ترجع إلى استخدامها الأصلي؛ وأنه ليس علينا بالضرورة أن نحظر ما أسيء استخدامه، وإن كانت نياتنا وحياتنا نقية؛ فإن الله سيعترف بها، حتى لو رمانا العالم بالحجارة بسبب بعض المجتمعات الشريرة التي تشترك معنا فيما نقوم به، أو بسبب الناس الذين نتشارك معهم، أو الأماكن التي تستحق التقديس عندنا". انظر عبد الله يوسف علي

Yusuf Ali, *The Holy Qur_an: Text, Translation and Commentary* (Brentwood, Md.: Amana Publications, 1983), 63.

22. Stowasser, *Women in the Quran*, 48.

23. المصدر نفسه، 47.

24. المصدر نفسه، 43.

25. المصدر نفسه، 44.

26. هناك استثناءات واضحة لهذا التصريح، كما ثبت في صعود قيادات سياسية نسوية مثل بينظير بوتو. بسبب أن هذا النوع من القيادة السياسية النسائية (أي، رئاسة الدولة) نادر الحدوث مقارنة بالقيادة الرجالية. وفي ظل ظروف شديدة الاختلاف عن صعود قيادات نسائية محلية في المجتمعات المسلمة، لا أدخل تلك القيادات في هذه الدراسة.

27. استعرت هذا التعبير من أمينة ودود:

Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).

التعريف المقدَّم هنا مبني على فهمي الخاص للتعبير المستعار.

28. المصدر نفسه، xvi.

29. آية (جمعها آيات) أو مجموعة من الإشارات المادية التي يمكن أن يستقبلها البشر، والتي قصدها القرآني هو المساعدة في إتمام غاية الكتاب بإرشاد البشرية. من تستخدم لاستخراج شيء من أشياء أخرى؛ وتعني أيضًا "مِن ذات الطبيعة مثل شيء آخر". نفس لها استخدامان شائع واصطلاحي. الاستخدام الشائع هو "الذات (جمعه أنفس، مثل "ذوات")، ولم تستخدم أبدًا في القرآن إشارة إلى أي ذات مخلوقة غير الجنس البشري. أما الاستخدام الاصطلاحي فيشير إلى الأصل المشترك للجنس البشري. أخيرًا زوج تستخدم في القرآن لتشير إلى "الرفيق"، أو "المجموعة"، وجمعها أزواج. انظر:

Wadud, *Quran and Woman*, 17-20.

30. انظر:

Hibba Abugideiri, "Allegorical Gender: The Figure of Eve Revisited," *American Journal of Islamic Social Sciences* 13, no. 4 (Winter 1996).

يناقش هذا المقال قصة الخلق كما فهمها المفسرون المسلمون التقليديون، وكما هي

موجودة في شروح الحديث التي كثيرًا ما يُستشهد بها من أجل إظهار كيف أن ودود ونموذجها الهرمنوطيقي يحقق قراءة لهذا المجاز: متوازنة من حيث نظرتها للجنسين، ولحواء بشكل خاص.

31. المصدر نفسه يدخل كمصدر "صحيح" حيث تُثبَت الأثار النبوية بالإجماع الديني، بحيث يكون للحديث الموثوق [الصحيح] خيوط من تقاليد مختلفة، بل ومتناقضة في بعض الأحيان، حَفِظَها إجماع الموافقين عليها. انظر Stowasser, "Gender Issues," 32.. أطرح في مقالي أن حديث "الضلع الأعوج" هو حديث من هذا النمط، لأنه وبوضوح يناقض القرآن.

32. اطرح في مقالي

Abugideiri, "Allegorical Gender," 524, 526.

33. Wadud, *Qur_an and Woman,* xi.

34. المصدر نفسه، 2.

35. لنقاشات حول الأساليب المنهجية المختلفة للقرآن من أزمان قديمة وحديثة، انظر:
Stowasser, "Gender Issues".

36. تشير ستوسر Stowasser إلى أن الهدف المعلن هنا قصده الإشارة فقط إلى التفاسير الوسيطة، في حين أن فهمي أنا أنها تعني كل النصوص التفسيرية:
Stowasser, "Gender Issues," 32, 38.

37. المصدر نفسه، 39.

38. Wadud, *Qur_an and Woman,* ix.

39. المصدر نفسه، x.

40. Stowasser, "Gender Issues," 39.

41. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

42. من بين الأهداف التي طرحتها سنبل في مقدمتها: أولًا، التركيز على تاريخ المرأة، وقانون الأسرة، والطلاق؛ من أجل تقييم العلاقات الجنسوية، وكذلك وضع المرأة، ليس بالتركيز على الإيديولوجيا أو الحوار ولكن على النوعيات المختلفة للمجتمعات الإسلامية تاريخيًا؛ ثانيًا، إثارة أسئلة هامة حول تاريخ المرأة والأسرة خاصة تلك التي لم تحظَ بكثير اهتمام في الدراسة، مثل قضايا العنف ضد المرأة والقوانين الخاصة بالأطفال والأقليات غير المسلمة؛ أخيرًا، اقتراح منهجيات جديدة ونظريات لفهم تاريخ المرأة والأسرة. انظر:
Sonbol, *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History,* 14-18.

43. المصدر نفسه، 11.

44. انظر:

Sonbol, "Law and Gender Violence in Ottoman and Modern Egypt," in *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History.*

45. Amira El-Azhary Sonbol, "*Ta_ah* and Modern Legal Reform: A Rereading," *Islam*

and Christian-Muslim Relations 9, no. 3 (1998): 293.

46. Amira El-Azhary Sonbol, "Rethinking Women and Islam," chap. 6.

وهو الفصل السادس من هذا الكتاب.

47. مع ودود، أستاذة الدراسات الدينية؛ فإن التشديد هو على ما وراء النص، فعليًا على هرمنوطيقا "قراءة" النص القرآني حيث يكون السياق هو الدافع نحو حتمية مثل هذه القراءة. سنبل مؤرخة، تركز على السياق التاريخي من أجل تقييم كيفية تطبيق النص الديني.

48. مقدمة سنبل، 7.

49. Elizabeth Warnock Fernea, "Foreword," in Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History,* x.

50. انظر:

Sonbol, "Rethinking Women and Islam.".

51. Sharifa Alkhateeb, interview by author, Sterling, Virginia, April 18, 1999.

52. "The North American Council for Muslim Women" (pamphlet, n.p., n.d.).

53. مقابلة الخطيب شخصيًا.

54. دخل في الاستقصاء أسئلة مثل، "ما السلوك الملائم للمسلمين أثناء الحرب؟" (الدافع لهذا السؤال كانت الاغتصابات التي أقدم عليها الجنود الباكستانيون في بنجلادش)؛ و"هل تعرف أن هناك ما يسمى باغتصاب الزوجة في الزواج الإسلامي؟".

55. كي نحدد تلك النساء بأنهن "نسويات"، أو حتى "نسويات إسلاميات" - "تيار صاعد في دراسات النساء في العالم الإسلامي - فإن هذا يُخفي إسهامَهن في الدين ككل. بالتأكيد، ذلك الجهاد الجنساني الذي قمن بإعلانه ليس ضد التقليد الإسلامي المتمحور حول الرجل فحسب، ولكنه بالمثل صراع ضد إيديولوجيا علمانية عنصرية - أي، النسوية الغربية. بدلًا من ذلك، يحاولن خلق وجود إسلامي نسائي مشروع لا يحتاج إلى أي إجازة من أي طرح ذكوري أو أجنبي.

56. Elizabeth Warnock Fernea, *In Search of Islamic Feminism* (New York: Doubleday, 1998), 414.

57. انظر:

Ali A. Mazrui, "Islam in a More Conservative Western World," *American Journal of Islamic Social Sciences* 13, no. 2 (Summer 1996).

58. رسالة بريد إلكتروني خاصة من أميرة سنبل إلى هبة أبو غديري، أبريل 21، 1999.

59. Jane I. Smith, "Joining the Debate," *The World and I,* September 1997, 61.

60. Stowasser, "Gender Issues," 42.

61. المصدر نفسه، 30.

62. المصدر نفسه.

الفصل السادس

إعادة النظر في المرأة والإسلام

أميرة الأزهري سنبل

إن أحد التصوُّرات القياسية للمرأة المسلمة هي أنها ضحية لنظام بطريركي حدَّدتْه القوانين، والتقاليد، والممارسات الإسلامية. وفقًا لهذه النظرة؛ فإنه في حينِ سمحت المجتمعاتُ الغربية للمرأة بالخروج من العزلة إلى المشاركة في المجتمع من خلال التعليم والعمل؛ إلا أن التاريخ قيَّدها بعاداتٍ مجتمعية راسخة بعمق، تعوقُ الإصلاحاتِ المصمَّمَةَ من أجل السماح للمرأة بحريةٍ أكبر وحقوقٍ أكثر. وفقًا لهذا التصوُّرِ لتاريخ المرأة المسلمة؛ فإن الماضيَ مرسوم كصورة من العُزلة القاسية في الحريم، في فترة مظلمة عندما كانت المرأة تعد ملكيَّةً تُقايَضُ في الزواج وعندما كانت عفتها تصان لا لشيء إلا لكيلا تجلبَ العارَ للعائلة. باختصارٍ؛ كانت غاية حياة المرأة المسلمة أن تلد الأطفالَ، وتحافظ على سمعة عائلتها، وأن تخدم الرجل الذي مُنِحت له من كزوجة. لم يكن لرأيها قيمة كبيرة في حياتها سواء أقبل الزواج أم بعده، وبمجرد أن تتزوج؛ لم تكن تتمكن من الانفصال حتى عن زوجٍ يعتدي عليها.

اشتركَ في هذا الرأي العديدُ من الباحثين الغربيين الذين وصل العالم غير المسلم عبر عيونهم إلى فهم التاريخ والمجتمع الإسلامي. وكذلك النسويون المسلمون الذين يعملون في تنظيمات دولية ودوائر نسوية غربية يشتركون في الرأي نفسه. غالبًا ما تعتمد هذه المجموعة من الباحثين والنشطاء، الذين

غالبيتهم من النساء؛ على دراسات ديموغرافية واجتماعية حول حالة النساء في العالم الإسلامي اليوم. يشيرون أيضًا إلى القرآن ومصادر أخرى للقانون الإسلامي، ويرون القانون الإسلامي كبنية ثابتة من القوانين المؤسَّسة على النص المقدس وتأويلات "فقهاء" العصور الوسطى[1]. يرون حياةَ النساء المسلمات منقولةً من قوانين العصور الوسطى التي لا مكان لها في العالم الحديث المتحرك الذي يعرفونه في الغرب، حيث اكتسبت النساءُ حقوقًا اقتصادية وسياسية كبيرة. يقارنون الحياة الميمونة للنساء في الغرب مع "استعباد" النساء في دول العالم الثالث بشكل عام، والدول الإسلامية بشكل خاص.

دفاعًا عن الممارسات الإسلامية الخاصة بالعلاقة بين الجنسين؛ أثبت بعضُ الباحثين المسلمين كيف أنَّ الإسلام في الحقيقة قد حسَّن من ظروف النساء، التي كانت أسوء بكثير قبلَه. يشيرون إلى أنه في الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ كان النساء يُتَحَكَّمُ فيهن من قِبَل جماعاتهن، وكُنَّ يعانين من الوأد وتعدد الزوجات. أعطى القرآن للنساء مكانة مساوية للرجال أمام الله حيث إنه ينتظر من كليهما تبني المعايير الأخلاقية نفسها وممارسة الطقوس نفسها: شهادة التوحيد، والصلاة، وصوم رمضان، والحج إلى مكة، والزكاة. وكذلك وفَّر الإسلامُ للمرأة أمانًا ماليًّا؛ حيث إنها تحصل من زوجها على الصداق وقت الزواج، والمتعة: أي التعويض (تعويض عندما ينتهي الزواج بغير رغبة الزوجة؛ تعويضٌ عن مُتَع ومنافع الزواج التي قد تحرم منها)، وعام من النفقة بعد الطلاق. ورثت النساء أيضًا الملكيات، وأصبح بإمكانهن استثمار ثروتهن في التجارة أو أي نشاط هادف للربح. أكَّد الإسلام أيضًا على حسن معاملة النساء من قِبل أزواجهن، وأدان الانتهاكاتِ على شاكلة ضرب الزوجة أو اغتصابها. أما ما يخالف ما وصفه الإسلام من تطبيق القوانين المنظِّمة للعلاقة بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية اليوم؛ فإنما يرجع اللوم فيه على تأويلات الفقهاء، وكذلك التقاليد السابقة على الإسلام التي أُدخِلت عليه. ومما يثير الاهتمام؛ أنَّ استخدام هذه المجموعة من الباحثين للنص المقدس والفقه يُشبه استخدامَ منتقدي الإسلام، أي أنه حرفيٌّ، حتى لو كانت الغايات مختلفة.

يمثِّل الباحثون الذين يؤمنون أنَّ المرأة امتلكت حريةً وحقوقًا أكبر قبل

مجيء الإسلام وجهةَ نظرٍ ثالثة. يُظهرون أن قضية وأد البنات بُولِغ في تناولها، وأنها كانت تمارس في إطار محدود للغاية، فقط عندما تكون القبيلة في ضيق شديد. أضف إلى ذلك، أنَّ البناتِ والأولادَ على حد سواء تعرضوا لعمليات قتل، على الرغم من اعتبار الفتيات أكثر قابلة للاستغناء في بعض الأحيان عندما كانت حماية القبيلة هي معركة مستمرة. صحيحٌ أن القرآن أمَّن للمرأة الميراثَ وحقوقَ الصداق، لكن المرأة كانت ترث فقط نصف ما للرجل، وكان الصداق غالبًا يُمنَح للأب، وفي الغالب لم يكن يصل أبدًا إلى العروس. علاوة على ذلك، كانت المرأة في بعض القبائل العربية قبل الإسلام، والتي عاشرت العديد من الرجال؛ تختار من بينهم أباء لأطفالها. كانوا يوثقون زواجهم بعقود، لم تكن ترتدي الحجاب، وكانت تسير إلى المعارك مع قبيلتها، كانت قائدة للفكر، وشاعرة، ونبيَّة. استقر الإسلام كما أوَّلَه الفقهاء كنظام بطريركي حرَمَ المرأةَ من حريتها التي تمتَّعت بها قبل الإسلام. المجموعة الثالثة من الباحثين، الذين هم في الغالب نساءٌ مسلمات بينهم بعض الباحثين من الرجال؛ يستخدمون القرآن والفقه ولكن يذهبون خلف المعنى الحرفي، مُعيدين تأويلَ القرآن ومتشككين في صلاحية التقاليد النبوية. يدرسون الروابط بين الآيات القرآنية ويناقشون السياق التاريخي لكل آية لتحديد معنى التقاليد وموثوقيتها. والمناهج المماثلة تطبَّق على التقاليد النبوية وكتب التفسير.

للوهلة الأولى تبدو هذه التوصيفاتُ وكأنها تعارِض بعضها البعض؛ وهي في الحقيقة تمثِّل مناظير مختلفة تعتمد على أيديولوجيا الكاتب والمصادر الخاصة المستخدَمة. إحدى المشكلات المصاحبة لتلك المسالك الثلاثة هي استخدام حياة الصحراء العربية قبل الإسلام للنساء كنقطة "انطلاق" لتطوُّر المجتمعات الإسلامية، وعلى أنها الأسس الاجتماعية للجنسين. تستمرُّ التقاليد والعادات القَبَلِيَّة في تكوين النموذج للعلاقات المجتمعية وبين الجنسين حتى لو كان الإسلام توسَّع وتطوَّر ويوجد اليوم في مجتمعات حضرية مزدحمة بتأثير مباشر على الجنسين. ويجب أن يضاف أن الآراءَ المذكورةَ بأعلى تشْمَل أُسسَ جُهودٍ إصلاحية من قِبَل الحكومات، والأفراد، والمجموعات الإسلامية - الليبرالية، والأصولية على حد سواء. وفي حين اشتركت المرأةُ المسلمة في

إعادة تقييم تاريخ المرأة وتأثير الإسلام على حياتها؛ فإن قليلًا فقط منهن حاولت تقديم تفسير "نسائي" للقرآن. مَنْ حاولتْ؛ فعلت ذلك بحذر، بسبب قبولها الواسع بين المفكرين الإسلاميين، والتحررين والمحافظين كذلك. مثلًا، زينب الغزالي ليست مجرد مفكِّرةً معروفة ومقبولة، ويستحسنها الكثير من العلماء المحافظين. وكذلك عائشة عبد الرحمن، المعروفة باسم بنت الشاطئ. تفسيراتها للقرآن مقبولة على نطاق واسع، وكذلك المقالات التي كانت تكتبها بشكل منتظم في جرائد شهيرة. فيما يتعلق بالنصوص القرآنية المرتبطة بالعلاقة بين الجنسين؛ هناك فارق ضئيل بين تفسيرات بنت الشاطئ والغزالي وتلك التي كتبها نظراؤهم من الذكور. أكثر الفوارق راديكاليةً هو في استنتاج الغزالي من الآية الثالثة من سورة النساء "وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة". وهذه الآية هي التي تستخدم لتعطي للرجل المسلم صلاحية اتخاذ ما يصل إلى أربعة زوجات (ستكون محور الجزء الثالث من هذه الورقة البحثية). لكنَّ طَرْحَ الغزالي لهذه الآية 3: 4 في ذاته لا يبتعد عن النموذج الذكوري السائد.

على كلٍّ، لا يجب أن يكون ضَعْفُ مشاركة المرأة في تفسير القرآن مفاجئًا، بناءً على حقيقةِ أنَّ العلم الديني الإسلامي كان مقصورًا على الرجال في الغالب. صحيحٌ أن شخصياتٍ تاريخيةً معينة، مثل زوجة النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] عائشة؛ تعدُّ مصدرًا مهمًّا لنقل الحديث. فإنه من المثير أن عددًا كبيرًا من الأحاديث المتداولة التي تؤسِّس لعلاقات لا تُساوي بين الجنسين تَصِل إلى زوجات النبي، اللاتي حصلن على السلطة الفِكْرية من قِبَل المفسرين الذكور. ماذا يوجد أفضل من تأسيس العلاقة البطريركية بين الجنسين سائرين على خُطى أفعال النبي [صلى الله عليه وسلم] داخل بيته؟ بمجرد أن استقرت تلك المعرفةُ وصارت مقبولةً؛ لم تكن هناك فرصة كبيرة للتشكك فيها بدون الظهور بمظهر الخطر غير الأخلاقي الذي يتهدَّدُ المجتمع المسلم. المشكلة هي في المعرفة، وبناء هذه المعرفة، والتاريخ الذي استقر وانتشر على نطاق واسع عن طريق أعلام الدين والسياسة. هذا هو الموضع الذي يجب أن يَبْدأ منه البحث، ولا يمكن أن يتم إلا عن طريق تفكيكٍ تاريخي شديدٍ مبنيٍّ على الخبرة الحقيقية للمجتمعات الإسلامية. هناك الأدب، والشعر، وسجلات التاريخ،

والسير الذاتية؛ جميعها أيضًا تثبت الإشكالية حيث إنها أيضًا تأويلات. فمثل الفقه؛ هي منتج ثقافي، وبالتالي فهي انعكاس لأفكار الناس، ومشاعرهم، ومعاناتهم، وردود فعلهم على الظروف الاجتماعية الاقتصادية وبعض التعقيدات الأخرى في حياة الإنسان. هناك حاجة كبيرة لإعادة النظر في هذه الكتابات وكذلك التحرُّك تجاه كتاباتٍ أكثر شعبية في الماضي وفي الحاضر. لكن لا يمكننا التأكيد كفايةً على أن استخدام الكتابات والتفاسير وحدها كمصدر لدراسة العلاقة بين الجنسين كان سببَ كثيرٍ من الخلط. يجب أن تكون الحياة الحقيقية للمرأة هي محور أجندة أي بحث مستقبلي وليس مجرد تعليقات عليها أو تأويلات لها حال ما أردنا تفكيك التاريخ المتخيَّل للمرأة المسلمة.

مهما بدا هذا متناقِضًا؛ فربما على المرء أيضًا أن يحذر من أنه حتى لو لم تكن المرأة مشاركةً فيما يمكن أن يسمَّى بتأويلٍ ديني رسمي؛ فإنها على الرغم من ذلك تُشَارِك في تحديد العلاقات الاجتماعية والعلاقات بين الجنسين وبالتالي المبادئ التشريعية المطبَّقة في المحاكم الإسلامية. تجعل دراسةُ الخبرة الاجتماعية المحسوسة من هذه الحقيقة؛ تكاد تكون غير قابلة للنقاش حتى لو تجاهلها الفقهاء. ففي حين تكشف السجلات الأرشيفية عن مشاركةٍ اجتماعيةٍ فعَّالةٍ ووعيٍ قانوني من جهة المرأة؛ يصوِّر الفقهُ البطريركيةَ الإسلاميةَ وكأنها متوَّجَةٌ برجُلٍ مستبدٍّ، بينما المرأة مأمورة مطيعة، خفية ولا يسمع صوتها. باختصار، تُتَخيَّل المرأة كضحية ومفعول بها وليس كمشاركة فاعلة. يرجع إسهام المرأة في الاجتهاد إلى الحياة اليومية، وصناعة القرارات، ومناقشة الخلافات. فهناك قواعد وتقاليد محددة، ومن خلال هذه المعايير والتقاليد تُقامُ العلاقات بين الجنسين.

في النقاش التالي؛ أحاولُ الوصولَ إلى تفسيرِ قضايا مهمَّةٍ تتعلَّق بالجنسين تأسَّست عن طريق القرآن. وفي خضم ذلك أُدركُ أن هذا تفسيرُ امرأةٍ، وربما سيصير جدليًّا على الأرجح. قراءة واحدة فقط تأخذ السياق التاريخي في الاعتبار، وتفسير الفقه في الماضي والحاضر، والقوانين التي تمارَس في البلاد الإسلامية اليوم، وتطبيق القوانين المنظمة للعلاقة بين الجنسين في المحاكم

الشرعية قبل تحديث القوانين في القرنين التاسع عشر والعشرين وكذلك في المحاكم التي خضعت للإصلاح. من أجل أدلَّةٍ محدَّدة للمحاكم؛ أستخدِم سجلاتٍ من محاكم مصر العثمانية والحديثة كانت موضوعاتها ذات أهمية خاصة بالنسبة لي في مسيرتي كباحثة. مُتَّبِعةً تفسيرًا قصيرًا لتاريخ المرأة كما يُرَى من خلال هذه السجلات؛ أقوم بشيئين .**أولاً**: تفسير عام للجنسين في القرآن مع التشديد على المساواة وما يعرف بشكل واسع باسم "حقوق المرأة"، رغم أن القرآن لا يتعلق بحقوق البشر بقدر ما يتعلق بحقوق الرب. كون حقوق الإنسان يمكن استيعابها؛ هو أمر في قلب الرؤية الإسلامية .**ثانيًا**: أتناول واحدة من أكبر القضايا الجدلية في الإسلام؛ تعدّد الزوجات، أناقش تاريخَ تأويلاتها، وكذلك أُعطي رؤيتي الخاصة لهذه القضية. تُظْهِر استنتاجاتي الترابطَ الداخليَ بين الأجزاء المختلفة لهذه الدراسة، وتُنَاقش الحاجةَ لمزيد من البحث وإعادة النظر.

الخلفية التاريخية

تُظهِر الدراسات الأخيرة للفترة العثمانية أنَّ المرأة، مثل بقية النساء في أي مكان آخر؛ عاشت في مجتمعات بطريركية، حيث كان من المعتاد للذكور- الزوج، أو الأب، أو الأخ، أو العم -أن يرأسوا المنزل. في ظل هذا النظام البطريركي؛ كان يُنتَظر من المرأة أن تُطيع زوجها، وفي بعض الأحيان كان هناك رجال متزوجون بأكثر من زوجة، وكان للولاة سلطة مطلقة (ولاية الإجبار) على الأطفال القُصَّر أولادًا وبناتٍ - الذين كانوا يرتِّبون زواجهم وطلاقهم بحسب ما يرونه مناسبًا. قد تعطي نظرةٌ سريعةٌ على للسجلّات انطباعًا عن أن الطلاق كان امتيازًا حصريًّا للرجال، وأنه كان يُمْكِن للأزواج احتجاز النساء على غير رغبتهن، وأن الاعتداء الجسدي على النساء كان أمرًا شائعًا، وأن القوانين الإسلامية لم تشهد تغيراتٍ كبيرةً بمرور القرون. قراءةٌ أكثر عمقًا للسجلّات الأرشيفية؛ تُظهِر بُعْدًا آخر لهذه الصورة.

من ناحيةٍ؛ هناك فوارق واضحة فيما يتعلق بالقوانين المطبَّقة من قِبَل المحاكم الشرعية بحسب المكان والزمان. وحتى لو كان هناك استقرار واضح

في تطبيق القوانين من قِبَل القضاة؛ فقد كانت هناك اختلافات مهمة تعتمد على المذهب الواحد المحدد (مدرسة القانون)، وطبيعة المجتمع -حضري أم ريفي؛ قَبَلي أم قروي -، والزمن. علاوةً على ذلك، فإن العديد من الفقهاء من المذهب نفسه قد فسَّروا القانون بشكل مختلف. ففكرةُ أنَّ القانون الإسلامي غير ثابت بوضوح، المبنيَّةُ على قراءة غير كاملة للفقه بدون الإشارة إلى ممارسة تشريعية فعلية كما هي مُمثَّلَةٌ في سجِلّات المحاكم؛ هي مشكلةٌ شائعةٌ تتعلَّق باستخدام المصادر الإسلامية. يجب أن نُضيفَ أنَّ سجلاتِ المحاكم نفسَها جدليَّةٌ؛ حيث إنها تختلف بشكل كبير في الكيف والكم بين أجزاء العالم الإسلامي المختلفة، وحتى أكثر السجلات امتلاءً وتفصيلًا (مصر، وتركيا، وسوريا، وفلسطين) لا تروي القصة الكاملة. ومع ذلك، فإنّ السجلاتِ المدعومةَ بالأدبيات، والسير ذاتية، والفتاوى التي تعود لهذه العقود من الزمن موضع البحث بالذات؛ تُعطينا صورةً جيدةً عن الحياة في المجتمعات الإسلامية.

تعود الفترة الحديثة في العالم الإسلامي، بصفة عامة؛ إلى بداية القرن التاسع عشر، اتِّباعًا للتحقيب الغربي المؤسَّس على خبرة الغرب. ومع ذلك، فاليومَ تُستبدل بنماذج الحداثة المبنيّة على نقاط "انطلاق"؛ نماذجُ أخرى تؤكِّد على الاستمرارية التاريخية. مع ازدياد أعداد المؤرخين الذين تلقوا تعليمهم بلغاتهم المحلية، والذين يقومون بتفكيك الصورة المعيارية الدخيلة والسلبية عن المجتمعات الإسلامية؛ فقد أصبح تاريخ المرأة مستفيدًا وسببًا مهمًّا لذلك التطور في آن واحد. لذلك فإنه من الجلي أن حياة المرأة عبر أغلب القرن التاسع عشر استمرت بالصورة نفسِها التي كانت عليها في القرن الثامن عشر، وأنَّ الإصلاحاتِ التي مرَّت بها المرأة على يد الدول القومية كان لها نتائج مختلطة. استمرَّت الإصلاحاتُ التشريعية بسرعات متفاوتة عبر القرنين التاسع عشر والعشرين، معتمِدَةً على دولة إسلامية محددة. بَدَتْ كلٌّ من مصر وتركيا كرائدتين في هذا المجال، حتى لو كانت دول أخرى - مثل لبنان وتونس، اللتين منعتا تعدُّدَ الزوجات - أدركت حقوقَ المرأة ووسَّعتها لتتخطى حتى تلك الممنوحة لهن في مصر. في غضون ذلك؛ كانت تركيا تمرُّ بإحياءٍ للتقاليد الإسلامية بعد فترة طويلة من الحُكْمِ العلماني بعد الحرب العالمية الثانية.

قدَّمت الإصلاحاتُ القانونية الحديثة نظامًا متعدِّدَ الطبقات، خَلقَ ما صار يُعرَف بعد ذلك "بقانون الأحوال الشخصية". وبلا شك؛ أعطت القوانينُ الجديدةُ للدولة والإصلاحاتُ للمرأة سبيلًا للحُصولِ على خدمات عامة أكبر في مجالاتٍ مثل التعليم والصحة. كان هذا جُزْءًا من جُهُود الحكومة في التعبئة، وشَمِلتْ: المركزية، والعقلانية الإدارية، والنمو البيروقراطي، والتصنيع، والتغريب. وامتدَّتْ الحقوقُ السياسيةُ أيضًا لتشمل المرأة، ومُنِحْنَ حقوقًا نسبية فيما يخص المساواة في العمل مع الرجال. وفَرضيًّا؛ كانت القوانين والإجراءات التشريعية تطبَّق بالمِثل على كليهما. لكن إذا كانت المساواةُ هي المقصد، كما هو مُصرَّحٌ به في العديد من الدساتير والمواثيق الوطنية للعديد من الدول المسلمة؛ فعَمَليًّا مرَّت المرأةُ بتدهوُرٍ ملحوظٍ في العلاقة بين الجنسين في ظلِّ ما يمكن فقط أن يسمى بالبطريركية، حيث إنّ الحكومةَ وسَّعت سُلطتَها لتضمَّ كلَّ شؤون الأسرة، والعلاقة بين الجنسين، والعلاقات الشخصية.

عبرَ لجانٍ شُكِّلت بغاية تأليف إجراءات قانونية وتشريعية جديدة؛ أصبح حقُّ المرأة في الطلاق أقلَّ، بينما تأكَّد حقُّ الرجال وامتدَّ في تطليق زوجاتهم بإرادتهم، والزواج بأكثر من زوجة. ثبَّتَتْ القوانينُ الجديدة المؤسَّسةُ بسطحيةٍ وانتقائية على الشريعة الإسلامية؛ أنظمَةً ومؤسساتٍ تسمَح بالاحتجاز الجبري للمرأة من قِبَلِ زوجِها. وهو ما يُعرف في مصر باسم بيت الطاعة، وفي تونس باسم دار الأجواد، فأجبرت تلك المنظوماتُ المرأةَ على الخُضوع لمشيئة زوجها (أو زوجها وأبيها، في حالة دار الأجواد)[2]. كانت المحاكمُ تُلزِم المرأةَ بأماكن الاحتجاز هذه، وكانت الشرطةُ معتادةً على إيصالها إلى زوجها وأبيها على غير رغبتها. وفي حين أن الطاعة في القانون الإسلامي هي مسؤولية متبادلة بسبب النفقة؛ إلا أنها لم تشمل أبدًا الاحتجاز الجبري للمرأة. تُظهِر سجلات المحاكم الشرعية من قَبْلِ فترة الإمبراطورية العثمانية وحتى الفترة الحديثة بوضوحٍ أن مؤسَّسةً مثل بيت الطاعة لم تكن موجودةً، وأنّ الزوجاتِ لم يعانين في الحصول على حُكمٍ بالطلاق. كانت العُزلة في البيت وعدم القدرة على الخروج بدون تصريح الزوج خيارًا مَتروكًا للزوجة، ويمكنها أن تنهيه عند رغبتها في ذلك حالَ لم تعد ترغب في الحياة معه[3].

)أحد أخطر الأخطاء المطبقة على تاريخ المرأة يتعلَّقُ بتصوُّر المجالَيْن العام/الخاص. من وجهة النظر هذه، كان المجال العام للرجال: هو حيث يمارسون حِرَفهم، ويشاركون في السياسة، ويشكِّلُون جُزءًا نَشِطًا من المجتمع. وكان نطاق المرأة هو البيت. كانت تُعزَل هناك ولا يمكنها أن تغادر بدون الحجاب وفقط حال سمح زوجها لها بالخروج. فقط مع الحداثة - وفي حالة المرأة غير الغربية: مجيء المؤثِّرات الغربية -؛ بدأت الفواصل الصارمة بين الحياة العامة والخاصة في الذوبان. هذا الفهم يقع في القلب من الجُهودِ المحافِظة لتَحْجِيب المرأة في العالم الإسلامي اليوم، وحرمانها من العمل في المجال العام، وقصر اهتماماتها لتكون فقط للأسرة. وتفسير القرآن من قبل المؤلِّفين المحافظين موجَّهٌ بغرض فَرْضِ ذلك العَزْل. يُنْظر إلى المرأة غير المحجبة أو التاركة للنطاق الخاص على أنها بِدعةٌ غربية يجب أن تخرج من المجتمع الإسلامي.

يُثبت البحث الأرشيفي أن الفصل: الخاص/العام يقوم على أسُسٍ مشكوكٍ فيها في التاريخ الإسلامي. وكُلَّما قرأتَ أكثر؛ كلما زادت صورةُ فترةٍ ما قبل الحداثة تفصيلًا. إذا كان المجيءُ إلى المحكمة هو سببٌ محتمَلٌ للفجور الأخلاقي، كما كتب بعض قضاة العصور الوسطى؛ فمن الضروري إذًا أنّ المجتمع الإسلامي كان فاسدًا بشدة. فقد كانت المرأةُ تَظْهر في المحاكم بشكل متكرر، ويوميّ. كل دخول ثانٍ أو ثالث للمحكمة الشرعية كان يضم نساءً - يشترين، ويبعن، ويتزوجن، ويطلقن، ويبلغن عن حوادث عنف، ويطالبن بتعويض لحضانة أطفالهن، من بين أنشطة أخرى. يختلف هذا بشدة عن الفترة الحديثة، حيث لا تقدر المرأة الفقيرة على تكاليف المحامي لتذهب إلى المحكمة. لم يعد نساء الطبقة الوسطى والثريات يظهرن في المحاكم، وبدلًا من ذلك يمثلهن محامون في الغالب، أو الأخوة، أو الآباء، أو أزواجهن. القدرة على الوصول إلى المحكمة هي أحد أقوى فضائل الفترة العثمانية بالمقارنة مع الدولة الحديثة، التي وضعت القوانين، ومَرْكَزَت المحاكم، وطالبت بتمثيلٍ من طبقة المحامين. يُعْتَقَد أن ضَعْفَ مشاركة المرأة في إجراءات المحاكم اليومَ وتوكيلها في هذه الإجراءات أقاربَ ذكورًا أو محامين؛ يرجع إلى تاريخ فترة ما

قبل الحداثة، لكنَّ هذا ليس بتمثيل حقيقي لثقافة المحكمة في هذه الفترة. أحد أسباب معرفتنا بهذا هو أن المحاكم العثمانية كانت تطلب من النساء تعريفَ أنفسهن. بعض المحاكم كانت تطلب الشهود لضمان هويتهن، ولكن الأغلب أنهن كن يعرفن أنفسهم مباشرة من خلال كتبة المحكمة. في الحقيقة أنه كثيرًا ما يكون لدينا وصف للمرأة الماثلة أمام كاتب المحكمة بتفاصيل دقيقة [4].

هناك أدلة أخرى ضد الفَصْل: العام/الخاص، وهنا يجب أن ننظر في سبب ترك المرأة للمنزل في المقام الأول. وفقًا لعدد القضايا الموجودة بالمحاكم المتنازع فيها على هجر المرأة المتكرر لبيت الزوجية لأسباب مختلفة؛ يمكن للمرء أن يخلص إلى أنه كان معتادًا للنساء أن يخرجن للتسوق، أو الزيارات، أو الذهاب للعمل. كان بإمكان الأزواج أن يختصموا في هذا، وكثيرًا ما كانوا يمسكون عن النفقة، كما أشرنا سابقًا. لكن لم يعنِ هذا أنه كان على النساء الحصول على إذن أزواجهن قبل الخروج. يأتي هذا في الغالب من مفكرين حديثين يرفضون فترة ما قبل الحداثة ويستحسنون فوائد الحداثة للمرأة[5].

سؤالُ عملِ المرأة أساسيٌّ إذا أردنا فهم العلاقات بين الجنسين قبل بداية الدولة الحديثة. هل عملت النساء؟ وإذا كان هذا هو الحال؛ فما الوظائف التي كن يشغلنها؟ الصورة فيما يخص المرأة والعمل مشوقة للغاية. أظهرت ثُريَّا فاروقي أنه كان للمرأة في الإمبراطورية العثمانية دورٌ مهمٌّ في صناعة الحرير وحياكته، رغم أنها تناقش بشكل رئيس أنشطةً منعزلةً - أي أن النساء لسن في مكان عمل بل بالأحرى منخرطات في نظام إنتاج من خلاله أنتجن منتجهن في المنزل. وعلى نحو مثير للانتباه، وفقاً لفاروقي؛ فإنَّ النساء انتظمن في مجموعاتِ ضَغْطٍ مُظهِرَاتٍ وعيًا بالعمل[6].

تُعطينا السجلّات المصرية الصورةَ نفسَها التي تنقلها فاروقي إلى حدٍّ كبير - أي أن النساء يقمن بالعمل في المنزل مع إمكانية الدخول إلى السوق بطرق مختلفة لبيع المنتج. ولدينا أيضاً أدلة مفصلة حول جوانب الأنشطة الفردية للمرأة. وكَوْنُ هذا كان ممارسة شائعة في أجزاء أخرى من الإمبراطورية العثمانية

من عدمه: فهذا أمر يستحق أن نستكشفه. تقترح الأدلة أنه كان معتادًا جدًّا للمرأة أن توجد في الأسواق، سواء لبيع البضائع أو للتسوق. الأدلة هي في صيغة سجلات المحاكم التي تتعامل مع نزاعات بين الأزواج والزوجات بسبب ذهابهن المتكرر للتسوق، أو بين الرجال والنساء أو النساء والنساء الذين يتنازعون حول اتفاقات العمل. في النهاية، المحاكم كانت هي مكان فض النزاعات. النزاع الأكثر شيوعًا يتعلق بالاشتباك الجسدي - امرأتان يضربان بعضهما، أو العديد من النساء يتجمَّعن ضد إحداهن. غالبا كان الرجال هم من يضربون النساء بسبب مواقع بيع استراتيجية في السوق. كان طبيعيًّا في المحكمة لكل منهم أن يعلن أن هذه البقعة في السوق هي ملك له وأن الآخر تعدَّى عليها.

بعض القضايا الأخرى الشائعة كانت الشجار في السوق، وشمل هذا اتهامات بإجهاض قسري، والذي حال إثباته كان يحكم فيه بتعويضات كبيرة للغاية. كانت الشكوى تقدَّم للمحكمة على أنها نزاع مالي. في بعض الأحيان كان الادعاء هو أن امرأة أخرى تسببت في الشجار وأن الإجهاض حدث، ولكن غالبا كان رجلًا واحدًا يُحَدَّد بأنه هو من تسبَّب في الإجهاض. يُتَّهم بالتعدي ضربًا على امرأة حامل عن عمد، وربما بتحريض على الانتقام من قِبَل زوجته أو بسبب أن المرأة المصابة تعدت على موقعه في السوق. يثير هذا تساؤلاتٍ حول عُزلة المرأة إذا كان رجل غريب بإمكانه أن يضربها والتسبب في إجهاضها! تشير السجلات أيضاً إلى أن النساء امتلكن محلات وأملاكًا. كما عرضت عفاف مرسوت؛ كان لديهن أيضًا أوقافٌ، ويتم تعيينهن كوصيّات على أوقاف وعقارات أقاربهن المتوفين التي ورثها أطفالهم وأشقاؤهم[7]. وكوصيَّات على تلك الأوقاف كُنَّ أيضًا مسؤولات عن جَمع الدخول، وحتى عندما كانت هذه الوظيفة تُوكَل إليهن؛ فإن هذا كان يشمل الاتصال مع أغراب، بما في ذلك الرجال. لدينا أيضًا دليل مباشر على أن النساء كن يُدِرْن المتاجر بأنفسهن، رغم أنه كان بإمكانهن تفويض هذه الوظيفة حال ما كان المتجر بعيدًا. هذا ما كان عليه الحال في المجتمع المغربي وفي الإسكندرية، الذين كانت نساؤهم ترث الأملاك في تونس والمغرب ويُخَوَّلن بجَمْع الدخل لآخرين - غالبًا رجال، ربما بسبب السفر، وبإمكانهن العودة بأموال[8].

باختصار، العديد من ادعاءات الباحثين المحدَثين والفقهاء المتعلقة بتاريخ المرأة المسلمة غير موجودة في الواقع. مع ذلك تستمر الادعاءات في التأثير على الطريقة التي استخدم بها القرآن، مثل النصوص المقدسة الأخرى؛ في بناء خطابات بطريركية مهيمنة. المعتقدات حول عزل المرأة، وعملها بشكل شخصي وفي المنزل، واحتجابها، ومسؤولية الرجال كمرشدين أخلاقين للزوجة كجزء من قوامتهم، وحق الرجال في الطلاق عند الرغبة بينما يبقى حق الزوجة في الطلاق محدودًا، وتعدد الزوجات؛ كانت كلها محورية لهذه الخطابات. وتكتسب الخطابات التي جرى بناؤها حياتَها الخاصة وتَصير واقعًا لديه قليلُ صِلةٍ بالقوانين الأصلية التي من المفترض أنها تمثِّلُها.

الإسلام، مثل الأديان الأخرى؛ يشغل نفسه بدور المرأة والرجل داخل المجتمع. تحتوي الكتب المقدسة لليهود والمسيحيين والمسلمين على مبادئ أساسية، وقوانين، وأحكام أخلاقية؛ تتعلق بحياة المرأة والسلوك المتوقع منها. على كل جيل من النساء أن يتعايش مع هذه الأسس والمحاولات لتطبيقها على مفردات الحياة في الزمن الذي يعشن فيه. مع مرور الزمن، على كل جيل أيضًا أن يكافح ضد تأويلات هذه الأسس من العصور السابقة. مع حلول القرن العشرين؛ لم تعد القوانين المستمدَّة من النص المقدس هي فقط ما يقيِّد المرأة ولكن أيضاً أفهام مجتمعاتهم من الماضي. تعكس الخبراتُ المتراكمة عبر العصور العديدَ من الظروف المحيطة، والهياكل الاقتصادية، وتقسيمات العمل، والأنظمة السياسية، وحتى العلاقات الدولية. مع ذلك فهذه التأويلات تُستَخدَم في الزمن المعاصر لإعطاء نماذج للسلوك الحالي.

على الرغم من حقيقةِ أنَّ كلَّ مجتمع واجه ظروفًا فريدة في زمنه، وربما لأن كل جيل رأى أن ممارساته مبرَّرة في النص المقدس؛ أصبح من العادة اعتبار تفسيرات علماء الدين الماضية على أنها مرادفة لمقصد الله المدوَّن في الكتب المقدسة. قد يكون عدم وجود القيادة المعاصرة التي تضاهي ما "يتخيَّل" أنه معيارٌ أخلاقيٌّ أعلى، بالنسبة لمعايير المعرفة والتقوى القديمة؛ هو ما يجعل الناسَ اليومَ ينظرون إلى الماضي بحثًا عن الإرشاد، أو ربما هو ببساطةٍ حنينٌ

إلى عالم ماضٍ ذَهب، ولكنَّ فهمَه أسهل. أخطر مشكلة مع هذا الإسقاط على الماضي هو أن يكون محور تفسير حياة المرأة في العالم الحديث؛ هو الفترة الأولى للإسلام. يشكِّل السلفُ النموذجَ الأساس، لكنّ هذا النموذجَ لم يدرس إلا في ظل تفسيرات الفقهاء عبر التاريخ الإسلامي حيث إن كلًّا منهم طرح مشاكلَ كل عصر بالتعاقُب. لذلك فإن نموذج السلف ليس إلا بناء أتى من تعاقُب الأجيال؛ فهو يمثِّل الصورة وليس الحقائق الملموسة للحياة التي يُفتَرَض بالمرأة الحديثة أن تعيش بها اليوم.

إن علماء الدين والباحثين المسلمين الذين يتفاعلون مع مشكلات عصرهم ويقدّمون حلولهم لما يعتبرونه غير أخلاقي أو خاطئ - كما يفعلون اليوم إلى حد كبير -؛ قد خسروا لصالح أولئك الذين يطالبون بتطبيق نماذج من بدايات الإسلام دون اهتمام كبير بأي بحث حقيقي في السياق التاريخي. الاستعارة الواضحة لذلك الموضوع يمكن أن نجدها في الخُطَب التي قدَّمها الدعاة الشعبيون المعاصرون مثل الشيخ كشك في مصر. فمِن خُطَبهم المستمرة المتعلقة بموضوع الأخلاق؛ يمكن للمرء أن يتخيل أن المجتمع المصري اليوم فاسق وفاسد، فالمرأة سهلة والرجال غير قادرين على التحكم في نزواتهم. ليست هناك حاجة للقول بأنه يصعب أن يكون هذا هو الوضع فعليًّا. المجتمع المصري محافظ وتقي إلى حد كبير، بغض النظر عن الخطاب الأخلاقي. والفترة الحديثة، مثلها مثل عصور تاريخية أخرى؛ تحتاج إلى أن تدرس من داخل واقعها التاريخي. الإنتاج الثقافي مهم ليُظهر لنا الخطابات المتنازعة فيه والصراع الطبقي المستمر، لكنه يجب أن يُرَى كتمثيل ثقافي وليس واقعًا ملموسًا. القضايا التي يتعامل معها المُفْتُون، أو التي يتناولها خُطباء الجمعة؛ يجب أيضًا أن تؤخذ كما هي: أي على أنها تتعامل مع مشكلات محددة، وتمثل نقاشات تاريخية لأفراد معينين داخل طبقتهم ومخزونهم الثقافي، وليس كصورة عامة للمجتمع المصري.

في هذا العصر الحديث؛ مرَّت المرأةُ المسلمة بتغيرات كبيرة. رأت المجتمعاتِ تتحدَّث، تتحوَّل إلى مجتمعات صناعية، وتتداخل داخل عالم آخذ في الانكماش لا يمكن لأمة أو مجتمع أن يبقى فيه منعزلًا عن سائره. كانت

تحاول التعامل مع أدوارها المتغيرة بالتمسك بالأسس التي يقدِّمُها القرآن. فالنساء، مثل الرجال؛ تعيَّن عليهن التعاملُ مع واقع أكثر حدة، يشاركن فيه بصورة متزايدة في عبءَ مساندة الأمة. توجَّب على المجتمعات الإسلامية ككلٍّ التعاملُ مع العصر الحديث، نشوء الدول القومية، والتحولات الرأسمالية أو الاشتراكية، والتغير في بنية العائلة، وأساليب وصيغ جديدة للتعليم. أثَّر كل هذا على الذكر في المجتمع بصورة لا تقل عن المرأة، لكن، كما هو الحال في أغلب التحوُّلات الاجتماعية التي تشمل مجتمعات تقليدية يهيمن عليها الذكور؛ فإن التغيُّراتِ التي تطرأ على حقوق المرأة هي الأكثر تعرُّضًا للجدل.

أثناء السنوات الأولى من القرن العشرين؛ مرَّت المرأة المسلمة بفترات كان المجتمع فيها يشجِّعُ على تعليمها، ودورها العام، وتفسير أكثر ليبرالية للشرائع الدينية. كانت تلك فتراتُ الحماس الثوري، الذي كان بناء الدولة فيها مازال مسعًى يحمل التفاؤل. في العقود الأخيرة ثبتت صحة العكس. مع تنامي المشكلات السياسية والاقتصادية؛ واجهت المجتمعاتُ المسلمة إحباطًا في اتجاه النمو والاستقلال الاقتصادي، حاولت التعويضَ عن طريق مسلكٍ أكثر تشدُّدًا في القضايا الاجتماعية والدينية. بطريقة أو بأخرى كان هذا هو الجهد المبذول في سبيل التحكُّم في مصير مجتمعاتهم بطريقة ما. كانت إحدى النتائج هي إعادة التوجيه صوب تفسيراتٍ أكثر تحفُّظًا لدور المرأة وتقليل الحقوق التي كانت قد حصلت عليها بالفعل. في الوقت نفسه؛ فُقِدَت السهولة التي كن يتحركن بها في العلاقات العائلية والشخصية قبل الفترة الحديثة تحت ستار الإصلاح.

حتى نهاية القرن التاسع عشر؛ بقي موضوع الإسلام وحقوق المرأة جُزءًا من نقاش مستمر حول تفسير الشريعة، عندما بدأ تأثير التغريب في تحقيق تغيرات بنيوية عميقة في مختلف الدول الإسلامية. جادلت مجموعةٌ من المفكرين وعلماء الدين بأنه من أجل إجابة تحديات العصر الحديث؛ يجب أن تصبح مجتمعاتهم متجددة من خلال إعادة فتح باب الاجتهاد (التفسير). من خلال الاجتهاد؛ يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تتمسك بأسس الإسلام وفي الوقت

نفسِه تسمح بمجالٍ للتحوُّلات المطلوبة لتلبية متطلبات تغيُّرِ الزمن. مجموعة ثانية، في حين أنها لم تختلف مع الأولى من حيث الحاجة إلى الاجتهاد؛ إلا أنها استخدمت مصادر للشريعة الإسلامية بهدف تطبيق تأويل أكثر تحفُّظًا ولجأت إلى الماضي من أجل إيجاد طرق لتلبية تحديات التحديث. بدلًا من أن يحاولوا دمج الإسلام مع الظروف المتغيرة؛ فإنهم يودُّون دمجَ المجتمع الإسلامي الحديث داخل التشريع الإسلامي وفقًا لتفسير أجيال سابقة.

هذا الجدل الذي بدأ مع عصر (التنوير)، الذي يُرجِعه البعض إلى آخر عقود القرن التاسع عشر؛ يسير فقط صوب اتجاه أكثر تحفُّظًا. بينما كانت المجموعة الأولى الأكثر ليبرالية أكثر تأثيرًا في الماضي؛ فإنه مع المشكلات السياسية، والاقتصادية[9]، والاجتماعية المتزايدة في العقدين الأخيرين؛ كسبت احترامًا وتأثيرًا. حتى أولئك الذين يفضِّلون طرحًا أكثر ليبرالية تحولوا إلى المحافَظَة، بإعطاء معنًى أكثر صرامة للقرآن عندما يتعلق الأمر بقضية الجنسين. لذلك حتى إذا كانت هناك فوارق بين الليبراليين والمحافظين فيما يتعلق بالقضايا السياسية أو الاقتصادية؛ فكلاهما فضَّل تأويلاتٍ أكثر بطريركية للتشريعات الإسلامية التي تتعامل مع ما اصطُلِحَ عليه باسم "مشكلة المرأة".

أتناول هنا قضيةً محددة حول افتراض أن الإسلام، كدينٍ مبنيٍّ على قانون معطًى من الله؛ قد أعاق المرأة عن الحصول على قدر من المساواة الاجتماعية والقانونية. كما شرحنا سابقًا في هذا المقال؛ فإن مثل هذا المسلك يقوِّض التاريخَ بنظرته للقانون الإسلامي على أنه ثابتٌ والمجتمعات الإسلامية راكدة تنتظر محركًا كبيرًا ليدفع بالتحوُّلات. فمثل كل المجتمعات الإنسانية الأخرى؛ قد تغير المجتمع الإسلامي وتحوَّل مع الوقت، وتغيرت التقنيات والظروف. والقوانين المطبَّقة، إذا كانت مبنيَّةً على تشريعات محددة؛ فهي في الحقيقة تطوَّرت وتحوَّلت وفقًا للحاجة. تخلُق المناهجُ المحافِظَةُ المطبَّقةُ اليومَ تفسيراتٍ متصلبةً للقرآن، وهي بحاجة لمناقشتها. الاجتهاد المطبَّق هنا هو جهد يهدف إلى هذه الغاية، حتى يمكن توسعة النقاش ليضم وجهات نظر أخرى مختلفة عن التصوّرات الليبرالية والمحافظة التي سادت هذه النقاشات. تشدِّدُ المناقشةُ بشكل خاص على الحاجة إلى دخول المرأة في إعادة قراءة وتأويل القوانين الأساسية

المستمدة من القرآن. أؤمن شخصيًّا بأنه بالنظر إلى السلف بحثًا عن إجابات؛ فإن أحد أهم سمات الإسلام التي يتم تقويضها: هي مرونته. كما قد يقول لك أي رجل دين: الإسلام هو دين شامل صالح لكل مكان في كل زمان. اليوم، منح نداء العودة إلى الإسلام لنفسه تأويلًا صارمًا للماضي ويرى أن الإصلاح في مجتمعات الزمن الحاضر يجب أن يُبْنَى فقط على أفعال السابقين. تلك الأفعال تقدَّمُ من خلال أفكار الفقهاء وليس الممارسة الفعلية للمجتمع. لذلك، بينما تملأ كتبُ التراث منافذَ بيع الكتب ومكتبات المفكرين المسلمين اليوم؛ إلا أنه لا يوجد سوى قليل من اهتمام بالأبحاث التي تفصِّلُ الممارسات الفعلية وتطبيق القوانين، التي علَّق عليها القانونيون أو تجاوبوا معها. باختصار؛ تُعطَى الحواراتُ النصية مصداقيةً أكبر من الممارسة التشريعية الفعلية، وتُعْطَي النصوصُ المنتقاة والمقدَّمة مظهرًا غيرَ متغيِّرٍ للقانون الإسلامي، يتفق وبطريركية الدولة الحديثة.

لسوء الحظ فإن هذا المنهج الشائع، بإفراده مساحة للهيمنة البطريركية؛ فإنه أيضًا يحجب شمولية الإسلام شديدة المركزية بالنسبة لرسالته. في النهاية، فإن ما يُدَافَعُ عنه ليس دينًا غرضُه مواءمةَ كلِّ العصور والأماكن، ولكن قراءة انتقائية من تأويلات متراكمة مصدرها رجال دين من الماضي تلائم الأفراد والجماعات المتحفظة. قد يُسمَّى من يسيرون خلف هذا الطريق بالأصوليين ولكن مع بعض الشروط، حيث إنهم لا يبنون تأويلاتهم على قراءة محضة للقرآن وحده؛ والذي يمكن أن يكون معاكسًا لأهدافهم. بل، عندما يتعلق الأمر بالقضايا الجدلية؛ فإنهم بشكل عام يفضِّلون دعم أطروحاتهم عن طريق تفسيرات منتقاة لقانونيين من الأجيال الحالية والسابقة من العلماء.

قضية الكيفية التي يتم بها تأويل القانون الإسلامي هي قضية حيوية، ليس فقط بالنسبة لحقوق المرأة ولكن لأن المنهجية التي يقررها المجتمع ستكون ذات أهمية فاصلة بالنسبة لمستقبل الإسلام نفسه. أولئك الذين يتمسَّكون بالماضي كطريقٍ للتمسك بالإسلام ليسوا فقط يقللون من قيمة الجوهر الأساس للإسلام كدين شامل، ولكنهم أيضًا يعوقون تقدُّمَ بلادهم داخل مجتمع عالمي مختلف إلى حد بعيد عن مجتمع العصور الوسطى الذي تشكَّل فيه الفقه. اليوم؛ هناك

العديد من البلاد التي تفكّر فيما إذا كان ينبغي أن تجعل الشريعة هي القانون الأساس للدولة، أو أن تعتمد مزيجًا من القانون الديني والقانون العلماني، أو أن تلتزم بالقانون العلماني فقط. إنه اعتقادي الشخصي أن الشريعة إذا كان المقصود بها هو التأويل الذي تعتنقه المجموعات المحافظة؛ فلن يكون لهذه القوانين إذًا سوى تأثير سلبي على المجتمع. لكننا، كما أكد المصلح الإسلامي الكبير في القرن التاسع عشر الشيخ محمد عبده؛ إذا قُمنا بإعادة فتح باب الاجتهاد وسمحنا بمجال لإعادة قراءة للقرآن في إطار ظروف الزمن الحاضر؛ فإنه يمكن حماية عالمية الإسلام. ويمكن أن يكون هذا الأسلوب جسرًا بين التمسك بمبادئ الإسلام وفي الوقت نفسه السماح للمجتمع المسلم بالمشاركة في تقدُّم الحضارة العالمية.

المرأة والمساواة بين الجنسين

> "وما أزال أحرِّضُ الناسَ على العلم؛ لأنه النور الذي يهتدى به، إلا أني رأيت النساء أحوج إلى التنبيه من هذه الرفدة من الرجال، لبُعدهن عن العلم، وغلبة الهوى عليهن بالطبع، فإن الصبيَّة في الغالب تنشأ في مخدعها، لا تلقن القرآن، ولا تعرف الطهارة من الحيض... ولا تحدَّث قبل التزويج بحقوق الزوج... وتأخذ من مال الزوج بغير إذنه، وتسحره، تدَّعي جواز ذلك لتعطفه عليها، وتصلّي مع القدرة على القيام قاعدةً، وتحتال في إفساد الحمل إذا حبلت"[10].

رأيٌ سلبيٌّ مثلُ هذا آتٍ من علماء العصور الوسطى وانتشر عبر إعادة الطباعة التي قامت بها المطابع المحافظة اليوم لرسم صورةٍ للمرأة على أنها عاصيةٌ بالضرورة وتفتقر إلى التحكُّم في عواطفها، ولذلك فإنَّ على المجتمع أن يشرع أحكامًا تحكم نشاطاتِ المرأة. من أجل دعم أطروحته الدينية حول المرأة؛ استخدم ابن الجوزي الحديث والفقه كثيرًا بالأولوية على القرآن. مثالٌ على هذا هو تأكيده على أنه خيرٌ للمرأة ألا تكون في صحبة الرجال، وهو رأي استُخدم من أجل تبرير الفَصل بين النساء وتقييد حركتهن وتجمعاتهن. ويروي

القصة التالية كدليل: ما روى سعيد بن المسيب، أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال لفاطمة: "أي شيء خير للمرأة؟"، قالت، 'ألا ترى الرجال ولا يرونهن، فقال علي: فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "إنما فاطمة بضعة مني"[11].

في ذلك الباب من كتابه بعنوان: "في تحذير النساء من الخروج"؛ يناقش ابن الجوزي الأسبابَ التي توجِب على المرأة عدم مغادرة البيت وكيف يجب أن يكون لباسُها إذا تعين عليها ذلك. "ينبغي للمرأة أن تحذر من الخروج مهما أمكنها، إن سلمت في نفسها لم يسلم الناس منها. فإذا اضطرت إلى الخروج خرجت بإذن زوجها في هيئة رثَّة. وجعلت طريقها في المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق، واحترزت من سماع صوتها، ومشيت في جانب الطريق لا في وسطه". وكدليل إسلامي على هذا، يقتبس الحديث النبوي، الذي يستخدمه خارج سياقه: عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "أيُّما امرأة خلعت ثيابها في غير بيت زوجها إلا هتكت ما بينها وبين الله تعالى"[12]. ليست العلاقة بين الحديث والقواعد السابقة واضحةً، لكن غالبًا ما تكون هذه القواعد على ذلك النحو عندما يتعلق الأمر بالمرأة.

بناءً على هذا النوع من منهجية الحديث؛ يبني الأصوليون اليوم موروثًا أخلاقيًا للجنسين. لم يُبذَل في مقارنة الحديث بالقرآن أو في وضع الحديث داخل أي سياق محدد يمكن تقع فيه مثل هذه الأطروحات؛ سوى جُهدٍ قليل. وبناء على حقيقة أن القرآن لا يملك تصوَّرَ "الخطيئة الأصلية" على الإطلاق؛ فإن هذه الصورة لإثم المرأة يمكن أن توجد فقط بناء على أسس أعلى. هذا هو الحال خاصة في ضوء القواعد التي وضعها القرآن والتي لا تصف المرأة بأنها أكثر إثمًا من الرجل. ولا تُلام حواء على السقوط، بل هي فكرة أُدخلت على الإسلام من نصوص العهدين القديم والجديد. في الحقيقة، عندما يناقش القرآن المرأة والخطيئة؛ فإنه غالبًا ما يناقش خطيئة الرجل داخل الخطاب نفسه ويستخدم مصطلحات مماثلة. على سبيل المثال:

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ۞ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّـٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞﴾ [النور: 30-31].

بكل أسف، حتى مع إقرار القرآن أنَّ الرجل والمرأة كليهما عصاة محتملون، وفي الحقيقة، يعطي عقابًا متساويًا لكليهما؛ إلا أننا نجد أن عبء العار - بحُكم العادة - يوضَع على عاتق المرأة، والتي يجب بناءً على هذا أن تُعْزَلَ حتى لا تتسبب في أي شر. ""المرأة عورة" (أي نقاط ضعف أو سَوءة*؛ ومن ثم فإن الأثر المترتب على ذلك هو الضعف الجنسي**. "فإذا خرجت؛ استشرفها الشيطان". كيف يمكن لهذه الصورة للمرأة كعورةٍ تمشي أن تتفق مع الآيات المقتبسة بأعلى من القرآن؟ ولماذا النساء وليس الرجال هن من حملن قدرةً محتملة على الإثم بينما يتحدث القرآن بصورة متساوية عن الاثنين؟ ألا يجعل القرآن من الحديث عن ذنوب الآخرين خطيئة كبيرة، يعاقب عليها بثمانين جلدة؟ عبد المتعال الجبري من الأزهر يقتبس من الإمام الغزالي حديثًا آخر معاديًا للمرأة: "أقربُ ما تكون المرأة من وجه ربها إذا كانت في قَعْرِ بيتها، وإن صلاتها في صحن دارها أفضل من صلاتها في المسجد، وصلاتها في بيتها

---

* ليس هذا هو الاستعمال الوحيد لمعنى العورة في اللغة، فإن العورة تطلق ويراد بها ما يترتب الشين على انتهاكه لشرفه، كما في قوله تعالى حكاية عن بعض المنافقين: ﴿وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ [الأحزاب: 13]، وهذا هو المقصود بوصف المرأة بأنها عورة في بعض الأحاديث والآثار. يعني أنها مما ينبغي صونه وحفظه لأنه مما يشين انتهاكه. (المترجمان).

** أي: الضعف المترتب على نوع الجنس. (المترجمان).

أفضل من صلاتها في صحن دارها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها»[13].

باختصارٍ، وُضِعت مستوياتٌ مختلفة من العفة، ويفترض أنَّه كلما ازدادت العزلة كلما كان هذا أفضل. هل يقوِّضُ هذا من أهمية صلاة الجماعة في الإسلام؟ إذا كانت المرأة لا تستطيع الصلاة في المسجد مع الرجال، أليس من الأفضل لهن أن يحافظن على صلاة الجماعة، التي يشدد على أهميتها في القرآن؟ لماذا نفترض الخطيئة استباقًا في النساء في ظل تحذير القرآن من التجرؤ على رمي المحصنات، كما الآية 23 من سورة النور: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۞﴾.

ربما يكون الأشد تناقضًا في التفسيرات القرآنية اليوم فيما يتعلق بالخطيئة: ما يرتبط بالرجم كعقوبة للزنى. ففي حين يُستَخدَم الرجم اليوم لمعاقبة المرأة* على الزنى، ويتساوى الزنى مع مخالفاتِ المغازلة وانتهاك اللباس الواجب ارتداؤه في بلاد مثل باكستان وإيران: فإنه لا يوجد في القرآن أيُّ ذكر للرجم. بل إن عقوبة الزنى موضَّحة: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النساء: 2]. الأسس التشريعية للرجم عبارة عن تقاليد متعددة استُخدِمَت لادعاء رضى النبي [صلى الله عليه وسلم] عن الرجم للمسلمين. وحتى لو لم تعطِ كتبُ الفقه مصداقيةً كبيرة لهذا؛ إلا أن المدافعين عن الرجم كعقوبة للزنى اليوم يُسهِبون في سرد القصة النبوية ويعطون أهمية خاصة لقصة لعلي بن أبي طالب أمر فيها بالرجم كعقاب للزنى. مرة أخرى هنا، ثمة تقاليدُ مشكوكٌ في صِحَّتِها تستخدَم فوق القرآن، وهي ما يخص بالتحديد عقوبة الزنى، وتَقْبل فقط أن تكون مثل هذه العقوبة - الجلد أو النفي، ويعتمد الأمر على كون الجناة متزوجين أم لا - ملزِمةً بعد اعتراف اختياري ليُحْكَم بها مرات عديدة. مثال جيد على حديث استُخْدِمَ لأغراضٍ مختلفة، والقصة تتغيَّر حيثما كان هذا مناسبًا؛ يتعلق برحلة

* ليست عقوبة الرجم مقتصرة على النساء، بل هي على المحصن ذكرًا كان أم أنثى. (المترجمان).

النبي إلى السماء، الإسراء والمعراج. يفترض بالحديث المزعوم أن يسير كما يلي: كأن النبي [صلى الله عليه وسلم] صعد إلى السماء مع جبريل، رأى النساء معلقات من ثديّهن يصرخن. سأل جبريل: فيم يعذبن؟ تذكر التقاليد التي سجّلت إجابة جبريل أنهن من دَسَسْنَ أولادَ الزنا ونسبوهن لأزواجهن، والنساء اللاتي اقترفن الزنى. الرابط بين الحالتين واضح. لكن الذي ليس واضحًا؛ سبب معاقبة النساء وحدهن على الزنى. ماذا عن الرجال الذين زنوا معهن؟ هل يمكن لامرأة أن تقترف الزنى وتحصل على طفل سفاح دون رجل؟ إما أن الحديث ضعيف المصداقية، أو أنه غُيِّرَ وأُعْطِيَ معنًى معاديًا للمرأة. بشكل لافت؛ تعاد هذه القصة في الغالب من قبل المجموعات المناصرة للرجم اليوم. غير أن الرجم يجب أن ينتهي بالموت، فما الذي سنفعله حيال توصية القرآن بأن الزانية لا ينكحها إلا زان؟ ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]. كيف لنا أن نبرر وجود آية مثل هذه الآية؟ إذا الزناة - الذين وُجِدوا أثناء ممارسة الفعل، والفعل مثبت، ثم يختارون طوعًا الاعتراف بتكراره - مازال بإمكانهم الزواج بعد معاقبتهم؟ واضح بشدة أن العقاب لا يشمل الموت رجمًا أو بأي وسيلة أخرى.

ثم لماذا اليوم في إيران وباكستان تُرْجَم المرأة من دون الرجل، في حين أنه بالتأكيد لا تقترف المرأة الزنى وحدها؟ على المرء أن يخلُصَ إلى أن مثل هذه التفسيرات التشريعية مبنية على التحيز للجنس وبُغْضِ المرأة، فيجري التلاعب بالشريعة لتسويغ مثل هذه الأفعال. لذلك فإن إمكانية أن يكون الرجل هو سبب الخطيئة أو قادر عليها لا تتخطى أبعد من التناوُل بالقول، في حين أن النساء هن من يُعَامَلْنَ على أنهن من عالم يحتاج إلى الحماية.

ولعل الموضوع الأهم في الإسلام هو تركيزه على رفاه المجتمع، بصورته الواقعية الملموسة، وليس المجتمع الإسلامي المثالي بشكل عام. مقصد الطقوس المتنوعة، والعقائد، والمبادئ الأخلاقية التي يقدِّمُها الإسلام هو تأكيد اندماج المجتمع. الصلاة، والصيام، والحج، وإيتاء الزكاة لدعم المحتاجين والمشروعات المجتمعية المختلفة؛ كلها مقصود بها توحيد الناس سويًّا، وصَهر

المجتمع في كتلة متماسكة تقف بجماعية، وهي الوحدة التي تستكمل المكونات المختلفة وتتممها. حتى توجد الوحدة يجب أن تكون هناك مساواة، هذا موضوع محوري بالنسبة لرؤية الإسلام. فيخبرنا القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: 1].

كانت رؤية المساواة هي أحد أهم دعائم تعاليم الإسلام ومحاوره. وهي تستخدَم اليوم لتُظهِرَ مفهومَ العدالة في الإسلام فيما يتعلق بالجنس والعِرق على أنه أعمى، لا يفرِّق بين رجلٍ وآخر، وإن كان غنيًّا أو فقيرًا، باستثناء ما في قلوبهم. لكن لا تمتدُّ هذه المساواة لتشمل المرأة. بل إن هذا التصوُّر يتخطَّى الإشادات والإشارات القرآنية الكثيرة إلى المساواة بين الرجل والمرأة، ولا تؤخذ في الاعتبار عادةً، حيث إنَّ الرجلَ يأخذ دورًا معنويًّا وماديًّا أعلى كراعٍ فوق زوجته. حتى الباحثون الذين يُعَدُّون شديدي الليبرالية؛ وَجَدُوا طُرُقًا لتسويغ هذا الانعدام في المساواة. على سبيل المثال، يناقش فضل الرحمن Fazlur Rahman المساواة في ضوء ما يلي:

على كل حال؛ من الممكن أن نوضِّحَ أنّه على الرغم من أن المرأة، كمخلوق إنساني؛ تشغل مكانةً مساويةً مع الرجل وتُعامَل بالمِثل، وتتمتع بحقوق مساوية وامتيازات إلخ؛ فإنَّ الحقيقةَ تَبْقَى أنَّ هناك فارقًا بين الجنسين. ولا يمكن لأيٍّ عددٍ من المناظرات والنقاشات، أو التدريب الجسماني أو العمل الصناعي الثقيل؛ أنْ يغيِّرَ مِن جِنْسِها. فكامرأةٍ؛ تختلف وظيفتها الخاصة في الحياة عن الرجل، وهي مُعَدَّةٌ طبيعيًّا ببِنْيَةٍ جسدية، وفسيولوجية، وبيولوجية، وحتى نفسية؛ مُختلفةٍ. أخذَ الإسلامُ هذه الاختلافاتِ الطبيعيةَ بين الجنسين في الاعتبار في التفريق بين دَوْرِ كُلِّ جنسٍ ووظيفته المخصَّصة له. لذلك فإنَّ الحديث عن مساواةٍ مُطَلَقةٍ بين الرجل والمرأة هو كلام فارغ تمامًا[14].

> الحُكْمُ بأنَّ المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة هي "كلام فارغ" (وفقًا لفضل الرحمن)؛ مبنيٌّ على فوارق بيولوجية بين الاثنين، وخاصة على حقيقةِ أن المرأة هي من تَلِدُ الأطفال. لكن لماذا يجب أن يكون للرجل حقوقٌ تزيد على تلك المكفولة للمرأة فقط لأن الرب خلقهما ليحقِّقَا وظائف بيولوجية مختلفة؟ هل جوهر الرجل إذًا هو وظيفته البيولوجية؟ ألا

يوجد أي شيء يفرقهما عن الحيوانات؟ ألا يمكن تغيير التركيز لينصب على الإقرار بالتساوي المتَّزِن بين الدَّوْرَيْن بدلًا من الفوارق البيولوجية، خاصة في وقت يمكن لثورة في الطب الحيوي أن تضع هذه الأدوار البيولوجية موضِعَ جدلٍ كبير؟ وبالفعل جعل التقدُّمُ في تكنولوجيا الأسلحة النارية والأمن مِنْ حِماية الرجل الجسدية للنساء شيئًا أقلَّ أهمية. النقطة التي أُحَاوِلُ أنْ أطرحها هنا هي أنه بينما خلق الله النساءَ مختلفاتٍ بيولوجيًّا بكل تأكيد من أجل أداءِ أدوارٍ بيولوجية خاصة؛ إلا أنَّ الذكورَ يرَوْنَ أنَّ هذه الأدوارَ قَرَّرَتْ حقوقًا ذكورية وأُنثويةً تشريعية وواجبات في المجتمعات الإسلامية. إنها الرؤية الذكورية التي جعلت جنسَ الذكور أعلى وقررت أنه مهما حاولت المرأة؛ فإنها لا يمكن أن تحصل على مساواة مطلقة مع الرجل. وفقًا لفضل الرحمن؛ فإن هذا المفهوم "هو محض كلام فارغ". لكن لماذا نستنتج أن المرأة قد ترغب في أن تكون رجلًا، هل فقط لأنها تتدرب لتقوية جسدها؟ لماذا قد ترغب المرأة في تغيير جنسها أو أن تصير ذكرًا؛ إلا في إطار رؤية معادية للمرأة؟ إذا كانت القوانين القرآنية الأساسية لا تتغيَّر؛ فإنَّ تأويلاتِنا له يمكن، بل ينبغي؛ أن تتغير. هذا ما يجعلُ أيَّ كتابٍ مقدسٍ شاملًا، وقابلًا للتطبيق في كل زمان ومكان، مثلما سيخبرك أي مسلم.

إذا كُنَّا لنقسم القوانين ومتطلبات القرآن إلى بابي العبادات والمعاملات؛ فإننا نجِد أن كُلًّا من النساء والرجال مطالبون باتباع القانون الأخلاقي نفسه. موادُّ الإيمان هي نفسُها لكليهما، كذلك مختلف طقوس الصلاة والصوم والحج والزكاة، واعتناق الإيمان؛ كلها مطلوبة بصورةٍ مُتساوية من النساء والرجال.

﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّآئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ۞﴾ [الأحزاب: 35].

في مجال المعاملات؛ هناك مُسَاواةٌ جوهرية تطلب من كل فرد أن يضع رَخاء الأسرة والمجتمع في المقدمة في ذهنه. بسبب الاختلافات في الطبيعة الفيزيقية للرجال والنساء، وكذلك حاجة المجتمع؛ هناك أدوارٌ مختلفة تُعيَّنُ لكلٍّ منهم. مع ذلك؛ فإن هذه الأدوارَ مُتساويةٌ في الأهمية، ولها نفس المكافأة حال

تحقيقها، ونفس العقاب حال عدم تحقيقها، فالواجبات مُخَصَّصةٌ. على الرغم من هذه الأدلة؛ فحقيقةُ أنَّ أدوارًا مختلفةً تحدَّدُ للرجال والنساء، تستخدم، بكل أسفٍ؛ كأساس لاستمرارِ مجتمعٍ يُهيمِن عليه الذكور، ونُسِيت فيه المساواة التشريعية. لذلك؛ فإن تحديد وَضْعِ التبعية المطلقة للمرأة، والسيادة القانونية والقوامة للرجال على النساء، كما هي القاعدة في العالم المسلم اليوم؛ لا يتفق مع أسس الإسلام كما قدمها الله في القرآن.

قد تكون سورة النساء هي إحدى أكثر سور القرآن إثارةً للجدل، والتي تصرح "الرجال قوامون على النساء". الصياغة العربية لعبارة "حماة حفظة" هي كلمة قوامون، والتي تُفهَم دلالتُها بصورة مختلفة باختلاف الناس. تفسَّر القوامةُ أيضًا كما يلي: "موضوعون موضِعَ مسؤوليةٍ عن النساء"؛ لأن الله منحهم الخصائص الضرورية لذلك[15]. وُجُودُ الرجالِ في موضع المسؤولية يجعلهم في موضع الراعي للمرأة، ويُولِيهم مهمة مراقبة أفعال النساء، ويجعلهم الحَكَمَ الوسيط النهائي لمصير النساء. التفسيرات الأخرى أكثر صرامة؛ حيث إنها تجعل الرجالَ مسؤولين عن معاقبة زوجاتهم على أخطائهن، وبذلك تعطيهم حقَّ إملاء رؤيتهم الخاصة للفضيلة على النساء اللاتي يتزوجون منهن أو اللاتي يمارسون عليهن دور الرعاة. فسرت بعضُ التأويلاتِ هذه العبارةَ بمعنى: "الرجال متفوِّقون على النساء"، وهو ما يمنحهم السلطةَ المُطلقةَ عليهن. يجادِل الأصوليون الداعمون لهذا التفسير بأن هذه الآية القرآنية تُعْطِي للرجلِ حَقَّ منع زوجته من التصرف بطريقة يراها هو غير ملائمة، خشية أن يؤخذ بذنوبها. مع ذلك، فمن غير الواضح كيف يمكن لهذا التفسير أن يسير مع الإيمان بالميعاد (يوم القيامة)، عندما سيتعيَّن على كل فرد أن يجيب عن أفعاله أو أفعالها وأفكارهم. أين تبدأ أو تنتهي مسؤولية الفرد عن أفعالِ شخصٍ آخرَ في نظامٍ يعتَمِدُ فيه خلاصُ الشخص على تقواه وإيمانه؟

وفي حين أن الآيات التالية قد تحمل المفتاح لمعناها الحقيقي؛ فللأسف أنها في العادة يُسْتخدَم نصفُها الأول فقط:

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾.

فُسرت هذه الآية تفسيراتٍ عديدةً. وفي الحقيقة؛ هي مثالٌ جيد على مرونة الإسلام، الذي يتسم بالطواعية والقدرة على ملائمة الدورات الزمنية المختلفة. هذا مهم لأنه يحدد إطارًا أساسيًّا للغاية في منظومة المعاملات التي يقدِّمها الإسلام. ما تفعله الآية هو مناقشة الالتزامات المشتركة - أي إنها آية متزنة. إذا قمنا بتحليلها وحاولنا فهمها بوحدتها الكاملة؛ فإن ما سنحصل عليه هو ما يلي: الرجل مسؤول عن حماية المرأة من الأذى الجسدي، وتوفير الطعام والمأوى لها. المرأة في المقابل؛ يجب أن تبقى مخلصة لزوجها، جسديًّا، وعاطفيًّا، وماديًّا. إذا لم تفعل؛ يترتب على ذلك عددٌ من العقوبات.

لكن يُنسَى هذا التوازن، وتؤخذ القوامة إلى حدِّ النهاية. وفقا لابن الجوزي على سبيل المثال، "ينبغي للمرأة أن تعرف أنها كالمملوك للزوج، فلا تتصرف في نفسها ولا في ماله إلا بإذنه، وتقدِّم حقه على حق نفسها وحقوق أقاربها، وتكون مستعدةً لتمتعه بها بجميع أسباب النظافة، ولا تفتخر عليه بجمالها، ولا تعيبه بقبيح إن كان فيه"[17].

هل الشخص هنا هي زوجة أم أَمَةٌ؟ ربما لم يكن الفارق واضحًا لعُقُول أولئك الذين فسروا الآية القرآنية عن القوامة على هذا النحو. ما الذي يجعل مثلَ هذه الأفكار تنتشر اليوم؛ فإن نشرها على نطاق واسع وإتاحتها لعموم المسلمين يجب أن يكون موضع جدل؛ لأن القانون المدني بكل تأكيد يحرِّم العبودية، وحتى القانون الإسلامي يتنكر لها. أحد التقاليد المعروفة المنسوبة للنبي [صلى الله عليه وسلم]، والتي تُستَخْدَم لدعم مثل هذه الأطروحات، "لو كنت آمرًا أحدًا أن يسجد لغير الله؛ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"[18]. ومهما كانت افتراضية؛ فكيف يمكن أن تتفق هذه العبارة مع الإيمان الإسلامي الأساس بأن السجود هو لله وحده، وأنه لا إله إلا الله، أي مفهوم التوحيد، الذي هو جوهر الإسلام؟

إذا كانت سورة النساء لتخبرنا شيئًا واحدًا فهو أنها تدعو إلى تقسيم العمل بين الرجال والنساء داخل قُدسية الزواج. ويصبح هذا مقبولًا لكليهما عندما يدخلان في عقد الزواج. يوفِّرُ الرجل الدعم الاقتصادي. والمرأة التي ترعى الأطفال يُتوقَّعُ منها أنّ تُعلِّمَهم وتحفظ البيت وكذلك حُرمةَ الزواج. تدين لزوجها

بالإخلاص؛ لكن كون هذا يعني أن تفقد هويتها واستقلاليتها هو موضع جدل. مطلوب منها أن تجعل الزواج ينجح، وأن تحاول أن تعيش بسلام دون مشكلات، والأمر نفسه مطلوب من الزوج. بالتالي، فالزواج مقصود به أن يكون علاقة تعاقدية، يدخلها شخصان طواعية ليكونا شريكين. تُحدَّدُ موادُّ واتفاقات في هذا العقد، يشمل ذلك تبادل الأموال وحق التطليق، الذي يمكن أن يكون للرجل أو للمرأة. إذا لم يقم طرف بتحقيق التزاماته في العقد؛ فإنه يصبح لاغيًا، ويمكن للطرف الآخر أن يقبل الشروط الجديدة أو ينهي الزواج. نظريًّا، النظام كما يقدِّمُه القرآن يحمِل الإنصاف لكلا الجنسين؛ فمقصده هو تأكيد صلابة أساس الزواج، وبالتالي المجتمع. يتحمل كلُّ طرفٍ التزاماتٍ معينةً ويتعيَّن عليه أن يؤدّي دَوْرَه، ولا يجوز أن يكسره أيُّ طرف في حين يبقى الآخرُ ملتزمًا.

هذا التفسير تدعمه تفاصيل أخرى من القرآن، مثل أنَّ المرأة يجبُ، وبحريَّةٍ؛ أن تَقْبَل بالزوج المختار لها، وأنها لا ينبغي إجبارها على الزواج أكثر من الرجل. لم تكن هذه القضية مطروحة قبل العصر الحديث؛ حيث إنه بحُكم العادة كانت ترتيبات الزواج في المجتمعات التقليدية هي حقٌّ أصيلٌ للعائلة، التي تختار شريك الحياة سواء للابن أم الابنة، الذين في الغالب يقبلون القرار. يمكن لهذه الممارسة أن تتغير ببساطة لتوائم العصور الحديثة؛ لأنه لا يوجد في القرآن ما يقول بأن الصغار لا يمكنهم اختيار شريكهم. ما يقوله القرآن هو أنه في أيِّ زواج يجب أن يَقْبَل الطرفان، وأنه أفضل للمرأة أن تتزوج من داخل الطبقة الاجتماعية والاقتصادية نفسِها التي تنتمي إليها عائلتها. لذلك، في مجتمع اليوم الأكثر انفتاحًا، الذي تلعب نساءه دورًا اقتصاديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا أكثر فاعلية؛ يمكن تطبيق تفسيرات جديدة كذلك، حتى يكون الاختيار الفعلي للشريك من قبل الابن أو الابنة مقبولًا تمامًا كاختيار العائلة.

آيةٌ أخرى شديدة الأهمية في القرآن، وهي التي تشير إلى أهمية اعتبار الزواج على أنه عَقْدٌ مبنيٌّ على المساواة بين الشريكين، وتتحدث عمن يمسك بالعصمة، أو رابط الزواج - وهي السلطة الزواجية. قرار من يمسك بالعصمة يُحدَّدُ في وقت توقيع عقد الزواج، وبشكل عام يحدد بناء على اتفاق الزوجين،

مع أخذ فوارق الطبقة، أو الثروة، أو السلطة في الاعتبار. في خطابٍ طويل عن الزواج والطلاق يبدو مُوَجَّهًا للرجال - وحتى لو كان كذلك، فكما أشرنا من قبل: عندما يخاطب القرآنُ الرجالَ فإنه غالبًا يتحدث إلى المجتمع ككلّ - يخبرنا القرآن:

﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: 237].

قد يتحدث القرآن عن "الذي بيده عقدة النكاح"؛ ولكن حتى عندما تُمْنَحُ العصمةُ للنساء؛ ففي الممارسة يظل للرجل حقُّ تطليقهن. إذًا هنا أيضًا يفسَّر القرآنُ لصالح الذكور.

قضية الطلاق برمتها في الإسلام مفتوحة على التأويل. بشكلٍ عامٍّ؛ جُعِلَ الطلاقُ حقَّ الرجل، الذي لديه الامتياز الكامل لتنفيذ إجراءات الطلاق، إلا إذا أُعْطِيَ ذلك الحقُّ للمرأة وقت الزواج. التفسير العام لهذا الانعدام في التوازن يعود إلى الفوارق في المزاجية بين الذكر والأنثى: فالنساء أقرب إلى الغضب ويتصرفن بتسرُّعٍ، وبعد ذلك يندمن على أفعالهن، في حين يميل الرجال إلى الكبت والتقيّد. هذا بالطبع موضع جدل، ويُظْهِرُ رؤيةً تتمحور حول الرجل في العلاقات بين الجنسين. الشيء المهم هو أنه لا يجد تأييدًا من القرآن، الذي فيه، عندما يتعلق الأمر بالطلاق؛ يوجد مبدأ المساواة نفسُه الذي يهدف إلى توجيه العلاقات بين الذكر والأنثى في أمور أخرى. توضّح سورة النساء أنه إذا خافت الزوجة أن يهجرها زوجها، أو إذا أظهر عداءً تجاهها؛ فإنه يكون لديها سببٌ كافٍ حينئذ للخوف (بما يسمح لها بالتساؤل حول صلاحية الزواج). يدعو القرآن إلى استنفاذ كل المحاولات الممكنة للجمع بين الطرفين، لكن يقر بأن التقريب قد لا يكون ممكنًا: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ وَٰسِعًا حَكِيمًا ۞﴾ [النساء: 130]. لذلك فهناك إدراك بأنه بغض النظر عمن بيده عقد النكاح؛ يُمكِن أن يكون للمرأة أساس للطلاق.

الأكثر تشويقًا هنا هو استخدام كلمة نشوز للرجال: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا﴾ تعرف كلمة نشوز على أنها "انتهاكات واجبات الزوجية من جهة

الزوج أو الزوجة، وتمرد خاص من الزوجة على الزوج، ومعاملة عنيفة للزوجة من الزوج". بهذا، يكون ما لدينا هنا هو مساواة في الأسباب التي تؤدي إلى الطلاق. للأسف، فإن كلمة نشوز اليوم تستخدَم لتصف النساءَ فقط؛ ومن الصعب أن تسمع كلمة زوج ناشز.

بالنسبة للسلوك داخل الزواج؛ فإن ما هو متوقَّعٌ من الرجل مماثلٌ بشدة لما هو متوقع من المرأة: إخلاصٌ كامل للشريك وللعائلة. القرآن واضح جدًّا فيما يخص حقوق الزوج، والزوجة، والأطفال؛ داخل الأسرة. لا ترى النساءَ على أنهنَّ شرٌّ؛ بل إنَّ خيرَهن هو ما يؤكِّدُ عليه (النساء: 134-27)، ويحثُّ الرجالَ على معاملة النساء بإنصاف، وتكريمهن، والحرص على حقوقهن المادية والزوجية، التي تشمل حقَّ زواجٍ نشِطٍ جِنسيًّا، وإعطاءهن الاحترام والحب والحنان. مَنَحَ الرجلَ حقَّ الزواج بواحدة أو اثنتين أو ثلاثة أو أربعة نساء؛ فقط إذا كان قادرًا على معاملتهن بالمِثْل، وهو تحدٍّ يقرُّ القرآن بأنَّ تحقيقَه قد يكون مستحيلًا. حيث إن كل فرد يحاسَب على ما في قلبه، أكثر من أفعاله، فإنه يكاد يكون من المستحيل أن يتزوج الرجل أكثر من امرأة وأن يبقى مُنصفًا بالكامل بينهن، محقِّقًا التزاماته تجاههن كزوج، وصديق، ومحبٍّ؛ بمساواة. (سوف نتوسع في هذه النقطة لاحقًا).

بالرغم من كل الأدلة المقدَّمة هنا؛ فإن التصوير المعتاد لدور الذكر داخل الأسرة هو العلو الكامل: هو حاكم مصير العائلة والحَكَمُ على تصرُّفات زوجته. حيث إنه يجب أن يكون هناك قائد لأي مجموعة من أجل منع الفوضى وحيث إن الرجل هو الحامي الذي يحمل العبء المالي؛ فإنه يُمسِك بزِمام السلطة. ما الذي يمكن أن تتطلَّع إليه المرأة في زواج مثل هذا؟ الجواب التقليدي هو أن الزوج مسؤول عن معاملة زوجته بإنصاف، وأنها يجب أن تتصرف بكل الطرق التي تؤكد أنه سوف يبقى منصفًا ومخلصًا تجاهها. باختصار، الزوج هو العضو الحاكم في الأسرة، بينما الزوجة هي المشاركة الخاملة التي دورها هو فقط إسعاد زوجها والخوف من الطلاق، والعنف، أو أن يتخذ هو زوجة أخرى، أو أن يهملها جنسيًّا وعاطفيًّا. بالنسبة للزوج؛ صحيحٌ أنه يشجَّعُ على الاستماع إلى

نصيحة زوجته - ولدينا مثال النبي [صلى الله عليه وسلم]-؛ لكنه ليس مطالَبًا بأن يأخذها بجدية؛ في الحقيقة، كيف يمكن له أن يأخذ نصيحتها بجدية بينما هي ليست سوى عضو خامل، منعزل في مجتمعهم؟

ربما المشكلة هي أنَّ الدّوْرَ الوحيد المفترض بالنساء أن تلعبنه هو داخل الزواج. غير أن هذا القيد لا يجد دعمًا من القرآن، ولا من سُنَّة النبي [صلى الله عليه وسلم]، الذي كانت أولى زوجاته وأم أولاده، خديجة؛ إحدى أنجح تجار مكة والتي عمل النبي [صلى الله عليه وسلم] لديها قبل زواجهما. زوجته الصغيرة عائشة قادت الجيوش بنفسها ضد عليّ بن أبي طالب، ابن عم النبي ورابع خلفاء الإسلام. إضافة إلى ذلك، كما أنه لا يجد دعمًا في التاريخ الإسلامي، الذي لعبت فيه النساء أدوارًا مهمة في الحياة الاقتصادية لمجتمعاتهن. يتطلَّبُ عقد الزواج أن يكون الرجل مسؤولًا عن كل مصروفات الأسرة، بما يشمل احتياجات زوجته. والصداق الذي يدفعه لوالدها يجب أن يعطى لها لتستخدمه إذا رغبت في ذلك. لها الحق في أن تَرِثَ وأن يكون لها أملاكُها الخاصة، التي يجب أن تبقى في يدها لتتحكم فيها ولا تتحول إلى الزوج وقت الزواج.

لكن في حين أن تلك الحقوق يكفلها القرآن؛ نجد أن الأصوليين يجادلون فيها، ويفضِّلون تأويلاتٍ تفضِّلُ الذكر حتى في ظلِّ أسرة اليوم التي يمكن أن يعمل فيها الزوج والزوجة خارج المنزل ليوفروا الدعم المالي. مرة أخرى نقتبس من [حديث] النبي [صلى الله عليه وسلم]: "ليس للمرأة أن تنتهك شيئًا من مالها إلا بإذن زوجها"[20]. التسويغ المقدَّمُ هنا هو أن الزوجة ربما تكون أكثر ثراءً من زوجها لكن لا يجب أن يقلل هذا من سلطته عليها. إذا ثبتت صِحَّةُ هذا الحديث؛ فيجب في البداية أن يتفق مع توصية القرآن بأن الزوج يجب أن يكون على ذات المستوى الاقتصادي لزوجته (الكفاءة) إضافةً إلى ذلك؛ عندما يتحدَّث القرآن عن دور الزوج فيما يخص ثروة زوجته؛ فإنه يحذِّره من محاولة أن يغشها أو يسرقها. كتب فضل الرحمن: "تبقي ثروتها التي حصلت عليها قبل الزواج، ولا يوجد عليها أيُّ إلزامٍ قانوني بأن تنفق على أسرتها من ثروتها. ويحقُّ لها

أيضًا الحصول على مهر من زوجها. يمكنها أن تستثمر أملاكها بأي طريقة تريد أو تظن أنها الأفضل لها. هي مستقلَّةٌ إلى حدٍّ كبير، بل وتُبْقِي على اسم أسرتها قبل الزواج ولا تدمجه بعد الزواج في اسم زوجها، كما يحدث في دول الغرب وأفريقيا وآسيا"[21].

واضحٌ في القرآن وجودُ توجيهاتٍ مفادُها أن النساء يُتوقَّعُ منهن أن يُسْهِمن في المجتمع. زوجات النبي على سبيل المثال؛ كان ينتظر منهن أن يفعلن أكثر من مجرد البقاء في المنزل ولَعِبِ دَوْر سلبي. انظر الآية 33 من سورة الأحزاب: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۞﴾. من المعتاد أن تؤخذ هذه الآية على أنها تشير إلى حاجة النساء إلى قضاء وقتهن فيما هو أكثر من الصلاة، وليس توجيهًا لهن بأن يكون لهن اهتمام أكبر بالمجتمع. لكن لا يمكن لهذا أن يكون إذا أُخذ في الاعتبار الدور التجاري الكبير الذي كان لأوَّل زوجات النبي، خديجة، أو زوجته الأخرى زينب بنت جحش، التي عملت للفقراء، "حيث كانت تعطيهم من نتاج عملها اليدوي، حيث إنها كانت ماهرة في صناعة الجلد". تعليق يوسف عليّ على هذه الآية يدعم وجهة نظري: "لكنَّ كُلَّ أقرانِها كان عليهن أن يعملن ويقدمن المساعدة كأمَّهات للأمة. لم تكن حياتهن عقيمة، مثل تلك الجواري، سواء لسعادتهن أو لسعادة الزوج. أُخْبِرن هنا بأنه لا مكان لهن في الأسرة المقدسة إذا رغبن فقط في متاع الدنيا".

فالإسلام، مِثل كل الأديان؛ تعَيَّن عليه أن يتعامل مع تغيُّر الزمن. اليوم يواجه العالم الإسلامي تحدياتِ العالم المتمثلةَ في التحوُّل بمعدلات آخذة في الارتفاع. السؤال هو ما إذا كان المسلمون سيكونون قادرين على التمسُّك بدينهم وعاداتهم ومحور إيمانهم بالله؛ بينما في الوقت نفسه يسمحون لمجتمعاتهم بالتطوُّر مع بقية العالم. لا يعَدُّ هذا السؤالُ أكاديميًّا، حيث إن الضعف يعني التبعية، وضعف المجتمع الإسلامي لا يمكن إلا أن يقود إلى الانقياد خلف الأمم الأكثر تطوُّرًا. خِبرة العقود الأخيرة توضح هذا. الإسلامُ، في حد ذاته؛ هو دين يمتلك أدوات المرونة والشمولية، التي لا يمكن أن توجد من دون

المساواة الإنسانية. إنه أمر يُرْجِع للمسلمين أن يستخدموا الإسلام كما هو مُرادٌ له، أن يجعلوا وصايا الله صالحةً للتطبيق في كل زمانٍ بدلًا من أن يحاولوا الرجوع إلى الماضي.

لماذا أربع زوجات؟

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۞﴾ [النساء: 3].

هناك اتفاقٌ عامٌّ بين المفكّرين المسلمين على أنّ هذه الآية أُوحِيَ بها قبل أن يخوض النبي [صلى الله عليه وسلم] غزوةَ أُحُد التي قُتل فيها عددٌ كبير من الرجال المسلمين. مع ذلك، وعلى الرغم من هذا الاتفاق فيما يخص السياق المحدِّد المحيط بهذه الآية؛ إلا أنها استُخدِمت كأساس تشريعي للسماح للرجال باتخاذ أربعة زوجات في أي وقت. وفيما يخص ذلك الجزء من الآية الذي يشترط في التعديد أن يعامِل الرجل كلَّ زوجاته بالمِثْل؛ إلا أنه في الغالب يُسقِطُه الرجال من اعتبارهم. المنطق في هذا المثال المتناقض - أحد أجزاء الآية استُخدم في الماضي والحاضر في حين أن الجزء الثاني متروك للمستقبل - هو مثال جيد على التأويل البطريركي للقرآن.

يرتبط عددٌ من القضايا التي تخص هذه الآية مباشرة بقضايا الزواج والطلاق والطاعة التي نوقشت سابقًا. سأدخل إلى الأمر من نقطتين خاصتين: أولًا، **السياق** ووضع الآية داخل سياق أكبر لسورة عن النساء؛ ثانيًا، **دلالة الرقم أربعة** على وجه التحديد.

السياق

كتقديم لسورة النساء في ترجمته للقرآن، يشرح يوسف علي "موضوع السورة يتعامل مع المشاكل الاجتماعية التي كان على المجتمع المسلم مواجهتها مباشرة بعد غزوة أحد. ففي حين أنَّ الحدثَ الخاص جعل الضرورةَ مُلحَّةً؛ فقد

المبادئ المنصوص عليها تحكم بشكل دائم القانونَ الإسلامي والممارسة الاجتماعية". وهكذا كان الأمر. فقد جُعلت ردودٌ على مشكلاتٍ محددةٍ ومؤقتةٍ؛ قوانينَ عامَّةً. وفي حين أن من المعتاد أن تؤخذ الآية 3 من سورة النساء كما هي، وحتى مع التغاضي عن كل أجزائها عدا الجزء الذي يذكر الأربع زوجات؛ فإنه فقط من خلال أخذ هذه الآية في الاعتبار داخل السورة الأكبر ووضعها بين الآيات الأخرى، وتحليل أسباب نزولها؛ فإنه بهذا يمكننا أن نبدأ في فهم أهمية التأويل القرآني للقوانين الجنسانية في التاريخ الإسلامي والمجتمع المعاصر. ليس من المبالغة أنه بينما أسباب النزول تبدو شديدة الوضوح؛ فإن التأويل المتعلق بغاية الآية يتغير وفقًا للسياق التاريخي. ففي حين بقي العددُ أربعة ثابتًا؛ فإن مشروعية وتبرير عدد الزوجات تغيَّرت بحسب الضغط الاجتماعي. بالمثل، فإن سورة النساء أثارت قضايا أخرى مهمة، يتضحُ بقراءة النص القرآني التغيُّرُ في التأويلات وفقًا للزمان والمكان.

بدايةً، فإن السياق الخاص للآية 3 من سورة النساء تدعمه العديد من موضوعات سورة النساء. ويجد السياق دعمًا أيضًا في العديد من الموروثات النبوية الملائمة. تبدأ سورة النساء بتوصية الإنسانية بأنها يجب أن تخشى الله الذي به تساءل. (النساء: 1) ثم تنتقل السورة مباشرة لتحذير البشر من سرقة اليتامى أو مبادلة أملاكهم بأقل من قيمتها، وتعظ المستمع بأن يؤتي اليتيم ماله. (النساء: 2) استكمالًا لمسألة معاملة اليتامى بإنصاف؛ فإن سورة النساء تنتقل بعد ذلك لمناقشة موقف شديد الخصوصية مدوَّنٍ في الحديث النبوي. (النساء: 3)

> إبراهيم بن موسى، أخبرنا هشام، عن ابن جريج، قال: أخبرني هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، أن رجلًا كانت له يتيمة فنكحها، وكان لها عذق، وكان يمسكها عليه، ولم يكن لها من نفسه شيء، فنزلت فيه: "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى"، أحسبه قال: كانت شريكته في ذلك العذق وفي ماله[22].

إذا كان الأمر كما يقول الفقهاء أن التقاليد [الأحاديث] النبوية هي مفتاح فهم القرآن؛ سيكون إذًا غرض الآية 3 من سورة النساء واضحًا من خلال التقليد

النبوي. وهناك تأكيد أكبر عليها في موضوع آخر - ربما نسخة من الحديث مذكور بأعلى، وأيضًا يعود إلى عائشة.

> هذه اليتيمة، قد تكون في حجر وليها، تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثلما يعطيها غيره، فنُهُوا عن أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن أعلى سُنَّتَهن في الصداق، فأُمِروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن[23].

تستمر عائشة في هذا الحديث بمقارنة موقف اليتيمة الجميلة الثرية التي يرغب فيها وليها باليتيمة غير الثرية ولا الجميلة ولذلك لا تجد من يريدها كزوجة. الغرض من المقارنة هو إظهار أن الولي رغب في ثروة وجمال مَنْ في ولايته بينما اهتمامه بها هي قليل. لذلك؛ فإن الآية 3 من سورة النساء تطالب الولاةَ أن يتركوهن وأن يبحثوا عن الزوجات في مكان آخر. ويعاد تأكيد المعنى وتوسعته بشروط مماثلة في الآية 127 من سورة النساء.

باختصار، سياق الآية غير قابل للنقاش كتوصية بترك اليتامى لحالهن والاتجاه إلى نساء أخريات للزواج. وقَبْلَ مناقشة عدد الزوجات المذكور في الآية؛ فإنه من المهم أن نسأل عن سبب الزواج في الأساس، وسبب البحث عن زوجة أو زوجات؟ الجزء الأول من الآية 3 من سورة النساء يطالب الرجال فقط بألا يظلموا اليتامى وأن يبحثوا خارجهن عن زوجات. الجزء الثاني من الآية يقدم بدائل لهؤلاء الرجال الذين قد يرغبون فيمن تحت ولايتهم، مشيرة عليهم بأنه بإمكانهم اتخاذ زوجات أخريات من بين ما يطيب لهم من النساء. لكن أيُّ النساء تناسِبُ كزوجة؟ وفي حين يشير الجزء الثاني من الآية إلى استرقاق النساء كأحد الاحتمالات؛ فعلينا أن ننظر في مكان آخر في سورة النساء وفي سُوَر أخرى من القرآن بحثًا عن إجابات حول مَنْ هي الزوجة المقبولة ولماذا على الرجال أن يتزوجوا.

الآية 25 من سورة النساء تعطينا إشارة واضحة فيما يخص اختيار الزوجة؟ ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾.

يفسِّر يوسف علي أن الفتيات المشار إليهن في هذه الآية لسن إماءً، أي مِلْكيَّة شخصية: "ما ملكت أيمانكم هُنَّ الأسيرات المأخوذات في الجهاد...أيمانكم: لا تعني بالضرورة أنها مخصصة لك، أو أنها ملكيتك. كل أسرى الحروب ينتمون للمجتمع. هن ملكك بهذا المعنى".

هذا التفسير أكثر منطقيّةً من التفسير المعتاد بأن "ما ملكت أيمانكم" هن المسترقَّات من النساء - اللاتي هن ملكية شخصية لأسيادهن الذين بإمكانهم الزواج منهن. في النهاية، إذا كان لرجلٍ ما يكفي من الثروة ليمتلك أَمَةً؛ فإنه يمكن أن يكون لديه من المال ما يكفي ليتزوج من امرأة حرة. هذا التفسير يلائم هذا السياق الخاص بهذا الوقت، عندما كانت الحروب بين القبائل هي المعتاد، حيث كان اتخاذ النساء من القبائل الأخرى كسبايا. تلك السبايا كن يملِّكْن للقبيلة ككلٍّ حتى يُفْتَدَيْن أو يُوَزَّعْن كغنائم ليُعَامَلْنَ كالعبيد، حيث إن عقابهن هو نصف ما على المرأة الحرة، لكنهن لم يولدن في العبودية منذ أُسِرْن في الحرب.

في الآية 36 من السورة نفسِها؛ يتحدث الله إلى الرجال، بصيغة المذكر (قاصدًا البشرية كلها، بما يشمل الرجال والنساء)، موصيًا إياهم بمعاملة المحيطين بهم معاملة حسنة:

﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ۞﴾ [النساء: 36].

قوله "ما ملكت أيمانكم" يفهم على نطاق واسع بأنه يقصد الإماءَ من النساء، وهو مؤشر على قبول عام بأن الرجال لديهم سلطة فوق النساء الذين يتزوجون منهن كأسيرات. مع ذلك؛ حيث إن الآية تخاطب كُلًّا من الرجال والنساء؛ فإن المسؤولية موجهة لعضوَيِ المجتمع، وخطاب "ما ملكت أيمانكم" هو في الحقيقة موجَّهٌ للرجال والنساء.

مع الوقت، وعلى كل حال، أصبحت "ما ملكت أيمانكم" تعرَّف على أنها الإماء من النساء، وأصبحت العلاقة بين السيد والأمة تعرَّف على أنها

تَسْمَحُ بالجماع خارج الزواج، حتى لو كانت الأمةُ بالفعل متزوجةً من رجل آخر. كيفية وصول الفقه إلى مثل هذا الاستنتاج تخبرنا بالكثير عن الصلة بين البطريركية، والتأويل الجنساني، والسياق التاريخي. في النهاية، الآية 25 من سورة النساء واضحة في إعلانها بأنه أفضل ﴿لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ﴾، أي الزنى؛ أن يتخذ زوجة. الأحكام ضد الزنى شديدة الصرامة في القرآن، ولا يوجد في أي مكان تصريح للرجال بمعاشرة النساء خارج الزواج، سواءٌ أكن إماء أم لا. وإن وجد؛ فإن الآية 25 من سورة النساء توصي الرجال باتخاذ الإماء كزوجات وليس كسبايا. ربما بسبب أن القرآن لا يحرم السبي بكلمات كثيرة؛ فقد اعتُبِر مسموحًا به من قِبَل المتأخرين من الفقهاء نظرًا لتوسُّع الإسلام وأخذ الأسرى والتجارة المربحة في العبيد وعادات الجاهلية ما قبل الإسلام في السبي والتي استمرت في الفترة الإسلامية. صحيحٌ أنَّ الآية 24 من سورة النساء تشمل "ما ملكت أيمانكم" اللاتي قد يكن بالفعل متزوجات؛ من ضمن النساء اللاتي يمكن اتخاذهن كزوجات بصورة مشروعة. لكنّ الآية 24 من سورة النساء ناقشت شرعية الزواج على أنه وقاية من الشهوات: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ﴾.

إضافةً إلى ذلك، استخدام "ما ملكت أيمانكم" في هذه الآية يؤكد أنه يشير إلى النساء المأسورات في الحرب. وقد كان من التقاليد المتعارف عليها بين القبائل العربية أنهم يعتبرون الروابط التي بين تلك النساء وأزواجهن لاغية، ومن هنا ينتهي زواجهن بسبب أسرهن من قِبَل قبيلة أخرى في الحرب. لذلك فإن هذه الآية تشير إلى هذه المجموعة من النساء. وحتى لو كان السياقُ والمعنى واضحيْن تاريخيًا؛ فإن الآية قُرِئت وكأنها تسمح بالعلاقة الجنسية مع نساء متزوجات مسترقَّات*، على الرغم من أن الآية هي عن الزواج، وواضحةٌ في

---

* ليس صحيحًا من الناحية الفقهية أنه يصح للسيد أن يجامع أمته المتزوجة! فأكثر العلماء أن شراء الأمة المتزوجة لا يبيح جماعها. فهذا الحال الذي ذكرَتْه الباحثة قبل الإسلام واستمر بعده؛ مخصوص بالاسترقاق والسبي، فإذا استرِقَّت المرأةُ من أهل الحرب وكانت متزوجة؛ فإن النكاح ينفسخ، ويجوز لمالكها أن يجامعها إذا استبرأت بحيضة، =

تحريمها للجنس خارج إطار الزواج. هنا، صنعت قاعدة عامة من قاعدة غير موجودة. وحيث إن القرآن لا يمنع على وجه التحديد من الزنى بالإماء؛ فقد صار ذلك مقبولًا، حتى لو كان القرآن يشجّع على الزواج من الإماء ويعتبر أيَّ صورةٍ من الجماع خارج الزواج زنًى له عقوبات محددة.

والمثال الجيد على هذا التفسير المتسرّع هو شرح مالك بن أنس ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وكأنها تسمح "للرجل بأن ينزع أمته من زوجها*. وذلك الأسلوب المطبَّق - أي ما نَتَجَ من قاعدة عامة مما يمكن ألا يكون مصرَّحًا به نصًّا في القرآن -؛ لم يستخدم دائمًا ولكن حيث يخدم البطريركية. في كل الأحوال؛ فإن التفسيرَ يميِّزُ النخبةَ، والتحكم البطريركي، الذي يجب أن نتوقعه

= وقيل غير ذلك في الاستبراء. فهذا حكم خاص بالمسبية. وهو القول المروي عن عمر بن الخطاب وابن عمر وابن عباس وأبي قلابة وابن زيد ومكحول والزهري وأبي سعيد الخدري، وهو مذهب الأئمة الأربعة وأبي ثور والظاهرية والإمامية والإباضية وغيرهم أن السباء فقط يقطع العصمة، وأن الأمة المتزوجة غير المسبية لا طلاق لها إلا الطلاق. فالأمة التي يتملكها سيدها بالشراء من غير طريق السبي، أو تتزوج وهي تحت ملكه؛ فليس له أن يجامعها إلا أن يطلقها زوجها. قال ابن عباس: (كل ذات زوج إتيانُها زنى، إلا ما سُبِيَت). نعم في تفسير الآية قول آخر، أن بيع الأمة المتزوجة طلاقها، وهو قول بعض السلف، قاله ابن مسعود وابن المسيب والحسن وأبي وجابر وابن عباس في رواية عكرمة، ولكنه قول قليل ليس بمشهور على كل حال، ولم يعتمد في المذاهب المتبعة. ويمكن الرجوع إلى ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ في أمهات التفسير، كالطبري والقرطبي وغيرهما. (المترجمان).

* القول قول أنس بن مالك الصحابي، وليس مالك بن أنس الفقيه المتبوع. وقوله ذكره البخاري في الصحيح، ولفظه ليس كما ذكرته المؤلفة، بل هو كما ورد في البخاري: (لا يرى بأسًا أن ينزع الرجل جاريته من عبده). فليس هو حكمًا عامًّا، بل الظاهر أن المقصود به السيد الذي زوّج أمته من عبده، فثمة علاقات ثلاث هاهنا: فهو مالك الأمة، ومالك العبد، وهو الذي زوَّجهما، فتلك الملكية والولاية الشاملة له تخوّل له عند أنس بن مالك أن يخلعها منه، ويستبرئها ثم يطأها، وليس هذا حكما عامًّا لكل أمة متزوجة، بل هو خاص بتلك الحالة. ويحتمل أنَّ مذهبه مذهب من يرى أنَّ بيع الأمة طلاقُها، انظر: فتح الباري، (9/ 154). فهذا مذهب بعض السلف كما قلنا، لكن لا يصح منهجيًّا أن يعرض القول القليل كأنه القول الوحيد (الأرثوذوكسي) ولا يذكر غيره البتة. (المترجمان).

بسبب حقيقةِ أنَّ التفسير الرسمي كان في الغالب مقصورًا على الذكور المدعومين من النخبة. وبلا شك أن التفسيرات التي تقوم بها الإناث قد توفِّرُ منهجياتٍ مختلفةً. ولذلك علينا أن نأخذ الفقهَ كخطابٍ ذكوري رسمي وليس كتعبير عن المعنى الحقيقي للقرآن.

تستخدم الآية 25 من سورة النساء لتعريف الزواج بين الرجال المسلمين والنساء غير المسلمات. وبما أن الآية لا تحدّد الإماء من "أهل الكتاب" على أنهن زوجات محتملات؛ فإن الفقه لا يدرجهن في هذه الفئة. تفسير الآية لدى الفقيه مالك بن أنس هو أنه بإمكان الرجال المسلمين أن يتزوجوا من اليهوديات والمسيحيات الحرائر، لا الإماء. (النساء: 322). الإماء متاحات لأسيادهن كشريكات جنسيات خارج الزواج. هنا نقطة مفقودة تحوَّلتْ إلى قاعدة عامة، ثم أضيفت قاعدة أخرى لم تتحدث عنها الآية من قريب أو بعيد - وهي أنّ الأَمَة من أهل الكتاب يمكن أن تؤخذ كسُرِّيَّة بصورة شرعية. وفقًا لمالك بن أنس: "إنما أحل الله فيما نرى نكاحَ الإماء المؤمنات، ولم يحلل نكاح إماء أهل الكتاب اليهودية والنصرانية،...، والأمة اليهودية والنصرانية تحل لسيدها بملك اليمين، ولا يحل وطء أمة مجوسية بملك اليمين"[25].

تأويل مالك متناقض وجدلي. إذا كان لا يحل أن تؤخذ الأمة المجوسية كسبية لمالكها، إذا لماذا يمكن أن تؤخذ المسلمات كسبايا*؟ ليس هذا سوى مثال واحد على المناهج التي استخدمها مختلف المفسرين الذكور، الذين يجدون تفسيرات لممارسات شرعية موجودة بالفعل ويجدون لها سوابق تشريعية إسلامية. في وقت مالكٍ ومدارس القانون الأخرى؛ كان إبقاء الأثرياء للإماء مقبولًا على نطاق واسع، وشراء الإماء للمتعة الجنسية كان منتشرًا أيضًا. ويؤكِّد هذا قراءة أدب العصر الأموي والعباسي. على سبيل المثال، الشعر الذي كتبه عمر بن [أبي] ربيعة عن مغامراته مع نساء جميلات، كثير منهن كُنَّ من الإماء.

---

* لا يجوز سبي المسلمات. وإنما قد تكون الأمة مسلمة لأنها أسلمت، أو أسلم أحد آبائها وانتقلت ملكيتها بالميراث أو البيع بعد ذلك. (المترجمان).

ثم هناك العمل الجامع للأصفهاني، الأغاني، الذي هو مجموعة من القصص عن الإماء: استغلالهن وتدريبهن، وأثمانهن في أسواق النخاسة، وقصص الحب بينهن وبين العملاء والسادة. كان معقولًا أن الفقهاء والمشرعين في هذا الوقت قد يشرِّعون مثل هذه الامتيازات، التي كان يُتَنَازَع فيها غالبًا أمام القاضي، وأنهم قد ينظرون في القانون الإسلامي لإيجاد المسوِّغات. لذلك يجب أن ينظر إلى تأويلاتهم في سياق الفترة التاريخية، وليس على أنها تمثيل حقيقي لما تعرَّض له القرآن والقوانين الخاصة والعام، التي أراد الله أن يضعها للمجتمع الإسلامي.

العدد أربعة

ليس هناك شكٌّ في أن الآية 3 من سورة النساء تتصاعد إلى الرقم أربعة لتشير إلى عدد الزوجات. واضح أيضًا أن الآية مرتبطة بشدَّةٍ بحدثٍ معيَّنٍ، وبالنظر في تفاصيل الآية؛ فإنه لا يبدو أنها قَصَدت تثبيتَ قاعدةٍ عامة. ومع ذلك فإنَّ هذا هو ما صارت إليه، وكذلك أُوِّلَتْ كلماتُها - كتصريحٍ للرجال باتخاذ ما يصل إلى أربعة زوجات في مرة واحدة. المثير في هذا هو أنَّ الرقم المصرَّحَ به أُخِذَ كرقمٍ مُطلق. وبخلاف مجالات التفسير الأخرى عندما يحدثُ افتراضٌ دون وجود نصٍ صريح؛ فقد أعطيت هنا الكلماتُ المأخوذة خارجَ سياقِها معنًى حرفيًّا ومن دون أخذ بقية الآية في الاعتبار.

قد يكون الأكثرُ دلالة فيما يخص المنهج المتبع في الفقه هو حقيقة أنه عندما يطرح الفقهاء سؤال "لماذا أربعة؟"، فإن هذا لا يهدف إلى تحديد صلاحية الرقم المسلَّم به. بل يستخدَم السؤالُ لغويًّا في صيغة استدلالية أرسطية بحثًا عن تسويغٍ لحقيقةٍ مُقرٍّ بها. تستحق بعض هذه التسويغات أن تؤخذ في الاعتبار لبراعتها من ناحيةٍ وكذلك لتوضيح الجهود البطريركية المبذولة في سبيل جعلها مقبولةً في حِقَبٍ وسياقات تاريخية خاصة.

في أكثر تسويغٍ مستخدَمٍ على نطاق واسع؛ يُقَال إن القرآن حدَّد عددَ

الزوجات بأربعة حيث كان بإمكان الرجل قبل الإسلام أن يتزوجَ بأيِّ عددٍ شاء من النساء. ولذلك فإن العدد أربعة يُنْظَرُ إليه على أنه تحسُّن وأمرٌ نافع للنساء حيث إن الأزواج الآن مقيدون بأربعة فقط. كما أوضحنا سابقًا في هذا الفصل؛ فإنَّ سؤالَ ما إذا كان الإسلام قد حسَّن من ظروف النساء؛ ظلَّ موضعَ جدلٍ لفترة طويلة. ودون المجادلة في هذه النقطة هنا؛ يكفي أن يقال إن المسلمين بشكل عام يقبلون أن الإسلام أراد تحسين ظروف النساء بقَصْرِ الرقم على أربعةٍ يمكن للرجل أن يحظى بهن. لكن يجب أن نسأل: إذا كان تحسين ظروف النساء له هذه الأهمية في الإسلام، وإذا كنا نُقِرُّ أن تقليل عدد الزوجات حسّن من حياة النساء؛ فلماذا إذًا لا يحدَّدُ العددُ بزوجةٍ واحدةٍ في وقتٍ ما؟

موافقًا على قضية العدد؛ يوضح المفكر المغربي محمد شحرور أوجهَ التشابُه بين معاملة القرآن للنساء وقضية الاسترقاق. وفقًا لشحرور؛ كان التغيُّر يحدث ببطء في العبودية والجنس بحيث لا يتسبب هذا في انعدام الاستقرار في المجتمع الإنساني. في كل حال، كان التغيُّر المطلوب واضحًا في التوجه من البداية. كان التوجُّه نحو التقليل - التقليل في الاستعباد والتعدد في الزوجات، حتى لا يعود لهما وجودٌ مع الوقت، في تحقيق لرسالة جوهرية للإسلام: المساواة بين الجميع أمام الرب الخالق. مع ذلك، يواصل شحرور؛ في حين وصل الفقهاء إلى الإقرار بقَصْدِ القرآن لتحرير العبيد ووضع نهاية للعبودية، إلا أنهم لم يطبقوا الفهم نفسَه على الزواج من أكثر من امرأة واحدة. بدأ تحريرُ العبيد بتوصية القرآن للمسلمين بأن يستخدموا أموالهم في تحرير الرقاب. استمرَّت هذه العملية في العالم الحديث؛ عندما أقرَّت العبودية أخيرًا أن الرقّ منظومة شريرة. يُستخدَمُ التحريرُ كثيرًا كمثالٍ على منطق القرآن، الذي يلائم حاجات كل عصر ويُحدِث تغيُّراتٍ للبشرية كلما كان الناس قادرين على فهم وطاعة شرع الله. عندما يتعلّق الأمر بالنساء؛ فإنَّ المنطق نفسه لا يطبق، والقواعد الخاصة بالجنسين تُرَى على أنها قواعد جازمة. بوضوحٍ يضعُ القرآن الهدفَ بأنه يجب أن يسمح بزوجة واحدة؛ وكما أوجز شحرور؛ ربما عندما يتحقق الرجال من أنه ليس بإمكانهم معاملة العديد من الزوجات بالمثل؛ حينئذ سيتحقق أخيرًا الاتِّجاهُ التطوُّريُّ الذي حدّده القرآن[26].

واضِحٌ فَتْحُ شحرور لأبوابٍ مهمةٍ في التأويل القرآني تخترِق أرضًا جديدة وتوظِّفُ منهجية جديدة. مع ذلك، فلا شحرور ولا أولئك الذين يزعمون أن الإسلام حسَّن من حياة النساء؛ يتناولون سؤال "لماذا أربع زوجات؟" لماذا لا يكنَّ خمسة أو عشرة لهذا الغرض؟ المسلك المتَّبَع كان تسويغ الرقم أربعة وليس طرحه للنقاش. المنهج الذي اتُّبِع كان جعل العدد "أربعة" مبنيًّا على حاجة الإنسان منطقيًّا. الأكثر شيوعًا بين هذه التبريرات هو أن الزوجة قد تمرض ولا تكون قادرة على أداء واجباتها الزوجية. وعند ذلك يمكن لزوجها أن يطلقها ويتزوج من أخرى، ولن يكون هذا عادلًا للزوجة التي لم ترتكب أي خطأ. الأفضل من هذا أن يتخذ الزوج زوجة ثانية في حين يستمر في دعم الأولى، ويحميها في بيته، وبذلك يكرمها بدلًا من أن يلقيها بالخارج من دون أي دعم مالي أو حماية. ماذا عن اتخاذ الثالثة؟ التبرير الأكثر شيوعًا هنا يتعلق بعدم قدرة الزوجة على الإنجاب والزوج يرغب في الأطفال، خاصة الذكور. حتى بعدما أثبت العلم أن جينات الرجل هي التي تحدد جنس الطفل؛ فإن هذا التبرير ما زال يتردد. مرة أخرى، يُبرَّرُ الزواج من ثالثة بناء على أن الزوج يجب أن يوفر الحماية لزوجته التي ليس بإمكانها الحمل بدلًا من هجرها. بل يقال حتى إن ابن أي زوجة يمكنه أن يقوِّي الزواج ويكون مواساة للزوجة العقيم.

لماذا زوجة رابعة؟ من بين الأسباب الأخرى أن الزوج قد يجد نفسه منجذبًا إلى امرأة أخرى. في موقفٍ مِثلِ هذا من الأفضل أن يعقد الزواج عليها بدلًا من الوقوع في الزنى، الذي يمكن أن يهدد أخلاقَ المجتمع. عندما تؤخذ المسألة بهذا السبب الأخير - أي أن الزوج الذي يحب زوجته بالتأكيد لن يساوي في المعاملة بينها وبين الأخريات - يشار دائمًا إلى أن النبي [صلى الله عليه وسلم] فضَّل عائشة، لكنه كان يحرص على قضاء كل ليلة مع زوجة مختلفة. حقيقة أنَّ كل الرجال ليسوا النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] تَسْقُط بأقوالٍ مِثلِ أنهم يجب أن يحاولوا أن يسيروا على خُطى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] وأنه لا يوجد شخص كامل، وأن ما يهم هو ما في القلوب. باختصار، إنها حلقة مفرغة.

بعض التبريرات الأخرى للزواج من أربع تشمل الحروب وموت الرجال

في الحرب. مثل أوروبا أثناء الحروب العالمية التي غالبًا ما تذكر كمثالٍ يوضِّحُ علوَّ التشريعات الإسلامية الخاصة بالجنسين؛ ففي النهاية، قَتْلُ عددٍ كبير من الرجال يعني أنَّ بعض النساء سوف يبقين بلا زوج. ألم يكن من الأفضل للنساء الأوروبيات أن يشاركن زوجًا بدلًا من ألا يكون لهم أي زوج على الإطلاق؟ أن تحرم من المتعة الجنسية، وتسلية مرافقة الرجل والأطفال؛ هو أسوأ عقاب للنساء. بعد ذلك، أثناء الحرب؛ يُصبح تعدد الزوجات واجبًا على الرجال لتعويض العجز في الرجال. ماذا عن وقت السلم؟ تُشِير أطروحات أخرى إلى الحاجة إلى نشر العقيدة، وخاصة بين المجتمعات الإسلامية التي تكون أقلياتٍ داخلَ أغلبيات.

مما يثير الانتباه أن آراء النساء حول هذه القضية تعتبر شيئًا موضع نزاع. حيث إن الله قرَّر أن الرجالَ بإمكانهم أن يكون لهم أربع زوجات، فليس للنساء أن يقررن خلاف ذلك. حتى عندما يتعلَّق الطرحُ بالمتعة الجنسية لقلَّةِ الرجال، فليس للنساء أن يُقْرِرْنَ بحاجتهن للإشباع على حساب مشاركة زوج امرأة أخرى. مرة أخرى الحوار هو عبارة عن حلقة مفرغة. في الحقيقة، القانون المصري (قانون الأحوال الشخصية رقم 44 لسنة 1979) الذي حاول تحديدَ عدد الزوجات بإعطاء الزوجة الأولى حقَّ الطلاق إذا تزوَّج زوجُها من أخرى؛ عُورِض بشدة من مجلس الشعب المصري وأُلْغِيَ سنة 1980. كان الرأي هو أنّ القانون صرَّح بأنَّ الزواجَ من زوجةٍ ثانية يتبعه ضررٌ للزوجة الأولى، وهو ما يتيح لها أن تقاضي زوجَها وتحصل على الطلاق، حيث إن الشريعةَ كانت واضحةً في حق الزوجة الأولى في الطلاق حال أنْ أوقَعَ الزواج ضررًا عليها. كيف لله أن يأمرَ بضررٍ ويجعلَ ذلك مشروعًا في القرآن؟ كان هذا هو الطرح الذي أثاره مجلس الشعب الذي يهيمن عليه الرجال من أجل إلغاء القوانين: فالزواج من زوجة ثانية لا يوقع أبدًا ضررًا حيث إنه شرع الله. إذا اندلعت الغيرة بين الزوجات؛ فسيكون على الزوج إذًا أن يكون سَمْحًا ويعاملهن برفق. باختصار، قد لا يكون للزوجة ملجأٌ للطلاق من زوجها بسبب أنه قرَّرَ أن يتخذ زوجة ثانية إلا إذا أثبتت أنها عانت ماليا أو جسديًّا أو ذهنيًّا، بخلاف هذا الذي وقع باتخاذه زوجة ثانية.

ربما علينا أن نوضِّحَ أن بعض مفسري الشريعة المحافظين المعاصرين يعارضون الطريقة التي اختارتها الدولةُ لإجبار الزوجة على البقاء مع زوج اتخذ زوجةً ثانية. لذلك، بينما التهليل بأن التشريع القرآني يسمح بأربعة زوجات "كرحمة" من الله أنعم بها على الناس كوسيلة لتقوية الأمَّة الإسلامية من خلال تكثير عددها الذي يمكن أن يتحقق من خلال "الزواج المبكر من جهة، والتعدد من جهة أخرى"[27]، فالسيد سابق واضح جدًّا حيال حقوق المرأة أو وليها ألَّا تجعل زوجها يعدِّدُ كشرطٍ مكتوبٍ في عقد الزواج. اعتبر أيضا أن الشريعة تدعم حق المرأة في فسخ زواجها إذا اتخذ زوجها زوجة ثانية*.

يُعتقَدُ على نطاقٍ واسع أن الزوجات قبلن دائمًا حقَّ أزواجِهن في اتخاذ أكثر من زوجة، وأن الحداثة وتأثير الغرب هما ما سبب هذا التحول ضد مثل هذه التقاليد الإسلامية. لذلك فإن اتخاذ زوجة واحدة بشكل عام يُنظَر إليه على أنه مستَوْرَدٌ من الغرب. فيما يخص الطلاق؛ يراه المسلمون على أنه حكر على الذكور، وهذا ما قضى به في الإسلام. إذا كانت النساء لتطالب بتغيير في قوانين الزواج والطلاق اليوم؛ فإن هذا أيضًا يُرَى على أنه تلوُّثٌ غريب على المجتمع الإسلامي. النقطتان مترابطتان بشدة - أي الحق في اتخاذ أكثر من زوجة سواء وافقت زوجته أم لا، وحق الزوجة في الانفصال عن زوجها بسبب أن هذا الزواج أوقع عليها ضررًا. هنا يصبح البحث الأرشيفي ذا نفعٍ كبير. فلماذا، كما قيل سابقًا؛ الاعتمادُ على الشريعة والفقه والفتوى؛ بدون العودة للنظر في الكيفية التي أنفذ بها المجتمعُ قوانينَه وقواعده الأخلاقية بالفعل؟، فهذا ما يخدم فقط البطريركية التي تعيش المجتمعات الإسلامية في ظلها اليوم. الموضوع ببساطة، وكما عُرِض في قسم "الخلفية التاريخية" في هذا الفصل؛ أن النساء دائمًا ما رفضن اتخاذ أزواجهن لزوجة ثانية. تُعْطينا السجلات المصرية التي تعود إلى الفترة العثمانية وصولًا إلى إصلاح القوانين والمحاكم مع نهاية القرن العشرين؛ أدلةً ملموسة على هذه الحقيقة. أحد الشروط التي تُدْرَجُ كثيرًا مِن قِبَلِ الزوجات في عقد الزواج هي ألا يتخذ زوجها زوجة ثانية. إذا فَعَلَ؛ فإنَّ ذلك

* وهذا في حالة الاشتراط وليس مطلقًا. (المترجمان).

يُعَدُّ إخلالًا بالتعاقد ويحق للزوجة أن تقبل تصرفه، أو أن تعيد التفاوض في عقد الزواج، أو أن تطلق، ويكون لها الحق في كل الالتزامات المالية الواجبة على زوجها. من المثير أنه كان مألوفًا للأزواج الذين وجدوا أنفسهم في موقفٍ اضطروا معه إلى إخفاء حقيقة أنهم تزوجوا لمرة ثانية، أنهم إذا أدخلتهم زوجاتهم المحاكم؛ فإنهم غالبًا يكذبون بخصوص الزواج الثاني، ويتعيَّن على الزوجات في الغالب أن يأتين بأدلة أو بشهود على هذا الزواج الثاني. هذا من حسن حظنا حيث إننا تمكنا من معرفة تفاصيل الزيجات والعقود من خلال مثل هذه القضايا. الأمر هو أن اتخاذ أكثر من زوجة لم يكن منتشرًا على نطاق واسع ولا مقبولًا قبل الفترة الحديثة أو مجيء ما يسمى "بالتلُّوث" الغربي.

بالنسبة للطلاق؛ لم يكن للقاضي أن يجبر الزوجة على البقاء في زواجها ضد رغبتها[29]. عندما ترى أنها تعرضت لأذى من الزواج؛ كان حقًّا لها أن تنفصل عن زوجها. وُجِدَ هذا الحقُّ سواء في حالة وجود إخلال بعقد الزواج أو لأسباب شرعية محددة بوضوح، بما يشمل حالات الضعف المستعصية، أو الضرب المبرح، أو ضعف الدعم المالي. وُجِدَ الحقُّ أيضًا في حالة عدم وجود أي أسباب. حتى عندما يكون الزوج "مثاليًّا" بكل صورة؛ لا يكون من حق القاضي أن يجبر الزوجة على الاستمرار. في مثل هذا الموقف؛ تلجأ إلى الخلع، الذي به تتخلَّى عن كل حقوقها المالية للزوج؛ وإذا كانت ذات ثراء، يمكن أن ننتظر منها أي تعويض بسبب إنهاء زواج لم يكن بخطأ الزوج. غالبًا كان الخلع يُتَفَاوَض عليه بين الأزواج: وغالبًا ما كان الأزواج يذهبون إلى المحكمة مع زوجاتهم لهذا الغرض. ومع ذلك، وبخلاف هذه الأيام؛ فلا يوجد مؤشِّرٌ على أنَّ الزوج لم يكن يوافق على الخلع، أو أن يطلق من زوجته، بأن يجبرها على البقاء معه عكس رغبتها. أهمية هذه التفاصيل لتعدُّدِ الزوجات واضحة. فإن هذا يعني أن الرجل كان إذا اتخذ زوجة جديدة؛ فلم يكن يوجد ما يمنع الأولى من تطليقه. يجب أيضًا أن نلاحظ أن اتخاذ أكثر من زوجة كان بالفعل نادرًا في مصر العثمانية. إن وُجِد شيء؛ فقد كان الرجال - والنساء - يبدو أنهم يتزوجون ويطلقون، ويتزوجون مرات عديدة، لا أنهم يتزوجون أكثرِ من زوجة في الوقت نفسه[30]. إجبار الزوجة على البقاء مع زوجها ضد رغبتها،

وتقييد رغبتها في الطلاق، وتضييق المعنى الشرعي للضرر؛ هو أمرٌ جديدٌ تاريخيًّا، حديثٌ إلى حدٍّ بعيد، ومن الواضح أنه كان من خصوصيات الدولة القومية. كان الاستخدام الانتقائي لتفسير القرآن والتفسيرات الدينية هو المنهج الأكثر أهمية في بناء النظام البطريركي الجديد الذي تعيش تحته النساء المسلمات اليوم. كما ذكرنا سابقًا؛ كانت الآية 3 من سورة النساء محورية لهذا الخطاب.

دائمًا ما كان يستخدم مثال النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] لدعم هذا الادعاء بأن الرجل له حقُّ اتخاذ العديد من الزوجات. هذا المثال مُعْضِلٌ بسبب الطريقة الأساسية والنهائية التي قُدِّم بها: وكأنه طرحٌ يُلغي كلَّ الأطروحات الأخرى، فمن ذا الذي سيشكك في أفعال النبي [صلى الله عليه وسلم]؟ مع ذلك فإن تاريخ النبي [صلى الله عليه وسلم] الزواجي مُلْغِز ويمكن أن يقود إلى اتجاهات مختلفة. فعندما كان متزوجًا من خديجة؛ لم يبحث أبدًا عن زوجة أخرى. بسبب أهميتها التي تخطت مجرد كونها أكبر داعميه؛ ربما لم تكن لترحب بأن يتخذ هو أكثر من زوجة. لاحقًا، عندما اتخذ النبي [صلى الله عليه وسلم] أكثرَ من زوجة؛ ففي الحقيقة أن أكثرهن طلب الزواج منه، ومنهن من عقد عليهن النبي [صلى الله عليه وسلم] - مثل عائشة بنت أبي بكر، وحفصة بنت عمر بن الخطاب، أو مارية القبطية، التي وُهِبت له كهدية - وقَبِلْن أَخْذَه لزوجاتٍ أخرى. في الحقيقة، كان النبي [صلى الله عليه وسلم] معروفًا بتطليق زوجاته غير المرحِّبات بالبقاء على ذمته. مسألة الاختيار هذه أكدها القانون الإسلامي، الذي يسمح للبنت التي عقد والدها زواجَها وهي قاصرٌ بالطلاق بمجرد أن تبلغ. (الحق نفسه مكفول للأولاد) لذلك فإنَّ حقَّ الزوجة بالبقاء في الزواج أو الخروج منه كان دائمًا مكفولًا بالقانون. من المفارقات أن هذه الحرية في الاختيار قيَّدتْها الدولةُ الحديثة بشدَّةٍ.

التوقف عند الرقم أربعة مُقْنِعٌ لتمرير التعدد، لكنْ قد يكون له دلالةٌ أخرى مختلفة تمامًا، من ضمنها: المسؤولية. تناقش الآيةُ موقفًا فيه، تحوَّلت فيه النساء واليتامى الذين تُرِكُوا، بسبب موت العديد في غزوة أحد؛ إلى رعايا لأولئك

الذين نجوا. بهذا الحال، فإنهم يخاطِرُون بأن يستولي الحماةُ الجدد على أي شيء ورثوه أو كانوا يمتلكونه بالفعل، وهو موقف مخالِفٌ تمامًا للقرآن، الذي تعدُّ حقوقُ اليتامى فيه مسألةً محورية. بذلك فإن الآية 3 من سورة النساء تُرَى وكأنها تصريح يُخْبِرُ الحماةَ بأنه لهم سلطة الزواج من أي عدد يشاءون من النساء. بعد "واحدة، تصل إلى "مثنى"، و"ثلاث"، "رباع". لماذا توقف الرقم عند رُباع؟ لماذا لم يبدأ بواحدٍ؟ لم يقدم القرآن أيَّ تفسير؛ بل واصل ببساطة في توضيح أنه إذا كنت تخشى ألا تعدل؛ فواحدة أو "ما ملكت أيمانكم،" أو "السبية التي تملك أيمانكم"، كما طرحنا بأعلى.

أول سؤال يجب طرحُه هنا، هو لماذا أسقطت الآية العددَ واحدًا؟ ثانيًا، لماذا أكملت بالأرقام الترتيبية بمثنى، ثلاث، ورباع بدلاً من الأرقام الرئيسة اثنين، ثلاثة، وأربعة؟ إذا كان الغرض هو تحديد رقم معين؛ فستكون الإشارة الأفضل حينئذ هي واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، أو الذهاب مباشرة إلى أقصى حدٍّ متاح. لكنى لم تكن هذه هي الكيفية التي أوضح بها القرآنُ الأمرَ؛ بل قدَّم تضعيفات للواحد. لماذا وقف عند رُباع؟ أو يكون السؤال الأفضل هو، هل قصد التوقف عند رباع، أم أن ما كان يثبت هو فكرة التضعيف، وبذلك لم يحتج القرآن إلى مواصلة التضعيفات إلى ما لا نهاية، خماس، سداس، وهكذا؟ بالإضافة إلى ذلك؛ فإن الآية لم تتوقفْ عند العدد لكن استمرت في التحذير بأنه يجب عليك أن تخشى من ألا تعاملهن بعدل، وهي نقطة مهمة بالنسبة لكل مسؤول عن أفعاله. كذلك تعطي الآية إجابةً لأولئك الذين يخافون من عدم القدرة على معاملة أكثر من زوجة بعدل: فواحدة من اليتامى، حال لم يكنَّ متزوجات بالفعل. فإذا كان متزوجًا بالفعل؛ فليحتفظ بما ملكت أيمانكم، وهو ما يمكن أن يعني الزوجة معقودة بالفعل من رجل* أو أسيرة حرب. هذه النقطة جدلية ويصعب أن يقبلها أغلب مفسري القرآن. مع ذلك فإن القرآن يستخدم

---

* لم يظهر لنا المعنى بوضوح من كلام المؤلفة. لكن لعلها تقصد أنها معقودة أو مظلومة من قبل رجل فهي بمثابة ملك اليمين والأسيرة بالنسبة إليه، فهذا هو التفسير الحرفي لما ملكت اليمين بالنسبة لها كي تهرب من معنى الإماء. (المترجمان).

كلمات (ما ملكت أيمانكم) بطرق مختلفة يمكن أن تقودنا إلى افتراض أن التأويل المُعْطَى هنا يصلح تمامًا كتأويل يراهُنَّ كإماء، كما شرحنا سابقًا.

أهم نقطة يجب التشديدُ عليها هنا هي أن كل الأفعال الممكنة المعدَّة للرجال في القرآن في الآية 3 من سورة النساء مبنية على المسؤولية. سيحاسب الرجال وفقًا لأفعالهم، بحيث أنهم إذا خافوا من عدم القدرة على التصرف بعدل، فإن ذلك سوف يعطيهم الجواب عما يجب فعله في هذه الحالة. اتخاذ أكثر من زوجة موضوعٌ بوضوح بين الأفعال التي يمكن أن تقود إلى ظلم الآخرين والإضرار بهم، وعلى الرجال أن يخافوا سلوكَ مثل هذا الطريق.

الخلاصة

قدِّم عددٌ من الموضوعات في هذا الفصل .**أولها** وأهمها هو الحقيقة التاريخية القائلة إن تأويلات القرآن، وبذلك تكوين القانون الإسلامي؛ كان يميِّز الرجالَ بشكل كبير. نساءٌ قليلات دخلن في مجال تفسير القرآن، ومَنْ حاولَتْ فعلتْ ذلك بحذر وبدون الانغماس في موضوعات الجنسين والقوانين التي تتعرض للجنسين.

ثانيًا، بسبب تاريخ التفسير القرآني وفَقْرِ النشاط الأنثوي والمشاركة الرسمية؛ كانت القوانين الإسلامية وما زالت؛ بطريركيَّةً. على نحو مثير، شهدت الفترة الحديثة زيادةً في هذه الهيمنة البطريركية حتى عندما كانت الدولة القومية تزعم أنها حسَّنت من حياة النساء وحقوقِهن عبر الدساتير وضمنت لهم فرصًا متساوية في التعليم والعمل.

ثالثًا، إنه في مجال العلاقات بين الذكور والإناث؛ التضييق البطريركي موجود ومستمر. في حين أن النساء قبل تحديث القانون كان بإمكانهن الطلاق، وبإمكانهن ترك الزواج حال شعرن بأنه يوقع عليهن ضررًا؛ فإن قوانين الشريعة الحديثة - وفقا لتفسيرها من خلال اللجان التشريعية البطريركية التي تغلب على المجالس الشعبية الذكورية - أنكرت عليهن هذا الحق، إلا إذا كان الزوج أيضًا

مرحبًا بالطلاق. أتى هذا التغيير عبر قوانين تشريعية مبنية حرفيًا على فقه مُنْتَقًى ومفسَّرٍ من قِبَلِ نظامٍ بطريركي حديث، نظامٍ أضاف سلطةَ الدولة لسُلْطَةٍ ذكورية بيولوجية لتأكيد حُكم الرجال للنساء. تصرَّفت الدولة كمؤسسة بطريركية، توسِّعُ قوتها وتفرِضُها. يتناقض هذا مع الشروط السابقة، قبل تفوق الدولة القومية المركزية، عندما كان للمجتمع تحكُّمٌ أكبر في القوانين، وكان حكم القضاة وفقًا للقضية المعروضة أمامهم في المحكمة. كانت غايته هي الحكم بعدل وتطبيق القوانين التي صنعتها مؤسسات الدولة.

حيث تُلامُ الشريعةُ على العلاقات الغير عادلة بين الجنسين التي تعيش في ظلها النساء المسلمات اليوم؛ فإنَّ هذا الفصلَ يُظْهِرُ أنَّ الشريعة اليوم تفسَّرُ وتطبَّق بشكل مختلف عما كانت عليه في حِقَبٍ تاريخية أخرى. وهو ما يأتي بنا إلى النقطة **الرابعة** بالغة الأهمية هنا. لأن الباحثين استخدموا كتبَ الفقه بكل أنواعها - التفاسير، الفتاوى - كمصدرهم الوحيد لدراسة تاريخ النساء؛ فإن الصورة القياسية أتت من مثل هذه المصادر. لكنَّ هذه المصادر، بما يشمل كتابات العديد من مدارس القانون؛ يجبُ أن تدرس موصولةً بتطبيقاتٍ فِعْليَّةٍ لهذه القوانين حتى يتسنَّى لنا أن نفهم تاريخ النساء. عندما يكون التفسير القانوني هو إنتاج عقلٍ واحد في ظروف زمانية ومكانية معينة؛ فإن التفسير لا يمكن أن يكون كاملًا ولا شاملًا لكل المسلمين في كل مكان، أو حتى في الفترة الزمنية نفسِها. الدليل المادي على القرارات التشريعية؛ يمكن أن يخبرنا عن كيفية تطبيق القوانين وبذلك تفسيرها من زمن لآخر. فقط بمقارنة تنفيذ القوانين قبل وبعد مجيء الدولة القومية؛ يمكننا تحديد الإسهام الفعلي للدول القومية في غياب المساواة بين الجنسين، وأن ما تأسَّس من قِبَل الدول القومية يمكن أن ينهار بسببها.

الملاحظات

1. بينما من المعتاد أن يترجم مصطلح الفقهاء بكلمة "Jurists = المؤلف القانوني" إلا أنني أجد أن هذا غير دقيق إلى حد كبير. فالمؤلف القانوني يُعِدُّ القوانين التي تطبَّق في المحاكم. أما الفقهاء فهم فقط يقدمون رأيًا تشريعيًّا غير ملزم، حيث إن الفقهاء تقنيًا هم رجال دين معترف بهم على هذا النحو من قِبَل نظرائهم ومن قِبَل المجتمع ككل، فإن مصطلح "Clergy = المهتمون بدراسة الدين" يعد أكثرَ ملاءَمةً. بهذا المعنى يكون رجلُ الدين المسلم فقيهًا، لكن يختص هذا المصطلح بالنسبة لأولئك المعروفين بتعاليمهم وخطابهم الفكرية.

2. انظر:

"Confined, Battered, and Repudiated Women in Tunis since the Eighteenth Century," in *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El-Azhary Sonbol (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996), 259-76.

3. لمزيد حول هذه الموضوعات، فضلًا انظر الفصول المختلفة:

Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Law in Islamic History.*

4. السجلات القومية المصرية، دمياط، الشريعة (1011)، 43: 84-182.

5. انظر، على سبيل المثال؛ صورة سي السيد، نموذج الطاغية الشرقي للزوج الذي صنعه نجيب محفوظ في ثلاثيته.

6. Suraiya Faroqhi, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820* (Istanbul: Isis Press, 1995), 88, 132.

7. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Men and Women in Eighteenth Century Egypt* (Austin: University of Texas Press, 1997).

8. السجلات القومية المصرية، الإسكندرية، الشريعة (1130)، 65: 306-170.

9. خاصة الشيخين محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.

10. أبو الفرج بن الجوزي، أحكام النساء (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي 1984)، 4. ترجمتي*.

11. المصدر نفسه، 39-40.

12. المصدر نفسه.

13. عبد المتعال الجبري، المرأة في التصور الإسلامي الطبعة السادسة (القاهرة: مكتبة وهبة، 1983)، 92-93.

14. Fazlur Rahman, *Islam: Ideology and the Way of Life* (London: Muslim Schools Trust, 1980), 396-98.

---

* لقد أرفقنا في الأصل: كلام ابن الجوزي نفسه من المصدر. (المترجمان).

15. Rashad Khalifa, *Qur_an: The Final Scripture* (Tucson, Ariz.: Islamic Productions International, 1981); his translation.

16. ما بين الأقواس هي كلماتي، كلمة قنت "طاعة" لها أهمية كبيرة. يوضح يوسف علي أنها تقبل بشكل عام على أنها طاعة الزوج؛ وفي الحقيقة هي تعني طاعة الله، والخضوع، والتواضع كسمات للتقوى.

17. ابن الجوزي، أحكام النساء، 80.

18. مقتبس في محمد الصباغ، السعادة الزوجية في الإسلام (القاهرة: مكتبة السلام العالمية، 1985)، 134. ترجمتي*.

19. Hans Wehr, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan (Ithaca, N.Y.: Spoken Language Services, 1976), 968.

20. مقتبس في الصباغ، السعادة الزوجية، 137**.

21. Rahman, *Islam*, 396.

22. موسوعة الحديث الشريف، صحيح البخاري، تفسير القرآن، الحديث رقم. 4207، ص. 45.

23. المصدر نفسه.

24. صخر، موسوعة الحديث الشريف، صحيح البخاري، النكاح-47.

25. المصدر نفسه، موطأ مالك، النكاح-16.

26. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة ميسرة (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، 597.

27. السيد سابق، فقه السنة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 2:107-8.

28. المصدر نفسه 2: 105.

29. انظر:

Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*.

30. انظر:

Abdal-Rahim Abdal-Rahman Abdal-Rahim, "The Family and Gender Laws in Egypt during the Ottoman Period," ibid., 96.

---

* أرفقنا لفظ الحديث. (المترجمان).

** أرفقنا لفظ الحديث. (المترجمان).

المساهمون

هبة أبو غديري، مرشحة لنيل درجة الدكتوراه من قسم التاريخ بجامعة جورج تاون. يركز بحثها على العلاقة بين الطب الاستعماري في القرن التاسع عشر بمصر والعلاقات الجنسانية. حصلت على زمالة المركز الأمريكي للأبحاث بمصر وكذلك مركز فولبرايت .Fulbright كما نُشرت العديد من الأعمال عن قضايا المرأة في الإسلام.

كارين أرمسترونج Karen Armstrong، هي كاتبة حرة ومذيعة مقيمة بلندن وأستاذة سابقة للأدب الحديث في جامعة لندن. تتضمّن أعمالها المنشورة: تاريخ الرب "A History of God" ؛ مساعي 4000 عام في اليهودية، المسيحية، والإسلام "The 4000 Years Quest in Judaism, Christianity, and Islam" ؛ القدس: مدينة واحدة وثلاثة عقائد "Jerusalem: One City, Three Faiths" ؛ في البدء: تفسير جديد لسفر التكوين "In the Beginning: A New Interpretation of Genesis" ؛ محمد: سيرة الشاعر "Muhammad: A Biography of the Poet" ؛ عبر الباب الضيق "Through the Narrow Gate" ، معركة الرب "The Battle of God".

ليلى جال بيرنر Leila Gal Berner، حصلت على درجة الدكتوراه في تاريخ العصور الوسطى اليهودي من جامعة كاليفورنيا ورسمت في الجامعة الحاخامية الإصلاحية (Reconstructionist Rabbinical College). تخدم حاليًا كواعظة في الصلوات الجماعية كما أنها تدرس بجامعات ريد Reed، وسوثمور Swathmore، وبرين مور Bryn Mawr، وفي قسم الدين بجامعة إيموري .Emory تعمل بدوام جزئي كعضو هيئة تدريس بالجامعة الأمريكية بواشنطن حيث تدرس العلاقات المسيحية اليهودية.

جون إسبوزيتو John L. Esposito، أستاذ الدين والعلاقات الدولية بجامعة جورج تاون، ومدير مركز التفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون. هو كذلك رئيس تحرير موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث (Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World). من أعماله: الخطر الإسلامي: حقيقة أم خرافة " The Islamic Threat: Myth or Reality? "؛ الإسلام والديمقراطية (مع جون فول) " Islam and Democracy "؛ الإسلام: الطريق المستقيم " Islam: The Straight Path "؛ الإسلام والسياسة "Islam and Politicas"؛ الإحياء الإسلامي المعاصر (مع إيفون يوزبيك حداد وجون فول) " The Contemporary Islamic Revival "؛ صوت الإسلام المتنامي "Voices of Resurgent Islam "؛ الإسلام في آسيا: الدين، والسياسة، والمجتمع " Islam in Asia: Religion, Politics and Society "؛ المرأة في قانون الأسرة المسلمة " Women in Muslim Family Law ".

إيفون يازبك حداد Yvonne Yazbeck Haddad، هي أستاذة تاريخ الإسلام والعلاقات الإسلامية المسيحية بكلية إدموند والش للعمل الخارجي بجامعة جورج تاون. في السابق شغلت منصب رئيس جمعية دراسات الشرق الأوسط (Middle East Studies Association)، كما كانت محررة مجلة العالم المسلم Muslim World. من بين أعمالها المنشورة: الإسلام المعاصر وتحديات التاريخ " Contemporary Islam and the Challenge of History "؛ الإسلام والتغيير الجنساني والمجتمعي (مع جون إسبوزيتو) " Islam, Gender and Social Change"؛ القيم الإسلامية في الولايات المتحدة (مع أداير لوميس) " Islamic Values in the United States with Adair Lummis"؛ الإحياء الإسلامي المعاصر (مع جون إسبوزيتو وجون فول) " "The Contemporary Islamic Revival"؛ الفهم الإسلامي للموت والبعث (مع جين سميث) " The Islamic Understanding of "Death and Resurrection"؛ مسلمو أمريكا "Muslims of AMerica"؛ اللقاءات الإسلامية المسيحية مع (وادي حداد) " Christian-Muslim Encounters"؛ مهمة لأمريكا (مع جين سميث) " Mission to America"؛ المجتمعات الإسلامية في أمريكا الشمالية (مع جين سميث) " Muslim Communities in North America"؛ مسلمون على طريق التحول إلى الثقافة الأمريكية؟ (مع جون اسبوزيتو) ."Muslims on the Americanization Path?"

أليس لافي Alice L. Laffey، هي أستاذ مساعد تدرس العهد القديم بكلية الصليب المقدس في ورستر College of the Holy Cross in Worcester. ومن بين أعمالها المنشورة: أسفار موسى الخمسة: قراءة نقدية تحريرية "The Pentateuch: A Liberation-Critical Reading"؛ مقدمة للعهد القديم: منظور نسوي "An Introduction to Old Testament: A Feminist Perspective"؛ أول الملوك، ثاني الملوك: تفسير إنجيل كولجفيل 19 "First Kings, Second Kings: Collegeville Bible Commentary 19"؛ أول الأخبار، ثاني الأخبار: تفسير إنجيل كولجفيل 10 "First Chronicles, Second Chronicles: Collegeville Bible Commentary 10".

أمي-جيل لافين Amy-Jill Levine، هي أستاذة دراسات العهد الجديد بمؤسسة إي رودز وليونا ب. كاربنتر (E. Rhodes and Leona B. Carpenter) ومديرة برنامج كاربنتر للدين والهوية الجندرية والغريزة الجنسية بجامعة فاندربلت بكلية الرب (Caprenter Program in Religion, Gender, and Sexuality at Vanderbilt University). كما عملت كأستاذ مساعد لسارة لورنس لايتفوتSara Lawrence Lightfoot حيث كانت تدرس الدين بكلية سوائمور Swathmore. نالت درجة الدكتوراه من جامعة الدوق (Duke University)، كما حصلت على جوائز من مؤسسة ميلون (Mellon Foundation)، والأوقاف القومية للأعمال الإنسانية، والمجلس الأمريكي للمجتمعات المتعلمة. تعالج كتبها ومقالاتها الكثيرة موضوعات مثل أصول المسيحية، واليهودية الأولى، والمسيح في التاريخ، والتفاسير النسوية للنص المقدس.

روزماري رادفورد رويزر Rosemary Radford Ruether، هي أستاذة جورجيا هاركنس (Georgia Harkness) للاهوت التطبيقي بمدرسة جاريت الإنجيلية للاهوت، وكذلك بجامعة الشمال الغربي (North-Western University). ألفت خمسة وثلاثين كتابًا عن اللاهوت النسوي، وعلم البيئة (إيكولوجي)، والسلام، والعدل في تاريخ اللاهوتي المسيحي.

أميرة الأزهري سنبل، هي أستاذ مساعد التاريخ الإسلامي، والقانون،

والمجتمع؛ بمركز التفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون. نشرت عددًا من المقالات عن مصر والمرأة والإسلام. من بين أعمالها المنشورة: صناعة مهنة الطب في مصر، 1800-1922 "The Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1922"؛ قوانين المرأة، والأسرة، والطلاق في التاريخ الإسلامي " Women, the Family, and Divorce Law in Islamic History "؛ المماليك الجدد "The New Memluks".

المصادر

Abugideiri, Hibba. "Allegorical Gender: The Figure of Eve Revisited." *American Journal of Islamic Social Sciences* 13, no. 4 (Winter 1996): 518-35.

Ahmad, Khurshid, and Zafar Ishaq Ansari, eds. *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul _Ala_ Mawdudi.* London: The Islamic Foundation, 1979.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam.* New Haven: Yale University Press, 1992.

Ali, A. Yusuf, trans. *The Holy Quran: Text, Translation, and Commentary.* Brentwood, Md.: Amana Corp., 1983.

عاشور، سعيد هارون. فقه سيرة نساء النبي: مواقف وقضايا. القاهرة: القاهرة الحديثة للطباعة.

البواب، سليمان سالم. مائة أوائل من النساء. دمشق: دار الحكمة، 1992.

Bellis, Alice Ogden. *Helpmates, Harlots, and Heroes.* Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994.

Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari: The Early Years of Islam.* Gibraltar: Dar al-Andalus, 1981*.

Burns, J. Patout. *Theological Anthropology.* Philadelphia: Fortress, 1981.

Carr, Anne. *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience.* San Francisco, Calif.: Harper and Row, 1988.

Ceplair, Larry. *The Public Years of Sarah and Angelina Grimké: Selected Writing, 1835-1839.* New York: Columbia University Press, 1989.

Christ, Carol. *The Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess.* San Francisco, Calif.: Harper and Row, 1987.

Cole, W. G. *Sex in Christianity and Psychoanalysis.* London: Dent, 1956.

The Concise History of Women's Suffrage: Selections from the Classic Work of Stanton, Anthony, Gage, and Harper. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

* هذه ترجمة وتعليق لمحمد أسد. (المترجمان).

Crone, Patricia, and Mark CohenÁ Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Daly, Mary. *The Church and the Second Sex*. New York: Harper and Row, 1968.

—. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.

—. *The Church and the Second Sex*. 2d ed. Boston: Beacon Press, 1985.

Egypt. National Archives. Sharia court records for Alexandria and Dumyat.

Fabella, Virginia, and Sun Ai Lee Park. *We Dare to Dream: Doing Theology on Asian Women*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989.

Faroqhi, Suraiya. *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820*. Istanbul: The Isis Press, 1995.

Fernea, Elizabeth Warnock. "Foreword." In *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El-Azhary Sonbol, ix-xi. New York: Syracuse University Press, 1996.

—. *In Search of Islamic Feminism*. New York: Doubleday, 1998.

Finson, Shelley Davis. *Women and Religion: A Bibliographic Guide to Christian Feminist Liberation Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

Fiorenza, Elisabeth Schuessler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.

—. *Jesus in Bread, Not Stone*. Boston: Beacon Press, 1984.

—. *But She Said*. Boston: Beacon Press, 1992.

—. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesialogy of Liberation*. New York: Crossroad, 1993.

—. *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum, 1994.

—, ed. *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. 2 vols. New York: Crossroad, 1994.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: Norton, 1963; Dell Publishing Company, 1983.

El-Geyoushi, Muhammad Ibraheem. *The Meaning of Islam*. Cairo: Wahba Book Shop.

الحسيني، مبشّر الطرازي. المرأة وحقوقها في الإسلام. القاهرة: دون طابع، 1977.

ابن إسحاق، محمد. مختصر سيرة ابن هشام: السيرة النبوية. بيروت: دار النفائس، 1977*.

* المختصِر هو عبد الملك بن هشام المعافري، وصاحب الأصل هو ابن إسحاق. (المترجمان).

ابن الجوزي، أبو الفرج. أحكام النساء. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1984.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. القاهرة: مكتبة السعادة، 1939.

ـــ. تفسير ابن كثير. القاهرة: دار الحديث، 1990.

الجبري، عبد المتعال محمد. المرأة في التصور الإسلامي. ط6. القاهرة: مكتبة وهبة، 1983.

Johnson, Elizabeth. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse.* New York: Crossroad, 1992.

كاخيا، طارق إسماعيل. الزواج في الإسلام. ط2. حمص، سوريا: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.

Khung, Chung Hyun. "Han Pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective." In *We Dare to Dream: Doing Theology on Asian Women,* ed. Virginia Fabella and Sun Ai Lee Park. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989.

—. *The Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions.* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Kvam, Kristen E., Linda S. Schearing, and Valerie H. Ziegler, eds. *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender.* Bloomington: Indiana University Press, 1999.

LaCugna, Catherine M., ed. *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective.* San Francisco, Calif.: Harper, 1993.

Laffey, Alice. *Appreciating God's Creation Through Scripture.* New York: Paulist Press, 1997.

—. *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective.* Philadelphia: Fortress Press, 1988.

—. "Tanakh, Bible, and Quran: Assumptions and Methods of Interpretation." In *Religions of the Book: The 1992 Annual Publication of the College Theology Society,* ed. Gerard Sloyan, 38:49-64. Washington, D.C.: The University of America Press, 1996.

Largueche, Dalenda. "Confined, Battered, and Repudiated Women in Tunis since the Eighteenth Century." In *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History,* ed. Amira Sonbol, 259-76. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

Levine, Suzanne, and Harriet Lyons, eds. *The Decade of Women: A Ms. History of the Seventies in Words and Pictures.* New York: Putnam, 1980.

Lienesch, Michael. *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993.

Lutfi al-Sayyid Marsot, Afaf. *Men and Women in Eighteenth Century Egypt.* Austin: University of Texas Press, 1997.

Mazrui, Ali A. "Islam in a More Conservative Western World." *American Journal of Islamic Social Sciences* 13, no. 2 (Summer 1996):246-49.

Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.

المدني، الشيخ محمد. المجتمع الإسلامي كما تصوّره سورة النساء. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973.

Nautin, Pierre, ed. *Origen, Homelies sur Jeremie*. Sources Chrétiennes 232. Paris: Cerf, 1976.

Newsom, Carol, and Nancy Ringe, eds. *The Women's Bible Commentary*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992.

Oduyoye, Mercy Amba. "Reflections from a Third World Woman's Perspective." In *The Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, ed. Virginia Fabella and Sergio Torres, 246-55. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983.

ÙÙÙÁ Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.

Oduyoye, Mercy Amba, and Virginia Fabella, eds. *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988.

Okure, Theresa. "Commentary on the Gospel of John." In *The New International Bible Commentary*. Liturgical Press, 1998.

Pieris, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988.

Rahman, Fazlur. *Islam: Ideology and the Way of Life*. London: Muslim Schools Trust, 1980.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير. القاهرة: دون طابع، 1934-62.

Ruether, Rosemary Radford. *New Women, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975.

—. *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983, 1993.

—. *Women Church: Theology and Practice*. San Francisco: Harper and Row, 1988.

—. *Gaia and God*. San Francisco: Harper, 1992.

—. "Christianity and Women in the Modern World." In *Today's Women in World Religion*, ed. Arvind Sharma, 267-302. Albany: SUNY Press, 1994.

—, ed. *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974.

Ruether, Rosemary Radford, and Eleanor McLaughlin, eds. *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1979.

Ruether, Rosemary Radford, Marc Ellis, and Naim Ateek, eds. *Faith and the Intifada: Palestinian Christian Voices*. Boston: Beacon, 1992.

الصباغ، محمود. السعادة الزوجية في الإسلام. القاهرة: مكتبة السلام العلمية، 1985.

سابق، السيد. فقه السنة. المجلد الثاني. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

شحرور، محمد. الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

الشيال، جابر. قصص النساء في القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1983.

Smith, Jane I. "Joining the Debate." *The World and I*, September 1, 1997.

Sonbol, Amira El-Azhary. "Law and Gender Violence in Ottoman and Modern Egypt." In *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El- Azhary Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

—. "*Ta_a* and Modern Legal Reform: A Rereading." *Islam and Christian-Muslim Relations* 9, no. 3 (1998):285-94.

—, ed. *Women, the Family, and Divorce Law in Islamic History*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

Stanton, Elizabeth Cady. *The Women's Bible, 1895-1898*. Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974.

Stowasseĭ Barbara FreyerÁ Women in the Quran: Traditions and Interpretation. New York: Oxford University Press, 1994.

—. "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation." In *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, 30- 44. New York: Oxford University Press, 1998.

Swidler, Leonard, and Arlene Swidler, eds. *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. New York: Paulist Press, 1977.

الطبري. تفسير الطبري. دمشق: دار القلم، 1997.

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.

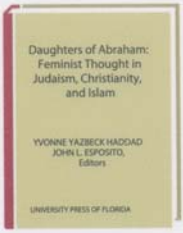
—. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984.

Wadud, Amina. *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Weems, Renita. *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*. San Diego: LuraMedia, 1988.

Zikmund, Barbara Brown. "The Struggle for the Right to Preach." In *Women and Religion in America: The Nineteenth Century*, ed. Rosemary R. Ruether and Rosemary S. Keller, 193-240. San Francisco: Harper and Row, 1981.

—. "Women and Ordination." In *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*, ed. Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller, 293-310. San Francisco: Harper, 1995.



بنات إبراهيم

الفكر النِّسْوي في اليهودية، والمسيحية، والإسلام

للأديان الثلاث موقف متصلّبٌ تمامًا في معارضة إخضاع كائنٍ بشريّ لآخر. تصرّ ثلاثتها على أن الرجال والنساء خُلقوا على صورة الرب، وأنّ كلا الجنسين متساويان في الحقوق والواجبات أمام الله. كلها تحتفي بذكرى نساء ذوات بأسٍ، وعلم؛ لعبن دوْرًا ما محوريًّا في تاريخ الخلاص. ومع ذلك، فمن المشترك بين أغلب عقائد العالم الكبرى؛ أنّه لم يكن أيٌّ منها جيدًا بصورة واضحة بالنسبة للنساء، فثلاثتها دفعت النساء نحو وضع هامشي متدنٍّ، مستبعدةً إياهن من المشاركة الكاملة في حياة المجتمع الاجتماعية، والثقافية، والدينية. فعلى الرغم من أن شخصيات محورية مثل المسيح، والقديس بولس، والنبي محمد، كانت لهم رؤية إيجابية تجاه النساء؛ اعتمدوا عليهن، وعاملوهن كصحابيات ذوات رأي مقدَّر؛ إلا أن بعضًا من أكثر؛ الحكماء، ورجال الدين، والفقهاء؛ اعتبارًا؛ قد بشَّروا بكُرْهِ المرأة صراحةً. وفي السنوات الأخيرة، جابهت النساء هذه الهيمنة البطريركية في التقاليد الثلاثة.

الاضطهاد الديني للمرأة: كان أحد أكبر عيوب العقائد التوحيدية، رغم حقيقة أنها تنافي مبادئ جوهرية في إيمانها. فالرجال: اليهود، والمسيحيون، والمسلمون؛ اختطفوا الوحي تمامًا، وجعلوه متوافقًا مع البطريركية الذكورية القديمة، المفتقدة.

ISBN 978-614-466-020-1

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الحمراء – شارع ليون – برج ليون، ط6
بيروت-لبنان – ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com