

المنظمة العربية للترجمة

غيردا ليرنر

نشأة النظام الأبوي

مكتبة بغداد

ترجمة

أسامة إسبر

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز انعطمة (منسقاً)

عزمي بشارة

جميل مطر

جورج قرم

السيد يسين

علي الكنزي

المنظمة العربية للترجمة

غيردا ليرنر

نشأة النظام الأبوي

ترجمة

أسامة إسبر

مراجعة

الأب بولس وهبة

الإهداء

إلى فريقي دارس والبريت كما لك ميسير
لأن فكرهما تحدي وأقد فكري
لأنهما متحدني. بحزبهما ومخالفتهما، القوة وتدعم.

مقدمة المترجم

تري غيردا ليرنر (Gerda Lerner) أن الأفكار الرئيسية للنظام الأبوي، إذا ما بسطناها قليلاً، هي أن الرجال والنساء خلقوا على نحو مختلف، ولهدفين مختلفين، وأن الرجال يمتلكون ذهنًا مفكرًا وذكاءً متفوقًا وقدرة على القيادة. بالتالي من المقدر عليهم أن يعثروا النظام والحكم؛ فيما النساء أدنى على المستوى الفكري، بالتالي يجب أن يخضعن ويصبحن مشكلات على الرجال. وهن غير قادرات على التمكيز والتنظيم، وبسبب من هذا لا تحتاج النساء إلى التعليم إلا كي يحضرن أنفسهن لهذا الدور الداعم، وربما كان المظهر الأكثر تدميرًا لهذا الخطأ هو أن الله لا يتحدث مع النساء، ولا تستطيع النساء التحدث مع الله، ولا يستطيعن الوصول إلى الله إلا عبر توسط الرجال. وفي فترة ألفي سنة من التاريخ المسيحي، اعتنقت هذه الأفكار كأنها أوامر من الله وصارت متضمنة في العتقومة التربوية العربية على جميع المستويات.

إن كتاب غيردا ليرنر كتاب تفكيكي وتأسيسي في آن، فهو يفتكك آليات السيطرة على النساء وإخضاعهن، التي ضمنت منذ بدايات الحضارات الأولى المعروفة في الشرق الأدنى القديم، منذ أن بدأ الإنسان في تدجين الحيوانات والسيطرة على الطبيعة، وهو

تأسيسه لأنه من الكتب الأولى في مجاله، التي تعُدُّ بحمق واستبصار وإحاطة النظام الأبوي وتأصده في الأسطورة والتدين والتاريخ الممدون، جاعلاً من نفسه كتاباً نسوياً رائداً بامتياز، يعكس تمكُّن المرأة وقدرتها على نقد وتفكيك الخطاب المتمركز ذكورياً، فالكتاب مؤلف من قبل امرأة، مما يلقي ضوءاً على دور النساء في العمل على تحرير أنفسهنَّ من سيطرة النظام الأبوي الذي دفع بهنَّ إلى مرتبة متدنية وأخضعهنَّ لسيطرة الرجل الذي صار الأمر السامي فيما يتعلق بحباتهنَّ. هذا الرجل الذي تعلم السيطرة على المرأة في البداية من تدجينه للمحيوانات، كما تذهب المؤلفة.

إنَّ مؤلفة الكتاب مؤرخة وأستاذة في جامعة وسكسون - مديسون وأستاذة زائرة في جامعة ديوك، في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي إحدى مؤسسات ميدان تاريخ النساء، ورئيس سابق لمنظمة المؤرخين الأمريكيين. وقد درُست أولُّ منهج في العالم حول تاريخ النساء في الكلية الجديدة للمحث الاجتماعي سنة 1963، ووضعت أولُّ برنامج دراسات عليا حول النساء في الولايات المتحدة الأمريكية.

إنَّ كتاب نشأة النظام الأبوي، الذي حصل على جائزة جون كيلي سنة 1968، التي تمنحها الجمعية التاريخية الأمريكية، يُعدُّ إنجازاً ضخماً في حقل دراسات المرأة. فهو إعادة بناء جذرية لتعقدهم في العنصرية الغربية، ويجعل من العنص، من حيث الذكورة والأنوثة، أساساً لتحليله، يذهب إلى أنَّ هيمنة الرجال على النساء ليست «طبيعية» أو بيولوجية، وإنما هي نتاج نظور تاريخي بدأ في الألفية الثانية قبل ميلاد المسيح في الشرق الأدنى القديم. وبما أن النظام الأبوي كنظام، ينظم المجتمع تأمُّس تاريخياً، فإنه يمكن أن ينتهي بسيرورة تاريخية.

يركز الكتاب على التناقض بين دور النساء المحوري في إنشاء المجتمع ودورهن الهامشي في سيرورة صناعة المعنى، والتعريف والتأويل، ويستقصي أسئلة مهمة مثل: ما الذي يفسر عزل المرأة عن السيرورة التاريخية؟ ما الذي يشرح التأخير الذي استمر أكثر من 3500 سنة في وصول النساء لوعي خضوعهن وموقعهن المتدني؟

تعود المؤنفة إلى ثقافات الحضارات الأقدم المعروفة في الشرق الأدنى نكفي تكتشف أصول استعارات الجنس الرئيسية للحضارة الغربية، وعثر استخدام التمثيل الأركيولوجي والتاريخي والأدبي تتعقب تطور هذه الأفكار والرموز والاستعارات وإدخالها في الحضارة الغربية على أساس العلاقات بين الجنسين والتي اتخذت طابعاً أوبياً.

إن هذا الكتاب الذي يُعدّ تأويلاً مثيراً ومثعباً لخضوع التاريخي للنساء، كما ذهب بعض النقاد، يمثل خطوة نحو الأمام في النقد النسوي لتصرّح المعرفي البطريركي والكتابة حول النساء. وهو بالتالي يفتتح من جديد فصلاً من تاريخ النساء ظلّ المؤرّحون أنه قد أغلق إلى الأبد، وهو أصول الهيمنة الجماعية على النساء من قبل الرجال.

إن ترجمة كتاب نشأة النظام الأبوي للمؤرخة الأميركية غبردا ليربر (1920-2013) إلى اللغة العربية تكتسب أهميتها من كون هذا الكتاب يلقى الضوء على مسألة جوهرية تتعلق بخضوع المرأة، ليس في العرب فحسب، وإنما في الشرق أيضاً. فعبّر تحديده لأصول وجذور هيمنة الرجال على النساء في النصوص الأسطورية والدينية القديمة، يكشف أيضاً جذور تصنيع خضوع المرأة العربية، بالتالي، فإن قراءة هذا الكتاب تساعد المرأة العربية، في صراعها لتفكيك بنية النظام الأبوي، الذي يهتسها وينفي دورها ويُحفضها، حارماً المجتمع من نصف قوته الخلاقية. ذلك أن المرأة العربية لا تتران

تكافح ضدّ النظام الأبوي إلى الآن من دون أن تحقق انتصارات
جذرية. ولعلّ هذا الكتاب سيُلقي ضوءاً على تعقيدات النظام لأبوي
وهيمته على المستويات كلّها.

أسامة إمبر

عرفان بالجميل

استغرق إنجاز هذا الكتاب سبع سنوات. بدأ سنة 1977 ببصمة أسئلة شغلت ذهبي، بين فترة وأخرى، على مدى خمس عشرة سنة. وقد قادني إلى الفرضية القائلة إن علاقة النساء بالتاريخ تُفسر طبيعة الخضوع الأنثوي، وأسباب تعاون النساء في سيرورة خضوعهن، وأوضاع معارضتهن له، ونشوء الوعي النسوي. خطرت في ذهني آنذاك فكرة صياغة نظرية عامة حول النساء في التاريخ، واستغرق الأمر خمس سنوات من العمل، تقريباً، لكي أكتشف أن هدفاً كهذا سابق لأوانه. كانت المصادر المتوفرة حول ثقافة الشرق الأدنى القديم غنية جداً، وقدمت الكثير من الإضاءات، بحيث جعلتني أكتشف أنني بحاجة إلى تأليف كتاب كامل لكي أستقصى هذه المادة. وهكذا توسع المشروع إلى مجلدين.

وَدُمْتُ المخطط النظري لعملي المُنصوّر في ورشة عمل في مؤتمر «الجنس الثاني - بعد ثلاثين عاماً: مؤتمر تذكاري حول النظرية النسوية» في جامعة نيويورك، 27 - 29 أيلول، 1979. وفي تلك الورشة استفدتُ من التعليقات المحفزة لنكاية إيزابيث جيوي (Elizabeth Janeway)، رانيلوفة إليزابيث مينيش (Elizabeth Minnich). وقُدِّمَتْ نسخة منقّحة من هذا البحث في اجتماع جمعية

المؤرخين الأميركيين في سان فرانسيسكو، في 9-12 نيسان/ أبريل، 1980. وقد ترأست الجلسة ماري بنسون (Mary Benson). وعممت فهمي التعليقات النقدية المفيدة لكل من سارا إيفانز (Sara Evans) وجورج م. فريدريكسون (George M. Fredrickson).

وفي المراحل الأولى لبحثي، قدّمت لي صيحة مؤسسة غنهايم في 1980-1981 مساعدة كبيرة، ومنحني عاماً لكي أعمق قراءتي في الأنثروبولوجيا والنظرية النسوية، وأدرس مشكلة أصل العبودية. وكانت إحدى نتائج عمل تلك السنة هذا الفصل الذي يحمل عنوان «المرأة العبد»، الذي قرأته في مؤتمر بيركشير للنساء المؤرخات في كلية فاسار في حزيران/ يونيو 1981. استفدت كثيراً من النقد المنتشر لكل من إليز بولدينغ (Elise Boulding) وليندا كيرسر (Linda Kerber)، ومن تعليقات روبن مورغان (Robin Morgan) الذي فحص المادة من وجهة نظر فسطر نسوي، ونشر بحثي، في صيغة مطبوعة بعنوان «النساء والعبودية» في «العبودية وإيطالياها: مجلة الدراسات المقارنة»، المجلد 4، العدد: 3 (كانون الأول/ ديسمبر 1983)، ص: 173-198. *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies*, vol 4, no 3 (December 1983), pp. 173-198.

نُشر فصل من هذا الكتاب بعنوان «أصل الدعارة في بلاد ما بين النهرين» في ساينس SIGNS: جورتال أوف وومن إن كلتشر المجلد XI، ع: 2 (نساء 1985). «The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia», *SIGNS: Journal of Women in Culture*, vol. XI, no. 2 (Winter 1985).

دعمت كلية الدراسات العليا في جامعة وسكنسون - ماديسون بحثي حول هذا الكتاب بمنحة صيفية للبحث سنة 1981 وبمبلغ

لمساعدتي في البحث، ومحني تعيني في مؤسسة وسكنسون للباحثين المتخرجين كأستاذة باحثة متميزة سنة 1984 فصلاً متحرراً من الالتزامات التدريسية، مما مكّني من القيام بالتحقيقات الأخيرة وإتمام الكتاب. أُعبر عن امتناني العميق ليس فقط للدعم الملموس، وإنما أيضاً لتشجيع الذي ينطوي عليه عملي. وقد قدّم لي قسم الدراسات النسوية في جامعة وسكنسون - ماديسون الفرصة مرتين لكي أتقاسم عملي مع أعضاء الهيئة التدريسية والطلاب، الذين قدّموا نقدهم العميق مساعداً مهمّة لي. أُعبر أيضاً عن تقديري العميق للضيافة التي قدّمت لي كباحثة زائرة من قسم التاريخ، بجامعة كاليفورنيا في بيركلي في الفصل الربيعي لسنة 1985.

واجهتني في عملي على هذا الكتاب تحديات غير عادية. ذلك أن خروج المرء من منهجيته وتدريبه عملية صعبة، فالقيام بذلك عبر طرح أسئلة كبيرة، ومحاولة الحفاظ على النظرة النقدية للأجوبة المقدّمة في الأطر المفهومية الرئيسية تفكر الحضارة الغربية متبطن للهمة، في أقل تقدير. وقد مثلت في شخصي العوائق المُتدوّنة كلّها التي وقفت في طريق فكر النساء على ميزان كبير. كما فعل الرجال. ولم يكن في وسعي الاستمرار في بذل الجهد لولا التشجيع الذي قدّمته لي جماعة المفكرات النسويات بعامة، والتشجيع الخاص والشخصي الذي قدّمه لي أصدقائي وزملائي داخل الجماعة. فرجينيا برودين (Virginia Brodine)، إليزابيث ميميتش، (إيف ميريام Eve Merriam)، آليس كيسنر - هاريس (Alice Kessler-Harris)، (إيمي سويردلو Amy Swerdlow)، انمرحوم جوان كيلي (Joan Kelly)، ليندا غوردون (Linda Gordon)، فلورنسيا مالون (Florence Mallon)، ستيف ستيرن (Steve Stern)، وستيفن فيرمان (Stephen Feierman)، صادقوني ودعموني وكانوا مستمعين ونقاداً صبورين بلا

نهاية. فضلاً عن مساعدتهم المتواصلة طويلاً فترة تأليف الكتاب، فإن
برودين ومينبتش، وغوردون، وكيسلر- هاريس قرأوا النسخة الأخيرة
من المخطوط، وقد قدتني استجاباتهم المتعاطفة ونقدهم التعصبي
إلى تنقيح أخير غير الكتاب بصورة مثيرة، فقد أكدوا وشجروا فكري
ومساعدوني على مواصلة السيرورة إلى أن وحدث الشكل الذي يعبر
عن المعنى الذي أريده. أمل أن يحبوا النتيجة.

هناك زملاء أطروني في جامعة وسكنسون - ماديسون، أغنى
نقدهم لنصل، أو عمدة فصول، من الكتاب فهمي وهم: جوذي
ليفيت (Judi Leavitt) (تاريخ الطب)، جين شولنبرغ (Jane
Shoulenburg) (تاريخ النساء)، سوزان فريدمان (Susan Friedman)
ونيللي ماكي (Nelle McKay) (الأدب)، فرجينيا سايبرو (Virginia
Sapiro) (العلوم السياسية)، آن ستولر (Ann Stoller)
(الأنثروبولوجيا)، ومايكل كلوفر (Michael Clover) (التاريخ
والأعمال الكلامية). ثمة زملاء أيضاً من كليات جامعات أخرى:
آن لين (Ann Lane) (تاريخ النساء، جامعة كولغيت)، رايانا راب
(Rayna Rapp) (الأنثروبولوجيا، المدرسة الجديدة للبحث
الاجتماعي)، جويس زيملهاوبت (Joyce Riegelhaupt)
الأنثروبولوجيا، كلية سارة لورنس)، جوناثان غولدشتاين (Jonathan
Goldsteint) (الأعمال الكلامية، جامعة آيوا)، وينغين كيلر
(Evelyn Keller) (الرياضيات والإنسانيات، جامعة نورث إيسترن) -
قدموا النقد من وجهة نظر مناهجهم الخاصة واقتراحات حول ثبوت
المراجع.

أخص بالشكر أولئك المختصين بدراسة تاريخ الآشوريين
ولغتهم وآثارهم (الدراسات الآشورية)، على الرغم من كوني لا أتم
باختصاصهم، لأنهم قدموا لي المشورة، والنقد، والكثير من

المعانيخ، أنا ممتنة لكرمهم، واهتمامهم، وزمالتهم، فالمساعدة التي
 قدّموها لا تتضمن بالضرورة دعمهم لاستنتاجاتي؛ ورغم أنّ
 اقتراحاتهم وجهتي، فإن أية أخطاء في الحقائق أو التفسير هي من
 مسؤوليتي، أودّ أن أشكر حاك ساسون (Jack Sasson) (الدين، جامعة
 نورث كارولاينا، تشابل هيل)، جيرولد كوبر (Jerrold Cooper)
 (دراسات الشرق الأدنى، جامعة جون هوبكنز)، كازول جوستوس
 (Carole Justus) (الألسنيات، جامعة تكساس في أوستن)، دنيس
 شمادت - بيسيرات (Denise Schmandt-Besserat) (دراسات الشرق
 الأوسط، جامعة تكساس في أوستن). وأخص بالشكر آن درافكورن
 كيلمر (Anne Draffkorn Kilmer) (دراسات الشرق الأدنى، جامعة
 كاليفورنيا، بيركلي) لقراءتهم المخطوط كمن، وتقديمهم، والمقترحات
 الكثيرة من أجل المراجع والمصادر التي قدموها لي. فضلاً عن
 ذلك، شاطرنني دنيس شمادت بيسيرات (Denise Schmandt-
 Besserat) المراجع في حقل اختصاصها، وقدّمت اقتراحات من
 أجل مزيد من الصلات بين الخيلاء في دراسة تاريخ الأشوريين
 ومآثرهم، وثارت عدداً من أسئلة البحث جعلتني أعيد التفكير ببعض
 استنتاجاتي، وقد فعلت آن كيلمر (Ann Kilmer) أكثر من أي شخص
 آخر إذ وجهتني في ميدانها، وساعدتني في المقاطع الصعبة
 ونشرحات، ودلّنتني إلى المراجع في المجالات المتخصصة،
 واتاحت لي مصادر المكتبة في قسمها، أشكرها على كرمها ولطفها
 اللذين تعجر الكلمات عن التعبير عنهما. أما المختصان بتاريخ
 الأشوريين، ريفكاه هاريسي (Rivkah Harris)، ومايكل فوكس
 (Michael Fox) (الدراسات العبرية، جامعة وسكنسون - ماديسون)،
 اللذان قرأ عدة فصول، ولم يوافقا على فرضيتي وبعض استنتاجاتي.
 لكنهما ساعداني بسخاء بتقديمهما ومراجعتهما.

من بداية هذا الكتاب حتى خاتمته، قدم لي شيلدون ماير (Sheldon Meyer)، من مطبعة جامعة أوكسفورد، الدعم والتشجيع، والثقة. قرأ النسخ المختلفة للمخطوط، وتحمل، صابراً، التأخير والانعطفات التي كانت ضرورية لإيصال الكتاب إلى صيغته النهائية. فضلاً عن ذلك، عبّر عن حساسية متعاطفة في قراءاته وشجعي دوماً على التعبير عن المعنى مر دون اكتراث بالاعتبارات الخارجية. لعبت عن امتاني العميق من أجل فهمه الداعم.

إن مهارات ليونا كيبليس (Leona Capeless) الرائعة جعلت العمل انتقني لتحرير النسخة متعة للمؤلفة، وساعدت الكتاب على نحو كبير. أخصها بالشكر العميق.

أعبر أيضاً عن شكري وامتناني لمساعدتي في البحث مانسي أيزبيرغ (Nancy Isenberg) ومانسي ماكليين (Nancy MacLean) بسبب الطرق الكثيرة التي سهلتها لي البحث والعمل التقني لي. يمكن أن تكون مكافأتهما على سنوات الجهد، هي أنهما تعلمتا أكثر عن الشرق الأدنى القديم الذي لم يحدث أن فكرتا بدراسه. أشكر ليزلي شولم (Leslie Schwaim) لأنها نسخت الصور، وأشكر مساعدتي في المشروع ريتيه ديسانتنس (Renee DeSantis) لحرصها على مساعدتي في تحرير المخطوط. تمت طباعة المخطوط وثبت المراجع بالحرص الدؤوب لأنيتا أولسن (Anita Olsen)، التي كسبت امتناني وتقديري بسبب مهارتها وصبرها.

أنا مدينة لمعرفة ولطف ومساعدة أمتاء المكتبات والموظفين في الجمعية التاريخية لولاية وسكنسون والمكتبات التذكارية لجامعة وسكنسون، هي كل من مانسون، وسكنسون، مكتبة جامعة كاليفورنيا في بيركلي والمكتبة البريطانية في لندن. أشكر أيضاً

المؤرشفين في مكتبة شليسنجر (Schlesinger)، كلية رداكليف (Radcliffe)، كامبريدج (Cambridge)، ماساتشوسيتس، ومكتبة فاورست (Fawcett)، لندن، إنكلترا.

أقدم شكري أيضاً للباحثات النسويات اللواتي واجهن أسئلة شبيهة بالتي واجهتها وعزرنّ علي أجوبة أخرى؛ وللضلاب والجمهور الذين ساعدوني في اختيار أفكاري على مدى تلك السنوات كلها، وللنساء المجهولات اللواتي لا صوت لهنّ واللواتي طرحنّ على مدى آلاف السنين مسائل الأصل والعدالة. إن هذا العمل لا يمكن أن يُنجز من دونكم ولا يمكن أن ينجح إلا إذا خاطبكنّ وتحدث معكنّ.

ماديون، وسكنون

تشرين الأول/ أكتوبر 1985.

المحتويات

21	ملاحظة حول التثبيت التعريفي
23	ملاحظة حول التلسل التاريخي والمنهجية ...
27	مقدمة
43	الفصل الأول: أصول
83	الفصل الثاني: قرصبة عاملة
113	الفصل الثالث: المزوجة اليديل واليدق
153	الفصل الرابع: المرأة المبدة
199	الفصل الخامس: المزوجة والمحظية
243	الفصل السادس: تحجيب التام
275	الفصل السابع: الإلهات
309	صور توضيحية

331	الفصل الثامن : الأباء
361	الفصل التاسع : المهدي
391	الفصل العاشر : رموز
413	الفصل الحادي عشر - نشأة النظام الأيوبي
439	ملحق تعريفات
457	الثبت الترميزي
465	ثبت المصطلحات
479	المراجع
501	الفهرس

ملاحظة حول الثبت التعريفي

إن الحاجة إلى إعادة تعريف المصطلحات وعدم ملاءمتها لوضع التجربة الأنثوية، ووضع النساء في المجتمع، والمستويات المختلفة نوعي المرأة، توضح مشكلة على جميع المفكرات السويات. هالمقرء الذين يهتمون بمسائل النظرية النسوية يمكن أن يرغبوا بالعودة إلى الملحق بعد قراءة المقدمة وقرأوا فصل «الثبت التعريفي» قبل المتابعة. أما القارئ الذي لديه اهتمام أكثر عمومية يمكن أن يفضل البحث عن مصطلحات معينة وتعريفها حين ترد في النص. إن قسم «الثبت التعريفي» محاولة تعريف جديدة ووصف دقيق لما هو فريد في النساء وما يميز تجربتهن ووعيهن عن مجموعات البشر التابعين. لهذا هو نقاش لغوي ونظري للمصطلحات في أي واحد معاً.

ملاحظة حول التسلسل التاريخي والمنهجية

بما أن أحداث بلاد ما بين النهرين القديمة دونها ناسخون أشاروا إلى أسماء حكام ومسؤولين مختلفين، يواجه المرء مشكلة في التسلسل الزمني حين يتعامل مع وثائق بلاد ما بين النهرين القديمة. فقد وصل الباحثون إلى تسلسل زمني مطلق في السنوات التقويمية للألفية الأولى قبل ميلاد المسيح عبر ربط تواريخ الحكام بحوادث فلكية مهمة، سجلها الكتبة القدامى. وإذا ما اضطر المرء إلى التعامل مع الحوادث في الألفيتين الثانية والثالثة قبل الميلاد، فإنه لن يجد أمامه سوى تابع نسبي من الأحداث لكي يعمل عليه. وقد أنشأ الباحثون، من أجل الألفية الثانية قبل الميلاد ثلاثة تسلسلات زمنية (مرتفع، متوسط، ومنخفض) عبر مقارنة تواريخ العدونة للملوك مع المعطيات الفلكية ومعطيات الآثار المؤرخة بالكربون. وبالتالي، فإن جميع التواريخ في هذه الحقبة هي تقريبية، وقد استخدمت، بعامة، تأريخ التسلسل الزمني الأوسط. لكن حصلت بعض الاختلافات في النص لأن المراجع التي أوردتها استخدمت طريقة مختلفة في التأريخ وعكست المقتضيات التي أخذتها من نصوصهم. طريقتهم في التأريخ. وتبدى هذه الاختلافات بخاصة في تأريخ الصور، حيث تبعت، بانسجام، التواريخ المسجلة من قبل المتاحف المتعاقبة،

حتى حين لم تتفق هذه التواريخ مع التواريخ التي في النص^(*).

أُبعتُ السياسة نفسها فيما يتعلق بكتابة الأسماء في بلاد ما بين النهرين: إلا حيث اُثرتْ إني ذلك على نحو مختلف، استخدمتُ الكتابة الأخيرة، وتكثرت احتفظت بكتابة المؤلف في المُقتطفات، حتى لو اختلف عن الكتابة التي استخدمتها.

حين انتظمت مقاطع من نصوص مسمارية اتعدت ممارسة جعل الأقواس المربعة تعبر عن الاستعدادات في النص والأقواس الدائرية عن تحريفات المترجمين. بخلاف ذلك، في النص الذي كتبتُه أنا، تشير الأقواس المربعة إلى تعليقات المؤلف وتحريفاته.

تمة مشكلة منهجية شائعة لدى من يعملون على مصادر بلاد ما بين النهرين القديمة، وهي أنه رغم كثرة المصادر حول جُقب وأماكن معينة: إلا أنها متفاوتة مكثياً وزمانياً. ونظراً لتقلبات الاكتشافات الأثرية، لدينا كمية كبيرة من المعلومات عن أماكن وحقب معينة، والقليل عن أخرى. يقدم لنا هذا صورة مشوهة عن الماضي، وبما أن المصادر المتوفرة حول النساء والرجال أقل بكثير، فإن المشكلة مضاعفة لأولئك الذين يتعاملون مع تاريخ النساء. من التجيد وضع هذه القبود في الذهن حين نُقوم التعميمات المُقدّعة.

Jonathan Glass. "The Problem of Chronology in Ancient Mesopotamia." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), p. 92

نشأة النظام الأبوي

مقدمة

إن تاريخ النساء أساسي وجوهري لتحررهن. فبعد خمس وعشرين سنة من البحث، والتأليف، وتدريس تاريخ النساء، وصلت إلى هذا الإيمان على أرضيات نظرية وعملية. سأطوّر الحجة النظرية بشكل أكثر اكتمالاً في هذا الكتاب؛ وتستند الحجة العمئية إلى مراقبتي لتفسيرات العمئية في الوعي التي نمرّ فيها طالبات تاريخ النساء. ذلك أن تاريخ النساء يغيّر حياتهن. وكان لتكشف الموجز عن التجربة الماضية للنساء، في الأبحاث وحلقات البحث الجامعية لمدة أسبوعين، تأثير نفسي أكثر عمقاً في النساء المشاركات.

غير أن معظم الدرامات النظرية لدعاة حقوق المرأة الحديثات، بدءاً من سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir) حتى الوقت الحاضر، كانت لاتاريخية ومهمنة لبحث النسوي التاريخي. كان هذا قابلاً للفهم في الأيام الأولى لموجة الحركة النسوية، حيث كانت الأبحاث عن ماضي النساء، شحيحة، ولكن في ثمانينيات القرن الماضي، حين صار العمل البحثي الممتاز في تاريخ النساء متوقفاً بكثرة، فإن المسافة بين الثقافة التاريخية والنقد النسوي استمرت في ميادين أخرى. وفدّم الأنثروبولوجيون ونقاد الأدب وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة والشعراء عملاً نظرياً يستند إلى «التاريخ»، إلا أن

عمل المختصين في تاريخ النساء ثم يصبح جزءاً من الخطاب العام. وأعتقد أن أسباب هذا تتجاوز سوسيولوجيا النساء اللواتي يتمس بالنقد النسوي وقيود خلفيتهن وتدريبهن الأكاديمي. تكمن الأسباب في علاقة النساء بالتاريخ الحافلة بالصراع التي تنطوي على إشكالية معقدة.

ما هو التاريخ؟ ينبغي التمييز بين الماضي غير المُدَوَّن - إن أحداث الماضي كُنْها أعداد جمعها البشر - والتاريخ: الماضي المُدَوَّن والمُؤوَّل^(*). وعلى غرار الرجال، إن النساء كُنْ دوماً ولا يزلن، فاعلات في التاريخ. وبما أن النساء يشكمن نصف البشرية، وأحياناً أكثر من نصفها، فقد شاركنْ العالم دوماً وعملنْ هن والرجال بشكل متساوٍ، فالنساء كُنْ ولا يزلن محوريات، لا هامشيات، في صناعة المجتمع وبناء الحضارة، وقد شاركنْ النساء الرجال أيضاً في حفظ الذاكرة الجمعية التي تصوغ الماضي في تراث ثقافي، وتقدم الصنة بين الأجيال، وتربط بين الماضي والمستقبل. وقد حوفظ على هذا التراث الشفهي حياً في القصيدة والأسطورة التي أبدعها كلٌّ من الرجال والنساء وحفظوها في الفولكلور، والقرن، والشعيرة.

من ناحية أخرى، إن صناعة التاريخ هي إبداع تاريخي عرف منذ ابتكار الكتابة في بلاد ما بين النهرين القديمة. فمنذ زمن قوائم الملك في سومر القديمة، انتقى المؤرخون - سواء كانوا كهنة، خدماً للملوك، موظفين، أو رجال دين، أو طبقة محترفة من المفكرين العدوين في الجامعة - الأحداث كي تدوَّن وفسروها لكي يمنحوها المعنى والدلالة، وحتى الماضي المقرب جداً، كان المؤرخون

(*) وبعده أن أؤكد تفرق، سوف أذكر لـ "التاريخ"، أممي الماضي غير المسجل بحرف صبر ١١. ولقد "التاريخ"، أممي الماضي المسجل والذي حصل تأويله بحرف غير H.

رجالاً، وما دَوَّنوه هو ما فعله الرجال وجربوه ووجدوه مهتماً. أطلقوا على هذا اسم التاريخ وزعموا أنه كوني. غير أن ما فعلته النساء وجربته تَرَكَ من دون تدوين، وأهمل، وتم تجاهله في التفسير. وبطرت الثقافة التاريخية، حتى الماضي القريب جداً، إلى النساء كهامشيات في صناعة الحضارة وغير أساسيات لهذه الأهداف التي تُعرف بأن لها أهمية تاريخية.

هكذا، فإن السجل المدون والمفسر لماضي السلالة البشرية هو سجلٌ جزئيٌ فحسب، لأنه يحذف ماضي نصف البشرية. وهو مشوّه، لأنه يروي القصة من وجهة نظر النصف الذكري من البشرية فحسب. إن مواضع هذه العجبة، كما فعل في قالب الأحياء، عمر إظهار أن مجموعات كبيرة من الرجال، وربما غالبيتهم، حذفوا أيضاً من السجل التاريخي عبر التأويلات المسبقة لمفكرين يمثلون اهتمامات نخب حاكمة صغيرة، هي هروب من السؤال، إن خطأ واحداً لا يلغي آخر، ويحتاج كلا الخطأين المفهومين إلى تصحيح. وكما صعدت المجموعات الخاضعة سابقاً، كالثقلاء والعبيد والبروليتاريا إلى مواقع القوة، أو على الأقل دخلت في نظام الحكم، فقد صارت تجاربها جزءاً من السجل التاريخي، أي تجارب ذكور مجموعتهم؛ إلا أن الإناث، كالعادة، أُقصين. إن النقطة الأساسية هي أن الرجال والنساء عانوا الاستبعاد والتمييز بسبب ضيقهم. إلا أنه لم يتم إقصاء أي رجل من السجل التاريخي بسبب جسده، كما حدث لجميع النساء.

أبعدت النساء عن الإسهام في صناعة التاريخ، أي من ترتيب وتأويل ماضي البشرية. وبما أن سيروية منح المعنى هذه جوهرية لإنشاء الحضارة واستمراريتها، نستطيع أن نرى، على الفور، أن هامشية النساء في هذا المسمى تضعهن في موضع غريب ومنعزل.

فالنساء هنّ الثغالبية، ورغم ذلك فقد صُنفن في المؤسسات
الاجتماعية كما لو كنّ أقلية.

وبينما ضُخّي بالنساء ضحية بهذا، وبمظاهر كثيرة من خصوعهن
الظويل للرجال، فإنه خطأ جوهرى أن نحاول تصور النساء في البداية
كصحايا. ذلك أن التقييم بعمل من هذا القبيل يصلي ستاراً من
الغموض على ما يجب أن يُعترض أنه حقيقة مقررة حول وضع
النساء التاريخي: إن النساء جوهريات ومحوريات لإنشاء المجتمع؛
فقد كنّ ولا يزالن فاعلات في التاريخ. فإتساء «صنّفن التاريخ»، إلا
أنهنّ أبعدن عن معرفة تاريخهنّ وعن تأويل التاريخ، سواء كان
تاريخهنّ أو تاريخ الرجال. فقد تمّ إقصاء النساء على نحو ممنهج من
مشروع إنشاء الأنظمة الرمزية، والفلسفات، والعلم، والقانون. ولم
تُحرم النساء من التعليم عبر التاريخ في المجتمعات المعروفة كلّها
فحسب؛ وإنما استبعدنّ أيضاً من صياغة النظرية، وقد سميت التوتّر
بين تجربة النساء التاريخية الفعلية واستبعادهنّ من تأويل تلك التجربة
بـ «جدل تاريخ النساء». إن هذا الجدل دفع النساء إلى الأمام في
الضرورة التاريخية.

كان التناقض بين محورية النساء ودورهنّ الفعال في إنشاء
المجتمع، وهامستينهنّ في سيروزة التأويل والتفسير المباحة للمعنى
قوة دينامية، سبباً في صراع النساء ضدّ وضعهنّ. وحينئذ في سيروزة
الصراع، هي لحظات تاريخية معينة، وعتّ النساء التناقضات في
علاقتهنّ مع المجتمع والسيروزة التاريخية، ثم إدراكها عندئذ، على
نحو صحيح. وسُمّيت نواقص بشاطرها النساء كمجموعة. إنّ هذا
الذي دخل إلى وعي النساء أصبح القوة الجدلية التي حركتهنّ إلى
الفعل لكي يغيّرنّ وضعهنّ ويدخلنّ علاقة جديدة إلى مجتمع يهين
عليه الذكور.

وسبب هذه الأوضاع الفريدة، مرّت النساء في تجربة تاريخية مختلفة و متميزة عن تجربة الرجال.

بدأتْ بطرح السؤال: ما هي التعريفات والمفاهيم التي نحتاج إليها لكي نشرح العلاقة الفريدة للنساء مع السيرة التاريخية، مع صناعة التاريخ وتأويل ماضيهنّ؟

ثمة سؤال آخر أأمل أن تعالجه دراستي يتعلق بالتأخير الطويل (أكثر من 3500 سنة) في وصول النساء إلى وعي موقعهنّ الخاضع في المجتمع، ما الذي يمكن أن يشرحه؟ ما الذي يمكن أن يشرح «تواطؤ» النساء في دعم النظام الأبويّ الذي أخضعهنّ وفي نقل ذلك النظام، جيلاً بعد آخر، إلى أولادهن من الجنسين؟

إن كلاً من هذين السؤالين كبير وغير ساذ لأنهما يقودان إلى أجوبة تشير إلى التصحية بالنساء ودويتتهنّ الجوهرية. أعتقد أنه السبب الذي جعل المفكرات السوريات يحجمن عن معالجتهم من قبل، رغم أن الثقافة الذكورية التقليدية قدمت لنا الجواب الأبويّ هو: لم تقدّم المرأة إنجازات مهمة في الفكر بسبب انشغالها المحمّد بيولوجياً بالعناية الحنون والعاطفة، اللتين قادتنا إلى دويتتهنّ الجوهرية فيما يتعلق بالفكر التجريدي. بدأتْ، بدلاً من ذلك، بفرضية أن النساء والرجال مختلفون بيولوجياً، بما أن القيم والمعاني الضمنية المستندة إلى هذا الاختلاف ناتجة عن الثقافة. إن أية اختلافات قابلة للتمييز في الحاضر بخصوص الرجال كمجموعة والنساء كمجموعة: هي نتيجة التاريخ الخاص لنساء، الذي هو جوهرياً مختلف عن تاريخ الرجال. ويعود هذا إلى خضوع النساء للرجال، الذي هو أقدم من الحضارة، وإلى إنكار تاريخ النساء. فقد غُثم الفكر الأبوي على وجود تاريخ النساء وتجاهلته، وهذه حقيقة أثرت بقوة في نفسية الرجال والنساء.

لقد بدأت بالاعتقاد الذي تنقاسمه معظم المفكرات النسويات، بأن النظام الأبوي كنظام تاريخي له بداية في التاريخ. إذا كان الأمر كذلك، فإن سيرورة تاريخية يمكن أن تنتهي. لو كان النظام الأبوي «طبيعياً»، أي يستند إلى حتمية بيولوجية، لكان تعبيره يعني تعبير الطبيعة. يمكن أن يقول المرء إن تغيير الطبيعة هو بالضبط ما فعلته الحضارة، ولكن حتى الآن، إن معظم غوائد التهيئة على الطبيعة التي يدعوها الرجال «تقدماء» قد جُبرت للذكور. لماذا وكيف حدث هذا، هما سؤالان تاريخيان، بصرف النظر عن كيف يفسر المرء أسباب الخضوع الأنثوي. إن فرضيتي الخاصة حول أسباب وأصول خضوع النساء ستناقش بشكل أكثر اكتمالاً في الفصلين الأول والثاني. المهم لتحليلي هو فهم أن علاقة الرجال والنساء لمعرفة ماضيهم هي بحد ذاتها قوة مُشكلة في صناعة التاريخ.

لو أن خضوع النساء سبق تاريخ الحضارة الغربية، مفترضين أن الحضارة بدأت بالسجل التاريخي المدون، فمن استقصائي كان يجب أن يبدأ في الألفية الرابعة قبل الميلاد. هذا ما قادتني، أنا المؤرخة الأميركية المتخصصة بالقرن التاسع عشر، لكي أمضي السنوات الثماني الماضية في دراسة تاريخ بلاد ما بين النهرين القديم لكي أجيب على الأسئلة التي أعتبرها جوهرية لإنشاء نظرية نسوية في التاريخ، ورغم أن أسئلة «الأصل» لغتت انتماهي في البداية، إلا أنني أدركتُ حالاً أنها كانت أقل أهمية بكثير من الأسئلة عن السيرورة التاريخية التي جعلت النظام الأبوي راسخاً ومُتأسساً.

تجلت هذه السيرورة في تغييرات نظام القرابة والعلاقات الاقتصادية، وفي تأسيس البيروقراطيات الدينية والدولية، وفي التغيرات في علوم نشوء الكون التي تعبر عن صعود تشخصات الإله الذكر. مستندة إلى العمل النظري المتوفر، افترضتُ بأن هذه التغيرات

حصلت كـ «حدث» في حقبة قصيرة نسبياً، ولما تزامنت مع تأسيس دول عتيقة الطراز، أو ربما حصلت في وقت أبكر نوعاً ما، في وقت تأسيس الملكية الخاصة؛ التي أخرجت المجتمع الطبقي إلى الوجود. فبتأثير من النظريات الماركسية حول الأصل - التي سناقش بالتفصيل في الفصل الأول، تصوّرت نوعاً من «الإطاحة الثورية» التي ستغير علاقات القوة الموجودة في المجتمع. توقعت الشعور على تغيرات اقتصادية قادت إلى تغيرات في الأفكار والأنظمة الدينية التفسيرية. وعلى نحو محدد، كنتُ أبحث عن تغيرات مرئية في الوضع الاقتصادي، والسياسي، والثقائوني للنساء، ولكن حين شرعت في دراسة المصادر الغنية حول تاريخ الشرق الأدنى القديم، وبدأت أنظر إليها في سياق تاريخي، توضّح لي أن افتراضي كان بسيطاً جداً.

ليست المشكلة مشكلة مصادر، ذلك أنها متوفرة جداً من أجل إعادة بناء تاريخ اجتماعي لمجتمع بلاد ما بين النهرين القديم. إنّ مشكلة التفسير مشابهة للمشكلة التي تتعرض المؤرخ في أي حقل في مقارنة التاريخ التقليدي بأسئلة تتعلق بالنساء، ولا يتوغر سوى التقليل جداً من العمل الحقيقي حول النساء، وما هو متاح هو وصفي، إذ لم تُقدّم إلى الآن تفسيرات أو تعميمات بخصوص النساء من قبل المتخصصين المتدرّين في هذا الحقل.

إنّ تاريخ النساء وتاريخ العلاقات المتغيرة بين الجنسين في مجتمعات ما بين النهرين لا تزال بحاجة إلى أن تُكتب. أكنّ احتراماً كبيراً للأبحاث والمعرفة التقية والألنية للباحثين الذين يعملون في دراسات الشرق الأدنى القديم، وأنا متأكدة أنه سيخرج من بين صفوفهم في النهاية عمل مركّب، ويضع في منظور ملائم، القصة غير المعروية في جزء كبير منها لوضع النساء الاجتماعي، والسياسي،

والاقتصادي المتبدل في الألفيتين الثالثة والثانية قبل الميلاد، وكوني
لست متخصصة متدربة في دراسة تاريخ الآشوريين، وغير قادرة على
قراءة النصوص المسمارية في لغاتها الأصلية، لم أحاول أن أدون
تاريخاً كهذا.

غير أنني، على أية حال، لاحظت أن سياق الأحداث بدأ
مختلفاً عما توقعته، فرغم أن تشكيل الدول القديمة، الذي تبع أو
تزامن مع تغيرات اقتصادية، وتكنولوجية، وعسكرية رئيسية أحدثت
تغيرات متميزة في علاقات القوة بين الرجال، وبين الرجال والنساء،
فإنه لم يكن هناك في أي مكان دليل على أن هناك «إطاحة» إن
حقة «إنشاء النظام الأبوي» لم تكن «حدثاً» واحداً، بل سيرة
تطورت على مدى 2500 سنة تقريباً، من حوالي 3100 إلى 600 قبل
الميلاد، وقد حصلت، حتى داخل الشرق الأدنى القديم، في مراحل
مختلفة وفي أوقات مختلفة في عدة مجتمعات متميزة.

تبين أيضاً أن النساء وضعاً مختلفاً على نحو كبير في مظاهر
مختلفة من حياتهن - بحيث، مثلاً، كانت جنسية النساء في بابل،
في الألفية الثانية قبل الميلاد، خاضعة للسيطرة المحككة الكلية
للرجال، فيما استمتعت بعض النساء باستقلالية اقتصادية كبيرة،
وكتير من الحقوق والامتيازات وشغلن الكثير من المواقع المهمة
والمرموقة في المجتمع، وقد ذهبت حين اكتشفت أن الأدلة التاريخية
المتعلقة بالنساء لم يكن لها سوى معنى قليل، حين يحكم عليها
بمعايير تقليدية. وبعد وهلة، بدأت أستشف أنني بحاجة إلى التركيز
على السيطرة على جنسية المرأة وقدرتها الثنائية أكثر من التركيز
على الأسئلة الاقتصادية المعتادة، فبدأت البحث عن عمل وتأثيرات
سيطرة جنسية كهذه. وحين فعلت هذا، بدأت قطع الألغاز تتكشف. لم
أكن قادرة على استيعاب معنى الدليل التاريخي الذي أمامي لأنني

نظرتُ إلى الفرد الطبقي، كما طُبِّقَ على الرجال والنساء، بحسب الافتراض التقنيدي القائل بأن ما هو صحيح عن الرجال صحيح عن النساء. وحين بدأتُ أسأل كيف كان تحديد الطبقة بالنسبة إلى النساء مختلفاً عن تحديدها بالنسبة إلى الرجال في بداية المجتمع الطبقي، صارَ للذليل الذي أمامي معنى.

سأضربُ، في هذا الكتاب، الفرضيات التالية:

(1) إن سيطرة الرجال على قدرة النساء لجنسية والنسائية حصلت قبل نشوء الملكية الخاصة والمجتمع الطبقي. ويكمن تحويلها إلى سدة في أساس الملكية الخاصة. (الفصلان الأول والثاني).

(2) شكَّلت الدول القديمة في شكل نظام أبوي؛ بالتالي، كان للدولة منذ بدايتها اهتمام جوهري في الحفاظ على العائلة الأبوية. (الفصل الثالث).

(3) تعلَّم الرجال بسطَ الهيمنة والهرمنة على أشخاص آخرين بواسطة ممارستهم الأقدم للهيمنة على نساء مجموعتهم. وقد عبَّر عن هذا في تأسس العبودية، التي بدأت باستعباد نساء المجموعات المغزوة. (الفصل الرابع).

(4) تُنمَّس الخضوع الجنسي للنساء في الشرائع القانونية الأسبق، وطُبِّقَ بواسطة السلطة الكاملة للدولة. تم تأمين تعاون المرأة في النظام عبر وسائل مختلفة: القوة، الانتكاس الاقتصادي على رب الأسرة الذكر، الامتيازات الطبقية الممنوحة للنساء المنسجعات والتمكلات من العبقات العليا، والتقسيم المرسوم على نحو مصطنع للنساء إلى نساء محترمات ونساء غير محترمات. (الفصل الخامس).

(5) كانت الطبقة بالنسبة إلى الرجال، ولا تزال، مستندة إلى علاقتهم مع وسائل الإنتاج؛ فالذين امتلكوا وسائل الإنتاج استطاعوا

عرض هيمتهم على من لم يكن يملكها. بالنسبة إلى النساء، كان التوسط لاحتلال موقع في الضيقة يتم عبر روايتهن الجنسية مع رجل يمنحهن المدخل إلى ان مصادر المادة. إن تقسيم النساء إلى «محترمات» و«غير محترمات» (أي لسن مرتبطات برجل واحد أو متحررات من الرجال كآهن) مأسس في قوانين مرتبطة بنحيب النساء. (الفصل السادس).

(6) بعد وقت طويل من خضوع النساء لرجال جنسياً واقتصادياً، بقيت ينسب أنواراً فعالة ومحترمة في التوسط بين البشر والآلهة ككاهنات، وعرافات، ومثبات، ومعالجات. ذلك أن الرجال والنساء كانوا يعدون القوة الأنثوية العينا فبريقية، وخاصة قوة منح الحياة، في شكل إلهات قويات بعد وقت طويل من إخضاع النساء للرجال في معظم مظاهر حياتهن على الأرض. (الفصل السابع).

(7) إن الإطاحة بالإلهات القويات وتنصيب إله ذكر مهيم معهن حصلت في معظم مجتمعات الشرق الأدنى بعد تأسيس ملكية قوية واستبدادية، وبالتشريع، إذ تمزت وظيفة التحكم بالحصب، التي كانت في يد الإلهات في السابق، عبر التزاوج الرمزي أو الفعلي لآله الذكر أو الإله - الملك مع الإلهة أو كاهنتها. أخيراً، إن الجسانية والنوائد فصلاً بعد ظهور إلهات مختلفات لكل وظيفة، ونحو إلهة الإلهة - الأم إنى الزوجة/ الشريكة للإله الذكر الزعيم. (الفصل السابع).

(8) أخذ بزوغ التوحيد اليهودي شكل محوم على العبادات الواسعة الانتشار لإلهات الحصب المتنوعات، فلدى تأليف سفر التكوين، عُزى الإبداع والتاسل إلى الإله الكلي القوة الذي أسسته كنعان مثل «الله»، و«الملك» كإله ذكر، أما الجسانية الأنثوية فصارت مرتبطة بالخطيئة والشر، إلا إذا ارتبطت بأهداف تناسلية. (الفصل الثامن).

9) لدى تأسيس جماعة العهد افتترضت الرمزية الأساسية للعقد الفعلي بين الإله والبشر أن الوصع الخاضع للنساء واقضاءهن من جماعة العهد الميتافيزيقي والعهد الأرضي حقيقة مفترزة، كان مدخلهن الوحيد إلى الله وإلى انجماعة المقدسة هو في وظيفتهن كأمهات. (الفصل التاسع).

10) أصبح التجريد الرمزي للمرأة من القبعة في العلاقة مع المقدس إحدى الاستعارات التأسيسية للحضارة الغربية. وقد قُدحت الاستعارة التأسيسية الأخرى الفلسفة الأرسطية، التي قالت إن النساء كائنات بشرية ناقصة ومشوهة، ومن نظام مختلف جداً عن الرجال. (الفصل العاشر). ومع إنشاء هاتين البنيتين في قلب أسس أنظمة الرموز الخاصة بالحضارة الغربية، صار يُنظر إلى خصوع النساء على أنه «طبيعي»، ولهذا صار غير مرئي. وهذا هي النهاية ما أسس النظام الأبوي بقوة كواقع وكأيدولوجيا.

ما علاقة الأفكار، وخاصة الأفكار عن الجنس من حيث الذكورة والأنوثة⁽¹⁾ (Gender)، بالقوى الاجتماعية والاقتصادية التي تصوغ التاريخ؟ إن منبث أية فكرة هو الواقع، فالبشر لا يستنبطون تصور شيء لم يجربوه بأنفسهم. أو على الأقل جربه أشخاص آخرون قبلهم. هكذا، إن الصور، والاستعارات، والأساطير كلها تعبر عن التعبير في أشكال «تم تصورها» عبر تجربة الماضي. فني جنس التخير، يعاود الناس تفسير هذه الرموز بطرق جديدة، تعود إلى نماذج وإضاءات جديدة.

(1) إن الجنس (Sex) هو السولوجي المنسوخ للرجال والنساء، أما الجنس (Gender) من حيث الذكورة والأنوثة (Gender) فهو التعريف الثقافي لسلك المعنى كملاتم لمعين في صمم - في رسمه. فالجنس من حيث الذكورة والأنوثة هو مجموعة من الأدوار المتقابلة وبالتالي إنه تُنتج تقمى بغير مع مرور الوقت. بفر من 434-437 من هذا الكتاب.

ما أحاول القيام به في كتابي هو أن أرصد، بواسطة الأدلة التاريخية، تطور أفكار ورموز واستعارات رئيسية تم عرضها دمج علاقات الجنس الأبوية في الحضارة الغربية. يتمحور كل فصل حول إحدى تلك الاستعارات الجنسية، كما يشير إلى ذلك عنوان الفصل. وقد حاولت في هذا الكتاب أن أعرك وأعرف الأشكال التي بنت بها الحضارة الغربية الجنس، وأن أدرسها في لحظات أو جفب التغيير. وتتألف هذه الأشكال من الأعراف الاجتماعية المتجسدة في الأدوار الاجتماعية، وفي الفوانين، وفي الاستعارات. وبطريقة ما، تمثل هذه الأشكال آثاراً تاريخية، يمكننا أن نستنتج منها الواقع الاجتماعي الذي أدى إلى نشوء الفكرة أو الاستعارة. وعبر تعقب التغيرات في الاستعارة أو الفكرة، يجب أن نتمكن من رصد التغيرات التاريخية المتضمنة في المجتمع، حتى في غياب دليل تاريخي آخر. ففي حالة مجتمع بلاد ما بين النهرين، إن وفرة الأدلة التاريخية تؤكد أن المرء يستطيع، في معظم الحالات، أن يحلل الرموز بالمقارنة مع أدلة داعمة كهذه.

اشتمت رموز واستعارات الحضارة الغربية الرئيسية الخاصة بالجنس بشكل رئيسي من بلاد ما بين النهرين، وفيما بعد، من المصادر العبرية. سيكون من المرغوب فيه بالطبع توسيع الدراسة لكي تشمل التأثيرات العربية والمصرية والأوروبية، ولكن مشروعاً كهذا يتطلب من السنوات والعمل البحثي ما يتجاوز طاقتي في سني هذه. أمل أن يُلهم جهدي في إعادة تفسير الأدلة التاريخية المتوفرة، آخرين لكي يواصلوا ملاحقة الأسئلة نفسها بخبرتهم وأدواتهم البحثية الأكثر نضجاً.

حين بدأت بتأليف هذا الكتاب، تصوّرت كدراسة لعلاقة النساء بصناعة النظم الرمزي العالمي، وإقصائهن منه، وجهودهن في التحرر من الحرمان الممنهج من التعظيم الذي أخضعن له، وأخيراً،

وصولهن إلى الوعي النسوي. ولكن مع تقدم عملي على مصادر بلاد ما بين النهرين القديمة، أغراني غنى الأدلة على توسيع كتابي إلى مجلدين، ينتهي الأول تقريباً في 400 ق.م. وسيروصد الثاني نشوء الوعي النسوي ويشمل العصر المسيحي.

ورغم أنني أعتقد بأن فرضياتي قابلة للتطبيق على نطاق واسع، فإني لا أحاول، على أساس دراسة منطقية واحدة، أن أقدم نظرية عامة حول نسوة العظم الأبوي والتعصب الجنسي (Sexism). فالفرضيات النظرية التي أقدمها حول انحصار الغريبة تحتاج إلى أن تُخبر وتُقدّر في ثقافات أخرى من أجل قبولها العامة للتطبيق.

هيمما نقوم بهذا الاستقصاء، كيف نفكر، إذًا، بالنساء كمجموعة؟ يمكن أن تساعدنا ثلاث استعارات على النظر من زاوية رؤيتنا:

تحدث جوان كيني (Joan Kelly) في مقالة عميقة سنة 1979 عن «النظرة المزدوجة» الجديدة للبحث النسوي:

... إن مكان المرأة ليس مجالاً أو حقلًا منفصلاً عن الوجود وإنما موضع داخل الوجود الاجتماعي بعامة... يتحرك الفكر النسوي وراء الرؤية المنشقة للواقع الاجتماعي الذي ورثه من الماضي الغريب، إن وجهة نظرنا الغريبة تبدت، ومنحت المجال لتصعود وعي جديد كـ «موقع» المرأة في الأسرة والمجتمع... فما نراه ليس مجالين من الواقع الاجتماعي (المنزول والعمل، الخاص والعام)، وإنما هو مجموعتان أو (ثلاث) من العلاقات الاجتماعية.¹²⁾

Joan Kelly, "The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to (1) the "Women and Power" Conference," *Feminist Studies*, vol. 5, no. 1 (Spring 1979), pp. 221-222.

إننا نصيف الرؤية الأنثوية إلى المذكورية وهذه السيرورة تتحول.
ولكن استعارة جوان كبلي تحتاج إلى أن تَطوَّر أكثر: حين نرى معين
واحدة، تكون رؤيتنا محدودة التطاق وفارغة من العمق، حين نصيف
إليها الرؤية المفردة للمعين الأخرى، يصير مدى نظرنا أوسع، ولكننا
نظراً نفتقر إلى العمق، ولا نسجّر السدى الكامل للرؤية والعمق
الصبري الصحيح إلا حين نرى العينين معاً.

يقدم لنا الحاسوب استعارة أخرى، يُظهر الحاسوب لنا صورة
مثلث (ثنائي الأبعاد). وفيما هو لا يراى حاملاً لثلاث الصور، يتحرك
المثلث في انقضاء ويُحوّل إلى هرم (ثلاثي الأبعاد). تتحرك الهرم
الآن في انقضاء مشكلاً (اتعطافاً) (البعد الرابع)، ولا يراى يحمل
صورة الهرم والمثلث. نرى الأبعاد الأربعة كلها في وقت واحد، من
دون أن نفقد أيّاً منها، ولكننا نراها أيضاً في علاقتها الحقيقية مع
بعضها البعض.

أن نرى كما رأينا، من زاوية أنثوية، هو ثنائي الأبعاد. إن
«إضافة النساء» إلى الإطار الأبوي يجعله ثلاثي الأبعاد. ولكن حين
يُدْمَج البعد الثالث شكناً كاملاً ويتحرك مع الكل، حين تكون رؤية
النساء مساوية لرؤية الرجال، ندرك العلاقات الحقيقية لكل والربط
الداخلي بين الأجزاء.

أخيراً، هناك صورة أخرى: يعيش الرجال والنساء على خشبة
مسرح، يؤدّون عليها أدوارهم الموكلة إليهم، المتساوية في الأهمية.
لا يمكن أن تستمر المسرحية من دون وجود نوعي لتمثيلين كليهما،
لا أحد منهم «يسهم» أكثر أو أقل في العمل ككل؛ لا أحد هامشي
أو يمكن الاستغناء عنه. ولكن أثاث المسرح متصور، ومدهور،
ومعروف من قبل الرجال. ألّف الرجال المسرحية، أخرجوا العرض،
وأدّوا معاني الفعل. لقد أوكلوا إلى أنفسهم الأجزاء الأكثر أهمية،
وبطولية، مانحين النساء أدواراً ثانوية.

حين وعث النساء الاختلاف في الطريقة التي أدخلن فيها في المسرحية، طلسن الحزب من المساواة في توزيع الأدوار. أكثرهن الرجال على البقاء في مؤخر المسرح أحياناً، وفي أحيان أخرى نبتن عن ممثل ذكر غائب، وبعد صراع معتبر رحبت النساء في النهاية حتى الحصول على تخصيص دور مساو، ولكن أولاً يجب أن يؤهلن». ويصح الرجال مرة ثانية شروط «مؤجلاتهن»: إن الرجال هم الحكام الذين يحددون كيف يكتن متناسبات: يقبلونهن أو يرفضونهن، يمنحون الأفضلية للنسوة الطيبات اللواتي يلائمن مواصفات العمل التي وضعوها على نحو صحيح. يعاقب الرجال، عبر السخرية، والإقصاء، أو الثقي التعسفي، أية امرأة تتمسك بحق تأويل دورها أو - الأسوأ بين المحطيات كلها - الحق بإعادة تأليف النص.

يستغرق الأمر بالنسبة إلى النساء وقتاً معتبراً لكي يعهمن أن الحصول على «أدوار» مساوية لن يجعلهن متساويات، طالما أن النص، والدعامات، وإعداد خشبة المسرح، والإخراج ييطر عليها الرجال بقوة. حين تبدأ النساء بإدراك ذلك وينجم عن سوية عبر الفصول، أو حتى أثناء الأداء، لكي يناقشن ما الذي سيفعله حيال ذلك، تنتهي هذه المسرحية.

إذا نظرنا إلى التاريخ المدون للمجتمع كما لو أنه مسرحية كهذه، ندرك أن قصة الأداءات على مدى آلاف السنين ذوتها الرجال بحسب، وزويت بكلماتهم. كان انتباههم مركزاً في معظم الأحيان على الرجال، ومن غير المفاجئ أنهم لم يلاحظوا الأفعال كنها التي قامت بها النساء. أخيراً، هي الأعوام الخمسين انماضية، اكتسبت بعض النسوة التدريب الضروري للكتابة ميتاريوهات الشركة. وأثناء التأليف، صرر يُخصصن انتبهاً أكبر إلى ما تفعله النساء. إلا أن أساتذتهن الذكور دربوهم جيداً حتى الآن. وهكذا اكتشفن أيضاً أن ما كان يفعله الرجال في المعجمل أكثر أهمية، وبسبب رغبتهن في ترقية

دور النساء في الماضي، بحثن بجدّ عن النساء اللواتي فعلن ما فعله الرجال. هكذا، وُلد التاريخ التعويضي.

ما يجب أن تفعله النساء هو ما تفعله المتاحلات النسويات الآن، أي الإشارة إلى ذلك المسرح، وأثباته، ودعاماته، ومخرجه، وكتاب نصّه، كما فعل الطفل في الحكاية الخرافية الذي اكتشف أن الإمبراطور كان عارياً، ولقيل، إنّ اللامساواة الأساسية بيننا تكمن داخل هذا الإطار، عندها يجب أن يمزقته.

كيف ستكون كتابة التاريخ، حين تُزال مضلّة الهيمنة ويُقتسم التعريف بنحو مساوٍ بين الرجال والنساء؟ هل سنجرد الماضي من القيمة، نطرح بالتصنيفات، نحلّ الفوضى محلّ النظام؟

كلّما سنخطو تحت السماء الحرة فحسب. سنلاحظ كيف تتغير، كيف تشرق النجوم ويدور القمر، وستصف الأرض واشتغالاتها بأصوات ذكورية وأنثوية. في النهاية، يمكن أن نرى بغنى أكثر، نعرف الآن أن الرجل ليس مقياس ما هو إنسانيّ، وإنما الرجال والنساء هم المقياس، إنّ الرجال ليسوا مركز العالم، وإنما الرجال والنساء هم المركز. سيحوّل هذا الاكتشاف الوعي جوهرياً كما فعل اكتشاف كوبرنيكوس بأن كوكب الأرض ليس مركز الكون. يمكن أن نؤدّي أدوارنا المنفصلة على المسرح، تبادلها تارة أو نقرر أن نحافظ عليها، كما تعمل. يمكن أن نكتشف موهبة جديدة بين أولئك اللواتي كنّ دوماً يعشن تحت مظلة من صناعة الآخر. يمكن أن نكتشف أن اللواتي نحققن في السابق عبء كلّ من الفعل والتعريف يمكن أنهن حصلن الآن على حرية أكثر لكي يُؤدّين ويُجزّين المتعة النقيّة للوجود. لم يعد مزمن بوصف ما سنكتشفه على غرار المستكشفين الذين أبحروا إلى الحافة البعيدة للعالم، لكي يكتشفوا فقط أن العالم كان مستديراً.

ليس نعرف أبداً ما نم نبدأ، إن السيرورة نفسها هي الطريق، هي الهدف.

الفصل الأول

أصول

إن شظايا الأدلة الدامغة من أدوات، وقبور، وقطع فخار، وبقايا مساكن ومعابد ورسوم غامضة على جدران الكهوف، وبقايا هياكل عظمية والقصة التي ترويها - تستلقي كلها أمامنا في تنوع محير. نربطها معاً بالأساطير ونأمل فيها؛ نمائلها إزاء ما نعرفه عن البشر «البدائيين» حتى الوقت الحاضر؛ نستخدم العنم، والفنسة، والدين لكي نبني نموذجاً لذلك الماضي البعيد قبل أن تبدأ المحاصرة.

إن المقاربة التي نستخدمها هي التفسير - إطارنا المفهومي - تُحدد النتيجة. إن إطاراً كهذا ليس غير تقويمي أبداً. تطرح أسئلة الماضي التي نريد الإجابة عنها في الحاضر. إن الإطار المفهومي الذي شكّل أسئلتنا افترض كحقيقة مُعززة، وغير قابلة للتفنن والتحدي لفترات طويلة من الزمن التاريخي. وبما أن وجهة النظر العائنة المسيحية هيمنت على الفكر التاريخي، فقد تم النظر إلى التاريخ السابق للمسيحية على أنه مجرد مرحلة تحضيرية للتاريخ الحقيقي، الذي بدأ مع ولادة المسيح وسيبته في المجيء الثاني، وحين هيمنت النظرية الداروينية على الفكر التاريخي، تم النظر إلى ما قبل التاريخ على أنه مرحلة «بربرية» في التقدم الإنشائي للبشرية من الأيسر إلى الأكثر

تعميداً، فما نجح وبقي حياً اعتُز متفوقاً على ما تلاشى، لأنه «فضل».
وطالما أن الافتراضات المتمركزة ذكورياً همنّت على تفسيراتنا، فقد
قرأنا ترتيبات الجنس السائدة في الحاضر نحو الخلف في الماضي،
افتراضاً وحوماً الهيمية الذكرية كحقيقة مفروزة واعتبرنا أي دليل يشكك
في ذلك مجرد استثناء عن القاعدة أو بديلاً فاشلاً.

إن الثقلينديين، سواء كانوا يعملون داخل إطار ديني أو
علمي، عدواً خضوع النساء كونياً، موهوباً من الله، أو طبيعياً،
وبالتالي ثباتاً. هكذا، لا حاجة إلى التشكيك به. ما بقي على قيد
الحياة، بقي لأنه كان الأفضل؛ يتبع أنه يجب أن يبقى على ما هو
عليه.

إن الباحثين الذين نقدوا الافتراضات المتمركزة ذكورياً، وأولئك
الذين رأوا أن هناك حاجة إلى التغيير الاجتماعي في الحاضر، تحدوا
مفهوم كونية الخضوع الأنثوي، قالوا إنه لو كان لنظام الهيمية الأبوية
أصل تاريخي، فإنه يمكن أن ينتهي في ظل أوضاع تاريخية مختلفة،
بالتالي، إن مسألة كونية الخضوع الأنثوي كانت، على مدى أكثر من
مائة وخمسين عاماً، محورية للجدل بين الثقلينديين والمفكرات
النسويات.

يرى نقاد التفسيرات الأبوية، أن السؤال الثاني المهم هو: إذا
لم يكن الخضوع الأنثوي كونياً، إذاً، هل سبق وكان نموذجاً بديلاً
للمجتمع؟ اتخذ هذا السؤال في معظم الأحيان صبغة البحث عن
مجتمع أمومي في الماضي. ومعاً أن معظم الأدلة في هذا البحث
مستمدة من الأسطورة، والدين، والرمز، فقد كان هناك اهتمام صئيل
بالأدلة التاريخية.

إن السؤال الأكثر أهمية ودلالة بالنسبة إلى المؤرخ هو التالي:
كيف، ومتى، ولماذا حدث الخضوع الأنثوي؟

بالتالي، وقبل أن نتكهن من مناقشة النظم التاريخي لنظام الأبوي، نحتاج إلى مراجعة المواقف الرئيسية في الجدول حول هذه الأسئلة الثلاثة.

إن حجاب المتمسك بالتقليد على السوال الأول هو، بالطبع، أن الهيمه الذكورية كونية وطبيعية. يمكن أن تُقدّم الحجّة بمصطلحات دينية: إن المرأة خاضعة للرجل لأن الله خلقها هكذا⁽¹⁾. يقبل التقليديون ظاهرة «اللاتمانل الجنسي»، وتخصيص مهمات وأدوار مختلفة للرجال والنساء، التي تمّ التّفيد بها في المجتمعات الشريفة المعروفة كلّها، كدليل على موقعهم وكدليل على طبيعته هذا الأمر⁽²⁾. وبما أن التصميم الإلهي خصّ المرأة بوظيفة بيولوجية مختلفة عن الرجل، فهم يقولون إنه خصّها أيضاً بمهمات اجتماعية مختلفة. لو أنّ الله أو الطبيعة خلقا فروقاً جنسية، خدّث بدورها التقسيم الجنسي للعمل، لما تمّ لوم أحد على اللامساواة الجنسية والهيمه الذكورية.

يركّز الشرح التقليدي على قدرة المرأة التناسلية، ويرى في الأمومة هدف المرأة الرئيسي في الحياة، ويعرّف ضمناً النسوة اللواتي لا يعرّضن أمهات كمنحرفات. وقد تمّ النظر إلى وظيفة المرأة الأمومية كضرورة للنوع، بما أن المجتمعات لم تكن قادرة على الاستمرار والتوصل إلى اتحدائه من دون تكريس أغلبية النساء معظم

(1) نظري الفصل العاشر والمطابق عشر من أجل غاشي مفصل لهذا الموقف.

(2) نظري مثلاً: George P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries* (New York (n. pb.), 1944) and R. B. Lee and Iven De Vore, eds., *Man: The Hunter* (Chicago (n. pb.), 1968).

إد مادغريت ميد. في كتابها *Male and Female* (نيويورك، 1949)، فيها تفتتح أيضاً حديثاً عبر إظهار وجود نزاع واسع في المواقف الأحدثية من الأدوار الجنسية، فإنها تقبل كونه اللاتمانل أسبي.

حيوانتهن كالمخات في الحمل والتربية، وهكذا تم النظر إلى التقسيم الجنسي للعمل، المستند إلى فروق بيولوجية، كوضعتي وعادل.

إن تفسيراً طبيعياً ناتجاً عن لازمة اللاتماثل الجنسي هذه يرجع أسباب خضوع الأنثى إلى عوامل بيولوجية تؤثر في الذكور، ذلك أن قوة الرجال البدنية الأكبر، وقدرتهم على التحري بسرعة أكبر وعلى رفع أوزان أثقل، ونزعتهم العدوانية الأكبر - كانت السبب في جعلهم صيادين - بالتالي صاروا مزودّي الطعام لقبائلهم وقِيموا وشرفوا أكثر من النساء. وبدورهما، جهّزتهم هذه المهارات التي استمدوها من تجربتهم في الصيد لكي يصبحوا محاربين - إن الإنسان - الصياد، المتفوق في القوة، والقدرة، والتجربة المستمدة من استخدام الأدوات والأسلحة، يحمي بشكل طبيعي ويدافع عن الأنثى الأكثر عرضة للهجوم، التي تحتم عليها بسببها البيولوجية الأمومة والترعاية⁽¹⁾. أخيراً، استمر هذا التفسير البيولوجي الجنسي من انحصار الحجري إلى الحاضر عبر التأكيد بأن التقسيم الجنسي للعمل المستند إلى التفوق الرجل الفطري هو هذه، وبالتالي صالح اليوم كما كان في البدايات الأولى للمجتمع الإنساني.

إن هذه النظرية، في أشكالها المتنوعة، هي حالياً النسخة الأكثر شعبية من الحجة التفليدية، وكان لها تأثير تفسيري قوي في تعزيز

(1) لستل تيجر، *Man in Groups* (New York: [n. pb.], 1970), chap. 6.
Robert Ardrey, *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property, and Nations* (New York: [n. pb.], 1966); Alison Jolly, *The Evolution of Primate Behaviour* (New York: [n. pb.], 1972), and Marshall Sahlins, "The Origins of Society," *Scientific American*, vol. 203, no. 48 (Sept. 1960), pp. 76-87.

من أجل تفسير صرحه على الذكر، يفرض الرجال منذ اليوم درامهم العدوانية من أجل تصدق الحرب وإخضاع النساء، انظر: مارتن هاريس، "Why Men Dominate Women," *Columbia* (Summer 1978), pp. 9-13 et p. 39.

الأفكار المعاصرة للمتفوق الذكوري، وقد يعود هذا، على الأرجح، إلى «العلمية» المستندة إلى أدلة إثنوغرافية وإلى حقيقة أنها تبدو كأنها تفسر الهيمنة الذكورية بطريقة تريح الرجال المعاصرين من جميع المسؤوليات عنها. إن الطريقة العميقة التي أثر فيها هذا التفسير حتى في المنظرات النسويات يتجلى في قولها الجريء من قبل سيمون دو بوقوار (Simone de Beauvoir)، فقد عدت كلمة أن «تفوق» الرجل مستمد من الصيد والحرب واستخدام أدوات ضرورية لهذه المهمات»⁽⁴⁾.

بعيداً عن مزاعمه البيولوجية الملتبسة عن تفوق الرجال الجسدي، دُجسّ تفسير الإنسان - الصيد بأدلة أنثروبولوجية حول مجتمعات القنص والجني، ففي معظم تلك المجتمعات، كان قنص كبار الطرائد هواية مُساعدة، فيما كانت نشاطات جُئي وقنص صغار الطرائد، التي تقوم بها النساء والأطفال، تقدم مؤونة الطعام الرئيسية⁽⁵⁾. وكما سرى فيما بعد أيضاً، سخر في مجتمعات القنص والجني على أمثلة كثيرة عن التكافؤ بين الجنسين والمجتمعات التي تُلتصاه فيها موقع رفيع نسبياً، الأمر الذي يتناقض مباشرة مع إدعاه المدرسة الذكورية للإنسان - الصيد.

تحدثت الأنثروبولوجيات النسوية مؤجراً كثيراً من التعميمات

Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: [n. pb.], 1953), pp. (4) xxxiii-xxxiv, 1974 reprint ed.

Peter Farb, *Humankind* (Boston: [n. pb.], 1978), chap. 3, and Sally (5) Solcum, "Women the Gatherer, Male Bias in Anthropology," in Riane R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (New York: [n. pb.], 1975), pp. 36-50.

من أجل وجهة نظر متممة حول سيمون دو بوقوار انظر Michelle Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding," *SIGNS*, vol. 5, no. 3 (Spring 1980), pp. 412-413 and p. 22.

السابقة، التي رأت أن الهيمنة الذكرية كوتبة في المجتمعات المعروفة كلها، واعتبرتها فرضيات أبوية لإثنوغرافي ومستقصي تلك الثقافات. حين راجعت الأنثروبولوجيات النسويات المنطيات، أو قمن بأبحاثهن الميدانية الخاصة، وجدن أن الهيمنة الذكرية بعيدة عن كونها كوتبة. وجدن مجتمعات لا يتضمّن فيها اللاتماثل الجنسي معنى للهيمنة أو الخصوع. بالأحرى، إن المهمات التي أداها كلا الجنسين جوهرية لبقاء المجموعة، واعتُبر الجنسان متساويين في معظم الوجوه وموقعيهما. وفي مجتمعات كهذه اعتُبر الجنسان متكاملين⁶⁶، إن دوريهما وموقعيهما مختلفان ولكنهما متساويان⁶⁷.

كانت الطريقة الأخرى التي دحضت بها نظريات الإنسان - الصياد هي عبر إظهار الإسهامات الثقافية الجوهرية والإبداعية التي قامت بها النساء في إبداع الحضارة عبر ابتكارهن حرفة صنع أسلحة والخزافة ومعرفتهن وتطويرهن للبيستنة⁶⁸. وقد أظهرت إيز بونديغ

Michelle Zambalist Rosaldo and Louise Lamphere. "Introduction." in: (6) M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, *Women, Culture and Society* (Stanford [n. pb.], 1974), p. 3.

Rosaldo. "A Theoretical Overview." in: Rosaldo: *عبر: من أصل مفاهيمي* موقع، *عبر: and Lamphere, Women, Culture and Society*, pp. 16-42. and L. Lamphere, "Strategies, Cooperation, and Conflict: Among Women in Domestic Groups." in: Rosaldo and Lamphere, *Women, Culture and Society*, pp. 97-112.

Slocum in Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, pp. 26-30. *عبر أنفساً*: and articles by Patricia Draper and Judith K. Brown, also in Reiter.

from Silverblatt. "Andean: *عبر: حول النكاح من احسين، عبر: Women in the Inca Empire*," *Feminist Studies*, vol. 4, no. 1 (Oct. 1978), pp. 37-61. *عبر: من أجل مراجعة شاملة للأدبيات حول هذه مسألة وتأويل تتبّنها* *عبر: Peggy Reeves Speidel, Female Power and Male Dominance: On the Origin of Sexual Inequality* (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1981).

- M. Kzy Martin and Barbara Voorhies. *Female of the Species* (New 17)

(Elise Boulding)، بخاصة، أن أسطورة الإنسان - انصياد واستمراريتها هي إبداعات اجتماعية - ثقافية تُخدم مصلحة الحفاظ على التفوق والهيمنة الذكورية.⁴⁸

تعيّرت الدفاعات التقليدية عن التفوق الذكري، انمستندة إلى فكرة الحتمية البيولوجية، مع مرور الوقت، وبرهنت أنها قابلة للتكيف ومرنة بشكل لافت، وحين أُضِعِفَتْ قوة الحجّة التقليدية في القرن التاسع عشر، صار التفسير التقليدي لدونية المرأة علمياً، وعزّزت النظريات الداروينية معتقدات بأن بقاء الجنس البشري أكثر أهمية من التحقيق الذاتي للفرد. وكما استخدم الإنجليبي الاجتماعي فكرة بقاء الأصلح لكي تُبرّر التوزيع غير المتكافئ للثروة والامتياز في المجتمع الأمريكي، فإن المدافعين المعتمدين عن النظام الأبوي يزدوا تعريف النساء عبر دورهنّ الأمومي ويقصاهنّ من الفرص الاقتصادية والسياسية على أنّه يتخدم المصالح الأفضل لبقاء النوع. وكان تكريهنّ التكنولوجي ووظيفتهنّ كأمهات هما سبب اعتبار النساء غير ملائمتين للتعليم العالي وللكثير من انهوايات الأخرى. إن الطمّث ومنّ اليأس، وحنى الحقل، اعتبرت كحالات ضعف أو مرض أو تشوّه، جرّدت النساء من القدرة وجعلتهنّ أدنى.⁴⁹

York [n. pb.], 1975, esp. cha. 7; Nancy Turner and Adrienne Zihlman, "Women in Evolution, part I: Innovation and Selection in Human Origins," *SIGNS*, vol. 1, no. 3 (Spring 1976), pp. 585-608.

Elise Boulding, "Public Nurture and Man on Horseback," in Meg (4) Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters - Essays for a Non-Serious Future* (Westport, Conn.: [n. pb.], 1981), pp. 274-291.

William Alcott, *The Young Woman's Book of Health* (Boston, [n. pb.], 1850), and Edward H. Clarke, *Sex in Education or a Fair Chance for Girls* - (Boston, [n. pb.], 1878),

وعنى نحو مشابه، لاحظ علم النفس الحديث وجود فروق جنسية مع افتراض لا يرقى إليه الشك بأن هذه الفروق طبيعية، وبني أنثى سيكولوجية مصطنعة بيولوجياً كما كان أسلافها. ناظرين إلى الأدوار الجنسية بشكل (تاريخي، كان على علماء النفس أن يوصلوا إلى استنتاجات من ملاحظة بيانات سريرية مباشرة للمريض عززت الأدوار الجنسية المهمة سابقاً⁽¹⁰⁾.

دعمت نظريات سيغموند فرويد (Sigmund Freud) التفسير التقليدي بقوة أكبر. فالإنسان السوي بالنسبة إلى فرويد هو الذكر؛ أما الأنثى بحسب تعريفه، فهي كائن بشري يفتقر إلى قضيب، ويفترض أن بنيتها السيكولوجية كلها تتمركز على الكفاح لتعويض هذا النقص. ورغم أن وجهات كثيرة من النظرية الفرويدية قد تساعد في بناء النظرية النسوية، كان رأي فرويد بالنسبة إلى المرأة أن التشریح فئود، الذي أمذ حجة التموق الذكرية بحياة وقوة جديدين⁽¹¹⁾.

إن التطبيقات البسيطة للنظرية الفرويدية على تنشئة الأطفال

هي مواقف نموذجية في القرن العشرين.

10. مناقشة حديثة لوجهات النظر في العرق التمتع عشر حول صحة المرأة انظر Mary S. Hartman and Lois Banner, eds., *Chin's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* (New York: [n. pb.], 1974).

انظر مقالات ل: أن درجلس رود (Ann Douglas Wood)، كروب سبب زرع (Regina Morante Carró] Smith-Rosenberg)، روسا موريتز (Regina Morante Carró] Smith-Rosenberg).

11) كد أزل من قضيب التحير الأري ملاومي لتأص في ما يدعى منحوت Nouns Wasstet. "Kinder, Küche, Kirche as Scientific Law: Psychology Constructs the Female," in: Robin Morgan, ed., *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Woman's Liberation Movement* (New York [n. pb.], 1970), pp. 205-220.

11) من أجل وجهة النظر الفرويدية لتقيدية، انظر: Sigmund Freud, "Female Sexuality," (1921 in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: [n. pb.], 1964), vol. 21; Ernest Jones, "Early

وعلى أدبيات الاستشارة المشهورة محثٌ هيبه جديدة لنحجة القديمة الغائلة إن اندور الرئيسي للمرأة هو إنجاب الأطفال ونشبتهم. وكانت العقيدة الفرويدية التي اشتهرت هي التي صارت النصُّ الشوحيهيَ لمرتبين، والعمال الاجتماعيين، والجمهور العام لوسائل الإعلام الجماهيرية⁽¹²⁾.

قدّمت البيولوجيا الاجتماعية لـ إ. أ. ولسون (E. O. Wilson) وجهة النظر التقليدية حول الجندر في مناقشة طبقت الأفكار انداروينية حول الانتخاب الطبيعي للسنوك الشمري. رأى ولسون وأتباعه أن السلوك البشري، الذي هو متكيف مع بقائه النوع، أصبح مشفراً في الحينات، وتتضمن سمات معقدة مثل الإيثار، والولاء، والأمومة، ولا يستجوبون فحسب أن الجماعات التي تمارس تقسيماً للعمل قائماً على الجنس تعمل به الساء كمنجات للأطفال وهريثات له ميزة تطويرية، بل يزعمون أيضاً أن سلوكاً كهذا يصبح نوعاً ما، جزءاً من إرثنا الوراثي، وأن الميول الجسدية والنفسية الضرورية لرتيبات اجتماعية كهذه كُورثت انتفاثاً، وانتفيت جينياً إن الإنجاب ليس دوراً ممنوحاً من المجتمع فحسب بل يلائم أيضاً

Development of Female Sexuality," *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 8 (1927), pp. 459-472. Sigmund Freud "Some Physical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes." (1925) *Standard Edition*, vol. 19 (1961). Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York [n. pb.], 1950), and Helene Deutsch, *Psychology of Women* (New York: [n. pb.], 1914).

نظر أيضاً متعة موفد فريد اترحب:

Jean Baker Miller, ed., *Psychoanalysis and Women* (Harmdensworth, Eng [n. pb.], 1973).

Ferdinand Lundberg and Marysa Farnham, *Mothers' Work: The Lost Sex* (New York: [n. pb.], 1947)

احتياجات النساء النفسية والجسدية. هنا، مرة أخرى، تصبح النجدة البيولوجية توجيهية، ودفاعاً سياسياً عن الوضع القائم في اللغة العلمية⁽¹³⁾.

كشفت المناقشات النسويات التفكير الذائري، وغباب الأدلة والرضيات اللاعلمية لبيولوجيا الاجتماعية الوئسية⁽¹⁴⁾. فمن وجهة نظر غير علمية، إن الخطأ الأكثر وضوحاً لدى علماء البيولوجيا الاجتماعية هو لتاريخيتهم في ندد حقيقة أن الرجال والنساء الحديثين لا يعيشون في حالة فخرية. ويصف تاريخ الحضارة السيرة التي أبعء بها البشر أنفسهم من الطبيعة عبر إبداع الثقافة وإكمانها. يتجاهل التقليديون للتغيرات التكنولوجية، التي مكنت من تغذية الأطفال بالزجاجات بأمان وأوصلتهم إلى سن البلوغ مع مربيات غير أمهاتهم. يتجاهلون المعاني الضمنية لتعبير مدة الحياة وتعبير دورات الحياة. وقبل أن يقوم علم الصحة الجماهيري والمعرفة الطبية الحديثة بالحد من وفيات الأطفال إلى مستوى مكن الآباء والأمهات من أن يتوقعوا على نحو معقول أن كل طفل يولد

Edward H. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, U.S. Mass.: [c. pb.], 1975), especially the last chapter: "Man: From Sociobiology to Sociology"

Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories* (14) on Women (New York [c. pb.], 1984), chap. 2.

Marian Luwe, "Sociobiology and Sex Differences." *SIGNS*, vol. 4, no. 1 (Autumn 1978), pp. 118-125.

إن عنداً خاصاً من *SIGNS*، (تطور والتوزيع اعني للمسا) "Development and the Sexual Division of Labor"، *the Sexual Division of Labor*، مجلد 7، العدد 2 (تشت، 1981). مجالس المسألة من وجهة نظر نسوية، تجريبياً ونظرياً في أن. انظر بخاصة، Maria Patricia Fernandez Kelly, "Development and the Sexual Division of Labor: An Introduction." *SIGNS* pp. 268-278.

نهم مبعث إلى سن البلوغ، كان على النساء أن يُنجبن الكثير من الأطفال لكي يبقى عنى قيد الحياة قلة منهم. وعلى نحو مشابه، غير متوسط العمر الأطول ووفيات الأطفال الأكثر انخفاضاً، دورات الحياة لكل من الرجال والنساء. وقد ارتبطت هذه التطورات بالتصنيع، وحصلت في الحضارة الغربية (البيضاء) في حوالي نهاية القرن التاسع عشر، وحصلت في ما بعد للقراء والاقليات بسبب التوزيع غير المتكافئ للخدمات الاجتماعية والصحية، بينما كانت حتى عام 1870 تربية الأطفال والزواج يشتركان بحدود معينة، أي أن واحداً من الوالدين أو كليهما قد يتوقع انتموت قبل أن يصل الطفس الأصغر إلى سن البلوغ. فالأزواج والزوجات في المجتمع الأمريكي الحديث يستطيعون أن يتوقعوا بأن يجشوا معاً لمدة اثني عشر عاماً بعد أن يبلغ ولدعم الأصغر سن الرشد، وتستطيع النساء أن يتوقفن العيش أكثر من أزواجهن بسبع سنوات⁽¹⁵⁾.

بالرغم من ذلك، يتوقع التقليديون أن تتبع النساء الأدوار والمهن نفسها التي كانت وظيفية وضرورية للزوج في العصر الحجري الحديث. يقبلون التغييرات الثقافية التي حرر بها الرجال أنفسهم من الضرورة البيولوجية. إن حلول عمل الآلات مكان العمل الجسدي الشاق اعتبر تقدماً؛ والنساء، من وجهة نظرهم، مقدر عليهن خدمة النوع عمر بنيتها البيولوجية إلى الأبد. إن الزعم بأن رعاية المرأة هي الوحيدة، بين الأنشطة البشرية كلها، التي تعد غير متغيرة وأبدية. يعني أننا ندفع نصف السلالة البشرية إلى حالة أدنى

(15) من أجل ملخص مضي، حول تأثير التغيير الديموغرافي على النساء، انظر .

Robert Wells, "Women's Lives Transformed: Demographic and Family Patterns in America, 1600-1970," in: Carl Ruth Berain and Mary Beth Norton, eds., *Women of America: A History* (Boston: (n pb.), 1979), pp. 16-20.

من الوجود، إلى الطبيعة وليس إلى الثقافة.

إن المواصفات التي من المحتمل أنها ساعدت البشر على البقاء في العصر النيوليثي لم تعد مطلوبة من البشر في العصر الحديث. وبصرف النظر عما إن كانت مواصفات كاستزعة العدوانية أو التشتت تُنقل جنبياً أو ثقافياً، ينبغي أن يكون واضحاً أنّ عدوانية الذكور، التي ربما كانت وظيفية جداً في العصر الحجري، تهتد الآن المقام البشري في العصر النووي. ففي وقت كان فيه الاكتظاظ السكاني واستفاد الموارد الطبيعية يمثلان خطراً حقيقياً على بقاء البشر، ربما كان كبح قدرات المرأة التناسلية أكثر املاءة من تعزيزها.

فضلاً عن ذلك، رفضت المناضلات التسويات أية حجة مسندة إلى الحتمية البيولوجية، وتحدّين الافتراضات الذكورية المختبئة في العلوم التي تتعامل مع البشر. وقد قلن إنه في علم الأحياء، وفي الأثنوبولوجيا، وعلم الحيوانات، وعلم النفس، قادت افتراضات كهذه إلى قراءة للأدلة العلمية شوّهت معاهداً. مثلاً، شُرب السلوك الحيواني دلالة مجسمة، جعلت من جرّدة الشمبانزي الذكور آباء⁽³⁶⁾. وقال كثير من دعاة الحركة النسوية إنّ العند المحدود للفروق البيولوجية المُثبتة بين الجنسين يُنوع فيه كثيراً من قبل انتاويلات الثقافة، وإن القيمة التي أُضيفت على الفروق بين الجنسين هي في ذاتها مُنتج ثقافي. ذلك أنّ المواضع الحنسية هي معطى بيولوجي، ولكن الجنس هو مُنتج مبرورة

(11b) بر هذه الانتقادات ملخصة عن نحو أفضل من سلسلة من مقالات مراجعه من

SIGNS, اطرى:

Mary Brown Parlee. "Psychology." *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), pp. 119-138. Carol Stack [et al.]. "Anthropology." *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), pp. 147-160. and Reesa M. Vaughter. "Psychology." *SIGNS*, vol. 2, no. 1 (Spring 1977), pp. 612-617

تاريخية. في الحقيقة إن إنجاب النساء للأطفال يعود إلى الجندر؛ والحقيقة أن رعاية النساء للأطفال تعود إلى الجندر بمعنى الذكر والمؤنث، وهو بناء ثقافي. إن الجنس، بهذا المعنى، هو الذي كان مسؤولاً بشكل رئيسي عن تهيئة مكانة المرأة في المجتمع⁽¹⁷⁾.

لتفحص الآن، بإيجاز، النظريات التي تُتكرر كوظيفة خضوع المرأة، التي تسلّم بمرحلة أُسبق إفا من الهيمنة الأنثوية (نظام أهومي) أو مساواة أنثوية مع الرجال. إن التفسيرات الرئيسية هي اقتصادية - ماركسية وأهومية.

كان التحليل الماركسي مؤثراً جداً في تحديد الأسئلة التي طرحتها الباحثات التسويات. وكان المرجع الرئيسي هو كتاب فريدريك إنجلز (Frederick Engels) أصل العائلة، الملكية الخاصة والقولة، الذي يصف «التهزيمة العالمية التاريخية للجنس الأنثوي» كحدث ناجم عن تطوّر الملكية الخاصة⁽¹⁸⁾. إن إنجلز، الذي أسس تعميماته على أعمال إثنوغرافيين ومفكرين القرن التاسع عشر مثل ح. ج. باشوفن (J. J. Bachoven) و ل. ه. مورغان (L. H. Morgan)، سلّم بوجود مجتمعات شيوعية تحنو من الطبقات قبل تشكل الملكية الخاصة⁽¹⁹⁾. ربما كانت مجتمعات كتلت أهومية، أو تم تكن، تكنها

Gaye Rubin. "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy (17) of Sex," in Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (New York [n. pb.], 1975), p. 159.

Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the (18) State*, ed. by Eleanor Leacock (New York: [n. pb.], 1912).

J. J. Bachoven, *Afghanistan, Religion and Mother Right*, trans. by Ralph (19) Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1976), and Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, ed. by Eleanor Leacock (New York [n. pb.], 1963), reprint of 1877 edition.

كانت تنعم بالمساواة. وقد افترض إنجلز تقسيماً ابتدائية للعمل بين الجنسين.

يقابل الرجل في الحروب، يذهب إلى القنص وصيد السمك، يثر المواد الخام للطعام والأدوات الضرورية لتفقيدها. تعني المرأة بالمنزل وتحضير الطعام والتدبير، نسيج، وتنعج، وتحيط. كل منهما تعلم في سحانه: الرجل في الغابة، المرأة في المنزل. كل منهما يملك الأدوات التي يصنعها أو يستخدمها. ما يصنع ويستخدم بشكل مشترك هو ملكية مشتركة المنزل. التحديث، والفارغ انصوب⁽²⁰⁾.

إن وصف إنجلز لتقسيم الجنسين البدائي للعمل يبدو غريباً كوصف للأسر الفلاحية الأوروبية ما قبل التاريخ. ذلك أن المعلومات الإثنوغرافية التي استند إليها في تعييناته هذه، دحضت. ففي معظم المجتمعات البدائية في الماضي، وفي جميع مجتمعات القنص والجنس التي لا تزال موجودة اليوم، تقدم النساء ما يعادل 60٪ من الطعام أو أكثر. وتكي يفعلن ذلك غانماً ما كن يتطلعن بعيداً عن المنزل وهن يحملن أطفالهن وأولادهن. فضلاً عن ذلك، إن الافتراض بأن هناك صبيحة واحدة ونموذجاً واحداً لتقسيم الجنسين للعمل هو خاطيء. فالعمل الخاص الذي قام به الرجال والنساء، اختلف على بحر كبير في ثقافات مختلفة، وكان هذا يعتمد على الموقف اليومي الذي يجد البشر فيه أنفسهم⁽²¹⁾. وقد كان إنجلز إن

Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, p. 124 (20)

(21) من أجل مسح حول توزيع العمل حسب الجنس في 204 عمداً، انظر:

Murdock, *Our Primitive Contemporaries* (New York: [n. pb.], 1934), and George

P. Murdock, "Comparative Data on the Division of Labor by Sex," *Social Forces*,

vol. 15, no. 4 (May 1937), pp. 551-553.

تطوّر الزراعة الحيوانية في المجتمعات القبلية فقاد إلى التجارة وملكية انقطعان من قبل أرباب الأسر الأفراد، والذين هم، كما هو معترض ذكور، ولكنه لم يكن قادراً على تفسير كيف حدث ذلك⁽²²⁾. استولى الرجال على المائض وصنعوا ملكية خاصة، وحالما حصلوا على هذه الملكية الخاصة، ناشد الرجال تأمينها لأنفسهم ولورثتهم؛ وقد فعلوا ذلك عبر تأسيس أسرة قائمة على الزواج الأحادي. وبسيطرتهم على جنسانية المرأة عبر منقلب الطهارة قبل الزواج، وعبر تأسيس المعيار المجتمعي المزدوج في الزواج، ضمن الرجال لأنفسهم شرعية نسلهم، وهكذا آمنوا مصلحة ملكيتهم. شدد إنجلز على الرابط بين انهيار علاقات القرابة القديمة المستندة إلى الملكية المشتركة ويزوغ العائلة الفردية كوحدة اقتصادية.

ومع تطوّر الدولة، تغيرت العائلة القائمة على الزواج الأحادي إلى العائلة الأبوية، (البطورية) التي صار فيها عمل المرأة المنزلي خدمة خاصة؛ صارت الزوجة كبيرة الخدم، وأقصيت من المشاركة في الإنتاج الاجتماعي¹. واستنتج إنجلز:

كانت الإطاحة بحق الأم، الهزيمة العالمية التاريخية لجنس الأنثوي. تولى الرجل القيادة في المنزل أيضاً؛ حط من قدر المرأة وختصر إلى الخدمة، صارت عبدةً رغبته الجنسية ومجزء أداة لإنتاج الأطفال⁽²³⁾.

¹ Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality* (Westport, Conn.: [n. pb], 1979), chaps 2 and 3.

Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, pp. (22) 220-221.

Ibid., p. 137. First Quote; pp. 120-21. Second Quote.

(13)

استخدم إنجلز مصطلح "Mutterrecht"، الذي يشار إليه فيما بعد كـ «حق الأم»، وقد أخذ من باشوفن، ليصف علاقات القرابة من ناحية الأم، التي فيها لم تمر ملكية الرجال إلى أولادهم وإنما إلى أولاد شقيقاتهم. وقد قبل أيضاً نموذج باشوفن عن التعاقب «التاريخي» في بنية العائلة من الزواج الجماعي إلى الزواج الأحادي. وقد علل أن المرأة نظرت إلى الزواج الأحادي كتحسن في وضعها، بما أنه ساعدها في الحصول على «الحق لكي تمنح نفسها لرجل واحد فقط». لفت إنجلز الانتباه أيضاً إلى مأسسة الدعارة، التي وضعها كداعم أساسي للزواج الأحادي.

إن تأملات إنجلز حول طبيعة الجنسية الأنثوية اقتصرت على أنها تعكس فيه الجنسية الفيكتورية المتعصبية في افتراضها غير المنحوصر بأن معايير القرن التاسع عشر عن التحمُّم الأنثوي يمكن أن تفسر أفعال ومواقف النساء في فجر الحضارة⁽²⁴⁾. مع ذلك، قام إنجلز بإسهامات رئيسية وسعت فهمنا لموقع النساء في المجتمع والتاريخ: (1) أشار إلى الصلة بين التغيرات البيئية في علاقات القرابة والتغيرات في توزيع العمل من ناحية، وموقع النساء في المجتمع من ناحية أخرى. (2) بين الصلة بين تأسيس الملكية الخاصة والزواج الأحادي والدعارة. (3) بين الصلة بين الهيمنة الاقتصادية والسياسية من قبل الرجال

24: نعمة ماري جين شيرلي (Mary Jane Sherley) نظرية جنسية بيولوجية مضادة،
 نظراً: Mary Jane Sherley and M. D., *The Nature and Evolution of Female Sexuality* (New York In. pb.). 1972.

يقول شيرلي إن الفرد الأورجياوية اللا محدود لدى النساء، وهن الأخصبة المتقدمة ندين هي التي سببت مشكلة حياة الحضارة الزراعية في عصر النيوليثي. إن بيولوجية المرأة مثل الصراع بين الرجل وتطلُّع معارن الحضارة، مما دفع الرجال إلى تأسيس لترات سفاح لفرق والعبادة الحسية الذكرية من أجل السيطرة على الإمكانة المدمرة انخفاضاً للحساسية الأنثوية.

وسيطرتهم على الجنسية الأنثوية. (4): وقد منح الحدث سياقاً تاريخياً حين وضع «الهزيمة العالمية التاريخية للجنس الأنثوي» في حقبة تشكيل الدول القديمة، المستندة إلى هيمنة النخب المانكة، ورغم أنه كان غير قادر على برهنة أي من هذه الفرضيات، إلا أنه عرّف الأسئلة النظرية للمئة عام التالية. جدد أيضاً مناقشة «مسألة المرأة» مقدماً تفسيراً أحادي السبب مفعلاً ولاقئاً الانتباه إلى حدث مفرد، شبهه بـ «إطاحة ثورية». إذا كان سبب «استعباد» النساء هو تطور الملكية الخاصة والمؤسسات التي نشأت عنها، إذاً، يتبع، منطقيّاً، أن إلغاء الملكية الخاصة سيحرّر النساء، على أي حال، إن معظم العمل النظري المُعجز عن مسألة أصل حضور المرأة تم توجيهه نحو بوهنة، وتحسين، أو دحض عمل إنجلز.

استندت فرصيات إنجلز الأساسية عن طبيعة الجنسين إلى قول نظريات النشوء البيولوجية: ولكن فضيلته الكبيرة كانت إظهار تأثير القوى الاجتماعية والثقافية في بناء العلاقات الجنسية وتعرّفها وبشكل مواز لنموذجه في العلاقات الاجتماعية، طور نظرية نشوئية للعلاقات الجنسية، كان فيها الزواج الأحادي بين الطبقات العاملة في مجتمع اشتراكي تطف على قمة التطور. وفي ربطه للعلاقات الجنسية مع علاقات اجتماعية متغيرة انفصل عن الحميّة البيولوجية للتقديدين. وفي لفته الانتباه إلى الصراع الجنسي المتأصل في المؤسسة حين بزغت داخل علاقات الملكية الخاصة، عزز الصلة بين التغيير الاقتصادي - الاجتماعي وما مندعوه اليوم بـ «العلاقات بين الجنسين»، وعرّف الزواج الأحادي كما تشكل في مجتمع الدولة الأولى ك «خضوع جنس لآخر، كإعلان صراع بين الجنسين غير معروف بشكل كامل حتى الآن في الأزمنة السابقة للتاريخ». وقد قال كلاماً له دلالة:

يتزامن أول صراع طبقي ظهر في التاريخ مع تطور العداة
بين الرجل والمرأة في الزواج الأحادي، وتزامن الاصطهاد الطبقي
الأول مع اصطهاد الذكر للأشي⁽¹²⁵⁾.

قدمت هذه الأفكار مداخل كثيرة واعدة لبناء النظرية، التي
سأتحدث عنها أكثر فيما يلي. ولكن تعريف إنجلز لعلاقات الجنسين
كـ «صراع طبقي» كان نهاية معلقة منعت المنظرين لوقت طويل من
فهم الفروقات بين العلاقات الطبقيّة والعلاقات بين الجنسين بشكل
ملائم. وقد فاقم هذا إصرار الماركسيين على أنّ مسائل العلاقات
الجنسية يجب أن يتم إحصاؤها لمسائل العلاقات الطبقيّة، التي لا
يُعتبر عنها نظرياً فحسب بل في السياسة العملية أيضاً، أينما امتلكت
القوة لفعل هذا. ولم تبدأ الأبحاث التسوية الجديدة إلا مؤخراً بإبداع
نُدوات نظرية لكي تصحح هذه الأخطاء.

يقدم الأنثروبولوجي النيوي كلود ليفي سترانس (Claude Lévi-Strauss) أيضاً تفسيراً نظرياً كان خضوع النساء فيه جوهرياً لتشكّل
الثقافة. ولكن عني عكس إنجلز، سنلم ليفي سترانس بفخقع بناء
واحد بنى منه الرجال الثقافة. يرى ليفي - سترانس في تاجر سفاح
القريب آليّة بشرية كونية، تكمن في جذر التنظيم الاجتماعي كلّهُ:

إنّ مع سفاح القريب هو قانون أعنى للهِة، أكثر من أنّ
يجمع الزواج بالأم، الأخت، أو الابنة⁽¹²⁶⁾.

كان «تبادل النساء» الشكل الأول لتجارة، الذي حولهنّ إلى
سلع و«اعتبرن شيئاً ماديّاً»، أي يُفكّر بهنّ كأشياء لا ككائنات بشرية.

Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, p. 129 (25)

Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston [n. 126)

pp.], 1969, p. 481.

يرى ليفي - ستراوس أن تبادل النساء يحدّد بداية خضوعهنّ. وهذا بدوره يقوّي التوزيع الجنسي للعمل الذي يؤسّس الهيمنة الذكورية. وينتظر ليفي - ستراوس إلى ناهو سفاح القربى كخطوة إيجابية وضرورية إلى الأمام في إبداع الثقافة البشرية. فالقبائل الصغيرة الممكنة ذاتياً كان عليها أن ترتبط بالقبائل المجاورة إما في حرب مستمرة، وإما تجد طريقة للتعايش العملي. فقد بنت قابوات التزاوج اللحمي وسفاح القربى تفاعلاً سلبياً قاد إلى التحائف بين القبائل.

يعرّف الأنثروبولوجي غيل روبن (Gayle Rubin) بشكلٍ صحيح نظام التبادل هذا كما يعتدي على حق النساء:

إن تبادل النساء اختزال يبيّن أنّ العلاقات الاجتماعية لنظام القرابة يحدّد أن الرجال لهم حقوق معينة في النساء الإناث، أما النساء فليس لهنّ الحقوق نفسها في أنسبتهنّ الذكور... إنه نظام، لا تمتلك فيه النساء حقراً لأنفسهنّ⁽²⁷⁾.

يجب أن نشير إلى أنّ الرجال في نظرية ليفي - ستراوس هم المعاملون الذين يفرضون مجموعة من البنى والعلاقات على النساء. لا يمكن أن نُعدّ تفسيراً كهذا صحيحاً. كيف حدث هذا؟ لماذا كانت النساء من اتلواتي استبدلنّ، ولماذا ليس الرجال أو الأطفال الصغار من كلا الجنسين؟ حتى لو سلّمنا جدلاً بالفائدة الوظيفية للترتيب، لماذا ونفقت النساء عليه؟⁽²⁸⁾ سنستقصي هذه الأسئلة أكثر في الفصل التالي في محاولتنا لنساء فرضية قنلة للعمل.

Gayle Rubin, "Traffic in Women," in: Ester. *Toward an Anthropology* (27) of Women, p. 177

Sacks, *Sisters and Wives*: النظر : ليفي ستراوس، لظن : (28) من أجل نقد سوري نظرية ليفي ستراوس، لظن : *The Past and Future of Sexual Equality*, pp. 55-61

نتج عن تأثير لبقي - ستراوس القوي في العنظرات النسويات
 فقلة في الانتباه من البحث عن أصول اقتصادية إلى دراسة أنظمة
 الرموز والمعنى في المجتمعات. كان المؤلف الأكثر تأثيراً هو مقالة
 شيري أورتنر (Sherry Ortner) سنة 1974، التي قالت فيها على نحو
 مقنع إن في المجتمعات المعروفة كلها تم تحديد النساء عنى أنهن
 أقرب إلى الطبيعة مهن إلى الثقافة²⁹. وبما أن الثقافات كلها تجرد
 الطبيعة من القيمة فيما نجاهد لكي ترتفع فوقها عبر الإتقان، صارت
 النساء زمرأً لنظام أدنى وتوسطي للوجود. ويثبت أورتنر أن النساء
 عرّفن بهذه الطريقة لأن:

1. يبدو أن جسد المرأة ووظيفته... يضعانها أقرب إلى
 الطبيعة؛
2. إن جسد المرأة ووظائفه يضعانها في أدوار اجتماعية
 هي بدورها تُعدّ في نظام أدنى من الرجل في البرورة الثقافية؛ و
3. إن الأدوار الاجتماعية التقليدية للمرأة، المفروضة بسبب
 جسدها ووظائفه، تمنحها بدورها بنية نفسية مختلفة... اثني...
 نرى على أنها أقرب إلى الطبيعة³⁰.

أثارت المقالة القصيرة جدلاً طويلاً ومضيداً بين الأشروبولوجيات
 والمنظرات النسويات، لا يزال مستمراً، وافقت أورتنر ومناصراتها
 على كونية الخضوع الأنثوي، إذا لم يكن في أوضاع اجتماعية فعلية،
 ثم في أنظمة معنى المجتمع. لا يوافق معارضو وجهة النظر هذه على
 دعم الكونية، ينتقدون لاثريختها، ويرفضون وضع النساء في موقع
 الضحايا المذعنات. أخيراً، ينتقدون القبول الضمني في الموقف

Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" in: (29)
 Rosaldo and Lampher, *Women, Culture and Society*, pp. 66-88.

(30) المصدر نفسه، ص 73-74.

النسوي النسوي لوجود قطيعة لامتغرية وثابتة بين الذكر والأنثى⁽³¹⁾.

وإذا ما توخينا الإنصاف، ليس هذا المكان لإنصاف غنى وتعقيد هذا الجدل النسوي المستمر، ولكن مناقشة كونية الخوض الأنثوي قَدُمَت كثيراً من التفسيرات المتعاقبة إلى درجة أنه حتى الذين يجيبون عليه بشكل إيجابي واعون لعيوب خلفية السؤال تلك. فضلاً عن ذلك، ومع تعمق الجدل، يتوضح أن تفسيرات السبب الواحدة ومزاعم الكونية لا تجيب بشكل صحيح على السؤال عن الأسباب. إن التفضيلة الكبيرة للموقف التوظيفي هي كشف ضيق التفسيرات الاقتصادية وحدها، بينما الذين مالوا إلى التشديد على البيولوجيا والاقتصاد مجبرون الآن على التماس مع قوة أنظمة الإيمان، والرموز، والبنى الذهنية. فضلاً عن ذلك، إن المعتقد المشترك لدى معظم دعاة المذهب النسوي في التركيب الاجتماعي للجنس يفرض تحدياً أكثر جذية للتفسيرات التقليدية.

نمعة موقف نظري آخر يستحق انتباهنا التجاذب، أولاً، لأنه نسوي في تركيبه وهدفه، وثانياً، لأنه يمثل تراثاً تاريخياً هي الفكر عن النساء. إن النظرية الأمومية مبنية على قبول الفروق الجنسية البيولوجية كحقيقة مقررّة. إن معظم دعاة المذهب الأمومي يعتبرن أيضاً التقسيم الجنسي للعامل المستند إلى هذه الفروق البيولوجية حتمياً، رغم أن بعض المفكرين المتأخرين نقحوا هذا الموقف. ويختلف دعاة

(31) إن الجدل معرّف جيداً في عمومتى مقالات، النظر . Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, eds. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (New York: [n. pb], 1981), and Carol MacCormack and Marilyn Stralheim, eds. *Nature, Culture and Gender* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1980)

المذهب الأمومي كثيراً عن التقليديين في الاستنتاج من ذلك مساواة النساء وحتى تفوق النساء.

إن النظرية التفسيرية الأولى المبنية على مبادئ أمومية طورها ج. ج. باشوفن في كتابه ذي التأثير الكبير *النظام الأمومي*⁽³²⁾. أثر كتاب باشوفن على إنجلترا وشارلوت بيركينز غيلمان (Charlotte Perkins Gilman)، وهو مواز لفكر إليزابيث كيدي ستانتون (Elizabeth Cady Stanton). وقد قتل حشداً واسعاً من دعاة الحركة النسوية في القرن العشرين معظية الإنثوغرافية وتحديده للمصادر الأدبية واستخدموها لكي يبسوا سلسلة واسعة من النظريات المختلفة⁽³³⁾. وقد أثرت أفكار باشوفن بقوة أيضاً في روبرت بريفولت (Robert Briffault) وكذلك في مدرسة من المحللين والمنظرين اليونانيين (نسبة إلى يونغ) الذين كان لعملهم امتاغة شعبية واسعة وانتشار في أمريكا في القرن العشرين⁽³⁴⁾.

كان الإطار الأساسي لباشوفن نظورياً وداروياً؛ فقد وصف مراحل مختلفة في نشوء المجتمع، متحركاً بثبات إلى الأعلى من البربرية إلى النظام الأبوي الحديث. كان إسهام باشوفن الأصلي هو

Juliana Paul Buchelen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart: [n. ph.], 1861). Cited hereafter as *Mother Right*.

Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics* (New York: [n. : نظر] 1931 ph.], 1966), reprint of 1898 edition; Helen Icher, *Maiores and Amazons: The First Feminine History of Culture* (New York: [n. ph.], 1971); and Evelyn Reed, *Woman's Evolution* (New York [n. ph.], 1975).

Robert Briffault, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments (34) and Institutions*, 3 vols. (New York, [n. ph.], 1927).

Campbell, "Introduction," in Buchelen, *Myth Religion and (35) Mother Right*, pp. xix-vii

الزعم بأن النساء في المجتمع البدائي طُورن ثقافة، وكانت هناك مرحلة من «النظام الأمومي» قادت المجتمع للخروج من البربرية. يتحدث باشوفن بلغة شعرية جميلة عن هذه المرحلة:

في المرحلة الأدنى والأشد ظنمة من الوجود البشري أحب
الأم - الطعل [الضوء، توحيد في الظلمة الأخلاقية... وهي تربي
أطفالها الصغار. تتعلم المرأة قبل الرجل كيف نحت رعايتها المنجبة
إلى ما وراء حدود الأنا إلى مخلوق آخر... إن المرأة في هذه
المرحلة هي مستودع الثقافة كلها، والكرم كله، والاخلاص كله،
والاهتمام كله بالأحباء والمحبين على الأموات⁽³⁵⁾.

وبالرغم من تقديره اتعالي لدور النساء في الماضي المظلم،
نظر باشوفن إلى صعود البطريركية في الحضارة الغربية على أنه
كانتصار أعلى للفكر الديني والسياسي والمنتظم، الذي قابله سلبياً مع
التصور التاريخي في آسيا وأفريقيا. لكنه أيد كما فعل أتباعه، إدخال
«العصر النسوي» للتربية والإشارة بالذات في المجتمع الحديث.

طوّرت الماحشات النسويات في أميركا في القرن التاسع عشر
نظرية أمومية كاملة لا نستند كثيراً إلى باشوفن بل نعتمد على إعادة
تعريفهن للعقيدة الأبوية حول «مجال المرأة المنفصل». مع ذلك، ثمة
نماذج هي تفكيرهن مع أفكار باشوفن عن الخصائص «الأنثوية»
الفطرية، والإيجابية. وقد عدّ دعاء الحركة النسوية في القرن التاسع
عشر، في كل من أميركا وإنجلترا، النساء أكثر إثاراً من الرجال بسبب
غرائزهن الأمومية وممارستن طول الحياة، وأكثر فضيلة بسبب
دوافعهن الجنسية الأضعف كما زعموا. آمنوا أن هذه الخصائص، التي
عزوها، على عكس باشوفن، وبشكل متكرر، إلى دور النساء

التاريخي كسريبات، منحت النساء مهمة خاصة: إنقاذ المجتمع من الدمار والتناقص والعنف الذي يسببه رجال يفرضون هيمنة لا يمكن تحديها. وقد طوّرت إليزابيث كيدي ماثاتون، بخاصة، حجة مزجيتين فلسفة الحقوق الطبيعية والقومية الأميركية وبين النظام الأمومي⁽¹³⁶⁾.

كتبت ماثاتون في وقت كان قد أعيد فيه تعريف الأفكار التقليدية عن الجنس في الجمهورية الأميركية الفنية، وهي أميركا الاستعمارية، كما في أوروبا في القرن الثامن عشر، كان ينظر إلى النساء كخاضعات لأقربائهن الذكور داخل العائلة وممتلكات عليهم، حتى كما كن يُعتبرن في المستعمرات وتحت شروط الحدود، شريكات في الحياة الاقتصادية. وقد أفضين عن حرية الوصول المتساوي إلى التعليم ومن المشاركة والسلطة في الحياة العامة، والآن، بعد أن أنشأ الرجال أمه جديدة، أوتكوا إلى النساء الدور الجديد «أم الجمهورية»، المسؤولية عن نشئة مواطنين ذكور سيقودون المجتمع. الآن ستتمتع النساء الجمهوريات بزيادة في المجال العائلي كما يطالب الرجال بحزم أكبر، بما في ذلك الحياة الاقتصادية، كمجالهن المحصري. صارت الأجواء المتفصلة المحددة - جنسياً والمعرفة في «عبادة الأنثى الحقيقية» هي الأيديولوجيا السائدة. وحين مأسس الرجال هيمنتهم في الاقتصاد والتعليم، والسياسة، شجعت النساء على التكيف مع وضعهن كخاضعات بأيديولوجيا منحت وظيفتهن الأمومية أهمية عالية⁽¹³⁷⁾.

(136) انظر FCS speeches في: Elen Dubois, ed., *Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony Correspondence, Writings, Speeches* (New York: [n. pb.], 1961): (37). من أجل هذا التمدد في المؤلف من النساء، انظر: Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800* (Boston: [n. pb.], 1950), chaps. 8, 9 and the conclusion, and Linda Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill: [n. pb.], 1981), chap. 9.

في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، أعادت النساء الأمريكيات عملياً ونظرياً تعريف الموقع الذي يجب أن يشغله في المجتمع. وبينما قبلت المناضلات النسويات الأوائل وجود مجالات منفصلة كحديقة مفرقة، حوّلت معنى هذا المفهوم بمناقشة أن من حق المرأة وواجبها دخول المجال العام، بسبب تفوق قيمها والقوة المتضمنة في دورها الأمومي. حوّلت ستانتون مبدأ «المجال المنفصل» إلى حجة نسوية بسبب أن النساء مخزونات بالمساواة لأنهن مواطنات وبالتالي يتمتعن بالحقوق الطبيعية نفسها كالرجال ولأنهن كأمهات عن أفضل تأهيلاً من الرجل لتحسين المجتمع.

كانت هناك مناقشة نسوية - أمومية مشابهة تحلّت في أيديولوجيا حركة الاقتراع في ما بعد، ولدى أولئك المصلحين الذين جادلوا مع جين آدمز (Jane Addams)، أن عمل المرأة وشغ بشكل ملائم إلى «تدبير منزلي محلي». ومن المثير للإهتمام أن دعاة المذهب الأمومي - النسوي فكّر بنسب مشابه، بانيات حججهم على معطيات سيكولوجية وعلى دليل تجربة المرأة التاريخية كمرافقات للسلطة السياسية. كانت دوروثي دينرشتاين (Dorothy Dinnerstein)، وماري أوبراين (Mary O'Brien)، وأدريان ريتش (Adrienne Rich) الأواخر في خط طويل من مناصرات النظام الأمومي⁽³⁸⁾.

(38) إن فكرة قابلية النساء الخاصة للإصلاح وخدمة الجماعة تظهر في عمل جين آدمز (Jane Addams) وقد كوّن فكر ماري بيرد (Mary Beard) التي أخذته بالأمّة التاريخية في: Mary Beard, *Women's Work in Municipalities* (New York: [n. pb.], 1915).

من أجل الأمثلة عن توسع الأمومي الحديث، انظر: Adrienne Rich, *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York: [n. pb.], 1976); Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur* (New York: [n. pb.], 1977); and Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston [n. pb.], 1981).

في هذا الكتاب تقدم نظرية تأويلية يُعالم فيها العمل التناسلي مع العمل الاقتصادي من -

وبسبب قبولهن الفروقات الجنسية البيولوجية كمحددة، ثم تكن ماضرات للنظام الأمومي في القرن التاسع عشر مهتمات بمسألة الأصول كما كانت تابعتهن في القرن العشرين. ولكن منذ البداية مع باشوفز، كان إنكار كونية الخضوع الأنثوي متضمناً في الموقف التطوري الأمومي. كان هناك نموذج بديل من التنظيم الاجتماعي البشري قبل النظام الأبوي، كما أكدت ماضرات النظام الأمومي. وهكذا فإن البحث عن النظام الأمومي كان محورياً لتفكيرهن. إذا كان بالإمكان العثور على أدلة عن وجود مجتمعات أمومية في أي وقت وأي مكان، فإن مطلب النساء بالمساواة والحصة في السلطة سيكون له اعتبار وصدقية أكبر. إن الأدلة التي عُثر عليها، حتى وقت حديث جداً، تتألف من مزيج من الحفريات الأثرية، والأسطورة، والدين، وآثار ذات معنى بشكوك فيها، يوحد التخمين فيما بينها. ما كان مركزياً لحجة النظام الأمومي يتمثل في الحضور للإلهات الأم في كثير من الأديان القديمة، الأمر الذي استنتج منه ماضرو النظام

- إيفر ماركسي. إن 'لوفب نشي نظري حبه إيديولوجية حركة السلام النسبة عززت عنها عاينات ميلا سويات، لقرن 'Susan Griffin, *Woman and Nature: The Rearing Inside Her* (New York: [n. pb.], 1978), and Robin Morgan, *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics, and Global Politics* (New York: [n. pb.], 1982)

تفهم أليس روسي (Alice Rossi) في: "A Biological Perspective on Parenting," *Oedipus*, vol. 106, no. 2 (Spring 1977), pp. 1-41.

الخروج البيولوجية الاجتماعية ونسجدها من أجل غايات نسوية. ندعو إلى إعانة بنه المؤسسات الاجتماعية لكي تتكهن تلاءم من أداء وظائفهم الأمومية والرعاية من دون أن تتحلل عن صواعدهن من أجل المساواة والفرصة. وقد نيت. روسي عن نحو لانغدي الواعى اللاناريجية وحبر العلمية البيولوجية الاجتماعية. وتختلف عن معظم النسويات من كونها لا تصامر الوأي أن الرجال يجب أن يتشاركوا بشكل مساوٍ في رعاية الطفل. ولكن موفقه يستحق الانتباه كنوع لفنكر الأمومي. وبسبب دورها كرائدة للنفذ النسوي في حفل البيولوجية الاجتماعية.

الأمومي واقعية وحقيقة السلطة الأنثوية في العاصي، مسانقش تطوّر الإلهات - الأم في الفصل السابع بالتفصيل: نحتاج هنا إلى التشديد على صعوبة الاستنتاج من أدلة كهذه وجود تنظيمات اجتماعية كانت النساء فيها مهيمنات. ونظراً لنوضع العنتردي للنساء، ورغم وجود أدلة تاريخية على انتشار عبادة رمزية للنساء مثل عبادة مريم العذراء في العصور الوسطى، وسيدة الزرع في أمريكا قتل الحوب الأهلية، أو عبادة نجمة هوليوود في المجتمع المعاصر، فإنّ المرء يتردد في رقع أدلة كهذه إلى أدلة تاريخية.

دحض الأثروبولوجيون المعاصرون الدليل الإثنوغرافي الذي بني عليه كل من باشوعن وإنجلز حجتيهما. تبين أن دليلاً كهذا كما طُرح دليل لا على «النظام الأمومي» وإنما على موقع الأم وتعاقب نسبها، وعلى نقيض المعتقد المعتنق سابقاً، من غير الممكن إظهار رابط بين بنية القرابة والموقع الاجتماعي للنساء. ففي معظم المجتمعات القائمة على تعاقب نسب الأم، يسيطر على الاقتصاد وقرارات الأسرة قريب ذكر، وعادة ما يكون شقيق المرأة أو عمها.⁽³⁹⁾

ثمة الآن مجموعة غنية من الأدلة الأثروبولوجية المحدثة المتوفرة التي تصف نسبياً ترتيبات اجتماعية متساوية وحولاً محفدة ومتنوعة تقوم بها المجتمعات لمشكلة توزيع العمل⁽⁴⁰⁾. وتستند هذه الأدبيات على نحو كبير إلى مجتمعات قلبية حديثة، مع بضعة أمثلة

Mazin and Voortjes, *Forman of the Species*, p. 181,

(39)

بصف نماذج الاقتصادية في مجتمعات كهذه.

40: ين الأدبيات نصحت جيداً من Nancy Tanner and Adrienne Zihlman.

"Women in Evolution, part I: Innovation and Selection in Human Origins," SIGNS and Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, chaps. 2 and 3.

من القرن التاسع عشر، يُشير هذا مشكلة، خاصةً لتعويض، حول صلاحية معلومات كهذه حول الشعوب السابقة للتاريخ. على أي حال، يبدو من المعطيات المتوفرة أن أكثر الشعوب مناداة بالمساواة توجد بين قبائل القنص والجنبي، التي تُسمّى بالتكافلية الاقتصادية. يجب أن تؤمن امرأة خدمات صياد لكي تضمن مؤونة لحوم لها ولأطفالها. ويجب أن يؤمن صياد امرأة تزود بطعام كاف للصيد. وفي حال لم يكن القنص ناجحاً. وكما لاحظنا من قبل، في مجتمعات كهذه تقدّم النساء الحصة الرئيسية من الطعام المستهلك، مع ذلك يعتبر منتج الصيد في الأمكنة كلها الطعام الأكثر قيمة ويُستخدم لتبادل الهدايا. إن قبائل قنص وجنبي كهذه تُشدّد على التكافل الاجتماعي وتميل إلى العيش سلام مع قبائل أخرى. يصبح التنافس طقساً في مسابقات غناء أو ألعاب رياضية ولكنه لا يُشجع في الحياة اليومية. وكالمعادة، إن الباحثين في الميدان يختلفون في تأويلاتهم للأدلة، ولكن التسريح الأشمل للأدلة يقدم تعميماً بأن المنزلة النسبية للرجال والنساء في مجتمعات كهذه مفصلة ولكن متساوية⁽⁴⁾.

ثمة جدل كبير بين الأنثروبولوجيين حول كيف نصف أي مجتمع. وقد أوّل عددٌ من الأنثروبولوجيات النسويات والكاتبات التكافل أو حتى غياب هيمنة ذكرية واضحة المعالم كدليل على

Martin and Voorhis *Fossil of the Senses*, p. 190.

(41)

من أجل الاستفا عن هذه الحملات في البحث انظر لينا هامان رقم 43 من هذا الفصل ولباروك في *Enkimas* ومن أجل تأويلات مختلفة انظر: Jean L. Briggs, "Eskimo: Women, Makers of Men," in Carolyn J. Matthiasson, *Mothers, Sisters, Women in Cross-Cultural Perspective* (New York [n. pb.], 1974), pp. 261-304, and Elise Boulding, *The Gendered Side of History: A View of Women Through Time* (Boulder, Colo. [n. pb.], 1976), p. 291.

المساواتية أو حتى الهيمنة الذكورية. هكذا، تصف إليانور ليكوك (Eleanor Leacock) المنزلّة العالية للنساء الإيروكويات، وخاصة قبل الغزو الأوروبي: "دورهن العام القوي جداً في السيطرة على توزيع الغذاء ومشاركتهن في مجلس كبار القوم. تُفسّر ليكوك هذه الحقائق كدليل على «النظام الأمومي»، محدّدة المصطلح لكي يعي أنّ «النساء تولّين السلطة العامة في مجالات رئيسية من حياة الجماعة»⁽⁴²⁾. فحضر أنثروبولوجيون آخرون المعطيات نفسها، وتعرّفوا على المنزلّة العالية نيباً للنساء الإيروكويات وموقعهنّ القوي، وركّزوا على حقيقة أنّ النساء الإيروكويات لم يكنّ أبداً القائدات السياسيات للقبيلة ولم يكنّ الزعميات. يشيرون أيضاً إلى فرادة الموقف الإيروكوي، المستند إلى المصادر الطبيعية الوفيرة والمتاحة في محيطهم⁽⁴³⁾. يجب أن يشيّر انمره أيضاً إلى أنه في جميع مجتمعات القنص والنجني، مهمّة كانت منزلّة المرأة الاقتصادية والاجتماعية، كانت النساء خاضعات دوماً للرجال في بعض النواحي. ليس هناك مجتمع واحد معروف تملك فيه النساء كمجموعة القدرة على صناعة القرار وفرضه على الرجال أو حيث يعرفن قواعد السلوك

Eleanor Leacock. "Women in Egalitarian Societies." in: Renate (42)
 Brudenthal and Claudia Koonz, *Bringing Visible Women in European History*
 (Boston in pb). 1977). p. 27

Judith K. (43) من أجل وصف وتحليل مفصّلين لعولف النساء الإيروكويات، انظر
 Blawn. "Iroquois Women: An Ethnohistoric Note," in Reiter, *Toward an*
Anthropology of Women, pp. 214-251.

Marjorie and Voorhes, *Female of the Species*, pp. 225-229 : إن التحليل في
 جميع في تشديد على الموقف القوي للنساء الإيروكويات من دون تعريفه كنظام أمومي.
 إن تأكيد إليانور ليكوك (Eleanor Leacock) لشانه حول وجود نظام أمومي غذاء
 Fair. *Humankind*, pp. 212-213. and Paula Webster. "Matrarchy: A Vision of
 Power." in: Reiter. *Toward an Anthropology of Women*, pp. 127-156.

الجنسي أو يسيطر على تبدلات الزواج.

نجد في مجتمعات البستنة على نحو متكرر النساء مهيمئات أو لهن تأثير كبير في المجال الاقتصادي. ففي عينة مسح لخمسة عشر وخمسة عشر مجتمعات في البستنة، تبين أن النساء تولين أنشطة الحراثة بنسبة 14 بالمائة من الحالات، مع ذلك إن هذه المجتمعات تحركت تاريخياً في اتجاه الاستقرار والإقامة والزراعة، التي هيمن فيها الرجال على الحياة الاقتصادية والسياسية⁽⁴⁴⁾. إن معظم مجتمعات البستنة التي قُدمت قائمة على التحذّر من نسب الأب، رغم دور النساء الاقتصادي الحاسم. وبدا كأن مجتمعات البستنة المتحدرة من نسب الأم تظهر، بصورة رئيسية، في ظروف بيئية معينة. قرب حدود الغاية: حيث قطعان الحيوانات المدجّنة غنابية، ولأن مواطنين بيئية كهذه تختفي، فإن المجتمعات المتحدرة من نسب الأم تكاد تفرص.

لدى تلخيص مكتشفات البحث بخصوص الهيمنة الأنثوية يمكن استنتاج هذه النقاط: (1) إن معظم الأدلة حول مساواة الأنثى في المجتمعات مستمدة من مجتمعات متحدرة من نسب الأم وموقعها، التي هي، تاريخياً، انتقالية وتلاشي حالياً. (2) إذا كان التحدر من نسب وموقع الأم يهيان حقوقاً وامتيازات معينة للمرأة، فإن سلطة اتخاذ القرار داخل مجموعة القرابة تستقر لدى الذكور الكبار. (3) إن التحدر من الأب لا يتضمن خضوع النساء، ولا يشير التحدر من الأم إلى النظام الأمومي. (4) بالنظر إليها في سياقها الزمني، لم تكن المجتمعات المتحدرة من الأم قادرة على التكيف مع الأنظمة

(44) لم. Martio and Vnorhies. *Female of the Species*, p. 214.

ونظراً أيضاً David Abert, "Matrilineal Descent in Crosscultural Perspective," in Kathleen Gough and David Schneider, eds., *Matrilineal Kinship* (Berkeley, [n. pb.], 1961), pp. 657-727.

المتنافسية والاستغلالية والتنقيبية الاقتصادية وأفسحت المجال للمجتمعات المتحدرة من الأب.

بزمن على الجدول الذي أثير ضد كونية النظام الأمومي السابق للتوزيع بالأدلة الأنثروبولوجية. غير أن الجدول حول النظام الأمومي احتدم لأن مناصري نظرية النظام الأمومي كانوا غامضين بما يكفي في تعريفهم للمصطلح بحيث ضموه في فئات أخرى متنوعة. فالذين يعرفون النظام الأمومي كمجتمع تهيمن فيه النساء على الرجال - وهذا نسخة عن النظام الأبوي - لا يستطيعون إيراد دليل أنثروبولوجي، إثنوغرافي أو تاريخي. إنهم يبنون قضيتهم على دليل من الأسطورة والدين⁽⁴⁴⁾. ويدعو آخرون النظام الأمومي أي نوع من الترتيب المجتمعي تتولى فيه النساء السلطة على أي وجه في الحياة العامة، ولا يزال آخرون يضمّنون أي مجتمع تتمتع فيه النساء بمنزلة عالياً نسبياً⁽⁴⁵⁾. إن التعريف الأخير عامض للدرجة كونه لا معنى له كقضية.

(44) من أجل مسح شامل للأدبيات كتبها حول الأماريويات، انظر: Abby

Kleinbaum, *The Myth of the Amazon* (New York: [n. pb], 1981).

سنتج المؤلفات عن الأماريويات ما يوجد أبداً. وأن أسطورة وجودها حلص لتدمر بدبولوجية النظام الأبوي.

(46) صرف النظر عن سبة الأسرة ونزليات القراءة. لا حتى المرات لربيعاً نشأة السلطة بنضرة. قانت بدستند على نحو وضع به حيز في حالات تلك فيها النساء قوة شلبة، فإنهن لا يمتلكن سلطة. نورد امرأة الأبروكوبية كمثل. هي المجتمع الذي يعتمد حل الحذر من نسب الأم كان لسبب مواقع مهمة وكثر في مجلس الوجهاء، ولكن لا أحد يستطيع أن يشغل منصب لخدمة سوى الرجال. إن المكان غير ثقافة مطعة شوية مثلت فيها النساء سلطة اقتصادية هو المدينة اليهودية الصغيرة في بداية القرن العشرين أدوات النساء التجارة. كسيلي النوردي، وسبيلات عن أموك الأسرة. كان يعني تأثير كبير في تدياسة عبر الشرق، وتقيم بنحالات عبر الزواج، وغير نفوذهن على نساكنهن. مع ذلك قانت النساء محوريات لأنهن رأوا جهن وعبد العائد. بالعرف والتكرار كنسهن يمتلكن الميزة. لأعل في اخماعه. انظر أيضاً: Michelle Rosaldo, "A Theoretical Overview," in: Rosaldo and Laughlin, *Women, Culture and Society* (Stanford: [n. pb], 1974), pp. 12-42.

وأعتقد أن المرء لا يستطيع أن يتحدث بصنق عن النظام الأمومي إلا حين تسيطر النساء على السلطة ويحكمس الرجال، ونيس إلى جانبهم، وحين تتضمن تلك السلطة التحفل العام والعلاقات الخارجية. وحين نتخذ النساء قرارات جوهرية ليس حيان أقربائهن ولكن للمجتمع. في ضوء نقاشي السابق، يجب على هذه السلطة أن تشمل القدرة والقوة لتعريف القيم والأنظمة التفسيرية للمجتمع، وتعريف السلوك الجنسي للرجال والسيطرة عليه. يمكن أن يلاحظ أنني أعترف النظام الأمومي بأنه صورة طبق الأصل عن النظام الأبوي. باستخدام هذا التعريف، سأستجج أنه لم يوجد قط مجتمع أمومي.

كان، ولا يزال، هناك مجتمعات نشاطر فيها النساء السلطة مع الرجال في كثير من وجوه الحياة أو في بعضها. ومجتمعات لتتساء في مجموعات فيها، سلطة معتبرة لتتأثير في سلطة الرجال أو تقييم. يوجد أيضاً، ووجد تاريخياً، نساء مفردات امتلكن جميع سلطات الرجال أو ثلثتهم أو عملن لهم أو حللن محلهم مؤقتاً، كالمملكات والحاكمات، وكما سيظهر هذا الكتاب: إن إمكانية الاشتراك في السلطة السياسية والاقتصادية مع رجال من طبقتهم أو رجال نبوا عنهم كانت امتيازاً لبعض نساء الطبقات العليا، مما يجعلهن أقرب إلى النظام الأبوي.

ثمة بعض الأدلة من الحفريات الأثرية حول وجود مجتمعات في العصرين النيوليثي والبرونزي كانت النساء يقدرن فيها تقديراً عالياً. كما يمكن أن تدل إلى أنهن توثبن بعض السلطة. وتتألف معظم هذه الأدلة من تماثيل أنثوية؛ فسرت كإلهات خصبة وبالنسبة إلى العصر البرونزي: عشر على آثار فنية تصور نساء لهن كرامة وإشارات إلى منزلة رفيعة. سنقوم ذليل الإلهات في الفصل السابع وناقش مجتمعات ما بين النهرين في عصر البرونز في هذا الكتاب. لتراجع

لأن بشكل موجز الدليل في حالة واحدة خاصة. يوردها كثيراً
مناصرو وجود النظام الأمومي، وإنها كانت هويوك (Çatal Hüyük)
في الأناضول (تركيا الحالية).

إن حفريات جيمس ميلارت (James Mellaart)، وخاصة في
هاسيلار (Hacilar) وكتال هويوك (Çatal Hüyük)، سلطت ضوءاً
مهماً على التطور المبكر للمدينة في المنطقة. كانت كتال هويوك،
مستوطنة مدينية في العصر النيوليثي، وكان عدد سكانها يتراوح بين
6000 و 8000 نسمة. وقد بُنيت في طبقات متعاقبة على مدى 350
سنة تقريباً (6250 - 5720 ق.م.)، كبلدات جديدة على بقايا
مستوطنات قديمة. وتقدم مقارنة بين الطبقات المختلفة لمستوطنة
العدينة في كتال هويوك مع طبقات قرية أقدم وأصغر هي هاسيلار
(انتهت بُنيتها بين 7040 - 7000 ق.م.)، ككشفاً حول مجتمع أقدم طرأ
عليه تحول تاريخي⁽⁴⁷⁾.

كانت كتال هويوك مدينة بُنيت كخليفة نحل من مساكن فردية
أظهرت تنوعاً ضئيلاً في الحجم والأثاث. كان يدخل إلى المنازل من
السفوف، بواسطة سلم؛ وكان كل منها مجهزاً بموقد من الطين
الآجري وقرن. وكان كل منزل يحتوي على منصة للنوم، عُثر عليها
على أنهاكل العظمية المدفونة للنساء وأحياناً للأطفال، وعُثر على

(47) يند نوصف التالي في: James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* (New York [n. pb.], 1967).

نظر أيضاً: James Mellaart: "Excavations at Çatal Hüyük, 1965. Third Preliminary Report," *Anatolian Studies*, vol. 16 (1966), pp. 165-192, and "Excavations at Çatal Hüyük, 1965. Fourth Preliminary Report," *Anatolian Studies*, vol. 16 (1966), pp. 65-192, and Ian A. Todd, *Çatal Hüyük in Perspective* (Menlo Park [n. pb.], 1976).

منصات أصغر في وصعيات متنوعة في الغرف المختلفة، تارة يكون أطفال مدفونين تحتها وطوراً رجال، ولم يُعثر أبداً على رجال وأطفال معاً. كانت النساء تُدفن مع المرايا، والجواهر، وأدوات مصنوعة من العظام والأحجار، وكان الرجال يُدفنون مع أسلحتهم وخواتمهم ومُباحاتهم، وأدواتهم. وتشير الآنية الخشبية والأتسجة التي عُثر عليها في الموقع إلى مستوى عالٍ من المهارة والتخصص وكذلك لتجارة الواسعة. عُثر ميلارات على سجاد من الأسفل، وسلال، وكثير من الأشياء المصنوعة من السُّبح، مما يشير إلى أن المدينة كانت منحرفطة في تحارة مسافات طويلة وتمنعت ثروة معتبرة، وعُثر على أدلة عن تنوع واسع من الأغذية والتحبوب والخراف والصاعز والتكلاب المدججة في الطبقات الأخيرة.

يعتقد ميلارات أن الأشخاص ذوي الامتيازات فقط دُفِنوا في المنازل، فمن بين 400 شخص دُفِنوا هناك، كان هناك 11 حصلوا على عمليات دفن بالمغفرة، أي إن هياكلهم العظمية دُفِنَتْ بالمغفرة الحجرية، وهذا ما يؤرثه ميلارات على أنه علامة المنزل الرفيعة. ونشّر معظم هؤلاء كانوا نساء، يستنج ميلارات أن النساء تمنحن بمنزلة رفيعة في المجتمع، ويعتقد أنهنَّ ربما كنَّ كاهنات. ولكن ما أضعف هذا الجرم من الدليل! فالحقيقة أن من بين 222 هيكلاً عظميةً لسالغين اكتشفت في كتال هويوك، كان 136 منها لإناث، وهي نسبة كبيرة غير اعتيادية⁽⁴⁸⁾. إذا كان ميلارات قد

Lawrence Angel, "Neolithic Skeletons from Çatal Hüyük," *Anatolian (48) Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-96 and p. 89.

٤٨. رسوم الهياكل العظمية التي تعود للمرأة ثابتة بما يكفي لأن اهتمت تُركب في البداية لتعداد عمرها بحدود، التي تغطيها من اللحم، من ثم دُفِنَتْ. إذ رسوماً مختلفة عن الحدوث من النوع نوضح السرور.

اكتشف أن معظم عمليات الففن بـ «التمغرة» هي لسياء، فإن هذا يمكن أن يلائم ببساطة نسبة الجنس لدى السكان العاملين. يشير هذا، على أي حال، إلى أن الإناث كنّ بين الأشخاص ذوي المراتب العليا، هذا إذا افترضنا أن تاوبيل ميلارت بخصوص معنى الففن بـ «التمغرة» صحيح.

إن غياب الشوارع، ومساحة كبيرة، أو قصر أو الحجم المتماثل وتأكيث المنزل فاد ميلارت إنني الاستنتاج بأنه لم تكن هناك هرمية ولا سلطنة سياسية مركزية في كاتال هويوك. وأن السلطنة كانت مشتركة بين السكان. يبدو الاستنتاج الأول ملائماً، ويمكن أن يتغذى دليل مقارن، ولكن لا يمكن البرهنة من ذلك على أن السلطنة كانت مشتركة. إن السلطنة، حتى في غياب بناء قصر أو هيئة حكومية رسمية، يمكن أن تكون قد استقرت في أيدي رؤساء مجموعات القرابة، أو في مجموعة من كبار القوم. لا شيء في دليل ميلارت يبرهن على سلطنة مشتركة.

تكشف طبقات كاتال هويوك المختلفة عن وجود عدد كبير وفوق العادة من المقامات المزينة بكثافة بصور زيتية جدارية، ونقوش جصية بارزة، وتماثيل. وفي الطبقات الأعمق من التحصينات لم يكن هناك تصويرات تمثل تلمحيصية البشر، وإنما ثيران وأكباش، ورسوم الحيوانات وفرون ثيران محسب. يفسر ميلارت هذه كتمثيلات رمزية للإلهة الذكور. وفي طبقة سنة 6200 ق.م تظهر التمثيلات الأولى لشخصات الإناث، بأثداء، وأوراك وأرداف مبالغ فيها بشكل واضح. كانت بعضهن مصوّرات جالسات، إحداهن وهي في حالة الوضع، ومحافظات بأثداء من الجص على الجدران، بعضها مشكّل فوي جماعم وفكوك حيوانات. ثمة تماثيل لافت أيضاً لشكل ذكري وأنثوي يتعاقبان. وإلى جانبه تمثال لامرأة تحمل طفلاً. يستفي ميلارت هذه

الأشكال إلهات ويلاحظ ارتباطهن بكل من الحياة والموت (أسنان وفن نسر في الشديس)؛ يلاحظ أيضاً ارتباطهن بنماذج الأزهار والحبوب والخضار في زينة الجدران، وبالشمور (رمز الفحص) والشمور (رمز الموت). وفي الطبقات المتأخرة لا يوجد تعشيلات لآلهة المذكور.

يقول ميلارت إنَّ الذكر في كاتال هويوك كان موضوع كبرياء، وموضع التقدير لرجولته، وأن دوره في الإنجاب مفهوم، ويعتقد أن الرجال والنساء نشاطوا السلطة والسيطرة على الجماعة في الفترة الأيكر وشاركوا معاً في الصيد. وبسند الثاني إلى دليل رسوم الجدران، التي تُظهر مشاركة النساء إفا في طقس أو مشهد جيد غزال أو خنزير. يبدو هذا استنتاجاً مبالغاً فيه جداً، إذا اعتبرنا أن اللوحين تظهران عدداً كبيراً من الرجال منضعبين في الصيد، ويحيطون بالحيوان، بينما لا يوجد إلا شكلان لأنثيين يمكن رؤيتهما، كلاهما بسافين منفرجتين، مما قد يشير إلى بعض الرمزية الجنسية ولكن يبدو غير متطابق تماماً مع نساء يشاركن في الصيد⁴⁹¹. ومن تنظيم الأبنية والمنصات يستتبع ميلارت أن تنظيم الجماعة كان متعلقاً بإحبة الأم ويدل على موقع الأم. من المؤكد أن الثاني يبدو مرجحاً من التليل. يعتقد أن انشاء طووزن الزراعة وسيطرون على منتجاتها. ويستتبع من غياب دليل تقديم الأضاحي في المعبد أنه لم تكن هناك سلطة مركزية ولا طبقة عسكرية. ويقول إنه ليس هناك في كاتال هويوك دليل على حرب على مدى ألف عام. يدافع ميلارت أيضاً عن حقيقة أن النساء أبدعن الدين النيوليثي وأنهن كن فنانات في المقام الأول.

خضعت هذه المكتشفات والأدلة لتأويلات مختلفة. ففي فتح

McLart. "Fourth Preliminary Report." *Andalouan Studies*.

(19)

يجب أن نشير إلى أن حبيبات ميلارت وتأويلاته أكثر تعقيداً من نظائره جون الحمر مما هو الأمر في كتابه الآخر. انظر أيضاً: Todd, *Catal Hüyük in Perspective*, pp. 44-45.

عالمي بفضل ب. سنغ (P. Singh) جميع أدلة ميلارت ويضعها في سياق مستويات نيوليثية أخرى كهده، لكنه يهدف استنتاجات ميلارت، عدا تلك التي تتعلق باقتصاد المئدة⁽⁵⁰⁾. ويحذر إيان تود (Ian Todd)، الذي شارك في بعض الشقيبات الأثرية في كاتال هويوك، في دراسة في سنة 1976. يحذر من أن الطبيعة المحدودة للحفريات الأثرية في كاتال هويوك تجعل استنتاجات الفرز الطبقي في المجتمع غير ناصحة. يوافق على أن المكتشفات الأثرية تُظهر مجتمعاً بيتية اجتماعية معقدة، ولكنه يهتم قائلاً إنه «من غير المعروف إن كان المجتمع بالفعل أمورياً كما اقترح»⁽⁵¹⁾. يوافق آن بارستو (Anne Barstow) في تقويم متأن، على معظم مكتشفات ميلارت. تشدد على أهمية ملاحظاته حول الاحتماء بخصب وقوة النساء ودورهن في إنتاج الدين ولكنها لا تعثر على أي دليل على وجود النظام الأمومي⁽⁵²⁾. تعتمد روبي روهريتش (Ruby Rohrlich) الدليل نفسه وتستنتج منه أسباب وجود النظام الأمومي. تقبل تعميمات ميلارت من دون نقد وتقول إن دليها يدحض كونية التفوق الذكري في المجتمعات البشرية. إن مقال روهريتش مهم في تركيزه الانتباه إلى أدلة مختلفة على التغير الاجتماعي في العلاقات بين الجنسين في حقبة تشكل الدول القديمة، ولكن ضبابية تمييزها بين العلاقات المساوية بين الذكور والإناث والنظام الأمومي نعم رؤيتنا⁽⁵³⁾.

Parushottam Singh, *Neolithic Cultures of Western Asia* (London, [n. 150] pb), 1914), pp. 65-78 and pp. 85-105

Todd, *Catal Hüyük in Perspective*, p. 133 (51)

Anne Barstow, "The Uses of Archaeology for Women's History: James (21) Mellars's Work on the Neolithic Goddess at Catal Hüyük," *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 7-18

* Ruby Rohrlich-Leavitt, "Women in Transition: Crete and Sumer," in (53)

إن مكتشفات ميلارت مهمة، ولكن تعميماته حول دور النساء يجب أن تُستخدم بحفظ. يبدو أن هناك دليلاً واضحاً على وجود موقع أمومي وعبادة الإلهة الأنثى. إن تأريخ بداية تلك العبادة ملتبس: يربطه ميلارت ببداية الزراعة، التي يعتقد أنها محث منزلة رفيعة للنساء. وكما سنرى عبر الكتاب، إن القيص يبدو كأنه الحالة في كثير من المجتمعات. من المحتمل أن ميلارت قوى حجته مستخدماً مكتشفات أحد شركائه في العمل، وهو لورنر آجل (Lawrence Angel)، الذي اكتشف، عبر تحليله بعناية الهياكل العظمية، زيادة مهمة في مستوى بنية الحياة لدى إنثا العصر النيوليثي على العصر الباليوليثي، من 28,2 إلى 29,8 سنوات. إن هذا المكسب في طول حياة الأنثى - تقريباً سنتان - يجب أن يُنظر إليه براء مستوى متوسط الحياة 34,3 سنة في كاتال هويوك. بتعبير آخر، رغم أن الرجال عاشوا أكثر بأربع سنوات من النساء، كان هناك مكسب محتمل في طول حياة النساء بالمقارنة مع فترة أبكر. من المحتمل أن هذا المكسب ناجم عن الانتقال من القنص والجمي إلى الزراعة، وربما منح النساء دوراً أكثر هيمنةً نسبياً في تلك الحضارة⁵⁴. إن ملاحظات ميلارت عن غياب الحرب في كاتال هويوك يجب أن تُقاس في ضوء الأدلة الكثيرة عن وجود انجماعات انمحارية والمقاتلة في المناطق المجاورة. وأخيراً، لا نستطيع أن

Bederhach and Koona, *Becoming Female: Women in European History* (Boston: n. - ph), 1977), pp. 36-39, and Ruby Roflich, "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women," *Feminist Studies*, vol. 6, no. 1 (Spring 1980), pp. 16, 102.

إن إسنر تتعلق بعلة الأخيرة في معظم الأحيان.

Angel, "Neolithic Skeletons from Catal Huyuk," *Antiquarian Studies*, vol. 54: 21 (1971), pp. 80-96.

نفضل الرحيل المفاجئ وغير المُفسَّر للمسكان عن المسبوبة في حوالي 5700 ق.م، وهو ما يُؤشر إما إلى هزيمة عسكرية وأما إلى عدم قدرة المجتمع على التكيف مع الأوضاع البيئية المتغيرة. في كلتا الحالتين، يؤيد هذا الملاحظة القائلة بأن الجماعات التي تمتعت بعلاقات بين الجنسين قائمة على المساواة، مستقبلاً، ثم تستمر⁽⁵⁵⁾.

مع ذلك، تقدم لنا كاتال هوبوك دليلاً دامغاً على وجود نموذج بديل للنظام الأبوي. إذا أضفنا إلى هذا الأدلة الأخرى التي أوردناها، نستطيع الجزم بأن الخضوع الأنثوي نُس كونيّاً، رغم أننا لا نملك الدليل على وجود مجتمع أمومي. لكن التمسك، مثلهن مثل الرجال، تعريضهن حاجة عميقة إلى نظام متناسق من التفسير لا يقول لنا ما هو الأمر تماماً صار هكذا، فحسب بل يسمح أيضاً برؤية بديلة للمستقبل⁽⁵⁶⁾. وقبل الانتقال إلى مناقشة الدليل التاريخي لتأسيس النظام الأبوي، لذلك، سنقدم نموذجاً افتراضياً كهذا، لكي نحجّر أذهاننا وأرواحنا، لكي نلعب بالإمكانات، وتفكر بالبدائل.

Todd, *Fatal History in Perspective*, p. 137

(55)

(56) استنحت بنولا ويبستر (Paula Webster) بعد مسح جميع الأدلة الجديدة للنظام الأمومي أنه لا يمكن البرهنة على وجوده. ولكنه ذلك إن النساء، جنس إلى ذرية لنظام الأمومي لكي يتخذ من أي صناعة مستعملين إرا- الأداة لملاحظة عمل ضمنهن وحضوعهن. نظر: Paula Webster, "Matriarchy: A Vision of Power," in: Bener, *Foundations: Anthropology of Women*, pp. 141-156.

نظر أيضاً: Joan Bamberger, "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society," in: Rivallita and Lamphere, *Women, Culture and Society*, pp. 263-280.

الفصل الثاني

فرضية عاملة

إن الفرضية الأساسية التي يجب أن نستهل بها أي تنظير عن الماضي هي أن الرجال والنساء اشتركوا في بناء الحضارة⁽¹⁾. إذا ابتدأنا، كما تفعل الآن، من هذه النتيجة وأعدنا النظر في ما مضى، سنطرح بالتالي سؤالاً مختلفاً عن مسألة السبب الواحد «أصل». نسأل: كيف وصل الرجال والنساء في بناتهم للمجتمع، وفي بناء ما ندعوه بالحضارة الغربية، إلى الحالة الحضارة؟ حالما نتخلى عن مفهوم النساء كضحايا تاريخية، عومنن بطريقة شاذة من قبل رجال عنيفين، و«قوى» غير قابلة للتفسير، ومؤسستات اجتماعية، يجب أن نشرح التفرغ المحوري: مشاركة المرأة في بناء النظام الذي يُخضعها. أقترح أن نخرج من ماضي عن ماضٍ داعم - البحث عن النظام الأمومي - هو الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح. ذلك أن إبداع أساطير تعويضية

(1) إن مفاهيمي هنا تستند إلى المقالة التي كان يؤلّف من صياغتها هو ماري برود (Mary Brud) في *Human as First in History* (New York: [n. pb.], 1946).

نقد نوضع في هذا الموضوع عرضاً تاريخياً انظر لمصاحبة Gerda Lerner. *The Maternal Mind in Past Placing Women in History* (New York: [n. pb.], 1979). chap. III-12

عن الماضي البعيد للنساء لن يحرزهن في الحاضر والمستقبل⁽²⁾. فالنموذج الأبوي للفكر مبني في سيروراتنا الذعنية بحيث لا نستطيع التحرز عنه إلا إذا وعمنا هذه المسألة بوضوح، الأمر الذي يعني دوماً بذل جهد حاصر. بالتالي، حين نفكر بـماضي النساء السابق للتاريخ، فإننا نسجن أنفسنا في نظام تأويلي متمركز ذكورياً بحيث إن النموذج البديل الوحيد الذي يأتي بشكل جاهز إلى الذهن هو العكس: إذا لم يكن هناك نظام أبوي، ينبغي أن يكون هناك نظام أمومي. لا شك أنه كان هناك نماذج كثيرة مختلفة نظم بها الرجال والنساء المجتمع وتقسما السلطة والموارد. ليس لدينا، من بين جميع الأدلة التاريخية المتوفرة، دليل حاسم وكاف يسمح لنا ببناء نموذج صحيح علمياً عن الفترة المهمة للانتقال من القنص/الجني النيوليثي إلى مجتمعات زراعية مستقرة، إن طريقة الأنثروبولوجيين، الذين يقدمون لنا أمثلة عن مجتمعات القنص/الجني المعاصرة، ويستمدون منها استنتاجات عن مجتمعات الألفية الخامسة ق.م، ليست أقل كثفاً من طريقة الفيلسوف والمتخصص في الدراسات الدينية الذي يستنج من الأدب والأساطير. فالنقطة الأساسية هي أن معظم النماذج السامية كانت متمركزة ذكورياً واترضت طبيعجة النظام الأبوي، وكانت النماذج النسوية الغليظة لتاريخية وبالتالي، كما اعتقد، غير مرضية.

إن تحليلاً صحيحاً لموقفنا، وكيف صار ما هو عليه، سيساعدنا في إنشاء نظرية داعمة، يجب أن تفكر بالجسورة تاريخياً، وبشكل

(2) من أجل ملاحظة نسبية للاحتياجات النسبية لنساء المعاصر لكي يملكو (زينة) عن نظام الأمومي في ماضي البعيد، انظر: Paula Webster, "Matriarchy A Vision of Power," in Rayna Rether, *Toward an Anthropology of Women* (New York: Oxford U.P., 1975), pp. 141-156.

من خلال هذه المناقشة الخاصة بالاحتياج السيكلوجي والعنسي لمرأة المعاصرة يتوجب أن يكون لها نظرة أمرية تتعلق بالأسرة.

محدد، كما يوجد في مجتمعات متنوعة وقابضة لتبديل. وقد وصلت
الأنثروبولوجية ميشال روسالدو (Michele Rosaldo) إلى استنتاجات
مشابهة، رغم أنها انطلقت من وجهة نظر مختلفة. كتبت:

إنَّ البحث عن الأمور، هي النهاية، هو أن نَعكّر أن ما
نحن عليه اليوم هو شيء عبر التاريخ، وأن عالمنا
الاجتماعي الحالي، وخصوصاً أنظمة الجنس لدينا، هي بمثابة
عابرة للتاريخ، وحوهرياً غير قابلة للتغيير في جذورها³³.

يصبحُ بحثنا، إذاً، بحثاً عن تاريخ النظام الأبوي. إن منح نظام
الهيمنة الذكرية موقفاً تاريخياً، والجزء بأن وظائفه وتجلياته تتغير مع
مرور الزمن، يعني القطيعة الحادة مع التراث المنقول. وقد مرّه هذا
التراث النظام الأبوي عبر جعله لانهائياً، وأبدياً ولا مَرثياً وغير قابل
للتغيير. ولكن بسبب التغيرات في الفرص الاجتماعية والتربوية
المتوفرة للنساء صارت أخيراً أعداد كبيرة من النساء في القرنين
الثامن عشر والعشرين قادرات على أن يُقوّمن، نقدياً، السيرة التي
ساعدن بها في إنشاء النظام والحفاظ عليه. وقد صبرنا قادرين الآن
فقط على بناء مفهوم عن دور النساء في التاريخ، وبالتالي تأسيس

Michelle Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections (3)
on Feminism and Cross-Cultural Understanding," *SIGNS*, vol. 5, no. 3 (Spring
1980), 393.

روسالدو توسع وجهات النظر الموحدة في بحثها غير المنشور "Moral: Analytical
Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science."
مُعترِاً يُوقر حول مشكلة الأخلاق في العلوم الاجتماعية، بيركلي (Berkeley) نازار ماروس
1988. إن الكلام التالي يبدو لي مناسباً بعضه خاصة: "عبر عهدي وجهة النظر نقلة بأنها
سبباً قاعداً اجتماعية قاسية، أو استجبات اللاواعية بمنزلة الطبيعي التي (العمى، الخطأ) تُعط
من قدرتنا، رفقت السويد الانتباه عن حاجتنا إلى نظريات معالجة نظريتي التي يصوغ به
العاشرون كمنهج، إن نفاذات تُعربها اللاتقاء، وفي صيغة رمزية واقتناء تُعربها
وتصل الرعات، وتضع الخوذة، وتضمن معنى عمل المحصلات من زاوية. ص 18.

وعمي يستطيع أن يحوّر النساء، إن هذا الوعي يمكن أن يحوّر الرجال أيضاً من النتائج غير المطبوبة وغير المرغوبة لنظام الهيمنة الذكورية. إذا ما قارنا هذا البحث كمؤرخين، يجب أن نتخلى عن التغييرات التي تُرجع الأمور إلى عامن واحد، يجب أن نفترض أنه حين نحصل الأحداث متزامنة، فإذْ علاقاتها مع بعضها البعض ليست بالضرورة عرضية، يجب أن نفترض أنه من المرجح أن تلك التغييرات المعقدة كمثل التبدل الأساسي في بنى القرابة حصلت نتيجة عوامل متفاعلة متنوعة. يجب أن نخبر أية فرضية قما بنظيرها لنموذج واحد على نحو مقارن وعابر للثقافات. وينبغي أن يُنظر إلى موقع النساء في المجتمع دوماً بالمقارنة مع موقع رجال مجموعتهن الاجتماعية وزمنهن.

يجب أن نبرهن على قضيتنا ليس بالدليل المعادي فحسب بل أيضاً بدليل من المصادر المدونة. ونحن نبحث عن نماذج وتشابهات، ينبغي أن نفتح على احتمال أن نتائج مشابهة، مستمدة من عوامل متنوعة، يمكن أن تحصل نتيجة سيرورات مختلفة جداً. والأهم من كل هذا، هو أننا يجب أن ننظر إلى موقع النساء في المجتمع كخاصة لتتغير مع مرور الزمن، ليس في شكله فحسب وإنما أيضاً في مضمونه. مثلاً، إن الدور الاجتماعي لـ «المحظية» لا يمكن أن يُقوّم بمعايير من القرن العشرين، أو حتى التاسع عشر، حين ندرسه في الألفية الأولى قبل الميلاد. هذا مثال واضح جداً يمكن أن يبدو إيراد غير ضروري، ومع ذلك نحصل أخطاء كهده تماماً بشكل متكرر في مناقشة ماضي النساء. إن الجندرة، بخاصة، نعتك في معظم المجتمعات دلالة رمزية قوية، وكذلك إيديولوجية وفاتوية، بحيث لا نستطيع أن نفهمها بصورة صحيحة إلا إذا اتينا إلى مظاهر معناها كلها.

يهدف البناء الرسمي الذي سأقدمه إلى أن يكون واحداً من بين

عدد من النماذج الممكنة فحسب، حتى في المنطقة الجغرافية المحدودة للشرق الأدنى القديم لا بد أن هناك طرقاً كثيرة مختلفة حدث فيها الانتقال إلى النظام الأبوي. وبما أنه من المرجح جداً أننا لن نعرف ابداً ما حدث تماماً، فنحن مجبرون أن نتأمل في ما يمكن أنه كان محتملاً. إن إسقاطات طوباوية كهذه على الماضي تخدم وظيفة مهمة لأولئك الذين يرغبون في بناء نظرية: لكي يعرفوا ما يمكن أن يكون ممكناً يتفتح على تفسيرات جديدة. يسمح لنا أن نتأمل في ما يمكن أن يكون ممكناً في المستقبل، متحذرين من قبود إطار مفهومي محدود وقديم كلياً.

ليبدأ بالمرحلة الانتقالية حين تطور الكائن البشري من الحيوان الرئيس، منذ حوالي ثلاثة ملايين عام، ودعونا نفكر بالإنسان الأساسي، الأم والطفل. إن الخاصية الأولى التي تميز البشر من الحيوان الرئيس هي الطفولة الطويلة والبانسة للعنقل البشري. كانت هذه هي النتيجة المباشرة لثنائية القدم، التي أدت إلى تضيق حوض المرأة وقناة الولادة بسبب وضعية الانحناء إلى أعلى. كانت إحدى نتائج هذا ولادة الأطفال في مرحلة أكبر من الانضغاط بالمقدونة مع الحيوانات الرئيسة الأخرى، برؤوس أصغر نسبياً من أجل تسهيل المرور عبر قناة الولادة. فضلاً عن ذلك، وبصورة مغايرة عن معظم القرود العنابية التطور، ولدت الأطفال البشريون عراة، فكان أن شعروا بحاجة أكبر إلى الدفء. ونظراً لأنهم لا يستطيعون الإمساك بأمهاتهم من أجل دعم ثابت، وبفتقرون إلى إصبع القرود القابل للتحرك، اضطرت الأمهات إلى استخدام أيديهن أو بدائل آلية للأيدي فيما بعد، لكي يهددن أطفالهن⁽⁴⁾ قادت ثنائية القدم والوضعية المنتهبة

(4) انظر Nancy Makepeace Tanner, *On Becoming Human* (Cambridge, 1978).

- Eng.: Cambridge University Press, 1981), pp. 157-158.

أيضاً إلى التطوير الأروحي للبدء، إليهم الممسك، وتسيق اليد الحسي الأكبر. كانت إحدى نتائج هذا هو أن الدماغ البشري يتطور طوال سنوات كثيرة أثناء فترة رضاعة الطفل واتكاليته الكاملة، ويصبح بالتالي قابلاً للتعديل عبر التعلم والقوية الثقافية المكثفة بطريقة مختلفة جوهرياً عن تطور الحيوان. يستخدم عالم وظائف الأعضاء العصبية روث بليير (Ruth Bleier) هذه الحقائق في حجة قوية ضد أية نظريات تدعي خصائص بشرية افتراضية⁽⁵⁾.

كانت خطوة الانتقال من البحث عن الطعام إلى جنيه من أجل الاستهلاك فيما بعد، التي على الأرجح قام بها أكثر من فرد، حاسمة في دفع التطور البشري. لا بد أنها ولدت انتفاعاً اجتماعياً، وإبتكاراً وتطوير الآلية، والزيادة البطيئة في تطور حجم الدماغ. تقول نانسي تانر (Nancy Tanner) إن الإناث الحريصات على أطعمتهن اترضع السامبين كانت لديهن دوافع أقوى لتطوير تلك المهارات، ومن المحتمل أن الرجال وصلوا لتحت عن الطعام وحدهم فترة طويلة. نستنتج أن هذه الأنشطة قادت إلى الاستخدام الأول للادوات للتعامل مع الغذاء النباتي من أجل الأطفال وتوزيعه، ولتحفر من أجل الجذور. على أي حال، اعتمد بقاء الرضيع على نوعية الرعاية الأمومية. فوعلى نحو مشابه، إن فعالية جني الأم حسنت غذاءها

نظر أيضاً: Nancy Turner and Adrienne Zihlman, "Women in Evolution. Part I: Innovation and Selection in Human Origins." *SIGNS*, vol. 1, no. 3 (Spring 1976), pp. 585-608

Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories* (5) or *Women* (New York [n. pb], 1984), chap. 1, esp. p. 51 and pp. 64-68.

في النسخة نفسها مطروحة في Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" in: *The Interpretation of Cultures* (New York [n. pb], 1973), pp. 53-54

وبالتالي زادت من متوسط فترة الحياة والخصب لديها⁽⁶⁾.

نفسهم، مثل نانور وبلبير، أنه أثناء التقدم البيئي، من الإنسان المنتصب إلى الإنسان العتقور بشكل كامل في العصر النيباندرثالي (100.000 ق.م.) كان دور الإناث حاسماً، بعد تلك الحقبة تفرز انقصر على نطاق واسع على يد مجموعات من الرجال في أفريقيا وأوروبا وشمال آسيا، ويعود الدليل الأول على وجود الأقواس والسهام إلى قبل خمسة عشر ألف عام. وبما أن معظم التفسيرات لوجود تقسيم جنسي للعمل تسلّم بوجود مجتمعات قنص وجمي، عينا أن نحصن بدقة أكبر مجتمعات كهذه في العصر الباليوليثي وفي أوائل العصر النيوليثي.

حصلنا من العصر النيوليثي على دليل باق من رسوم ومنحوتات الكهوف التي نوحى بالتجليل المنتشر للإلهة الأم. نستطيع أن نفهم لماذا من المحتمل أن الرجال والنساء اختاروا هذا كصيغة أولى من التعبير الديني غير التفكير بإثرابط السيكولوجي بين الأم والطفل. وندين بفهمنا لتعقيدات وأهمية هذا الرابطة بصورة كبيرة إلى التفسيرات السيكولوجية الحديثة⁽⁷⁾. وكما بين لنا فرويد، إن تجربة الطفل الأولى في العالم هي تجربة بالكاد تكون فيها البيئة الكلية والذات منفصلتين. فالبيئة التي تتألف تقريباً من الأم كمصدر للعداء والدفء والتمتع، تصبح مختلفة عن الذات تدريجياً فحسب، حين ينسم ارضيع أو يبكي لكي يؤمن إشباعاً لحاجاته، وحين لا تُلبى

Ibid., pp. 144-145; Quinè, p. 145.

(6)

(7) انظر أملاء، تفصيل 1 نهوش زيم 11 من هذا الكتاب، وانظر أيضاً: Karen Horney, *Feminine Psychology* (New York: [n. pb.], 1967); Clara Thompson, *On Women* (New York: [n. pb.], 1964), and Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: [n. pb.], 1953), chaps. 4-12.

حاجات الرضيع ويجذب القلق والألم المرتبطين بالبرد والجوع، يتعلم أن يعترف بالقوة المهيمنة له^٥ الآخر في الخارج هناك، الأم. وقد قدمت لنا الدراسات السيكولوجية الحديثة تفسيرات مفصلة حول التفاعل المعقد بين الأم والطفل، وعن الطرق التي يستجيب بها جسد الأم، فإبسامها، وكلامها، بإعداد في تشكيل مفهوم الطفل عن العالم والذات. ففي هذا التفاعل المتوحد يبدأ الرضيع باستعداد المتعة من قدرته على فرض إرادته على البيئة. إن الكفاح من أجل الاستقلالية والتعرف على الذات ينتجان في صراع الرضيع ضد انحضور الطغاي للام.

إن التحليل النفسي الذي تأسس عليه هذه التعميمات مستعدة من دراسة الأمومة في المجتمعات الغربية الحديثة. ومع ذلك، فهي تشدد على الأهمية الحاسمة لتجربة الرضيع في الانكالية التامة وسلطة الأم الطغائية في تشكيل شخصية وهوية الفرد. في وقت كانت تسود فيه الفرائين ضد وأد الأطفال، وتوقر فيه التغذية بالزجاجة والغرف المنقاة والأغطية، توقر لمرضع حديدية اجتماعية، يفض النظر عن ميول الأم، فإن «سلطتها الطغائية» تبدو رمزية أكثر مما هي واقعية. وعلى مدى أكثر من مائتي سنة، استنفاع مرتبون آخرون، ذكوراً وإناثاً، إذا دعت الحاجة، أن يقدموا خدمات أمومية لرضيع من دون أن يعرضوا عُرضة في البقاء للحظر. إن المجتمع المتحضر وسط نفسه بين الأم والطفل وبذلك مفهوم الأمومة. ولكن في حالات بدائية، وقبل إنشاء مؤسسات المجتمع المتحضر: لا بد أن السلطة الفعلية للام على الطفل كانت مرعبة. كان ذراعاً الأم ورعايتها فحسب تحمي الرضيع من البرد؛ وكان حليب ثديها فقط يمكن أن يقدم الغذاء الذي يحتاجه للبقاء. إن لامبالتها أو إهمالها كانا يعنيان الموت المحتم. وقد امتلكت الأم المتأنحة للحياة سلطة فعلية على الموت والحياة. ولا عجب أن الرجال والنساء، الذين لاحظوا هذه القوة

العشيرة والخامسة للأنثى، تحولوا إلى تقديس الإلهات الأم⁽⁸⁾.

إن النقطة الأساسية التي أطرحتها هنا هي التشديد على الضرورة التي إنشأت التقسيم الأوتري لنوعين، الذي وفقاً له تقوم النساء بالإنجاب. وعلى مدى ألوف السنين اعتمد بقاء المجموعة عليه، ولم يكن هناك أي بديل متوفر. وفي الأوضاع الخطيرة والشديدة التي عاش فيها البشر البدائيون، كان البقاء حتى سن الرشد تطفلين على الأقل لكل زوجين مقترنين يقتضي الكثير من حالات الحمل لكل امرأة. ومن الصعب العثور على معطيات صحيحة حول فسحة الحياة ما قبل التاريخ السابقة للتاريخ، ولكن تقديرات استندت إلى دراسات لنهاكل العظمية تصح متوسط فسحة الحياة في العصر الباليوثيني والبيوليثي بين ثلاثين وأربعين سنة. وفي دراسة تفصيلية لماتين وتين وعشرين هيكلًا عظمياً لبائغين من كانال هوبوك ذكرت من قبل، يصل لورنس أنجل إلى معدل لطول حياة الذكر البالغ هو 34.3 سنة، ولطول حياة الأنثى هو 29.8 سنة. (إن هذا يعد من التفكير أولئك الذين ماتوا أثناء الصفوة)⁽⁹⁾.

181 وبصورة معكوفة، كانت إحدى السلطات الأوتل نرى تأسها الرشد في ظل البنظام الأسوي هي سلعة زج الأسرة، يذكر في أن يفوز أي احتمال بحسب أن يعيشوا وأي أطفال بحسب أن يقتلوا. لا بد أنه نظر إلى هذه السلعة كاتصار لطفون عن الطبيعة، إذ بها انجنت بشره من طبيعة وتجرية البشرية السابقة.

(9) إن المقنوعات عن سكان في فترة ما قبل التاريخ لا يمكن لتوافقها ولا يمكن تفسيرها إلا بملاحظات كمية تقريبية يعتمد سببها (Cipolla) أن الدليل المباشر يدعم وجهة النظر القائلة إن سكان العصر الباليوثيني نمرضو نسبة وجبات مرتفعة. بعد أن تنوع قبي عز قيد تقبال. ينبغي أن تُقرأ أن الرجل البدائي كان يسبح أيضاً بمنصورة عالية. وتكتشف دراسة فائقة وتماجية وسبعين من الأحافير البنندولية أن الثلث ماتوا قبل الوصول إلى سن العشرين. وكشف تحليل لانتين وعشرين من بقايا أحافير إنسان بكجج الأسوي أن 15 ماتوا حين كانوا أقل من 14 سنة. و3 ماتوا قبل سن التسنعة والعشرون. و3 قبل سن الأبحر.

كانت النساء يحتجن أن يحمن أكثر مما ينجن، كما استمرت الحالة في الأزمنة التاريخية أيضاً في المجتمعات الزراعية. صارت الطفولة مطوّلة كثيراً، بما أن الأمهات كن يرضعن أطفالهن لسنتين أو ثلاث. هكذا، يمكن أن نفترض أنه كان من الضروري بصورة مطلقة لبقاء الجماعة أن تُكرّس معظم النساء الصالحات للزواج معظم سن بلوغهن للحمن وتنجاب الأطفال والرضاعة. يتوقع الأمر أن الرجال والنساء سيقبلون ضرورة كهذه ويُنشئون المعتقدات، والأعراف، والقيم داخل ثقافتهم لكي يدعموا ممارسات ضرورية كهذه.

ينبع أن انشاء ميخرد أو بفضن تلك الأنشطة الاقتصادية التي يمكن أن تُفزع بسهولة مع واجباتهن كأمهات. ورغم أنه من المعقول الافتراض بأن بعض النساء في كل قبيلة أو زمرة كن قادرات جندياً على أن يصعدن، سبتبع أن النساء لن يرغبن بأن يصعدن بصورة منتظمة كبار الطراند؛ لأنهن مُتقلبات جسدياً بالأطفال المحمولين في أرحامهن، وعلى أردافهن، أو ظهورهن. فضلاً عن ذلك، إن طفلاً معلقاً بالظهير قد لا يمنع الأم من المشاركة في الصيد، إلا أن طفلاً ياكياً يمكن أن يمنحها، إن الأمثلة التي أوردتها علماء الأنثروبولوجيا عن قبائل الفئص والحني في العالم المعاصر، التي تُقدم فيها تربيئات متساوية لرعاية الطفل، وتشارك فيها النساء بين فترة وأخرى في

واخسبن * Carlo M. Cipolla, *The Economic History of World Population* (New York: [n. pb.], 1962), pp. 85-86;

Lawrence Angel, "Neolithic Skeletons from Catal Hüyük," *Anatomical Studies*, vol. 21 (1971), pp. 17-98; quote on p. 80.

في مجتمعات الفئص و الحني المعاصرة نمر عن نسب وفيات أطفال مرتفعة بسبة 60% في العدم الأول. سطر F. Rose, "Australian Marriage, Land Owning Groups and Institutions," in: R. B. Lee and Iren DeVore, eds., *Man, the Hunter* (Chicago: [n. pb.], 1968), p. 203.

الصيد، لا تناقض النجدة أعلاه⁽¹⁰⁾. إنها تُظهر فقط ما هو ممكن للمجتمعات لكي ترتب وتحاول؛ وهي لا تُظهر ما هو النموذج المرشح المهيمن تاريخياً الذي يمكن للمجتمعات من البقاء. وعلى ما يبدو، مفترضين فسحة الحياة المتقلقلة والتقصيرة التي أوردتها أعلاه في العصر النيوليثي، إن القبائل التي نجارت بحياة نساءها القابات للزواج عبر الصيد أو المشاركة في الحرب، وتزيد أيضاً من احتمال إصابتهم بالأذى في حوادث، لن تعيل إلى البقاء كقبائل تُوظف فيها النساء بطريقة أخرى. هكذا، إن التقسيم الجنسي الأول للعمل، الذي قام فيه الرجال بصيد كبار الطرائد وقام الأطفال والتمساء بصيد صغارها ورحلي الطعام، يبدو مستمداً من فوق حضية بيولوجية⁽¹¹⁾.

(10) Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality* (Urbana: n. pb.), 1982, chap. 2.

مضلاً عن ذلك، هناك احتمال أن تطغت مثل عتفاً أمام حثي نساء. ليس لأنه يضمف النساء جسدياً، بل بسبب تأثير راحة الدم على الحمول. وقد انتهت بل هذا الاحتمال أثناء رحلة فحث بها مزحراً إلى الاسكا. لأن السبات التي توزعها خدمة الحديقة القومية على المتعجبين والمتزجين تنصح النساء المتعصبات بأن يقين حيدات عن مضغفة التربة، بما أن الدم المصفرة إلى الرمادي تجديها راحة الدم.

(11) يعا: هن الأثروبولوجي مارفن هاريس (Marvin Harris) أن الحسي مضط منضغف وليس هناك ما يمنع النساء من فترة نثر من ترك أطفالهن في رعاية أحدهم لصح ساعات مره أو مرتين أسبوعياً. يقول هاريس إن سمعية قصف فزجل بنات من تدويه على الحرب وتيجب أن نضغف. في أنشطة الحرب الخاصة بالذكور - عبادة فرجال والتعصب الحسني. Marvin Harris, "Why Men Dominate Women." *Columbia* (Summer 1978), pp. 9-13 and p. 39.

من غير المرشح ولا سجلت دللاً يبي أن العروب السقمة سبقت قصف الطرائد الكبيرة، ولكنني أقول إن كلاً من الفحصر والأنشطة العسكرية لن تختزما السء للأسباب التي أوردتها. من أجل تأويل نسوي لسعادة نفسها، فهي لا تقوم بتولات لـ 'الحتبة البيولوجية'، Hleel, *Sisters and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women*, chaps 5 and 6

إن الفروق الجنسية البيولوجية ليست قروفاً في قوة وجدد الرجال والنساء ولكنها فروق تناسلية فحسب، وخاصّة قدرة النساء على الاعتناء بالأطفال، وكوني قلتُ هذا، أريد أن أشدّد أن قبولي لـ «تفسير بيولوجي» يصبح عمى المراحل الأبر من التطور البشري فحسب، ولا يعني أن تقسماً حسيباً للعمل فيما بعد يستند إلى عناية الأمهات هو «طبيعي». على العكس، سأظهر أن الهيمنة الذكرية هي ظاهرة تاريخية نشأت من موقف مُعطي محتّم بيولوجياً وصارت مع مرور الوقت بنة أنشئت ثقافياً ودُعِمت.

ما قلته لا يعني التلميح إلى أن المجتمعات البدائية كلها منظمّة لكي تمنع الأمهات من الانخراط في النشاط الاقتصادي. فنحن نعرف من دراسة المجتمعات البدائية في الماضي والحاضر أن المجموعات تعثر على طرق متنوّعة لتوزيع العمل لتنته الأطفال بحيث تحرر الأمهات لتقوم بأنشطة اقتصادية كثيرة ومتنوّعة. تأخذ بعض الأمهات أطفالهنّ معهنّ مسافات طويلة؛ وفي حالات أخرى يعمل الأوالاد الأكبر والكبار في السنّ كرعاة للأطفال⁽¹²⁾. ومن الواضح أن الصلة بين إنجاب الطفل وتنتهه بالنسبة إلى النساء محدّدة ثقافياً وخاصّة للتحكم الاجتماعي. إن نقطي هي التشدّد بأنّ التقسيم الجنسي الأوني للعمل الذي وفقاً له اختارت النساء مهناً منجّمة مع إنجابهنّ وتنتهنّ للطفل كان وظيفياً، ومن هنا كان مقبولاً لكلّ من الرجال والنساء.

إن طفولة البشر المطوّلة والبناسة أنشأت انرابط القوي بين الأم والطفل. دعم هذه العلاقة الضرورية اجتماعياً أنته المراحل

(12) M. Kay Martin and Barbara Voorhies, *Female of the Species*. (New York: [h. pb], 1975), pp. 77-83; Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, pp. 67-84; and Ernestine Friedl, *Women and Men: An Anthropologist's View* (New York: [h. pb], 1975), p. 8 and pp. 63-64.

الأولى من نظور البشرية، فالقبائل والمجموعات التي لم تنجب فيها النساء جيداً، أو التي لم تحرم صحة وبقاء النساء الصالحات للزواج، لم تستطع على الأرجح أن تبقى، ولم تبقى حين واجهتها مواقف جديدة وبيئات متغيرة. أو، إذا ما نظر إلى الأمر بطريقة أخرى، إن المجموعات التي قبلت وأنست تقسيماً جنسياً وظيفياً لتعمل كان من المرجح أكثر أن تستمر في الحياة.

نستطيع أن نفكر بشخصيات وتصورات ذاتية فحسب نشر يعيشون في أوضاع كهذه كالتي سادت في العصر النيوليثي. لا بد أن الضرورة عرضت قيوداً على الرجال وعلى النساء أيضاً. كانت مغادرة الكهف أو الكوخ لمواجهة حيوانات يريّة بأسلحة بدائية، أو الطواف بعيداً عن المنزل والمجازفة بمصادفة قبائل مجاورة قد تكون معادية، بتطلبان شجاعة. ولا بد أن النساء والرجال طوّرا الشجاعة الضرورية للدفاع عن الذات وعن الصغار. وبسبب ميلهم المقيّد ثقافياً للتركيز على الرجال، قدّم لنا الإثنوغرافيون الكثير من المعلومات عن نتائج تطوير الثقة بالذات والكفاءة في الإنسان الصياد، وباستناد سيمون دو بوفوار إلى البيانات الإثنوغرافية حكمت أنّ هذا التقسيم المبكر لتعمل، الذي نشأت منه التماساواة بين الجنسين وحكم على المرأة بـ «البقاء في الداخل»، ومواصلة الكدح اليومي الحافل بالتكرار الذي لا ينتهي مقابل جرة الرجل وشجاعته، التي قادته إلى «المقوق». وتوصف صناعة الأدوات، والابتكارات، وتطوير الأسلحة بأنها كلها مصدرها نشاط الرجل في البحث عن مورد رزقه⁽¹⁴⁾. لكنّ النموّ التكنولوجي للنساء لقي انتهاهاً قليلاً جداً ووصف عادةً بتعابير تلبق برثة منزل حديثة أكثر من عضو في قبيلة من العصر الحجري. وفي نظرتها العامة إلى ماضي النساء ألغت إيليز بولدينغ (Elise Boulding)، بين

Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: [n. ph.], 1953).

(14)

الأبحاث الأثروبولوجية لكي تقدم تفسيراً مختلفاً إلى حد بعيد. ترى بولدينغ في المجتمعات النيوليتية توزيعاً متساوياً للعمل، طوّز فيه كلُّ جنس مهارات ومعرفة ملائمة جوهرية ليبقاء المجموعة. نخبرنا أنّ جنسَي الطعام تطلّب معرفة مثقنة بعنق البيئة: النباتات والأشجار والجدور، وخصائصها كغذاء ودواء. تصف المرأة البدائية كحارسة للنار المحلية، واختراع الأنية الطينية والمصنوعة من الأغصان، التي بواسطتها يمكن أن تُدخّر فوائض التقبيلة لأزمة الشح. وتصف المرأة بأنها استخرجت من النباتات والأشجار والفواكه أسرار نحويّل منتجاتها إلى موادّ مُعالِجة، وفي أصبغة وأنسجة وغزل وثياب. عرّفت المرأة كيف تحوّل الموادّ الخام والحيوانات النافقة إلى منتجات غذائية. لا بدّ أن مهاراتها كانت متنوّعة كمهارات الرجل وبالتالي ضرورةً مثلها. وربما كانت معرفتها أعظم أو على الأقلّ عظيمة كمعرفته؛ من السهل أن نتخيل أنها كانت ستبذل لها كافيّة تعاملاً. ففي تطوير الطقوس والشعائر والموسيقى والرقص والشعر، كان للمرأة دور مساوٍ لدور الرجل. بل وعرّفت أنها مسؤولة عن مسح انحياء والتقدية. والثرية ولا بدّ أنها كانت في المجتمع ما قبل الحضاري مساوية للرجل وربما شعرت بأنها أرفع منزلة منه⁽¹⁴⁾.

(14) بينما لا يوجد دليل قاطع على هذه الزاعم حول أصالة إسهامات المرأة. لا يوجد أيضاً دليل على إهمامة الرجل. يستند كلا الزعمين على الافتراض، من أجل اعتقادنا، من أهم أن نسبح لأنفسنا بالحريّة للناس في إسهامات المرأة كسماوية. إن أخطر أوحيد في هذه الشدّة هو أننا يمكن أن نرعب بأن نملأنا، لأنها تنويعتة ومنطقة، مثل الرهدن المعزّي هذا ما فعله الرجل؛ يجب أن لا نكرر ذلك الخطأ.

Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder, Colo.: [n. ph.], 1976), chaps. 3 and 4.

V. Gordon Childs, *Man Alikes Himself* (New York: [n. ph.],

• 1951), pp. 76-80

تقدم لنا أدبيات التحليل النفسي، وخاصة تفسير انبوي الجديد الذي قدمته نانسي تشودورو (Nancy Chodorow)، شرحاً مفيداً للسيرورة التي أنشأت بها المجتدرة من حقيقتة أن النساء يقمن بتنشئة الأطفال. سنرى إن كانت تلك النظريات صالحة لوصف سيرورة التطور التاريخي. تقول تشودورو إن العلاقة مع الأم تختلف بطرق منهجية بالنسبة إلى الأولاد والبنات. في الفترات الأولى من العمر⁽¹⁵⁾. إن الأولاد والبنات يتعلمون أن يتوقعوا من النساء الحب اللانهائي لأم، وتكتهم يربطون بالنساء أيضاً مخاوفهم من الضعف، ولكي يحدوا على هويتهم، يطور الأولاد أنفسهم على أنهم غير الأم؛ يتباهون مع الأب ويبعدون عن التعبير العاطفي تجاه التأخير في العالم. ولأن النساء هن اللواتي يقمن بتنشئة الأطفال، تقول تشودورو:

... إن التفتيات الناميات يعرّفن أنفسهن ويجربنها كمتواصلة مع الآخرين؛ فتجربتهن مع الذات تحتوي على حدود (أما) أكثر مرونة أو مفاضة. بينما يعرف الصبيان أنفسهم على أنهم أكثر انحصاراً وتعتزاً، بإحساس أكبر بحدود (أنا) صارمة واختلاف. إن الإحساس الأشوي الأساسى للذات يربط بالعالم، أما الإحساس الذكري الأساسى منفصل.⁽¹⁶⁾

يُجهز الأولاد بالطريقة التي تُعرف بها فردانيتهم ضد الأم المغذية

من أجل توكيد مشابه مستند إلى أدلة مختلفة انظر أعلاه ناور، وبينما د ساكري، نهاميين 4 و10 من هذا الفصل.

(15) Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: [n. p.], 1978), p. 91

(16) المصدر نفسه، ص 169.

من أجل تحليل مشابه مستند إلى دليل مختلف انظر: Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: [n. p.], 1982).

للمشاركة في المجال العام. فالفتيات، متماهيات مع الأم ودوماً يحفظن علاقاتهن الأولية الحميمة معها، حتى حين يتقلن حينهن لمشاركة أكبر في مجالات علائقية إلى الرجال. إن الأولاد والبنات المعرفين حسيباً معجرون لكي ينوتوا أدوار الجدرة البالغة التي توضع النساء بصورة رئيسية في مجال التناسل في مجتمع غير متكافئ جنسياً⁽¹⁷⁷⁾.

إن قراءة تشودورو النسوية المعقدة والتجديده لتفسير فرويدي لإنشاء شخصيات مجتسنة تستند إلى المجتمع الغربي الصناعي وعلاقات القربى فيه. يشكك حتى في أنه قابل للتطبيق على بشر منونيين يعيشون داخل هذه المجتمعات، وهذا ما يجب أن يجعلنا حذرين من التعميم انطلاقاً منها. لكن تشودورو تطرح حجة قوية لندعم السيكولوجي الذي تستند إليه العلاقات الاجتماعية والمؤسسات. تقول هي وآخرون بصورة مقنعة إننا يجب أن ندرس "الأمومة" في المجتمع الأنوي، وبينتها والعلاقات التي تؤدها، إذا كنا نرغب بتعديل علاقات العنصر وإنهاء إخضاع النساء⁽¹⁸¹⁾.

Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, pp. 176, 177

(181) إن تحليل أدريان ريتش Adrienne Rich "مؤسسة الأمومة في ظل النظام الأنوي" ود "النساء، العنصر الآخر المرحور"، وماويل توروني ديرشباين (Dorothy Dinnerstein) تفكر الفردسي، بسلام إن نتائج متشابهة. انظر: Adrienne Rich: *Of Women Born: Motherhood As Experience and Institution* (New York: [n. ph.], 1976), and "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," *SIGNS*, vol. 5, no. 4 (Summer 1989), pp. 631-660, and Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York [n. ph.], 1977)

نظر أعمالها، نهامش 3 من هذا الفصل 3. ز. روزلد، في "Dilemmas" نذند هذه نظريات النسبة لأنها تجعل السابق الاجتماعي الذي لمحت فيه رعاية التوأمين. ورغم أني معجبة بعمل كل من تشودورو وريتش، إلا أنني أوافق على هذا النقد وأضيف إليه أنه في كنا اختالين أن التعميمات القابلة للتطبيق على أناس لطيفة الوسطى في الأمم الصناعية يمكن لكي تنو كآلة قوية.

أعتقد أن نوع تشكّل الشخصية الذي تصفه تشودورو كنتيجة لتنشئة الأم للأطفال في المجتمعات المصنعة الحالية لم يحصل في المجتمعات البدائية للمعصر النيوليثي. يقيناً أن أنشطة النساء في الإنتاج والتغذية، المرتبطة باكتفاهنّ الذاتيّ في جني الطعام واحسانهنّ بالكفاءة في مهارات كثيرة مختلفة جوهرية للحياة، قد جربها الرجال والنساء كمصدر للفوق، وعلى الأرجح، قوة سحرية. ففي بعض المجتمعات حرمت النساء بغيره «أسرار» مجموعتهنّ النسائية، وسحرهنّ، ومعرفتهنّ بالأعشاب الساقية. في تقرير للأنثروبولوجيّ لويس بول (Lois Pauli)، عن قرية هندية غواتيمالية في القرن العشرين، إنّ اللغز والرغبة اللذين أحاطا بانططت منحا النساء «احساناً بالمشاركة في القوى الغامضة لتكون». تتحكّم النساء بخوف الرجل من أن دم الطمّ سيهدّد رجونه بجعل الطمّ سلاحاً رمزياً⁽¹⁹⁾.

إن الفتيات هن اللواتي يواجهن أكبر صعوبة في تشكّل الأنا في المجتمع المتحضّر. أعتقد أن هذا العبء كان في المجتمع البدائيّ يقع على عاتق الأولاد، الذين كان يجب أن يُحوّل خوفهم ودهبتهم من الأم، عبر فعل جماعيّ، إلى انشاهي مع مجموعة ذكورية. وإذا كانت الأم وأطفالها الصغار قد ارتبطوا مع جماعات أخرى من أمهات وأطفال، من أجل أنشطتهم في الجني وتصنيع الطعام، أو إذا بادر الرجال يأخذ الأولاد الصغار إلى مجموعاتهم يجب أن تبقى مسألة. تظهر الأدلة من المجتمعات البدائية الحيّة طرقاً مختلفة كثيرة بُني فيها التقسيم الجنسي للحمل في مؤسسات اجتماعية، تربط الأولاد الصغار

Lois Paul. "The Mastery of Wreck and the Mystery of Sex in a 19th Century Guatemalan Village," in M. Z. Rosaldo and Louise Lamphere, *Women, Culture and Society* (Stanford: U. Ph., 1974), pp. 297-299.

بالذكور: إن تحضير الجنس المفصل لشعائر الشكر، والمضوية في مساكن الجنس نفسه، والمشاركة في طقوس الجنس نفسه، هي بعض الأمثلة فحسب. قادت روابط صيد كبار الطرائد، بصورة حتمية، إلى روابط ذكرية، لا بد أنها قويت كثيراً عبر الحرب والتحضير الضروري لتحويل الأولاد إلى محاربين. وكما كانت مهارات النساء في الإيجاب والتنشئة ضرورية لبقاء القبيلة، ولذلك فُنِدت كثيراً، كذلك كانت مهارات الرجال في التنص والحرب، يستطيع المرء أن يسلم بسهولة أن تلك القائل التي لم تصور رجالاً ماهرين في الحرب والتدافع خضعت في النهاية لتلك القبائل التي وتُدت تلك المهارات في رجالها، حُرحت هذه الحجج التطويرية بصورة متكررة، ولكنني أجادل هنا أيضاً لصالح حجة سيكولوجية مبنية على أوضاع تاريخية مثيرة. لا بد أن تشكل أنا الفرد الذكر الذي نشأ في جو من الخوف، والرعب، وربعا الفزع من الأنتى، قاد الرجال إلى بناء مؤسسات اجتماعية لكي يدعموا أنواتهم، ويقوّوا نفقهم بأنفسهم، ويشرعنوا بحساسهم بالقيمة.

قدم المنطرون فرضيات متنوعة لكي يشرحوا نشوء الرجل، المحارب، وميل الرجال لإنشاء بني عسكرية. وقد تسلمت هذه الفرضيات من تفسيرات بيولوجية (مستويات التستوستيرون هرمون تفرزه الخصية الأعلى والقوة الأكبر تجعلهم أكثر عدوانية) إلى تفسيرات سيكولوجية (يعوض الرجال عن عدم قدرتهم على إجاب الأطفال بالهيمية الجسدية على النساء والعدوانية تجاه رجال آخرين). وقد رأى فرويد جذر العدوانية الذكرية هي المنافسة الأودية بين الأب والابن على حب الأم وسلم أن الرجال يتوا الحضرة لكي يعوضوا إحباط غرائزهم الجنسية في الطفولة الميكرة. تأثر دعاة المذهب النسوي، بدءاً من سيمون دو سوفوار، كثيراً بأفكار كهذه، مكنت من تفسير أن النظام الأبوي ناجم عن البيولوجيا الذكرية أو

السيكولوجيا الذكورية. وهكذا تری سوزان براونمیلر (Susie Brownmiller) أن "قدرة" الرجال على اغتصاب النساء قادت إلى "ميلهم" لاغتصاب النساء. وتظهر كيف قاد هذا إلى الهيمنة الذكورية على النساء والتي تفوق الذكر. وتقول إليزابيث فيشر (Elizabeth Fisher) على نحو بارع إن تدجين الحيوانات علم الرجال أدوارهم في التناسل، وأن ممارسة التزاوج الإكراهي للحيوانات قاد الرجال إلى فكرة اغتصاب النساء. زعمت أن الوحشية والعنف المرتبطين بتدجين الحيوانات قادا إلى هيمنة الرجال الجنسية وغاسما اعتف. وفي وقت أحدث، قدمت ماري أوبراين (Mary O'Brien) تفسيراً متقناً لأصل الهيمنة الذكورية هي حاجة الرجال السيكولوجية لكي يعوضوا عن قدرتهم على إنجاب الأطفال عبر إنشاء مؤسسات هيمنة و، مثل فيشر، أرجعت هذا الاكتشاف إلى فترة اكتشاف تدجين الحيوانات⁽²⁰⁾.

إن هذه الفرضيات، تفودنا في اتجاهات مهمة، إلا أنها تميل كتبها إلى نشدان تفسيرات ناجمة عن عدّة واحدة، وأولئك الذين ينون حججهم على اكتشافات مرتبطة بالزراعة الحيوانية هم مخطئون في الحقيقة. فقد أدخلت الزراعة الحيوانية: على الأقل في الشرق الأدنى القديم، حوالي 8000 قبل الميلاد، ولدينا أدلة حول مجتمعات سادت فيها مساواة نسبية، كما في كاتال هوبوك، مارست الرراعة الحيوانية بعد 2000 إلى 4000 سنة. لا يمكن أن يكون هناك بالتالي رابط سببي. ويبدو لي أنه من المرجح أكثر بكثير أن تطور الحروب بين القبائل أثناء فترات الشح الاقتصادي أدى إلى صعود رجال

(20) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: [n. p.], 1905), p. 26. Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape* (New York: [n. p.], 1975), and Elizabeth Fisher, *Women's Creation, Sexual Evolution and the Shaping of Society* (Garden City, N. Y.: [n. p.], 1979), p. 190 and p. 195.

الإنجازات العسكرية إلى السلطنة. وكما سنناقش فيما بعد، إن هيبتهم ومكانتهم الأكبر ربما زادتا من ميلهم إلى ممارسة السلطنة على النساء، وفيما يعد على الرجال في قبائلهم، ولكن هذه التماثل حصلت وحدها ليست كافية لشرح التغيرات الاجتماعية الضخمة التي حصلت مع وصول التحضر والزراعة، ولفهم هذه الأمور بكل تعقيداتها يجب أن يأخذ نموذجنا النظري في عين الاعتبار ممارسة تبادل النساء⁴²¹.

إن «تبادل النساء»، ظاهرة موجودة في المجتمعات القبلية في كثير من المناطق المختلفة من العالم، وعده الأنثروبولوجي كلود ليفي - ستراوس (Claude Lévi-Strauss) سبباً رئيسياً لخضوعهن، يمكن أن يأخذ أشكالاً مختلفة كثيرة، كمثل النقل الإجمالي للنساء من قبيلتهن الأصلية (سرة العروس)؛ فسخ البكارة الطقسي أو الاغتصاب؛ الزواج المتفاوض عليه. ويسبقه دوماً تباؤات محظورات أو تحريمات على التزاوج اللحمي وتلقيح النساء، منذ بداية طفولتهن، قبول الترامهن مع أنسائهن للخضوع لزواج إحصائي كهذا. يقول ليفي - ستراوس:

إن العلاقة الكلية للتبادل التي تصنع الزواج لا تتم بين رجل وامرأة... بل بين مجموعتين من الرجال، والعرأة تبرز فقط كأحد الأشياء في التبادل، وليس كأحد الشركاء... يبقى هذا صحيحاً حتى حين تؤخذ مشاعر الفتاة بالاعتبار، كما هي؛ فضلاً عن ذلك؛ الحالة عادة. وفي الخضوع للاتحاد المقترح، فإنها تعجل أو تسمع بحصول التبادل؛ لا تستطيع أن تبدل طبيعتها⁴²²

يقول ليفي - ستراوس إن النساء في هذه السيورة «يحولن إلى

(21) ناثو نمكيري: موضوع عمود وبنانج الحرب المذكورة بالتفكير مارس مارس (Marian Harris) في "Why Men Dominate Women"، وبنانج محقق للبرست - مع فرجينيا برودين (Virginia Brodine)

Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: In. 1922)

- pb | 1969, p. 115

أشياء عادية؛ بُجِّدوا من إنسانيتهم ويُفكرُ بهم كأميِّاء أكثر مما يفكرُ بهم ككائنات بشرية.

قبل عددٍ من الأنثروبولوجيات النسويات هذا الموقف وطوّرتُ هذا الموضوع. إن الموقع الأمومي يبني القرابة بطريقة يترك فيها الرجل أسرته الأصلية لكي يستقرَّ مع زوجته أو عائلة زوجته. أما موقع الأب فيبني القرابة بطريقة يتوجب فيها على المرأة مغادرة عائلة ولادتها والاستقرار مع زوجها أو عائلته. فادت هذه الحقيقة الملاحظة إلى افتراض أنَّ انتقال القرابة من نسب الأم إلى نسب الأب يجب أن يكون نقطة تحوُّل في علاقة الجنسين. وأن يكون مترافقاً مع خضوع النساء. ولكن كيف ولماذا تطورت ترتيبات كهذه؟ ناقشنا سابقاً السبب الذي أكره فيه الرجال، الذين من المحتمل أنهم تولَّوا زمام السلطة مؤخرًا، النساء غير الراغبات. ولكن لماذا تمَّ تبادل النساء وليس الرجال؟ يقدم سي. د. دارلنغتون (C. D. Darlington) تفسيراً واحداً. يرى الزواج من الأبعد إبداعاً ثقافياً، وصار مقبولاً لأنه قدَّم فائدة نشوية. بسبب وجود رغبة غريزية لدى البشر للتحكُّم بالسكان للوصول إلى «كثافة مثلى» لبيئة معينة، تُجزر القبائل هذا بالسيطرة الجنسية، يطقوس نضع الذكور والإناث في أنوار جنسية علائمة، وغير اللجوء إلى الإجهاض، والوَأد، والمثلية الجنسية حين يقتضي الأمر. وبحسب هذا الامتناع النشوي جوهرياً، جعل التحكُّم بالسكان السيطرة على جنسانية الأشيء إزامية⁽²¹⁾.

نعم تفسيرات أخرى ممكنة: إذا افترضنا أنه كان يتم تبادل الرجال

- من أجل توضيح معاصر لاشتمالات هذه السرورة والطريقة التي لا تستطيع بالعمل
أن تغيب حبيبها'. المصنوع: Nancy Lurie, ed. *Mountain Wolf Woman: Sister of*
Crashing Thunder (Ann Arbor [n. pb.], 1956), pp. 29-30.

C. D. Darlington, *The Evolution of Man and Society* (New York [n. (33)
pb.], 1960), p. 59

الناضجين بين القبائل، ما الذي سيضمن ولاءهم للقبائل التي يهربوا لها؟ إن رباط الرجال بسلاطنتهم لم يكن آنذاك قوياً بما يكفي لضمان خضوعهم من أجل أبنائهم، سيكون الرجال قادرين على ممارسة العنف ضد أعضاء القبيلة الغريبة؛ وبسبب تجربتهم في القنص والسفر مسافة طويلة يمكن أن يهربوا بسهولة ثم يعودوا كمحاربين لكي ينتقموا. من ناحية أخرى، شكره النساء بسهولة أكبر، ومن المرجح أكثر بالاعتصاب. وحالما يتزوجن أو يصرن أمهات لأطفال، سيصبحن الولاء لأطفالهن، ولأقرباء أطفالهن، وسيصبحن بالتالي رابطاً قوياً محتملاً مع القبيلة التي ينتسبن إليها. كانت هذه في الواقع الطريقة التي تطورت بها اليهودية تاريخياً، كما سترى فيما بعد. وهكذا يتبين مرة أخرى أن وظيفة المرأة البيولوجية جعلتها أكثر تكيفاً مع دورها الجديد المنشأ ثقافياً كيدق.

يمكن أن يُلَمَّ المرء أيضاً أنه لا النساء فحسب بل أيضاً الأطفال من كلا الجنسين، ربما استخدموا كبيدق من أجل هدف تأكيد السلام بين القبائل. كما استخدموا على نحو متمركز في الزمن التاريخي بين الشعب الحاكمة. بأية حال، إن ممارسة تبادل النساء بدأت بتلك الطريقة. كما تم تبادل الأطفال من كلا الجنسين وحين وصلوا إلى سن النضج تزوجوا في قبيلة جديدة.

إن بولدينغ، التي تشدد دوماً على «وكالة المرأة»، تفترض أن النساء - في وظائفهن كربات منازل - هن النواتي المتخطفين في مفاوضات ضرورية قادت إلى تزواج بين القبائل. فالنساء يعطون مرونة ثقافية وحنكة عبر دورهن الرابط بين القبائل. بعد أن يُعَدَّن عن ثقافتهن، يكتسبن ثقافتن ويتعلمن طرق كليهما، ويمكن أن تمنحن المعرفة التي يكتسبها من هذا مدخلاً إلى السلطة والنفوذ⁽²⁴⁾.

أجد ملاحظات يولدينغ مفيدة لإعادة بناء السيرة المترددة التي قد تكون النساء استهلن بها أو شاركن في تأسيس تبادل النساء. لدينا في الأدبيات الأنثروبولوجية بعض الأمثلة عن ملكات يحصلن في دورهن رئيساً للدولة، على كثير من الزوجات يرتبن لهن زيجات تخدم في زيادة ثروة الملكة ونفوذها⁽²⁵⁾.

لوتن تبادل الأولاد والبنات كإيادق ودمجت مالاتهن في القبيلة التي منحوا لها، لآزداد عدد سكان القبيلة التي تحتوي قيات بسرعة أكبر من القبيلة التي نقل المزيد من البنات. وطالما أن الأولاد يشكون تهديداً لوجود القبيلة أو، بصيغة أفضل، مؤنوية، فإن فروقاً كهذه لن تلاحظ أو لن تهتم. ولكن إذا صار الأطفال، بسبب تعيرات في البيئة أو في اقتصاد القبيلة، رصيذاً كفوياً عمل ممكنة، سيتوقع المرء تبادل الأطفال من كلا الجنسين لفسح المجال لتبادل النساء. إن العوامل التي تقود إلى هذا التطور مفسرة جيداً، كما اعتقد، من قبل الأنثروبولوجيين البنويين الماركسيين.

إن السيرة التي ناقشها الآن تحصل في أزمة مختلفة في أجزاء مختلفة من العالم؛ مع ذلك إنها تظهر انتظاماً للأسباب والنتائج. وتقريباً في الزمن الذي يفسح فيه القنص والجنح أو البسنة المجال للزراعة، مالت ترتيبات القرابة إلى الانتقال من التعذر من نمب الأم إلى التعذر من نمب الأب وتطورت الملكية الخاصة. وهناك، كما رأينا، خلاف حول تسلسل الأحداث. يعتقد إنحرز ومرينو أن الملكية الخاصة تطورت أولاً، مسببة الإطاحة العالمية التاريخية بالجنس الأنثوي²⁶. ويعتقد لبفي - ستراوس وكلود ميلاسو (Claude Meillassoux) أن الملكية الخاصة أنشئت أخيراً عبر تبادل

(25) انظر، مثلاً، حالة لوفيدو (Loved) في Sacks, Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality, chap.5.

النساء. يقدم مياسو وصفاً مفضلاً لمرحلة الانتقال.

كان الرجال والنساء والأطفال في مجتمعات القنص والجنبي ينخرطون في إنتاج واستهلاك ما ينتجونه. كانت العلاقات الاجتماعية فيما بينهم غير مستقرة، وغير منظمة وضوئية. لم تكن هناك حاجة لبني قرابة وتبادلات منظمة بين القبائل. إن هذا النموذج المفهومي الذي من الصعب نوعاً ما العثور على أمثلة فعلية عنه) أفسح المجال لتعودج انتقال، حالة وسبغة مجتمع البستنة. فالحصائد، المستندة إلى الجذور والأغصان المقطوعة، غير مستقر وخاضع للتقلبات المناخية. إن عدم قدرة الناس على حفظ المحاصيل لعدة سنوات دفعتهم إلى الاعتماد على القنص وصيد السمك والجنبي كمتنيمات للطعام. وفي هذه الفترة: تكاثرت الأنظمة الأمومية والمرتبطة بموقع الأم، وتطلبت بقاء المجموعة التوازن الديمغرافي بين النساء والرجال. يقول مياسو إن ضعف اثر المرأة البيولوجي أثناء الإنجاب قاد القبائل إلى تدمير المزيد من النساء من مجموعات أخرى، وأن هذا العيب إلى سرقة النساء قاد إلى حرب متواصلة بين القبائل. وأثناء السيرورة، فُكر بالنساء كغنائم، كأشياء - حوّلن إلى أشياء مادية - فيما صار الرجال هم الحوّلون لأنهم كانوا يغزون ويحمون. إن قدرة المرأة التناسلية معترف بها أولاً كمورد للقبيلة، ثم، بعد تطور النخب الحاكمة، اكتسبت كملكية لجماعة أسياد معينين.

يحصل هذا مع تطور الزراعة. إن الشروط الأساسية لزراعة الحبوب تتطلب تماسك الجماعة واستمراريتها مع مرور الزمن، مما قوّي بنية الأسرة. ومن أجل إنتاج غلة، كان عمال دورة إنتاج واحدة مذبذبين في طعامهم وبذارهم لحمل دورة إنتاج سابقة. وبما أن كمية الغذاء كانت تعتمد على توفر الحمل، يصبح الإنتاج الاهتمام الرئيسي. كان لهذا نتيجتان: تقوّي تأثير الذكور الأكبر وتزيد حافز القبيلة لاكتساب مزيد من النساء. وفي المجتمع المتطور المبني على زراعة المحراث، تكون النساء والأطفال أساسيين لعملية الإنتاج الدورية

وتتطلب عملاً مكثفًا. صار الأطفال الآن رصيداً اقتصادياً. في هذه المرحلة نجد القتال في اكتساب القوة التناسلية للنساء، ولبس النساء أنفسهم. وما أن الرجال لا ينتجون الأطفال مباشرة، فإن النساء لا الرجال، من اللواتي يتم تبادلهن. صارت هذه الممارسة مُعأسفة في ثابوات سماح القربى وتماذج الزواج المتعمقة بموقع الأب. فالتذكور الأكبر، الذين يقدمون الاستمرارية هي المعرفة المرتبطة بالإنجاب. جعلوا تلك «الأسرار» المغزاً وتولوا السيطرة على الشبان عبر السيطرة على الغذاء والمعرفة والسام. سيطروا على تبادل النساء، وفرضوا قيوداً على السلوك الجنسي، وكسبوا الملكية الخاصة في النساء.

كان يجب على الشبان أن يقدموا خدمات عمل للعائلات من أجل الحصول على امتياز للوصول إلى النساء. في ظروف كهذه تصبح النساء أيضاً غيبمة للمحاربين، مما تقوي وتُعزز هيمنة الرجال الأكبر على المجتمع. أخيراً، إن انهزيمة التاريخية العالمية للنساء عبر الإطاحة بالتحضر من نسب الأم والموقع الأمومي صارت ممكنة، ويرهنت أنها مفيدة للقبائل التي أنجزتها.

وتجدر الإشارة أن السيطرة على التناسل (جنسانية المرأة) في حظة مياسو سبقت الحصول على الملكية الخاصة. هكذا مياسو يوقف (يحلّز) على رأسه، كما فعل ماركمس بهيجل.

يفتح عمل مياسو آفاقاً جديدة في الحداد حول الأصول، رغم أن التناقضات التسويات يجب أن يعارضن نموذجهُ المتمركز ذكورياً الذي يظهر فيه النساء كضحايا خاضعات فقط⁽²⁶⁾. يجب أن نرى أيضاً أن نموذج مياسو يوضح أن النساء لا يتم تحويلهن إلى أشياء مادية، وإنما قدراتهن التناسلية، مع ذلك يواصل هو وأثروبولوجي

(26) النظر : Maxine Molyneux, "Androcentrism in Marxist Anthropology," *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos 9-10 (Winter, 1983), pp 55-81.

بنوي آخر النحدث عن تشييء النساء. إن التمييز مهم، وسناقشة أكثر. ثمة أسئلة أخرى لا تجيب عنها نظريته: كيف اكتسب الرجال الكبار السيطرة على الزراعة؟ إذا كانت أفكارنا الأولى عن العلاقات الاجتماعية بين الجنسين في قبائل القنص والجنني صحيحة، وإذا كانت التحقيرة المقسولة بصورة عامة أن النساء هنّ اللواتي طوّرن البستنة صحيحة، فإنّ المرء سبتوقع عندئذ أن النساء هنّ اللواتي سيطرنّ على منتجات المعمل الزراعي، ولكن هنا يجب أن نأخذ عوامل أخرى بعين الاعتبار.

لم نمرّ المجتمعات كلّها عبر مرحلة البستنة. ففي كثير من المجتمعات سبقت تربية الحيوان والزراعة الحيوانية وحدهما أو بالتزامن مع أنشطة الحني، تطور الزراعة، ومن المرّحج أكثر أن الزراعة الحيوانية طوّرت على يد الرجال. كانت مهنة قادت إلى مراعاة الفئاض هي المواشي، واللحوم، أو جلود الحيوانات. يتوقع المرء أن يراكم هذه الأشياء الرجال الذين أنتجوها. فضلاً عن ذلك، إن زراعة المحراث تطنبت في البداية قوة الرجال، ومؤكّد أنها لم تكن مهنة ستحتارها الحوامل أو الأمهات المرضعات، إلا للمساعدة. هكذا، دعمت الممارسة الزراعية الاقتصادية سيطرة الرجال على الفئاض، التي كان يمكن أن تُكسب بالعزو في الحروب بين القبائل. هامل آخر محتمل أن يكون أسهم في تطور الملكية الخاصة على أيدي الذكور هو التخصيص التامساوي لوقت الفراغ. إن أنشطة البستنة أكثر إنتاجية من جني الغذاء وتنتج وقت فراغ، ولكن تخصيص وقت الفراغ يستفيد منه الرجال أكثر من النساء، بسبب حقيقة أن أنشطة تحضير الطعام ورعاية الطفل لدى النساء تتواصل من دون راحة. هكذا، من المحتمل أن الرجال استطاعوا توظيف وقت فراغهم الجديد لكي يطوّروا مهارات حرفية، ويؤدوا طقوساً لكي يعزّوا سنطنتهم وبقودهم ويديروا الفئاض. لا أودّ أن أقترح الحتمية أو التلاعب الواعي هنا، بل العكس.

تماماً. فقد تطوّرت الأشياء بطرق معينة، وكان لها نتائج معينة لم يفسدها الرجال ولا النساء. ولم يكن بوسعهم أن يعوها من أكثر الرجال الحديثين الذين يُفُفون العالم الجديد والجريء المُتصنع من دون أن يعوا النتائج بالنظر إلى التلوث وتأثيره في البيئة. ولكن الوعي بالزمن للسيرورة وتناحها يمكن أن يتطوّر، وكان الوقت متأخراً جداً، على الأقل بالنسبة إلى النساء، لكي يوفعن السيرورة.

يشير الأنثروبولوجي الدانماركي بيتر آبي (Peter Aaby) إلى أن أدلة مباسو تسند بصورة رئيسية إلى النموذج الأوروبي، المنفصّل تفاعل نشاط البستنة والزراعة الحيوانية، وإلى أمثلة مأخوذة من هود الأراضي المنخفضة في أميركا الجنوبية. يورد آبي حالات، مثل قبائل الفنص الأسترالية، حيث توجد سيطرة على النساء في غياب نشاط البستنة، يورد أيضاً حالة الإيروكويين، وهو مجتمع لم تُنبأ فيه النساء، ولم يُهيمن عليهن، كمثال على ممارسات لنشاط البستنة لم ينجأ إلى الهيمنة الذكورية. يقول إنه في ظروف مؤاتية بيئياً من الممكن الحفاظ على التوازن الديمغرافي داخل قبيلة من دون المنجوع إلى استيراد النساء. فعلاقات الإنتاج والبيئة والتنازل الاجتماعي - البيولوجي ليست هي العوامل المحددة أو الحاسمة...⁽²⁷⁾. مع ذلك، بما أن المجتمعات الزراعية كلها تُبأت قدرة النساء التناسلية، لا قدرة الرجال، يجب أن يستنتج المرء أن أنظمة كهذه اتصفت بميزة تتعلق بتوسيع الفئات والاستيلاء، عليه لم توجد في الأنظمة المستندة إلى التنازل بين الحسنيين، في الأنظمة الثانية ليس هناك وسائل متوفرة لإجبار المنتجين على زيادة الإنتاج.

إن الأدوات الثبوتية كانت بسيطة نسبياً، بحيث إنه كان بوسع

Peter Aaby, "Engels and Women" *A Critique of Anthropology*, vol. 3, (27)
nos 9-10 (Winter 1977), pp. 39-41

أي شخص صناعتها، ولم تكن الأرض مورداً نادراً. ولهذا لم يفكر أحد بالاستيلاء على الأدوات أو الأرض، ولكن في ظروف تهدد فيها الأرصاع البيئية والشذوذات في التناسل انثيولوجي بقاء المجموعة، سيبحث البشر عن المزيد من المنجيات، أي النساء. إن الاستيلاء على الرجال كأمري - الذي حصل فقط في مرحلة متأخرة - لم يلب حاجات المجموعة للبقاء. بالنتيجة، إن الاستيلاء الأول على الملكية الخاصة تألف من الاستيلاء على عمل النساء كمنتجات للنسل⁽²⁸⁾.

يستنتج أبي:

إن الصفة بين تحويل النساء إلى أشياء مادية من ناحية والدولة والملكية الخاصة من ناحية أخرى هي تقمص ما طرحه إنجلترا وأتباعه، من دون تسمية النساء كسمة اجتماعية سيوية متفردة تاريخياً، فإن أصل الملكية الخاصة والدولة سيبقى غير قابل للتفسير⁽²⁹⁾.

إذا ناعنا حجة أبي، التي أجدها مقنعة، يجب أن نستنتج أنه في مجرى الثورة الزراعية أصبح استغلال العمل البشري والاستغلال الجنسي للمرأة مرتبطين بشكل غير قابل للتفكيك.

(28) الميمس نفسه، ص 44.

إن شرح أبي (Asby) يسمح أيضاً لحالة، منغلقة نسبياً، من ناحية ميمس (Mellissoua) لماجيميدات التي تغلبه مشمول من توزيع جنسي لتعمل ماركسياً إلى هيئة أبوية عن طريق أنشطة الحرب الموضوعة. انظر، مثلاً، نظري بمنع الأنتيت كما هو موصوف في "The Axes and the Ideology of Male Dominance" June Nash, *SIGNS*, vol. 4, no. 2 (Winter 1978), pp. 349-362.

Irene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire: انظر الإنكا، انظر Empire." *Feminist Studies*, vol. 9, no. 3 (Oct. 1978), pp. 37-61.

Asby, "Engels on Women," *Critique of Anthropology*, p. 47 (29)

بعكس القول إن حجة أبي تدعم مرضية دارلغتون (Darligton) في الثورة. انظر ص

104 من هذا الكتاب.

إن قصة الحضارة هي قصة رجال ونساء صاروا انطلاقاً من
الضرورة، من اعتمادهم اليأس على الطبيعة، إلى الحرية وسيطرتهم
الجزئية على الطبيعة. في هذا الصراع قُبِدت النساء فترة أطول من
الرجال إلى أنشطة جوهرية لتلوع، وكن بانثالي أكثر عرضة
للمخاطر، من كونهن محرومات. إن حاجتي تميز بحدّة بين الضرورة
البيولوجية، التي خضع لها كل من الرجال والنساء وتكيفوا معها،
والعادات والمؤسسات المُنشأة ثقافياً، التي أجبرت النساء على أدوار
المضجوع. حاولت أن أبين كيف حدث أن النساء وافقن على التفسير
الجنسي للعمل، الذي حرّهن من الفوائد في النهاية، من دون أن
يتمكّن من التنبؤ بالنتائج المترتبة على ذلك.

إن مقولة فرويد، التي ناقشناها في سياق مختلف، بأن التشريع
قدراء، بالنسبة إلى النساء هي خاطئة لأنها غير تاريخية، وتقرأ
العاصي البعيد في الحاضر دون السماح بالتغيرات مع مرور الزمن.
والأسوأ من ذلك، قرئت هذه المقولة كوصفة للحاضر والمستقبل:
ليس التشريع قنراً للمرأة فحسب، بل يجب أن يكون كذلك. ما كان
يجب أن يقوته فرويد هو أنه بالنسبة إلى النساء التشريع كان مرة
مصرياً. إن تلك المقولة صحيحة وتاريخية، ما كان مرة، لم يعد
هكذا، ويجب أن يتوقف عن أن يكون هكذا.

مع مياسو وأبي انتفنا من حفل التأمل النظري انصرف إلى
التكبير بالأدلة المستندة إلى معطيات أنثروبولوجية من مجتمعات
بدائية في زمن تاريخي. أخذنا دليلاً مادياً، كالبينة، والمنابع،
والعوامل الأديمغرافية بعين الاعتبار، وشدّنا على التفاعل المعقد بين
عوامل متنوعة لا بد أنها أثرت في التطورات التي نحاول فهمها. لا
توجد طريقة للعشور على أدلة دامغة لها علاقة بهذه الانتقالات
التاريخية إلا عبر الاستنتاج والمقارنة مع ما نعرفه. وكما سنرى، إن

الفرضية التفسيرية التي اقترحتها يمكن أن تُفحص بزاوية دليل تاريخي جاء في ما بعد في نقاط مختلفة.

ثمة بضع حقائق نستطيع التأكيد منها في ضوء أدلة الحفريات الأثرية. ففي وقت ما أثناء الثورة الزراعية مجتمعات تسود فيها مساواة نسبية، وتقسيم جنسي للعمل على أساس الضرورة البيولوجية، فسحت المجال أحياناً لمجتمعات منظمة بشكل أكثر، كان شائعاً فيها كلٌّ من التمييزية الخاصة وتبادل النساء المستند إلى تبادلات سجاج القربى والزواج من الأبعد. كانت المجتمعات الأولى غالباً متحددة من نسب الأم وتمحور حول موقع أمومي، بينما المجتمعات المتأخرة الباقية كانت بصورة طاغية منحدرة من نسب الأب ومنحدرة حول موقع الأب. وليس هناك شيء أي مكان دليل على سبرورة معاكسة، تتطلو من نسب الأب إلى نسب الأم. وقامت المجتمعات الأكثر تعقيداً بتقسيم للعمل لم يعد مستنداً إلى الفروق البيولوجية فقط، بل أيضاً إلى التراتبية وسلطة بعض الرجال على رجال آخرين وعنى النساء كلهن. واستنتج عددٌ من الباحثين أن النقلة الموصوفة هنا تتزامن مع تشكل الدول القديمة⁽³⁰⁾، إذًا، يجب أن ينهي التامل النظري مع هذه الحقبة. وبدأ الاستقصاء التاريخي.

Rayna Rapp Rether. "The Search for Origins: Unraveling the Threads (30) of Gender Hierarchy." *Critique of Anthropology*, vol. 3, pp. 9-10 (Winter [n. p.], 1973), pp. 5-24; Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society* (Chicago [n. p.], 1966), and Robert Carneiro. "A Theory of the Origin of the State." *Science* vol. 169, no. 3947 (Aug. 1970), pp. 773-758.

الفصل الثالث

الزوجة البديل والبيدق

إن السيروورة التي صارت بها القرى النيولوثية المبعثرة جماعات راعية، ثم مراكز مدنية، وأخيراً دولاً، دُعيت بـ «الثورة المدنية»، أو الثورة الحضارية. كانت هذه سيروورة حصلت في أزمنة مختلفة في كل مكان في العالم: أولاً، في أودية النهر الكبير والأودية الساحلية في انصين، في بلاد ما بين النهرين، ومصر، والهند، وأميركا الوسطى؛ وفيما بعد في أفريقيا وشمالي أوروبا وماثيريا. وأصبحت الدول القديمة في الأمكنة كلها بزوغ طبقات الملكية والتسلسل الهرمي؛ إنتاج السلع بدرجة عالية من التخصص والتجارة المنظمة عبر أقاليم بعيدة؛ المدينة؛ ويزوغ ودمج النخب العسكرية؛ الملكية؛ وممارسة العبودية؛ والانتقال من هيمنة الأسباء إلى العائلات الأبوية كنمط رئيسي لتوزيع البضائع والسلطة. وفي بلاد ما بين النهرين، تحدث أيضاً تغييرات مهمة في موقع النساء: أصبح خضوع الأنثى داخل الأسرة متأسباً ومقونداً؛ وصارت الدعارة مؤسمة ومنظمة؛ ومع التخصص المتزايد في العمل، أفضيت النساء تدريجياً من مهن وحرف معينة. وبعد ابتكار الكتابة وتأسيس التعلم الرسمي، امتلكت النساء من الوصول المتكافئ إلى تعليم كهذا. إن علوم نشوء الكون،

التي تقدم الأساس الديني للدولة القديمة، أحضعت الإلهات الإناث
لألهة ذكور رئيسيين، وتخللت أساطير أصل شرعنت السيطرة
الذكرية⁽¹⁾.

كانت معظم النظريات عن أصل الدولة القديمة تقوم بالعدّة
الواحدة ونظريات محرك أول تشدد على التالي كأسباب: تراكم
رأس المال بسبب التقنيات الجديدة، التي ينتج عنها فرز طبقي
وصراع طبقي: (ماركس (Marx)، إنجلز (Engels)، شايلد
(Childe)؛ نشوء بيروقراطيات قوية بسبب الحاجة إلى تطوير
مشاريع زري واسعة النطاق. (فيتفوغل (Wittfogel)؛ تضخم عدد

(1) إن نعيماتي حول تشكيل الدولة القومية منذ إن ما بين (Charles
Redman, *The Rise of Civilization from Early Farmers to Urban Society in the
Ancient Near East* (San Francisco, [n. pb.], 1978), Robert Carneiro, "A Theory
of the Origin of the State," *Science*, vol. 169, no. 3947 (August 1970), pp
733-738; V. Gordon Childs, *Man Makes Himself* (London [n. pb.], 1936),
Morton Fried, "On the Evolution of Social Stratification and the State," in
Stanley Diamond, ed., *Culture and History* (New York [n. pb.], 1960), pp
713-731; Jacquetta Hawkes and Sir Leonard Woolley, *History of Mankind*
(New York: [n. pb.], 1963), vol. 3; Robert McC Adams, *The Evolution of
Urban Society* (Chicago: [n. pb.], 1966), and *Heartland of the Cities: Surveys of
Ancient Settlements and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates*
(Chicago: [n. pb.], 1981); Elman Service, *Origins of the State and Civilization:
The Process of Cultural Evolution* (New York: [n. pb.], 1975). I. F. S.
Edwards, C. J. Gadd and N. G. L. Hammond, eds., *Cambridge Ancient
History* 1st ed. (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1970), vol. 1, part 1: Prolegomena
and Prehistory, chap. 13 C. J. Gadd, "The Cities of Babylon," CAH, and
Henry T. Wright and Gregory A. Johnson, "Population Exchange, and Early
State Formation in Southwestern Iran," *American Anthropologist*, vol. 77, no.
2 (Spring 1975), pp 263-289.

السكان والضغط السكاني : (فرويد (Fried)) : الضغط السكاني في بيئة معينة يقود إلى التسلسل العسكري، الذي بدوره يقود إلى تشكل الدولة : (كارنيرو (Carneiro)). انتقدت كل من هذه التفسيرات وحلت مكانها تفسيرات أكثر تعقيداً، موجهة نحو النظام، تُشدد على التفاعل بين عوامل متنوعة، وبينما أقر روبرت ماكورميك آدمز (Robert McCurnick Adams) بأهمية العوامل البيئية والتكنولوجية في نمو الحضارات، شدد على أن جوهر الثورة المدنية يكمن في تغييرات التنظيم الاجتماعي. وقاد تكثيف الإنتاج الزراعي، بسبب التخصص، إلى قاعدة غذائية مستقرة، سمحت بزيادة عدد السكان. وقد أدارت عمدة إعادة توزيع الغذاء جماعة الهيكل، التي منحت المسطة لإجبار المزارعين ورعاة القطعان على إنتاج فائض. كان يمكن أن يتم هذا بصورة أفضل بزيادة الري، الذي زاد بدوره سلطة نخبة الهيكل وقاد إلى فروق حادة في الثروة بين الذين كانوا يملكون الأرض الأقرب إلى مصادر مائية ثابتة وأولئك الذين لا يملكون. وقاد هذا التشكيل الطبقي المبكر إلى انقطة التالية المهمة في البنية الاجتماعية، من مجتمع مسند إلى الأتسباء إلى مجتمع مستند إلى الطبقة⁽²⁾.

إن هذا الانتقال من بني اجتماعية مستندة إلى العشيرة إلى بني مستندة إلى الطبقة هو الذي كانت له دلالة خاصة لتاريخ النماء. وقد

(2) من أجل النظريات المتوزعة حول الأصل نظر Frederick Engels. *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Eleanor Leacock (New York: [n. pb.], 1972). Childs. *Man Makers Huntsieff: Karl Wittfogel. Oriental Despotism* (New Haven: [n. pb.], 1957), p. 15; Carneiro, "A Theory of the Origin of the State." *Science and Adams. The Evolution of Urban Society*, p. 14 and p. 47

من أصل مغاير تماماً بحري مفضل لهذه النظريات، انظر Redman. *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, chap.

لغت عددة من الكاتبات التثويات الانتباه مؤخرأ إلى هذا المظهر من الثورة المدينية الذي سيستقصى أكثر في هذا الفصل، وتشير الأنثروبولوجية رينا راب (Rayna Rapp) إلى الصراع بين مجموعات القرية والنخب الصاعدة وتستتبع أن «بنى القرية كانت الخاسر الأكبر في سيرورة الحضارة».

وفي مجتمعات ما قبل الدولة، نُظِم الإنتاج الاجتماعي انكثي عبر القرية. ومع النشوء التدريجي للدولة، نعتت بنى القرية وحولت لكي توافق على وجود شرعية حقوق مميمة أكثر قوة. وهي هذه السيرورة... أخضعت النساء بالقرية، (وفي علاقة) معها⁽³⁾.

نحتاج إلى أن نفحص في مجتمعات ما بين النهرين فحسب كيف حدثت هذه السيرورة من التحول، ولماذا اتخذت الشكل الذي اتخذته، يجب ألا نتخيل هذا كسيرورة خطية، تطورت بصورة متسقة في مناطق مختلفة، وإنما كتنام بطيء لتغيرات متزايدة، حصلت بسرعات مختلفة في مناطق مختلفة ونتائج متفاوتة. وكما قال تشارلز ريدمان (Charles Redman): «يجب أن يتم تصوّره كسلسلة من

Rayna Rapp Reiter, "The Search for Origins: Unraveling the Threads of (3) Gender Hierarchy," *Critique of Anthropology*, vol. 2, nos. 9-10 (Winter 1977), pp. 5-24; quote on p. 9

Ruby Rohrlich-Leavitt, مرأجل كتابات سرديات أخريات عن موضوع النظر، "Women in Transition: Crete and Sumer," in Renate Bridenthal and Claudia Kuenz, eds., *Becoming Visible Women in European History* (Boston: [n pb], 1977), pp. 36-59; Ruby Rohrlich, "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women," *Feminist Studies*, vol. 6, no. 1 (Spring 1980), pp. 76-102. Germaine Tillion, "Prehistoric Origins of the Condition of Women in "civilized" Areas," *International Social Science Journal*, vol. 29, no. 4 (1977), pp. 671-681.

السيرورات المتفاعلة المتزايدة التي اطلقتها اوصاع بيئية وثقافية مفضلة، وواصلت تطورها عبر تفاعلات مقوية على نحو متبادل⁽⁴⁾. كانت هناك، إجمالاً، ثلاث مراحل في الثورة المدنية في بلاد ما بين النهرين: بزوغ بدات الهياكل، ونمو دول المدينة، وتطور الدول القومية.

نافسنا سابقاً بدات نيويثية بحجوم معتبرة، مثل كانال هويوك وهاسيلار في الأناضول، في الألفيتين السادسة والثامنة قبل الميلاد. حتى في هذه المستوطنات الأولى تكشف عادات الدفن عن هروقي في الثروة والمتزلة بين سكان البلدة. وكذلك وجود نخصص في حرفة وتجارة مع مناطق بعيدة. يتطوع المرء أن يفترض أن جماعات قرية وبلدة مشابهة وُجِدت في منطقة بلاد ما بين النهرين. وبينما اختفت كل من كانال هويوك وهاسيلار كمستوطنتين قبل 5000 ق.م. انتشرت جماعات القرية التي تمارس الزراعة في بلاد ما بين النهرين بالتدريج في الأراضي المنخفضة الجنوبية. إن نمو السكان في مكان محدود من الأرض، يكون خصباً إذا كانت المياه متوفرة فحسب، قاد حتماً إلى تطوّر أساليب الري. وقد هذا إلى فروق في الثروة، بحسب موقع أرض المزارع، وإلى توتر بين حقوق ومصالح الملكية المتناعية والخاصة.

في فضاء محدود بيئياً، لا يمكن تزويد السكان المتنامين بانطعام إلا عبر زيادة الإنتاج الزراعي أو التوسع. ونقود زيادة الإنتاج الزراعي إلى تطوّر النخب، بينما يقود التوسع إلى نظوّر اتسلط العسكري، أولاً على أساس ضوعوي، ثم على أساس

Redman, *The Rise of Civilization From Early Farmers to Urban Society* (1971) in *The Ancient Near East* p. 229.

مهنّي. واتخذت هذه التشكلات الاجتماعية في بلاد ما بين النهرين شكل بلدات الهيكل، التي تطوّرت في الألفية الرابعة والثالثة قبل الميلاد⁽⁵¹⁾. وفي أوضاع الحروب بين القبائل، يشكّل وجود البلدات مركز جذب لسكان القرى المحيطة، الذين يهاجرون إلى المدينة ليعملوا على العمل أو لشبان الحماية في أزمّة الحرب أو المجاعة. صار سكان كهؤلاء عندئذ عمالاً في المشاريع الكبيرة التي جعلت من الممكن بناء مجتمعات هيكل ضخمة ومشاريع ريفي مركزية. وتخرط الهيكل في أنشطة دينية وسياسية واقتصادية معقدة. وتظهر أدلة المحفريات الأثرية أنه من 3000 ق.م. فصاعداً سُقّت هرميات بناء شبكة من الأبنية والحفاظ عليها، التي كان يبلغ طولها أميالاً كثيرة، وتطلّست تعاون عدد من الجماعات، وقاد تمويل مشاريع ضخمة كهذه، والحفاظ على فرق عمل يُدفع لها حصص طعام، واستثمار المائض في الإنتاج الضخم لمنتجات صناعية معينة للتصدير، إلى دعم السلطة وانتخضت الوظيفة في أيدي بيروقراطية الهيكل. وولّد الهيكل تطوّر الحرف، التي شملت تقوية التخصص الصناعي، بما فيه التعدين والإنتاج الضخم للتسيج من أجل التصدير. وسبغ الهيكل على المواد الخام واحترق التجارة. وبدورها، ولدت إدارة مشاريع ضخمة كهذه، صعوداً نخب إدارية متمرسمة وقادت إلى تطور أنظمة معلومات ذات قياس موحد.

تطوّرت أنظمة الرمز الأولى، أو العلامات، في سنة مع الأنشطة التجارية والقيام بالحسابات، ومن بين هذه العلامات تطوّرت

(51) شبح وصفي متعمّرات العوامل العديدة للنموذج البيئي الذي طوّره ريدمان (Redman) في: *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, pp. 259-216.

أنظمة المحاسبة والكتابة⁽⁶⁾ كانت أقدم ألواح طينية في سومر قوائم حصص! سجلات إتاوات وتبرعات وقوائم أسماء مقدّسة. وبعد وقت قصير، أي بعد 3000 قبل الميلاد، اخترعت الكتابة المطوّرة بصورة كاملة، التي دمجت عناصر نحوية، في سومر. حدّد هذا خطأ قاصلاً في تطوّر حضارة بلاد ما بين النهرين. ويُعتقدُ عامّةً أنه تأقّل في الهياكل والنصّور، وكان معرفة، فوّث كثيراً دور قيادة الحخب، ودزيت المدارس الناسخين منهجياً لكي يتبوأ جميع حاجات في ذلك الحكومة، بما في ذلك المعرفة المكرّمة لعبادة الآلهة. فيما بعد، أسّس الأرشيف إدارة الأنشطة الاقتصادية والسياسية في الهيكل والقصر بصورة أكبر. وبالطبع، مع ابتكار الكتابة والحفاظ على الوثائق المدوّنة يبدأ التاريخ.

تزامن حقبة ما قبل التاريخ المدوّن (حوالي 3500-2800 ق.م.) مع فترة أوروك ٧ السلالة الأولى. يمكن أن يفترض أنه أثناء هذه الفترة تطوّرت الحخب العسكرية بعد نخب الهيكل وحضرت في الحان قوة مستقلة ومنافسة في المجتمع. صار الرجال العسكريون الأقوياء في البداية زعماء للقري، وقروضوا فيما بعد هيمنتهم على أراضي الهيكل التي كانت مشاعاً، وعنى انقطاعاً، دافعين الكهنة بالتدرّج إلى الخلفية. سنحصر السيرورة بالتفصيل في حالة أوروكاجينا (Urukagina)، لاغاش⁽⁷⁾ (Lagashi) فيما بعد نصب الأقوى بين

Denise Schmandt-Besserat, "The Envelopes that Bear the First (6) Writing," *Technology and Culture* vol. 21, no. 3 (1980), pp. 357-385, and Denise Schmandt-Besserat, "Decipherment of the Earliest Tablets," *Science*, vol. 211 (16 January 1981), pp. 283-285

(7) بحسب معظم الأبحاث، إذ اسم هذا الحكيم يُقرأ كالليني أوروكاجينا (Urukagina) وما أنه ورد كثيراً في نكت نوحته إلى القري العام كاللاني. أوروكاجينا (Urukagina) قررت أن تستخدم المقارنة للأقدم في هذا الكتاب لكي أغلب شوش غير الضروري.

هؤلاء الزعماء أنفسهم ملوكاً، اغتصبوا السلطة على الهياكل وتعاملوا مع أملاكها كأملك لهم. وفي القرون التالية للحروب بين المدن، وُجد الأقوى بين أولئك القادة عدداً من دول المدينة في مملكة أو دولة قومية⁽⁸⁾.

وقاد تطور التسليح العسكري، والحاجة إلى قوة عمل ضخمة لبناء مشاريع عامة، إلى ممارسة تحويل الأسرى إلى عبيد، وإلى التذانس النهائية للعبودية، ومعها الطبقات المشكّلة. سنناقش هذا التطور وتأثيره في النساء بالتفصيل في الفصل التالي. ما يهمنا هنا هو أن هذه السيرورات المتنوعة والمتفاعلة والداعمة لبعضها البعض انطلقت في اتجاه تقوية الهيمنة الذكورية في الحياة العامة وفي العلاقات الخارجية، فيما أضعفت قوة البنى المنطوق وانعستندة إلى الأنسب، وفي حقبة ما قبل التاريخ المدون ظلت مجموعات القرابة مهمة، وكان بعضها يحمل حقوق ملكية الأراضي، وقُف بعضها الآخر مجموعات من الحرفيين أو نظم التطوع لخدمة العسكرية. وفي مقارنته بين الثورة المدنية في بلاد ما بين النهرين (3900-2300 ق.م.) وفي المكسيك الوسطى (100 ق.م. - 1500 بعد الميلاد)، اكتشف دوهرت ماكوزميك آدمز (Robert McC. Adams) وخليفة مشابهة أذنتها وحدات القرابة المكسيكية (calpyllis)، التي استخدمت لتوزيع الثروة والسلطة في الدولة الجديدة. كانت وحدات القرابة تلك

(8) اعتمد بعض الكتاب أن النساء النساء من نوع الحكمة نشأ عن فصلهن من الجيوش. انظر: Elise Boulding, "Public Nourishment and the Man on Horseback," in: Meg Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters: Essays for a Nineteenth Century Future* (Westport, Conn. [n. ph.], 1983).

تم الوصول إلى استنتاج مشابه من قبل الأثروبولوجي مارفر هاريس في: Harris, "Why Men Dominate Women," *Columbia* (Summer 1978), pp. 9-13 and p. 39

تشكلت مجموعات، وتؤمن الرجال للخدمة العسكرية، وكانت الدولة تُخصّص لها مجيلاً، وحين توحدت الدولة، تقوّت التغيرات في بنية القرابة⁽⁹⁾.

وسّع الفاتحون في إمبراطورية الإنكا حكمهم عبر إجازة القرى المتفورة على تقديم عذارى لخدمة الدولة وكزوجات محتملات لبلاء الإنكا. وخدم التدخل في الساذج الجنسية والزواجية للمفهورين الوظيفة الثانية في تقويض بني القرابة وإفراد مجموعات قرابة معينة للتحالفات مع الفاتحين⁽¹⁰⁾. سئرى سيرورة مشابهة في بلاد ما بين النهرين مارست تدمير المدن المخزوة، وقتل الرجال، وترحيل النساء والأطفال إلى العبودية في أرض الفاتحين، وفي شبكة تحالفات الزواج بين الحكوم لتدعيم التعاون بين الولايات.

كشفت التنقيبات الأثرية الحديثة في بلاد ما بين النهرين عشرات الآلاف من الأبراح الطينية التي تدون النظام الاجتماعي في سومر في الألفية الثالثة، وفي بابل في الألفية الثانية قبل الميلاد، التي ستخدمها للإضاءة على التغيرات في موقع النساء. يمكن أن تُقارن مصادر كهذه ويُفاد منها كمراجع مع الأختام والتماثيل وآثار أخرى، بالإضافة إلى أدلة التنقيبات الأثرية المتعددة من القصور ومواقع السلدات. وبما أن كثيراً من الأبراح الطينية تحتوي على قصائد وابتهالات وقوانين فضلاً عن بقايا أكثر دسيرة من الصعقات التجارية والسحنية؛ فإننا نستطيع إعادة بناء حضارة العصر الحجري هذه بمزيد من الأدلة أكثر مما نستطيع أن نفعل ذلك حينال حضارات أخرى

Adams. *The Evolution of Urban Society*, p. 79

(9)

Jrene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire," *Ethnos* (10) *Studies*, no: 4 no 1 (Oct. 1973) pp 37-41

ليكر، وكما كانت الحانة في معظم الحقبة التاريخية التي تلت هذا العصر، من السهل العثور على أدلة حول نساء الطبقة العليا أكثر من نساء الطبقة الأدنى. وبما أننا لا نحاول تدوين تاريخ اجتماعي للنساء في الشرق الأدنى القديم، وإنما نعتقب تطور مفاهيم الجندر، مستختار روايتنا نعاذح ولحظات ذات مغزى بدلاً من أن نحاول إعادة بناء تاريخ كاملة.

إن أقدم صورة نائية معروفة هي سومر هو الرأس المنحوت بدقة من أوروك، وهو يصور امرأة تتمتع بوقار وجمال هائلين، ربما كانت كاهنة، ملكة، أو إلهة. تُشخص هذه المنحوتة العريضة، التي تعود إلى ما بين 3100 و2900 قبل الميلاد، الأدوار الرئيسية التي تؤديها النساء الأرسقراطيات اللواتي كن ناشطات في الهيكل وانقصر والإدارة الاقتصادية. (انظر قسم الصور، رقم 5)

من خصائص القيادة في تلك الفترة المبكرة هو أنه كان هناك دمج بين القوة الدينية والديوبية مشخفاً في الحاكم. وترصد قائمة الملك، وهي وثيقة مدونة في حوالي 188 ق.م.، السلالات المتعاقبة لتمدن الرئيسية في بلاد ما بين النهرين وجوعاً إلى الألفية الثانية. كان التسلسل التزمي مضخماً إلا أن علماء الآثار صادفوا على بعض المعطيات بأدلة أخرى. استقرت السلالات السومرية الأولى في مدن كيش، وازكا، وأور. وبحسب قائمة الملك، كانت مؤسسة سلالة كيش هي الملكة كو - بابا (Ku-Baba)، التي سُجل أنها حكمت مائة عام. وقد قبل إنها كانت صاحبة حانة في السابق، وهي مهنة تضعها على هامش المجتمع. صارت في ما بعد الإلهة كو - بابا، التي كانت تُعبد في شمال بلاد ما بين النهرين⁽¹⁾. كانت المرأة الوحيدة

المستجلة في قائمة الملك عنى أنها حكمت بحكم حقها الشخصي، ولكن شخصيتها التاريخية دُعجت بشخصية إله لا يختلف عن شبه الإله الأسطوري جلجامش، حاكم وركاء، الذي من المفترض أنه حكم في فترة السلالة الأولى، ولكن الذي لا يوجد دليل دامع على وجوده التاريخي، الذي حُذت مآثره في ملحمة جلجامش.

إن التنقيبات الأثرية في أور، التي قام بها السير ليونارد رولي (Sir Leonard Woolley) لصالح المنحف البريطاني بين 1922 و 1934 قدّمت لنا كشفاً مذهماً حول البنية الاجتماعية للمجتمع السومري في فترة السلالة الأولى، في حوالي 2500 قبل الميلاد. وقدّم اكتشاف قبراً، كان بينها 16 قبراً ملكياً، معلومات مهمة عن عادات الدفن في مجتمع اتسم بالعلفية، والثروة، والتطور الفني وتحتج بتكنولوجيا متطورة.

في أحد القبور كُتب على ختم لازوردي إلى «نينباندبا (Ninbanda)، الملكة، زوجة ميسانابادا (Mesunepada) ويحدد امرأة ربما كانت زوجة ملك من السلالة الأولى في أور. إن الدليل على وجود زوجها مهم لأنه أكد الصحة التاريخية لقائمة الملك السومري⁽¹²⁾.

ما يهتّمنا بصورة خاصة هو المكتشفات في القبر الملكي رقم

(12) إن المعلومات عن القبور الملكية في أور تستند إلى ما رواه السيد ليونارد رولي Sir Leonard Woolley: *Excavations at Ur* (London: P. R. S. Moore, *Ur of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley's Excavations at Ur* (Ithaca, N.Y.: [n. pb.], 1982), pp. 91-121.

إن عمدة القبور الملكية قدم بصورة منزعة بأنه سنة عشر لدى رولي وموزي (ص 66) وسعة عشر في حفرة "القبور الملكية في أور"، *Western Asiatic Antiquities. The British Museum* (مكتبة النشر أو تاريخه عبر مذكورين).

نظر أيضاً الطبعة الأقدم Sar Charles Woolley, *Excavations at Ur* (London: [n. pb.], 1954), and Shirley Fitzpatrick, ed., *Discovering The Royal Tombs of Ur* (London [n. pb.], 1969).

789، وهو قبر منك لم تُعرف هويته جيداً، وفي القبر 800، قبر الملكة مو-آبي (Pu-bi)، التي ربما عاشت حوالي 2500 قبل الميلاد⁽¹³⁾ حُدِّدَت هويتها من ختم أسطوانتي من اللازورد نُقِشَ عليه اسمها، عُثِرَ عليه قرب جثتها. وعُثِرَ على الجثة الملكية في غرفة حجرية، مع عدد من الآخرين، من المفترض أنهم خدم، يلقي هذا الدليل الضوء على التصحية بالبشر عنى مجموعة من المعتقدات الدينية، والقيم المرتبطة بهذه الفترة الأولى فحسب. وإنه لبالغ الذلالة أن مئات من القبور الأخرى في مداخل أور لا تُظهر أية علامة على التصحية بالبشر؛ لا يظهر هذا الأمر سوى القصور الملكية. وتجدر الإشارة إلى أن ملكتين مدفونتان مع خدمهما، كالمملوك، مما يشير إلى أن ما شرفته الأضحية البشرية هو الملكية، وأنه في تلك الفترة المبكرة يمكن أن تستقر هذه الصفة الإلهية في امرأة كما في رجلى⁽¹⁴⁾.

كانت غرفة الدفن في القبرين 789 و800 تقع في نهاية حفرة عميقة، كانت تشكل قبراً جماعياً لحاشية الميت، عُثِرَ على جسد الملكة في تابوت؛ دُفِنَتْ مع غطاء رأسها الذهبي الثمين، وحجر اللازورد، وحجر العقيق اللحمي، وكأس ذهبي رائع في يدها، كانت خادمتان تقعدان إزاء تابوتها، المحاط بهدايا الدفن من المعدن الرائع والحجر. ظنَّ وولي (Woolley) أنه أثناء طقس الدفن كانت الملكة وخدمها الشخصيين يُدفنون أولاً في غرفة المدفن الأدنى، حيث كانت توفد التيران، ويُقام حفل جنازتي، وتُقدَّم الهدايا للالهة. ثم كان الخدم المحليون الرئيسيون وأفراد الحاشية يحتشدون في الحفرة. لا بد أن احتفالاً من نوع ما كان يحدث؛ ذلك أن الموسيقيين في

(13) كان اسمها يُقرأ في السابق شوب - نو (Shub-adi).

(14) المصدر نفسه، 49-48.

الحفرة كانوا مدفونين بينما أصابعهم لا تزال مستقرة على ألتهم، ربما كانت الأضحيان البشرية تُخدَّر عى البداية أو يدس لها السم، كما يدل على ذلك حضور كأس شراب قرب كل جثة. ثم كانت الحفرة تُسوّر وتُغطى بالتراب⁽¹⁵⁾.

وفي القبر رقم 789، قبر الملك، عُثر على هياكل عظمية لسته جنود، من المفترض أنهم كانوا حرس الحفرة الذين قادوا إلى الداخل عربات أربع عجلات تجرها الثيران. بقيت في كل عربة حنة المسائق في الوضعية الملائمة لمهمته. وإزاء الحائط كانت هناك سبع جثث نساء مزيّنات بالمجوهرات الرائعة، وفي المجممل كان هناك ثلاثة وستون رجلاً وامرأة مدفونين مع الملك، وهي وقت متأخر كان يُعاد استخدام جزء من أسطوانة عمود مدخل هذا القبر من أجل القبر 800، قبر الملكة. في هذا المدخل كانت هناك عربة يجرها ثور، قيثارة وأتية محلية أخرى مفيدة، وهياكل عظمية لعشرة رجال وعشر نساء. كانت النساء يرتدين أغطية للرأس متقنة ومجوهرات وربما كنّ موسيقيات البلاط.

احتوى قبر آخر، دُعي حفرة الموت الكبيرة، على جثث ستة رجال وثمانية وستين امرأة مزيّنات بصورة توحى بالثراء. كان هناك ستة حراس يقفون على المدخل؛ وكانت النساء تتألف من ست عارفات قيثارة، وأربع وستين امرأة ينظرون ويرتدين أسرطة شعر ذهبية وفضية. ويوضح ترتيب القبور والنريّنات والأشياء المرافقة أنه في القبور الجماعية، لم يكن الخمم الشخصيون، الذين من المفترض أنهم عبيد، مدفونين مع الموتى الملكيين وحدهم، بل كان معظم الضحايا الآخرين من أفراد البلاط ذوي المراتب العالية، وأشخاصاً متعيزين. ويخصب وولي:

(15) المصدر نفسه، ص 41-49 وصر 71-83.

من الواضح أن هؤلاء الأشخاص ليسوا عبيداً باتسبب قتلوا
كما تفعل الثيران، بل أشخاص شرفوا، يرتدون ملابس رسمية،
ويأتون ظوئياً إلى شعيرة هي في معتادهم عبور من عالم إلى آخر،
من خدمة إله على الأرض إلى خدمة الإله نفسه في مجال آخر⁽¹⁶⁾.

إن النقطة الأخيرة حاسمة في تفسير المكتشفات هي مقابر أور.
نعرف أنه في مرحلة لاحقة كان المنوك السومريون يؤلهون بعد
موتهم، وحتى أثناء حياتهم. وبدو أن دليل الأضحية البشرية هذا
يشير إلى أن الممارسة تعود إلى فترة أبكر، إلى حفرة ما قبل التاريخ
المدون. إذا كان الملك الحي، أو الملكة، يتمتعان بمواصفات إلهية
مقدسة مدونة، إذاً يجب أن تعني خدمتهم في العالم الآخر، عالم
الآلهة، عدم تقديم نصحية كبيرة بل شرفاً كبيراً. لم تظهر الهياكل
العظمية في حفر القبر علامات عنف أو صراع، وهكذا فهي تشهد
بصمت على إيمان بقداسة المنوك والملكات⁽¹⁷⁾. ثمة معنى ضمني
آخر في المكتشفات في أور وهو يتجلى في تبديد واضح لبيضات
مدفونة ثمينة ومتقنة الصنع. ربما أن هذه كانت موجودة فقط في
القبور الملكية فإن دفنها خذم وظيفة تعود إلى الوريث الملكي. إن
تبديد الموارد في خدمة الآلهة هو طقس يؤسس شرعية الوريث،
الذي يستطيع تولي المملكة عبر شجب ثروة سلفه. يفسر هذا أن
الطقوس كانت لا تزال تحتاج إلى الحفاظ على سلطة الملك أثناء
فترات الخلافة⁽¹⁸⁾، وهذه حقيقة تسمي أدلة تاريخية أخرى إلى
دعمها⁽¹⁸⁾. إن دفن خدم الملك وأتباعه الرئيسيين يؤكد أيضاً أن

(16) منتخب من المصدر نفسه، ص 80.

(17) المصدر نفسه، ص 47-89.

Redman, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society* (1985)
in *The Ancient Near East*, pp. 279-98

الملك الجديد سيقيم ببداية جيدة مع مجموعته الخاصة من الأتباع المخلصين.

تروي لنا المدافن الملكية في أور أن الممتلكات الحاكمات شاطرن الملوك المنزلة والسلطة والثروة والقداسة. تخبرنا عن ثروة بعض النساء وامتزنتهن الرفعة في البلاطات السومرية، ومهاراتهن الحرفية المتنوعة وامتيازاتهن الاقتصادية الجلية. ولكن نفوق الهياكل العظمية النسائية على الذكورية بين الأتباع المدفونين تشير أيضاً إلى ضعفهن الأكبر واتكاليتهن كخدمات.

إن رغبة الخدم الملكيين باتباع أسيادهم إلى الموت عكست بعض المعتقدات الأساسية للدين السومري. فقد خلق العالم والكائنات البشرية لخدمة الآلهة. لا يملك البشر إرادة حرة ولكنهم محكومون بفرار من الآلهة. إن الآلهة أسياد، يمتلكون المدن والهياكل، التي حكموها عبر ممثلهم المشرين. من المحتمل أنهم كانوا كهنة فيعين أو حكاماً ديبوين حكموا في البداية كممثلي مجلس كبار. وفي أوقات الأزمة، يمكن أن يوسع حكام كهؤلاء سلطتهم الشخصية وينخرطوا في صراع مع سلطة الهيكل. وبزغ الحكام الديبويون في مدن مختلفة في ظروف مختلفة، ولكنهم شكلوا في الناح قاعبة منظمهم الخاصة¹¹⁹.

وهكذا، في نغاش، حوالي 2350 ق.م.، سيطر الحاكم لوعالاندا (Lugalanda) على معظم المعابد المهمة، معابد الإلهين نغرسو (Ningirsu) وشولشاغ (Shulshag) والإلهة بار (Bau)، ووضعها تحت إدارة مسؤول لم يكن كاهناً كما في السابق، وعين نفسه، وزوجته بارانامتارا (Baranamtarra)، وأعضاء آخرين من أسرته كمديري هياكل.

(19) انظر فيه، ص 304-306.

عذت أيضاً الهياكل الملكية خاصة للحاكم، ولم يمد يذكر اسم الآلهة في سجلات الهيكل، وفرض الضرائب على الكهنة. صار لونغالاندا وزوجته أكبر مالكي أراض. شاطرت تزوجة بارانامتارا، الحاكم سلطته، مديرة عقاراتها الخاصة ونبت التابعة لهيكل باو. أرسلت بعثات دبلوماسية إلى دول مجاورة واشترت العيد وبعثهم⁽²⁰⁾.

ولحسن الحفظ، إن السجلات الاقتصادية الممتدة لهيكل الإله باو قد حفظت. تشمل هذه أعوام لونغالاندا وخلفه أوروكاچينا، وكانت هذه فترة توتر بين الملك وانجماعة ازدادت فيها سلطة الملك. واتسم حكم أوروكاچينا التقصير بـ «إصلاحاته» التي سجلها كتقوس على الأبنية. واستولى أوروكاچينا على السلطة من لونغالاندا، زاعماً أنه تصرف لصالح «النوتيين والرعاة وصيادي السمك وائزارعين»، ملتحاً أن طبقة الكهنوت ساعدته⁽²¹⁾ وفي العام الثاني

(20) تعتمد المعلومات حول حكم لونغالاندا، وأوروكاچينا، إلى: P. Anton Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger* (Rome: [s. pb.], 1931), pp. 75-112. A. I. Tsyumenev, "The Working Personnel on the Estate of the Temple Ball in Lagos During the Period of Lugalanda and Urukagina (24-25th century B.C.)." in: E. M. Diakonoff, ed., *Assyria: Mesopotamia Socio-economic History: A Collection of Studies by Some Scholars* (Moscow: [s. pb.], 1969), pp. 93-95. C. J. Gadd, "The Cities of Babylon." *CAH*, I, pp. 25-51. and C. C. Lamberg-Karlovsky, "The Economic World of Sumer." in: Denise Schmandt-Besserat, ed., *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin* (Austin: [s. pb.], 1976), pp. 62-63.

للاطلاع على الأدلة حول عمليات شراء بارانامتارا (Baranamtarra) للعيد، انظر: (21) Eduard Diez, "Sumerische Rechtsurkunden des 4. Tausend v. Chr." in: *Bayrische Akademie der Wissenschaften, phil.-Hist. Klasse Abhandlungen Neue Folge*, Heft 67 (München: [s. pb.], 1965), nos. 40, 41 and 45.

(22) هناك بعض الجدل حول طبيعة صعوده إلى السلطة. يزعم ديمل (Deimel) أن أوروكاچينا نقل لونغالاندا وملكنه، بينما يزعم تايرمينب (Tsyumenev) أن الاثنين بقيا على

لحكمه، أعلن أوروكاجينا نفسه ملكاً، متحدّاً لنفسه لقب ملك.

إن الإصلاحات التي أعلن عنها أوروكاجينا في مرسومه هي أقدم جهد مدوّن لتأسيس حقوق قانونية أساسية للمواطنين. اتهم أوروكاجينا سلفه بالاستيلاء على أملاك الآلهة في الهيكل، وأعلن أنه قطع عهداً مع إله مدينة لغاش لحماية الضعفاء والأرامل من الأقوياء. وقال إنه في ظل حكم لوغالاندا بدأ رجال السلطة يحكمون السيطرة على الأرض التي ملكها ملك خاضون، غزوا البساتين واستولوا على اتفاقية بالقوة، وفي الوقت نفسه كان هناك سوء استخدام لنسطة من قبل الكهنة في شكل أجور مفرطة تُطلب للجنازات والطقوس الدينية. سُنَّ أوروكاجينا إصلاحات ضريبية، كبح سلطة الموظفين المفسدين، وحكم الهيكل باسم الآلهة. ولكن الباحثين متقسمون في تقويمهم لتأثير إصلاحاته. ترى إحدى المدارس أن حكمه نوع من الثورة الشعبية التي صارع فيها رجال أحرار ضد مالكي العبيد الأغنياء وترأه أخرى كمؤثر على انتقال من «اقتصاد الهيكل» إلى السلطة الديرية والملكية¹²². وفي تحليل أحدث،

= قبل الحياة وأن "بازمنتير عشر عامين بعد صعود أوروكاجينا إلى السلطة، وتمنع بمصاحبه أهمية محسنة". انظر: Tyumenev, "The Working Personnel on the Estate of the Temple B1U in Lagas During the Period of Lugalandz and Lurukagina (24-25th century B.C.)", in: I. M. Dajicoff, ed., *Ancient Mesopotamian Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, p. 93

(122) مثل وجهة النظر الأولى الباحث السوفياتي ف. ف. ستروف (V. V. Struve) الذي يورد زيادة في عدد الرجال الأحرار الحزبين حصص من أراضي هيكل تمتلك بصيرة ملائمة في العام الثاني من حكم أوروكاجينا. الذي يصفه بأنه "عمر جديد لعاشي الأسوار على الأغنياء". نوع من الثورة الديمقراطية. انظر: Struve, "The Problem of the Genesis, Development and Disintegration of the Slave Societies of the Ancient Orient," in: Dajicoff, ed., *Ancient Mesopotamian Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, pp. 17-69 and pp. 121-122. quote on p. 39.

بدو هذا تحليل كئيب غير مقنع ويمكن أن يشرح بأنه جهد من قبل مفسد العرش لكي يوسع قاعدته دعمًا. بفضل إي. أي. نابوريفيتش النرويجي الثاني، انظر: A. I. Tyumenev,

ينظر لك. مايكازو (K. Maekawa) إلى «إصلاحات» أوروكاجينا كتمهّد
 لسلطة الملكية، إذ إنه طور مفهوم الملكية الممنوح بموافقة مقدّمة،
 ووسّع هذه الملكية إلى مجال زوجته، وأعمى، هيكل الإلهة بارو. وتوسّع
 مجموع الموظفين في هذا الهيكل بشكل كبير في انعام الذي جعل فيه
 أوروكاجينا نفسه ملكاً. إن مفهوم الملكية الممنوحة من الآلهة كان قد بدأ
 في حكم أسلاف أوروكاجينا، ولكنه جعله ملموساً في تأسيس هيكل بارو
 كهيكل لمان رئيسي من لغاش⁽²³⁾. ورغم أن أوروكاجينا زعم أنه سنّ
 إصلاحاته بتوجيه إلهي لكي يصحّ حداً نسواً، استخدام السلطة تحت
 حكم منفه، فإنّه بساطة على الأرجح نتج عن هذا تعزيز موقعه. ليس
 هناك وثائق متوفرة عن مدن هياكل أخرى تمكّن المرء من الحكم كيف
 كان هذا التطور نموذجياً، ويبدو أن مايكازو يعتقد أنه ليس نموذجياً،
 ولكن الوثائق تقدّم لنا نظرة مبهمة حول الطريقة التي قد يكون تم بها
 الانتقال إلى الملكية بمستوى جديد من السلطة.

تقدّم الوثائق من فترة حكم أوروكاجينا بعض اللوحات المشوّقة
 عن حيوات النساء. يقول أحد مراميم أوروكاجينا: «إن نساء الأرملة
 السابفة تزوّجت كل منهن رجلين، ولكن نساء اليوم أجبرن على
 التخلّي عن هذه الجريمة»⁽²⁴⁾. ويواصل المرسوم القول إنّ النساء

"The State Family of Ancient Sumer," in: I. M. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars* (Moscow [n. ph.], 1964), pp. 70-87, and Deimel, *Numerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urkaginas und seiner Vorgänger*, p. 75

Kazuya Maekawa, "The Development of the É-MU in Lagash in the Early (25) Dynastic III." *Mesopotamia*, vols. 8-9 (1973-1974), pp. 77-144 and pp. 137-147

(24) أن مدينة لالاستاذ جيرولد كوبر (Jerrold Cooper) من قسم دراسات الشرق الأدنى، جامعة جون هوبكنز، بالتيمور، لأنه لغت انتهى إلى ترجمته لهذا النص ومنعي
 نائفة تأويله. إن النص نترجم موجود في: Jerrold Cooper, *Reconstructing History*

اللواتي ارتكبن هذه «الجريمة» في زمن أوروكاجيا كنَّ يُرجسن بأحجار نُقِشتَ عليها نتيجهنَّ الشريرة، في مكانٍ آخر، يقول العرسموم: «إذا تحدثتِ امرأة... بدون احترام تماماً مع الرجل، فإنَّ فم تلك المرأة يُسحق بأجرّة ملتهبة»⁽²⁵⁾. أولتُ المعتقدات التورات الحداثات هذه «المراسيم» كدليل على ممارسة تعدد الأزواج المعابقة ونهايتها أثناء نظام أوروكاجيا⁽²⁶⁾. يبدو هذا التفسير من دون جوهر، إذ أنه لا يوجد دليل آخر متوفر من أي مكان في بلاد ما بين النهرين عن ممارسة تعدد الأزواج للمرأة الواحدة في الألفية الثالثة قبل الميلاد، إنَّ تفسير النصوص المسمارية معقّد جداً، ومأساة لغوية ويعتمد عادة على توثيق بينات من نصوص أخرى أو من الحفريات الأثرية. كان المحالون بتاريخ الآشوريين حذرين بصورة قابلة للتبرير في تفسير

from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict (Malibu: [n. ph.], 1983). (Sources from the Ancient Near East, vol. 2, 1), p. 51

بفضل الأستاذ كبير هذه المعونة بأنها عراق في التعليق جزء من نيوير أوروكاجيا لاحتساب النعمة.

تشهد نوحه أخرى متولقة عن معبوة هذا البحر، يقول: «كان لساء الأرمية الأسبق رجلاك؛ أما ساء اليوم، فليس تخلي عن هذه الممارسة». (ترجمتها عن الأديبة خيدا ليرنر).

H Steible, *Assyrische Bau- und Wirtschaftsschriften*, 2 vols. (Wiesbaden: [n. ph.], 1982). Quote from Lurukagina = 6, vol. I, pp. 318-319; Commentary, vol. II, pp. 158-159

(25) ترجمة للأستاذ جيروند كورم تشير علامة الاستفهام إلى أن نوحه تكامة عبر مؤكدة.

بقرأ سبين (Steible) المقطع كما يلي: «إذا امرأة مع رجل... تحدثت، ملاحظتها... وهذه... مثلت على نوحه الأديبة» (ترجمت المقطع عن الأديبة خيدا ليرنر). إن معنى كلمة واحدة، يمكن أن نقرأ كـ «أفس»، فم أو «سناك»، اعتبر غير مؤكدة من قبل سبيل بحيث إنه حذنها، إن تعليق «تعلق هل نوحه الأديبة» يحظر في سبيل أسرى نكي يشير إلى طقس إحراق. تعال. إذ صحوة المقطع كما فترها حيراد يجب أن نعلمنا حذرين بحاشية في التوثيق.

Rohrlich, "State Formation," *Festschrift Studer* (Spring 1980), p. 97 (26)

ذلك المرسوم في غياب دليل كهذا. هناك، على أي حال، طريقتان
 بديلان ممكنتان للنص: واحدة، تشير إلى الإصلاح الضريبي الذي
 بواسطته أُنغيت ضريبة الطلاق، منهيًا إساءة استعمال حق المرأة
 المتزوجة التي تم توأمين الطلاق بسبب كلفته العالية، وسمح لها
 بالتزوج مرة أخرى. إن التفسير الآخر الممكن هو أن المرسوم يُشير
 إلى الأرملة ويمنع زواجهن. يبدو لي هذا أنه التفسير المرجح أكثر،
 إذ إن القيود على زواج الأرملة مرة ثانية تظهر في كثير من شرائع
 بلاد ما بين النهرين، وقد سُنت قوانين حسنة وضعهن كثيراً في
 شريعة حمورابي فيما بعد¹²⁷.

إن تفسير المرسوم الثاني بخصوص ملاحظات امرأة موجهة إلى
 رجل، أكثر صعوبة. إذا كان يشير إلى إثارة حسنة أو إلى تعبير مهين
 نوجهه امرأة إلى رجل، فإن العقوبة خفيفة نسبياً بلغة معايير العدالة
 في بلاد ما بين النهرين. إن أقصى ما نستطيع قوله عنه هو أنه يبدو
 مثلاً أولياً على تنظيم السلوك الأنثوي من قبل سلطة دنيوية، إلا أننا
 يجب أن نتذكر أن مراسيم أوروكاجينا لم تكن لها قوة القوانين.
 فالتفسير القائل بأن مراسيم أوروكاجينا تشير إلى تدهور حاد وحاسم
 في منزلة النساء لا مبرر له، خاصة بالنظر إلى الأدلة الإضافية حول
 النساء في مواقع السلطة، التي سنناقشها فيما بعد.

(27) مشعاً لتأويل الأول، يقول س. ج. جادون أوروكاجيا عرض إعادة معية
 للأبوة التي اقتطعت سابقاً خاصة حالات الطلاق، وهكذا كبح علاقة بين النساء اللاتي
 صوّتت نبيحة لهذه الغرامات زوجات آخر من دون ترك الزوج مع الزوج السابق،
 Gald, I, chap. 15, p. 51, and Redman, *The Rise of Civilization From Early
 Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, p. 306.

يتبع جاد في هذا الكتاب تأويلاً مقنياً. أما مدسة لتأويل الثاني للأستدة إذ كيلمر
 (Anne Kilmer)، قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا، بيركلي.

وفي (صلاح آخر من إصلاحاته أصدر أوروكاجينا مرسوماً أن دفع الأجر والتمويض بالغذاء لثلاثة موظفي دغس ذكرى يجب أن يُختصر بحدّة، وأن تُضاف كاهنة كبرى إلى قائمة مسؤولي التجنزة الذين ينلقون الأجر. لا يخبرنا هذا أي شيء عن التغيرات في مرلة النساء، ولكنه يخبرنا عن حضور النساء في مقام العبادة الرفيع. وهذه حقيقة تؤيدها كثير من الأدلة.

تقدّم السجلات الاقتصادية لهيكل أو صورة حية عن الأدوار والوظائف المختلفة التي أدتها النساء في الأجزاء الأولى من الألفية الثالثة، على الأقل في لغاش. إن هيكل الإلهة باو، بينما امتدت مساحته ميلاً مربعاً فحسب، كان يوظف بين 1000 و1200 شخص على مدار العام. وكانت إدارة هذا الهيكل وموظفوه تحت سلطة الملكة شاغشاغ (Shagshag)، زوجة أوروكاجينا، التي أدارت أيضاً المعبد المكرس للأطفال الإلهة باو، الذي كان اسماً تحت إدارة أطفال الزوجين الملكيين. وكمدبرة لتهذين المعددين مارست الملكة سلطة قانونية واقتصادية في ميدانها، عملت أيضاً كرئيسة كاهنات في الهيكل⁽²⁸⁾.

في العام الأول من حكم أوروكاجينا كان الموظفون المحليون للملكة يتألفون من 150 عبدة وُطْفُرُ كتازلات، وعاملات صوف، ومُخَمَّرات، وطاحنات، وعاملات مطبخ. وتذكر قائمة الأجر أيضاً مغنية أنثى عمدة وعدة موسيقيات، كان هناك عمال آخرون وهم رجال أحرار تُخصّص لهم موزونة طعام أسبوعياً، ويؤدون بسدور الذرة وحيوانات الحراثة. وكان مائة صياد يقدمون الأسماك. وكان راعي

Bernard Frank Batto, *Studies on Women of Mari* (Baltimore [n. pb.], 28)

1974), p. 8

الخنزير اذ ذكر يوظف ست عبيدات لطحن الحبوب لإطعام الخنازير، وفي المطبخ كان هناك خمسة عشر طباًحاً وسبع وعشرون عبده يقمن بالعمل الوضيع، ووظف مصنع الجمعة أربعين عاملاً ذكراً، كانوا رجالاً أحراراً، وست عبيدات. وكان تسعون عاملاً تقريباً يعملون بالحيوانات، بينهم خمسة رعاة بقر، وكان رئيسهم شقيق الملكة. من هذه المعلومة الأخيرة المهمة من قوائم الأجيور نحبرنا، بالمصادفة، أن الملكة كانت، كما كان زوجها على الأرجح، من العائنة بالولادة⁽²⁹⁾.

يظهر السجل أنه في تحت حكم سلف أوروكاجينا كان لكل من الأطفال الملكيين مجموعة من الخدم، وكانت لهم منكميات مستقلة. كان لكل طفل امرأة تعني به، وحاضنة، وعدة خادمات، وطبايح، وخدام واحد، وعدة عبيدات لطحن الحبوب، يستاتي، وعدة مساعدين له. كان هذا الإسراف مقيداً نوعاً ما في عهد أوروكاجينا، لم تكن هناك مرضعات مجلات، ربما لأن الأطفال تجاوزوا الحاجة إليهن، ولم تكن هناك حاضنات أطفال. كان لكل طفل خادم شخصي أو اثنان، وحلاق يخدمهم جميعاً. وكان لكل طفل أيضاً أراض خاصة به، بها وعبيد وحرفيون للحفاظ على هذه الممتلكات. ويمكن أن نلاحظ حقيقة أن الملك أوروكاجينا قوى سلطته الشخصية وسنطة أسرته وأراضه، رغم تأكيداته العكس، إذا فارتنا قوائم موظفي هيكل باو في كل عام من حكم أوروكاجينا: العام الأول: 434، انعام الثاني، عام ملكيته: 699، العام الثالث: 678. وأظهرت قائمة بالنساء العبيدات وأطفالهن

Denzel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urakaginas und seiner* (29)

Vorgänger, pp. 36-37, p. 85, pp. 88-89 and pp. 110-111.

محفوفة على حدة زيادة دراماتيكية مشابهة للعام الثاني: العام الأول: 135، العام الثاني: 229، العام الثالث: 206، العام الرابع: 285، العام الخامس: 188، العام السادس: 221⁽³⁰⁾.

أطبح بأوروكاجينا بحنف عنى يذ ملك مقتصب آخر هو لوغالزاغيسي (Lugalzaggisi)، من مدينة أوما (Umma). ورغم أن الثاني وسع ممتلكاته وجعل نفسه اتحاكم الأعلى لسومر كلها، تم يكن قادراً على دعم فتوحاته وإدارتها كدولة موحدة، وقد أكمل هذا العمل العذ الرجل الذي أطاح به وأنهى استقلال لغاشر، وهو الملك سرجون الأكادي (Sargon of Akkad) (2350 - 2230 ق.م.). نستطيع إذاً أن نلاحظ في فترة أوروكاجينا المرحلة الأبر من تشكيل الملكية ودول المدينة، التي تسبق تشكّل الدول القومية. نلاحظ أن التسطّ العسكري وتوظيف النساء الجذبات في عرب الهياكل كان قد تأسس سابقاً. نلاحظ أيضاً توترات وصراعات بين مجموعات مختلفة من أصحاب الملكية: بين الملك ورجائه، وبين مالكي الأراضي الخاصة ومالكي العميدة، وبين الحكام الكهنة لعرب الهياكل والجماعات الحرة من مالكي الأراضي الصغار. وفي هذه الصراعات، استخدم مقتصبو الملكية، الذين كانوا رجالاً عسكريين، عائلاتهم، وخاصة روجائهم، لكي يدعموا سلطتهم وبزمنها، وهكذا حصلت نساء تلك الطبقة على مناصب لها سلطة اقتصادية وقانونية وقضائية مهمة وكان يوسعهن

Tymenev in Dakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia North-South* (30) *History. A Collection of Studies by Sorel Schirer*, pp. 115-117.

بعد العام الثاني من حكم أوروكاجينا قبل الميلاد لئلا النسبي 1000 في السنة تقريباً. انظر أيضاً: Gadd, *CAB*, I, p. 39. Mzekawa, "The Development of the É-MI in Lagash in the Early Dynastic III," *Passim*

أن يمثلن بشكل متكرر أرواحهن في التمجلات كُنهن. وفي الوقت نفسه، كانت نساء الطبقة الأدنى يلعبن أدواراً اقتصادية مختلفة كحرفيات وعاملات في الصناعة المحلية، وكانت النساء العبدات الأجنبية يقدمن قسماً كبيراً من قوة عمل الهياكل. ينبغي أن نلاحظ أيضاً أنه حين تقوم الملك بمحاوئته الأولى لكي يرسى القانون والنظام عبر إصدار مرسوم، فإن أحد مظاهر التنظيم يتعلق بالدور الجنسي للنساء: أي حقهن في الزواج مرة ثانية وكلامهن إزاء الرجال. إن تلك الحقيقة، فيما هي غير حاسمة إذا أخذت لوحدها، ستكتسب أهمية أكبر، حين نحلل فيما بعد الشرائع المختلفة. وفي هذا المنحى يقف «مرسوم» أوروكاجينا قرب بداية سيروزة بطيئة ومتديئة من التحول في وضع النساء وتعريف الجندر، التي استغرقت 2500 سنة تقريباً. إن هذه السيروزة هي ما يحاول هذا الكتاب أن يسجلها ويفسرهما.

نسن سرجون الأكدي، الحاكم السامي، سلاله امتدت في أقام من سومر وأشور، وعيلام، ووادي الفرات (2371-2316 ق.م.). ومن أجل أن يحكم هذه المملكة الواسعة الجامعة نسن سرجون مدناً عسكرية وعقد أخلاقاً. قوى حكمه أيضاً عبر تعيين أشخاص موثوقين كحكام لدون المدينة المستقلة في السابق، التي صارت الآن جزءاً من مملكته. عين ابنته إنخيدوان (Enkheduana) ككاهنة أكبر لهيكل إله القمر في مدينة أور، وهيكل آباء الإله الأعلى للسماء، في أوروك. وبما أن إنخيدوانا نذرت نفسها طول حياتها لعبادة الإلهة السومرية إنانا، فقد رمز تعييبها إلى توحد إنانا مع الإلهة الأكادية عشتار. ويبدو أن إنخيدوان كانت تتمتع بموهبة كبيرة وذكاء مياسي. كان سرجون يتحدث الأكادية وجعل منها اللغة الإدارية الرسمية، وكانت ابنته شاعرة متميزة (أول شاعرة نسائية معروفة في التاريخ)، وكانت تكتب باللغة السومرية. يقول

أحد الباحثين إنها حوّضت تلك السواهب لكي تقوم بالدعاية... حول اتحاد السومريين والأكاديين في دولة واحدة فادرة على توسيع حكم بلاد ما بين النهرين... لكي يشمل أبعد المساطق في الشرق الأدنى الآسيوي¹³¹.

عاش شعر إنخينوانا وابنتها إلهة إنا إلهة إنا بعد ما بوقت طويل. وبعد وفاة سرجون، سرحها الحاكم الجديد لأور من منصبها ككاهنة ذات مرتبة عليا. وقد كتبت عن هذا الظلم في قصيدة طويلة، مستهلة إلى الإلهة إنا كي ترفع هذه المظالم وتعيدها إلى وظيفتها. وكانت أشعار إنخيدوانا تقتطف في غالب الأحيان ويُعلّق عليها في الكتابة السومرية اللاحقة.¹³²

وعلى نحو مشابه، عين حفيد سرجون، نارام - سين الأكبر، ابنته إنمينانا ككاهنة كاهنات في أور. وقد اتبع هذه الممارسة فيما بعد الحكام الأكاديون والسومريون على مدى 500 عام. ويظهر سجل الكتابة أنّ ثلاث عشرة كاهنة أميرية شغلن المنصب لعدة تراوح بين 35 و 40 سنة (حوالي 2280 - 188 ق.م.)¹³³.

وبعد انهيار الإمبراطورية السرجونية والصرخ الطويل المعقد من أجل الهيمنة بين دول - المدينة ما بين النهرين، طوّر حكام مختلفون زواجات ملالية ودينومامية كوسيلة لتدعيم مكانتهم العسكرية أو لمنع الحرب. ففي فترة السلالة الثالثة في أور، رتب حكام أور عقود زواج

William Hallo, "The Women of Sumer," in Schmidt-Besserer, (32) *Legacy of Sumer*, p. 29

(32) انظر: نفس المصدر، وانظر أيضاً، Van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, (trans. by William Hallo and J. J. A. Van Dijk (New Haven: [n. pb.], 1968).

Hallo "Women of Sumer," in: Schmidt-Besserer, *Legacy of Sumer*, (33) p. 30

كهنه لبياتهم مع أبناء حكام مدي ومدن أخرى. وقد حُفظت بعض
 القصائد وأغاني الحب التي ألقتها سيدات إمبراطورية أور الثالثة⁽¹⁴⁾
 واستمر تقليد الرواجات السلالية في الشرق الأدنى في أزمنة وأمكنة
 أخرى؛ حيثما احتاج الحكام السلايون إلى شرعنة أو تدعيم حكمهم
 على المناطق المغزوة أو المجاورة. إن شكلاً من «تبادل النساء» أقرى
 وأكثر وضوحاً فورس في وقت أبكر في معظم المجتمعات، وقد فرز
 هذا بنات العائلات الحاكمة التي من الطبقة العليا لكي يلعبن دوراً
 خاصاً إشكالياً جداً. بمعنى ما، كن مجرد بياق نخطط عائلاتهن
 الدبلوماسية وطموحاتها الإمبريالية؛ ليس مثل إخوتهن الذين كانوا
 يجهرون أحياناً عنى قبول زواج دبلوماسي كهذا، ولم يكن لديهم خيار
 شخصي في المسألة، مثل النساء. مع ذلك، كما ينبغي أن تظهر أية
 دراسة دقيقة لحالات خاصة، كانت تملك الأميرات مؤثرات بشكل
 متكرر، ونشيطات سياسياً، وقويات⁽¹⁵⁾. وكان دورهن كزوجات
 مستقبلات في الزواج الدبلوماسي يشطب أن يُمنحن أفضل تعليم
 ممكن. وعلى الأرجح، أن هذا المييل إلى تعليم الأميرات، بحيث
 يمكن أن يعملن كمخبرات وممثلات دبلوماسيات لمصالح عائلاتهن
 حالما يتزوجن، يفسر الدليل العرضي حول فرص التعليم المتكافئة
 للنساء، حتى في سياق إقصاء النساء من التعليم العام عبر الأزمن
 التاريخي. ما يجب أن يُذكر هو أن هذه المجموعة الصغيرة من بنات
 الطبقة الحاكمة لم يكن أبداً ممثلات للنساء كليهن في زمنهن
 ومجتمعهن.

(14) انظر بعد، ص 31.

(15) للإصلاح حل دراسة نعمة لأميرات فرسيفان يؤقن هذا الدور، انظر Elise
 Building. *The Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder,
 Colo. [n. pb.], 1976), pp. 429-439.

بقيت من سلالة أور الثالثة عدة نصوص قانونية معروفة باسم
 محضوط أور- نامو، وبقي من سلالات إسين (Isin) ولارا (Lara)،
 محضوط ليببت - عشتار (Lipit-Ishtar)، لكي تقدم لنا لمحة عن
 الحياة الاجتماعية والاقتصادية. فأتناء هذه الفترة استمرت ممارسة
 تعيين الأميرات ككبيرات كهانات، إن اثنان المورثيه لكاهنة إسين،
 إنانثوما (Enannatumma) المبعجل وذا السمات الفردية المميزة، الذي
 من المفترض أنه يمثل أيضاً الإلهة نيجال (Niggal). يشهد على
 المكانة العالية والشرف اللذين يصبحان من حق النساء في دور
 الكهانات⁽³⁶⁾.

وفي الفترة الممتدة بين 2000 - 188 ق.م. عكست الحروب
 المستمرة والتفكك الصراع على السلطة وتبدلها في بلدات ودول -
 مدينية مختلفة. ففي حوالي 1965 ق.م. فتح شين - كاشيد (Shin-
 Kashid) الآميني أوروك وأسس سلالة، بني هيكلأ في مدينة دوروم
 (Durum) وعين ابنته نين - شاتاباد (Nin-Shatupad) كبيرة كهانات
 هناك. وحين هزم ملك لارا والدها وأنهى حكمه، نُفيت نين -
 شاتاباد. وقد كتبت رسالة مصقولة إلى الغاري ملتزمة كرمه بأن
 يستني مدينة دوروم وهيكلها، وأن يعيدها إلى واجباتها ككاهنة. وقد
 صارت هذه الرسالة نموذجاً يُقتدى به، وأدرجت في المقررات
 الدراسية لعدسة الناصحين التي تخرجت هي منها⁽³⁷⁾. إن هذه
 العناية مهمة ليس لأنها تبين لنا مبادرة امرأة في الشؤون العامة
 فحسب، ولكن لأنها تقدم الدليل أيضاً على أنّ نساء تلك الفترة كنّ
 لا يزالن يُدرّبن كناسحات.

Halla, "Women of Sumer," in: Schmandt-Besserat, *Legacy of Sumer*, p. 136

وفي رصدنا لتطور دور الزوجة الملكية والابنة كـ «بديل» لزوجها ووالدها، نستطيع أن نحصل على أدلة من ثقافة ومكان آخرين، من مدينة ماري، التي كانت تقع بعيداً إلى الشمال من سومر في ما هو الآن الحدود العراقية السورية. نصف مجموعة من الوثائق الملكية، التي تعود إلى 1790 - 1745 قبل الميلاد، مجتمعةً مع نساء النخبة بمدى واسع من الأنشطة الاقتصادية والسياسية. ذلك أن النساء امتلكن، كالترجال، الملكية وأدزنها، وكان يوسعن التعاقد بأسمائهن، ووقع دعوى في المحكمة ويصلحن كشاهدات. انخرطن في التجارة والمعاملات القانونية كحالات الشبي، ومبيعات الأملاك، وتقديم القروض وأخذها، وتظهر بعض النساء على قوائم أولئك الملواتي يقدمن الهدايا للملك، وكانت هدايا كتلك إما ضرائب أو جزية مقطوعة، مما يشير إلى أن نساء كهؤلاء كان لهن موقع وحقوق سياسية. كانت النساء ناسخات أيضاً، وموسقيات ومعينات. وقد أذرن وطائف دينية مهمة ككاهنات ومنبتات وعرافات. وبما أن الملوك كانوا يستشيرون العرافات والمتنبات بانتظام قبل اتخاذ أي قرار مهم، أو قبل الذهاب إلى الحرب، فقد كانت نساء كهؤلاء مستشارات للملك بالفعل. إن حقيقة أن سجلات ماري لا تميز بين قيمة المعننات النساء أو المعننن الذكور تتحدث عن الوضع المعننن سبباً لنساء النخبة في مجتمع ماري⁽³⁸⁾. يشرح العالم ستاريخ الآشوريين برنارد فرانك باتو (Bernard Frank Batto) موقع المرأة في ماري بالتمقارنة مع ثقافات أخرى في بلاد ما بين النهرين كأثر نقدي سبق من مرحلة أبكر من التطور:

منذ عهد قريب فقط، ظهر من العصر القبلي، أن الحكام العمريون يحتفظون بكثير من سمات إرثهم القبلي في قصادتهم

السياسية الناشئة. وبالسفارة مع الدول المدينة سكانها المتضرة
وانتمأسة بشكل أوضح وسلسن الأمر، بدأ المدوك العموريون
الشمانيون كأنهم احتفظوا بأسلوب حكم «أبوي». فقد بنيت
السلطة كلها في يد الملك، الذي كان يشرف شخصياً على
العمليات كلها، أو على الأقل بفوض السلطة حسب الحاجة¹³⁹.

إن اقتراح، أن يكون دور المرأة كـ «بديل» هو وجه لمفهوم
أبكر عن الحكم الملكي خادع وبدعم تحليلي بأن حالة النساء
وأدوارهن تغير مقبلة أكثر حين يصبح جهاز الدولة أكثر تعقيداً.
تقدم بعض وثائق ماري صورة حبة عن حيوات وأنشطة تلك
السيدات الملكيات في دورهن ككائنات لأخرياتهن المذكور. فالملكة،
زوجة الملك الأولى، امتلكت سلطة مستقلة في القصر، والهيكل،
والمشاغل، وعممت كبديل للملك حين كان غائباً في الحرب أو
المهمات الدبلوماسية. وقد أدارت بنفسها ملكيتها وأشرفت على
النساء العاملات في القصر. أما زوجات الملك الثانويات، في تسبل
حسب المرتبة، فقد عُيُنَ في قصور بعيدة، كان الملك يزورها على
ما يبدو في فترات منطلعة، وحيث كانت تلك الزوجات الثانويات
يؤدبن واجبات إدارية مماثلة. من مثل هؤلاء كانت كونشيمانم
(Kunshimatum)، الزوجة الثانوية للملك ياسم-أدو (Yasmuh-
Addu) في ماري، تكشف رسالة كتبتها مدى وحدود سلطاتها. فقد
أشست وأدارت (بيت) الملك، وكانت تصلي بانتظام للملك أمام
الإله دجن (Dagan)، والآن. ونسب غير معروف، أرذريت وأهمت
زوراً ويهتاتاً بسوء الإدارة. «هل سيمنع المرء الذي أشستة (تخصص
آخر)؟» تأثدت كونشيمانم الملك:

لماذا إذا أبعديني تماماً عن عواطفك؟ ما الذي أخذته من

139) انصهر نفسه، ص 137

بيتك؟ أظلت من مرافبي انتعقات لميتك أن يفتشوا بيتك ... أنخذ
 حياتي. هل نعلم! أن هذه هي الكلمات التي أدعو بها أمام الإله
 دجن من أجلك: ليكر كل شيء جيداً باسماء - أدو وهي ما
 ينعنو بي فمن أن انجح تحت حمايتهم⁽⁴⁰⁾.

إن سلطنة الزوجة، كممثل سلطنة التابع الذكر، كانت تعتمد على
 إرادة الملك وهواه. وكمثل التابع في عصر الإقطاع، فهمت كوشيمانم
 أنه لا أمان لها إلا في حماية سيدها. وفي حالتها تم تنفع تلك الحماية
 سوى التقليل. ذلك أن ياسماء - أدو، انذي كان مفتصياً آشورياً، أطاخ
 به زمري - ليم (Zimri-Lim)، الذي بذلك استعاد عرش آياش. وهي
 ذلك الوقت، ستصبح كوشيمانم وكل السيدات الملكيات الأخريات
 جزءاً من غنائم المنتصر. وكما حدث فيما بعد في إسرائيل، حصل
 المنتصر على حريم الملك السابق كجزء من شرعنة مطالبته
 بالعرش⁽⁴¹⁾. وقد حل مصير مشابه بكثير من بنات ملك ماري آخر،
 الذي حكم قبل زمري - ليم. فعند أن أطاخ بوالدهن فاتح آشوري، فإن
 بناته اللواتي زينن أرسنقراطياً، وذرين ليتقن فن العناء، قدمن كعبدات
 لمسؤول ثانوي في الحكومة الحديدية. لم يرسلن إلى مصانع النسيج،
 ولكن صرن لخدمة المنزلية⁽⁴²⁾.

إن مراسلات العنكة شينو (Šulmu) مع زوجها الملك زمري -
 ليم لها أهمية خاصة. يعنو ب. ف. باتو (B.F. Batto) عليها: إن

(40) المصدر نفسه، ص 24-25.

(41) المصدر نفسه. من أجل مراجع حول هذه الممارسة في التوراة، انظر 2
 Samuel 16:20-22 and Genesis 49:3-4.

من أجل اقتراحات بأن مصيراً مشابهاً يمل بزوجات وبنات زمري - ليم بعد هربها.
 انظر Jozef M. Sasson, "The Thoughts of Zimri-Lim." *Biblical Archaeologist*, vol. 47,
 no. 2 (June 1944), p. 115.

Batto, *Studies on Women of Mari*, pp 51-52.

(42)

دور شيبو استثنائي في عداه وفي تعدد الأنشطة الكبيرة التي انخرطت فيها... فقد شعر بتأثيرها في الأمكنة كلها، لا عجب أن كثيرين كانوا يتملقونها كسبا لرضاهة⁽⁴³⁾.

خدمت الملكة شيبو كممثلة لزوجها أثناء غيابه المتكرر. وقد نلقت نقازير من منبري مدينة ماري. وكان حاكم تيركا (Terqa)، وهي مدينة مجاورة، يخبر الملكة، سيدة⁴⁴ حول مسائل العمل ونفذ أوامرها. وعبر الحكام وأتباع الملك عن إجلالهم لها بمصطلحات عادة ما تكون خاصة بالحكام نفسه⁽⁴⁴⁾. قدمت شيبو التضحيات، وأشرفت على الكهّان والتنبؤ، والأحداث ذات الأهمية الكبيرة، التي كانت تنصح الملك حولها بانتظام. نفذت أيضاً تعليمات الملك، في إحدى الحالات أمرها زوجها بأن تتخلص من بعض الأسيرات اللواتي كان يرسلهن إلى الوطن:

إر بيتهن بعض كاهنات أوغباباتوم (Ugbabatum). انتفي كاهنات أوغباباتوم وعينيهم (أ.ي. الباقي) في منزل النساء الحائكات... اختاري من الحائكات الثلاثين، أو أي عدد من اللواتي هنّ الصغوة (و) جذبات، اللواتي من أظافر أقدامهنّ إلى شعر رؤوسهنّ لا يوجد فيهنّ شاذة؟ وامحنيهن لوارييلو (Waru-ilisū). وميظيهن وارييلو الحجاب اللواتي (Subarean)؟. ويجب أن يُغير سجنّ وضعهنّ أيضاً. قلمي الترجيحات حول حصصهنّ، كي لا يسوء مظهرهنّ. وحين تختارين الحائكات الإناث، اعلمي وارييلو يحرسهنّ⁽⁴⁵⁾...

(43) المصدر نفسه، ص 20.

(44) المصدر نفسه، ص 16.

(45) المصدر نفسه، ص 27، كتاب (الأوغباناتوم) (Ugbabatum) نكحناش الأعمى مربية في ماري، رغم أنه في مكان آخر تتجاوزهن مرثة صرف أخرى من الكاهنات. يعتقد باتو (Batlo) أن مصطلح «ممن لوضع» يشير إلى نوع ذكر فيه توزيع الأدوار على الأسرى.

وجه الملك زوجته، على ما يبدو، لكي تنتقي نساء من بين الأسرى من أجل حريمه، فاهتمامه بحمالهن وتوجيهه بأن يقدم لهن الطعام الملائم لكي يحافظن على مظهرهن يشهدان على ذلك، ولكن في رسالة زالية أبطل الملك هذا الأمر. كتب إلى زوجته:

سيكون هناك الكثير من الفئات المتوفرة تحت تصرفي...
 سأختار بعني من هذه العبيبة التي سأحصل عليها، من النساء
 للحجاب وأرسلهن إليك⁽⁴⁶⁾.

إن تعاون الزوجة في المسألة مسلم به جداً، واستخدام زوجها الجنسي للأسيرات، اللواتي لم يكن يخدمن لإشباع منعه فحسب بل لتعزيز ملكيته ووضع أيضاً، مفترض كمسألة روتينية. لكن كما رأينا

46 ربما كان رابيسو (Waralissu) مسؤولاً أكثر أهمية من كونه مجرد حارس للحريم. يفرح بانو، من أدلة أخرى. له رسالة كان مراتب لغات، وكانت هذه وجبة بيرو فواضية مهمة.

لم يشرح سو وعشرون آخرون مصطلح «الحجاب السوماري» في هذا المقطع. ولدى استقصاء أسئلة نفسي، لم أعتز على إشارة إلى تلك العبارة. ولكنني اكتشفت أن سومارو كانت متطفة في عهد بابل، كما تحصل منها في غالب الأحيان من العبيد. يمكن أن يُعذر امرء في إمار «الحجاب السوماري» بأنه نسبة لحجاب ملاتم لامرأة عبدة سومرية. من أجل هذا، انظر J. J. Finkelstein, "Subartu and Subarians in Babylonian sources," *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 9 (1955), pp. 1-7.

يترجم جاك سسون (Jack Sasson) هذا المقطع: «عظمهم الرقص السوماري». (النساء شخصي مع عيردا ليرنرا يسو لي أن لحجب تلك نساء ينهي أن ينظر إليه في صوة الممارسة الواحدة عيردا لتعجب النساء كجزء من طقس الزواج أو تعجب محظبة لمعالها زوجة. وربما تم تأكيد هذه المعارضة في بابل وسومر، من المحتمل أنها مورس في سري أيضاً. في تلك الحالة، من المحتمل أن يكون للإشارة إلى «الحجاب السوماري» الأهمية الرمزية لدمج تلك النساء في مكاتب الملانم في الحريم.

(46) إن النص الموزد هو من W. H. Rorer, *Frauentriebe über Religion*, *Politik und Privatleben in Mari*, Untersuchungen zu G. Dossan, Archives Royales de Mari X, Paris, 1967, trans. by Gerda Lerner (Neukirchen-Veyn: [n. ph.], 1971).

ترجم بانو امرء 180 المقطع كما يلي: «هناك عبيبة أخرى هنا تملني؛ أنا سأختار بعني جنات للحجاب من بين العبيبات التي تم إرسالها إليك».

في حالة كون شيمامته، إن أي ارتباط جنسي جديد للزوج كان تهديداً محتملاً لموقع الزوجة الأولى، رغم أن الثانية كانت قانونياً في موقع أكثر أمناً من الزوجات الثانويات.

رتب الملك زمري - نيم زواجاً سياسياً لبنته. فعين زوج ابنته كيروم (Kirum) من خايا سومو (Khaya-Sumu)، حاكم إنسامورا، عيها أيضاً حاكمة لمدينة خايا سومو. كيروم، التي كانت امرأة حريئة، درست سلطتها كحاكمة. ترسلت أيضاً مع والدها بخصوص مسائل سياسية وقدمت له النصيحة المجانية. لم تشر أنشطتها زوجها، الذي ازداد امتيازاً منها بالتدريج. وتفاقم الصراع الزوجي لأن خايا سومو تزوج شقيقة أو أختاً غير شقيقة لكيروم، اسمها شيبانوم (Shibanum). إن العلاقة بين الشقيقتين والتي منهما الزوجة الأولى وأيهما الثانية غير واضحة في الوثائق المتوفرة لدينا⁽⁴⁷⁾.

هناك عدد من الأمثلة عن حصول زواج أخير من زوج واحد في مجتمع بلاد ما بين النهرين. في هذه الحالة الخاصة كان الأمر شيئاً بالنسبة إلى كيروم. كان من الواضح أن الزوج يفضل شيبانوم، وساء الزواج بحيث إن كيروم طُلبت من والدها الإذن بأن تعود إلى المنزل، وهذا معادل للطلاق. وفي رسالة إلى والدها وصفت بصفة قوية إحدى المشاحنات المنزلية في سطر طويل:

بهض خيذ سيروم وتحدث هكذا في وجهي: «تعارضني منصب الحاكم هنا. (ولكن) بما أنني سأقتلك (بالتأكيد) - دعي بجمك - يأتي ويعينك»⁽⁴⁸⁾.

(47) يتضح هناك سانوم إن كيروم كانت الزوجة الثانية، وشيبانوم الأولى، وأن السابقة لم تنجب فيما أعجب شيبانوم نوتمين. يقرأ الأستاذ سامون الاسم شيبانوم (Shibanum).

Barto, *Stories of Women at Akkad*, pp. 42-28; citation, p. 43.

(48)

إن «نجمك» هي صيغة خطابها لوالدها، نواصل الرسالة:

نهضت شيباتوم، أمامي (قائلة) م بلي: «بالنسبة إنني، لبعس
جسمي معي ما يسه، (ولكنني) سأفعل ما أشاء! إذا لم يعذبني
(الملك)، سأموت؛ إن أعيش⁽⁴⁹⁾».

ورغم توشل كيروم اليانس، لم يعمل والدها شيئاً على ما يبدو.
في رسائلها التالية هددت كيروم بالقيام بعمل أكثر درامية: «إذا لم
يعذبني سيدي، سأتوجه إلى ماري وهناك سأقفز (أقع) عن السطح»
كان لهذا النتيجة المرجوة. وجه الأب الذي كان غائباً للقيام بعمل ما
زوجته لكي ترتب إعادة كيروم إلى ماري. لا توجد وثيقة رسمية
للطلاق، ولكن النتيجة كانت الشيء نفسه⁽⁴⁹⁾.

كان لدى العذك زمري - ليم عدد لا يحصى من البنات. منح
تعداداً منهن كزوجات لاتباعه أولاً بأن هذا سيجعل علاقة الأزواج
أوثق معه، وغالباً ما عملت تلك النساء كوسيطات بين الأب والزوج.
وهكذا تاشدت إحدى البنات، وهي تيزباتوم (Tizpatum)، والدها أن
يرسل عدد كبير من الجنود لكي يساعد زوجها في حرب محلية.
«وإلا»، كما قالت:

سيحتل العدو المدينة. والآن باختصار، بسمي الناس قلقون
عليه، ويقولون: «كيف يمكن أن يكون متزوجاً من ابنة زمري -
ليم، ومخلصاً نه! نيتبة أبي وسيدي إلى هذا⁽⁵¹⁾».

(49) ذكرت سفة رسالة كيروم الأولى والرسالة الثانية بشكل كامل في Jack M. Sasson: "Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 25, no. 2 (Jan. 1973), pp. 99-104; citation, pp. 88-89.

(50) للمراجع وللتفاصيل انظر المصدر نفسه.

Batto, *Stories of Women of Mari*, pp. 48-49.

(51)

من الواضح أن الهدف من هذا الزواج الدبلوماسي كان غنّد
أحلاف آمة بين الحكام المحليين ونضمن التزامات متبادلة، لا يسع
بغيره إلا أن يذهب من البرة الشافية والجازمة لرسالة الابنة.

ابنة أخرى تزوجت رواجاً دبلوماسياً لم تتوفّق رسالتها شكواوى
طويلة ومفضلة عن سوء معاملة زوجها لها. ناشدت هي أيضاً والدها
لكي يجعلها تعود إلى المنزل. في حاشتها نصح الملك: «اذهبي
ودبري منزلك. ولكن إن لم يكن هذا ممكناً، غطي رأسك وعودي
إلي». ثم يكن لهذه النصيحة النتيجة المرجوة. هربت الابنة إلى حاكم
مجاور، حيث رضي زوجها أن يتركها سجينه حقيقية. إن نتيجة
مشاكلها الزوجية مجهولة¹⁵²¹.

كانت اثنتان من بنات الملك كاهنتين، إحداهما مكرسة للإله
شاماش (Shamash) ورفيقتة آيا (Aya) في سيبور (Sippur). ومثل كل
تلك الكاهنات، أحضرت مهراً إلى الهيكل، وواصلت التزوّد بالمؤن من
عائلتها. كانت بعض الكاهنات (naditum) نشيطات جداً في مشاريع
الأعمال، يشترين ويبيعن الأملاك والعبيد ويمنحن قروضاً بنسب فائضة
الربا المعتادة. كانت معظمهن يحتفظن بالعبيد للقيام بالعمل الوضيع. أما
إريشني - آيا (Erishni-Aya)، فإنها عاشت في دسر، ولم تكن راضية
بذلك. أدّت خدمة مهمة عبر الصلاة لملك باستعراز. أبلغته بذلك
الحقيقة لكي تدعم طلبها لحصص ملائمة. إن رسالتها كئيبة:

إن بنت بيتك... بحصلني الآن على حصصهن من الفمخ،
والعلاس، والنجعة الجيدة. ولكن رغم أنني أنا وحدي العرأة التي
تصلي لك، فزني لا أحصل على المؤونة¹⁵²².

Sasson: "Biographical Notices من إن الحاشية عهد مدخة مي (51)
on Some Royal Ladies from Mar." in Royal Ladies, pp. 61-66

Bauer. Studies on Women in Mesopotamia, chap. 5; citation, p. 96.

(52)

يتكرر هذا الموضوع في عدد من رسائلها، في إحدى رسائلها،
المكتوبة إلى أمها، تقول:

أنا ابنة ملك! أنت زوجة ملك! إنك نتجاهلني الأناج التي
وعداً لها جعلتني أنت وزوجك ادخل الدير. إنهم يعاملون الحنود
الذين يغمون جيداً أنت، إذا، عامليني جيداً!⁵⁴⁴

من غير الواضح تماماً إن كان سبب شكواها هو حقيقة أن
والديها أهملها، أو إن كان الإهمال من قبل مسؤولي الهيكل. يبدو
أن إحدى جعلها تشبهاً إلى إهمال مسؤولي الهيكل: «إن حصصي من
الحبوب والملابس، التي يفتني بها والدي حبة، التي قدموها لي
(مرة) فليقدموها لي (الآن) لكي لا أتضور جوعاً»⁵⁴⁵. يلاحظ بـ
ف. راتو أن شكواي مشابهة تكررت في رسائل عدة لكاهنات من
سيبور (Stippure). ربما يعكس هذا، كما يعتقد، أسلوباً معيناً يمكن
أن يتفحص نوعاً ما من إحساسنا بالفورية بأن الأمر ملجأ⁵⁴⁶. من
اتممحل أنها تعكس أيضاً الفساد أو الإهمال لدى مسؤولي الهيكل.

ربما كانت إريثني - آيا ضحية أسرتها أو الأعلى منها في
الهيكل، ولكن موقفها من الدين خدموها كان أقل من خير. كتبت
إلى والديها: «أرسلت إليّ العام انماضي عبدين وقد ماتت إحداهما!»
والآن أرسلت لي اثنتين أخريين اضطرت واحدة منهما إلى الذهاب
وماتت! إن الأميرة نفسها، كما زعمت، مهددة بـ «التضور جوعاً».

(54) المصدر نفسه، ص 99. أما مدينة لأمدك جاك مسرون من أجل ترجمة مختلفة نوعاً
ما لهذا القطع: «أنا ابنة ملك! أنت ملكة! بما أن الجود يعاملون جيداً الذين يعضون عندهم
كعائدهم، أنت فعلوا هذا معي، أيضاً، حين تدخلت أنت وزوجك لي معتزلاً؟».

(55) المصدر نفسه، ص 100.

(56) المصدر نفسه، ص 106. وثامش رقم 44 من هذا الفصل.

ثم يحصل لها سوى الإزعاج والخضب نموت العبدتين⁽⁵⁷⁾.

هذه بعض المعلومات التي بعثتها عن بنات الملك زمري - ليم، تقدم لنا رسائلهن لمحات حميمة عن حياة الأسرة منذ 3500 سنة، وتظهر مجموعة من النساء المثقفات والعريشات، منخرطات في شؤون عامة وخاصة، ويشددن على حقوقهن بأسلوب يعكس ثقة بانفس. هل كن مجموعة استثنائية من النساء؟ نعرف أن زمري - ليم منح سلطة وقوة للنساء في أسرهن أكثر مما كان معتاداً، مثلاً، هناك امرأة اسمها أدو - دوري (Addu-duri) ربما كانت أمه أو أخته الأكبر، عملت كمتدوية له في الإشراف على الخدمات الدينية والكهانة في هاري؛ كانت تشتري المؤونة، وفي أوقات أخرى، تتخذ قرارات قانونية⁽⁵⁸⁾ لا نستطيع القول بيقين إن كانت أميرات أخريات قد منحن سلطات مشابهة، من ناحية أخرى، يمكن أن يستنتج المرء من ردة الفعل العنيف والناجح لنزوح كيروم أن منح سلطة مستقلة للزوجة من أبيها كان ممارسة غير معتادة وغير مقبولة.

ندعم التبعيات البصرية الغنية لحضارة بلاد ما بين النهرين فرصة أن نساء النخبة كن محترمات ومنحن كرامة في ثقافة استطاعت أن ترى الحكمة والسلطة في وجه الأنثى وشكلها. (انظر الرسوم التزيينية، 14 و 15).

بعد أن ألقبت نظرة عامة بإيجاز إجراء الدليل المتعلق بنساء بلاد ما بين النهرين في ثقافات مختلفة على مدى 1400 سنة، ما الذي تعلمناه؟ رأينا أدلة وافرة على مجتمعات كان مسلماً فيها جداً

(57) المصدر نفسه، ص 100-101.

(58) المصدر نفسه، ص 69-73. من أجل افتراح أنها يمكن أن تكون فرقة الملك. كما

علية سلك الأستاذ سون (مراسة شجيرة).

بالمشاركة الضعيفة للنساء في الحياة الاقتصادية والدينية والسياسية، وكان مسلماً جداً على حد سواء باعتمادهم على التزام القريب الذكر أو الأرواح.

بالنسبة إلى النخبة الحاكمة، تطلبت مصالح الحكام الشخصية كمغتصبين للملكية أن يصبح الشكل الذي يؤسسون فيه السلطة ما دعه أحد العرفيين على نحو ملائم «بيروهراطية وراثية»⁵⁹، واعتمد أمن سلطتهم على تعيين أعضاء الأسرة في مناصب ثانوية مهمة، وكان أعضاء أسرة كهؤلاء، هي تلك العشرة المبكرة، نساء في عاب الأحياء: زوجات ومحظيات، أو بنات، اللذين، إذا جاز التعبير، يصبحون السادة السوائين الأوائل لزوجهم/ أبيهم/ منكمهم. وهكذا برز دور «الزوجة كممثلة»، وهو دورٌ سنجد فيه سناء منذ تلك الفترة فصاعداً. فقد رأينا مدى وحدود سلطة المرأة ممثلة من قبل الملكة شيبتو التي كانت تنفذ أوامر زوجها في حكم المملكة. وفي انتقاء النساء لحريمه من بين الأسيرات، يمكن أن نخدم صورتها كاستعارة ملائمة لما يعنيه، وما عبأه آنذاك، ومد عنة لمدة 3000 سنة تقريباً، للمرأة أن تكون من الطبقة العليا، إن دور الملكة شيبتو كـ «زوجة ممثلة» هو أعنى ما يمكن أن نتطلع إليه نساء من هذا النوع. إن سلطتهن مستمدة بصورة كاملة من الذكور اللذين يعتمدون عليهن. إن نفوذهن ودورهن الفعلي في صياغة الأحداث حقيقيان، كسلطتهن على الرجال والنساء من المرتبة الأدنى اللذين يمتلكونهم أو يسيطرون عليهم. ولكنهن كن في مسألة الجنسية خاضعات للرجال كلياً. في الحقيقة، وكما رأينا في حالات عدد من زوجات الملوك، اعتمدت سلطتهن في الحياة السياسية والاقتصادية على كفاية الخدمات الجنسية

Norman Yoffee, *The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian (59) Period* (Muhbu (u. ph.), 1977), p. 148.

التي قدمنها لرجالهن. إذا توقفت عن إمتاعهم، كما في حالة كيروم أو كوشيماتم، يصبح خارج السلطة على هوى سيدهن.

هكذا، بدأت النساء يدركن أنفسهن، على نحو واقعي تماماً، كمشكلات على الرجال، وقد تم التعبير عن هذا بشكل جميل في صلاة كوشيماتم. وكمثل تابع للإقطاعي في عصر لاحق، فهمت أن الأمان الوحيد لها هو حماية سيدها، وانه لمن المنهول والمخيف التفكير بأنها لم تصل من أجل حمايتها الذاتية، كما يمكن أن تُمني المصلحة الذاتية، ولكن لتسيدة. «بحيث لنا نفسي يمكن أن ازدهر تحت حمايته». ما نراه هنا هو ظهور مجموعة من علاقات القوة اكتسب فيها بعض الرجال السلطة على الرجال الآخرين وعلى جميع النساء كلهن. هكذا، فُكر رجال التخنة بأنفسهم كأولئك الذين يمكن أن يكتسبوا السلطة على الآخرين، ويحصلوا على ثروة من البضائع، وثروة من الخدمات الجنسية، أي، الحصول على العبيد والمحظيات للحریم. وفكرت النساء، حتى الأكثر أمناً بينهن، وكريمات المولد، والوثائق بأنفسهن، بأنفسهن كمعتمدات على حماية رجل، هذا هو العالم الأنثوي للعقد الاجتماعي: النساء اللواتي لم يمسحن الاستقلالية يعتمدن على الحماية ويصارعن للقيام بأفضل صفقة ممكنة لأنفسهن ولأولادهن.

إذا نذكرنا بأن نصفها فترة تاريخية لم تُدوّن فيها بعد حتى قوانين الأحوال الشخصية، نستطيع أن نبدأ أن نقدر عن مدى تجذّر تعريفات انجندرة في الحضارة الغربية. كان مثبت العلاقات الأبوية بين الجنسين قد ثبت بقوة قبل أن تُعأس الثغورات الاقتصادية والسياسية الدولة، وقبل وقت طويل من تأسيس إيديولوجية النظام الأبوي. في هذه المرحلة المبكرة كان الانتقال من طبقة إلى أخرى لا يزال مرناً والانتقال نحو الأعلى احتمالاً واضحاً، حتى أدنى الطبقات.

تدرجياً، صارت العضوية في طبقة معينة وراثية. وكان الانتقال الحاسم إلى التنظيم الاجتماعي الجديد هو مؤسسة العبودية.

لكي نفهم عنى نحو أعمق الصلة بين بنية العائلة، وتطور العبودية كنظام طبقي، ومأسسة سلطة الدولة، يجب أن نحلل بدقة أكبر تلك المظاهر من التطور النازحي ونحاول إعادة بناء نسيج حيوات النساء اللواتي لم يكن من النخبة.

الفصل الرابع

المرأة العبدية

إن المصادر التاريخية حول أصل العبودية ضئيلة، وتخمينية وصعبة التقييم. ذلك أن العبودية نادرة؛ ما تحصل، هذا إذا حدث في مجتمعات القنص والجني، ولكنها ظهرت في مناطق وحقب متصلة على نحو واسع مع حلول الرعي. وفيما بعد الزراعة، والحدن وتشكيل الدولة. وقد استنتجت معظم المرجعيات أن العبودية تنشأ من الحرب والغزو. إن مصادر العبودية التي تُورد عادة هي: الأسر في الحرب؛ العقاب على جريمة؛ البيع من قبل أعضاء الأسرة؛ البيع الذاتي من أجل الدين ودين العبودية⁽¹⁾. إن العبودية هي الشكل الأول المُعأسس لتهمته الهرمبة في التاريخ البشري؛ وهي تتصل بتأسيس اقتصاد شوق، والتسلسل الهرمي، والدولة. ورغم أن هذا كان فمعيًا ووحشيًا بلا شك لاوتك الذين ضُحني بهم، فقد مثل تقدمًا جوهريًا في سيورة التنظيم الاقتصادي، تقدمًا استند إليه تطور الحضارة القديمة. هكذا، نستطيع أن نتحدث بشكل موز عن «بتكار العبودية» كمُتجمع أمطارٍ عصب لا غنى عنه لتبيرة.

The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., Chicago (n. ph.), 1979, vol. 11:

16. "Slavery, Serfdom and Forced Labour," p. 885 and p. 887

يمكن أن نحدث العبودية فقط حيث توجد شروط محددة مسبقاً: كان يجب أن يكون هناك فائض غذائي؛ ووسائل إخضاع للسجناء المستمردين؛ وكان يجب أن يكون هناك تمييزاً (بصرياً أو مهنياً) بينهم وبين مستعبداتهم¹² وفي كثير من المجتمعات التي مورس فيها اقتناء العبيد، في بعض الأحيان، لم يوجد وضع ثابت للعبيد، فقط درجات مختلفة من الإخضاع ومرض العمن بالقوة، وحتى يصبح وضع العبد مأسأ، كان ينبغي أن يكون الناس قادرين على تشكيل تصور ذهني عن إمكانية أن تعمل تلك الهيئة فعلياً. وتآلف ابتكار العبودية من فكرة أن مجموعة واحدة من الأشخاص يمكن أن تفصل كمجموعة خارجة، وتوسم بأنها قابلة للاستعباد، وتجبر على العمل والطاعة، وأن هذه المجموعة من قابلية الاستعباد

(2) تسيده تعبيران حول العبودية يمكن: نيسي إيل لصادر الثانية David Brion Davis: *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, N. Y.: [n. pb.], 1966), and *The Problem of Slavery in the Age of the Revolution 1770-1823* (Ithaca, N.Y.: [n. pb.], 1975); Carl Degler, *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (New York [n. pb.], 1971); Moses I. Finley "Slavery," *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, [n. pb.], 1968), vol. 14, pp. 307-312, and *Slavery in Classical Antiquity* (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1960); Eugene D. Genovese, *Rail Jordan Rail: The World the Slave Made* (New York [n. pb.], 1974); Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitude Toward the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill: [n. pb.], 1968); Herbert S. Klein, *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba* (Chicago [n. pb.], 1967); Gunnar Myrdal, *American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (New York: [n. pb.], 1944); Suzanne Miers and Iqore Kopytoff, eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (Madison: [n. pb.], 1977), and Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass.: [n. pb.], 1982).

مترجمة مع حقيقة منزلتهم ستجعلهم يقبلونها كحقيقة⁽³⁾. فضلاً عن ذلك، إن استعباداً كهذا لا يستمر طول حياة العبد فحسب، بل يمكن أيضاً أن يشمل مجموعة من البشر، كانوا سابقاً أحراراً، ونسلهم.

إن الابتكار العصبية، إضافة إلى ممارسة أعمال وخصية صدّ كائن بشري آخر وإجباره/ إجبارها على العمل ضد إرادتهما، هو إمكانية تصنيف الجماعة التي سيهيمن عليها على أنها مختلفة كلياً عن المجموعة التي تُمارس الهيمنة. وبصورة طبيعية، إن اختلافاً كهذا يكون أكثر وضوحاً حين يكون الذين يجب أن يُستعدوا أعضاء من قبيلة غريبة، أي «آخرين». ومن أجل توسيع المفهوم وجعل المُستعبدين عبيداً، أي مختلفين نوعاً ما عن البشر، كان يجب أن يعرف البشر أن تصنيفاً كهذا سينجح بالعمل. نعرف أن البنى الذهنية تُستمد في العادة من نموذج ما هي الواقع، وتتألف من تنظيم جديد لتجربة الماضي. كانت تلك التجربة التي أتاحت للبشر قبل ابتكار العبودية، هي إخضاع نساء مجموعتهم.

سبق اضطهاد النساء العبودية وجعلها ممكنة. وقد بيّنا في العصول السابقة، كيف بنى الرجال والنساء علاقات اجتماعية مهّدت الطريق للهيمنة والتسليم الهرمي. ورائنا كيف قاد التقاء عدد من

(3) قرء مؤفود. خروب الموضوع عن بحر مشابه. إذ العبد هو لا نتم وهذا لا يمح دستنده فحب لـ دخري أيضاً من شخص إلى شر+ يحكى أن يُملكه. انظر: Robic Winks, ed., *Slavery: A Comparative Perspective* (New York: [n. pb.], 1972), pp. 5-6.

انظر أيضاً: Patterson, *Sisterhood and Social Death: A Comparative Study*, p. 5 and p. 7; Finley, "Slavery," pp. 317-317, and *Encyclopedia of Social Sciences*, pp. 308-309.

كس العبد في أفريقيا يشتركون في تبي. واحد ' كانوا جميعاً غرباء، في محيط جديد'

العوامل إلى اللانمائي انحصري، وإلى تقسيم العمل الذي وقع بوزن غير متكافئ على الرجال والنساء، ومنه، بنسب القرابة علاقات اجتماعية بطريقة تُبَدِّلُ بها النساء في الزواج، وحصل الرجال على حقوق معينة في النساء، لم تمتلكها النساء في الرجال. صارت جنسانية المرأة وقدرتها التناسلية سلعةً للتبادل أو الاكتساب من أجل خدمة العائلات؛ وفُكِّرَ بالنساء كمجموعة تتمتع باستقلالية أقل من الرجال. وفي بعض المجتمعات، كما في الصين، بقيت النساء لامتتميات وهامشيات بالنسبة إلى مجموعات قرابتهن. وبينما «التمى» الرجال إلى منزل أو نسب، فإن النساء «التمين» إلى ذكور اكتسبوا حقوقاً قبهن⁽⁹⁾. كانت النساء في معظم المجتمعات أكثر عرضة من الرجال للتحويل إلى هامشيات. فحالما كنَّ يُحرَم من حماية القريب الذكر، عبر الموت، أو الانفصال، أو حين يتوقف عن كونهن مرغوبات جنسيًا، يصبحن هامشيات. وفي بداية تشكل الدولة وتأسيس الهرميات والطبقات، لاحظ الرجال ذلك الفسحف الأكبر في النساء وتعلموا منه أن الاختلافات يمكن أن تُستخدم لفصل مجموعة بشرية عن أخرى. يمكن أن تكون الفروق «طبيعية» وبيولوجية، كالجنس والعمر، أو يمكن أن تكون من صنع الإنسان، كالأسر والوسم.

تصنّف «ابتكار العبودية» تطوير تقنيات الاستعباد الدائم ومفهوم المهيمن والسُّهُيْمَن عليه، الثنائى بأن الصعف المستمر في جهة، والسلطة الكلية في جهة أخرى، هما حالتان مقيولتان للتفاعل الاجتماعي. وكما أشار أورلاندو باترمون (Orlando Paterson) في دراسته الشاملة لسوسيولوجيا العبودية، كان لتقنيات الاستعباد ثلاث

James I. Watson, "Transactions in People: The Chinese Market in (4) Slaves, Servants and Hets," in James I. Watson, et al., *Asia and Africa: Studies of Slavery* (Berkeley: [n. pb.], 1956), pp. 211-212.

سمات مميزة: (1) نشأت العبودية كبديل للقتل العنيف عادة، وكانت «عنى نحو مميز تبادلاً شرطياً»؛ (2) جزب العبد «نقل الملكية منذ الولادة»، أي إنه كذكر أو أنثى «محرّم من جميع حقوق المطالبة منذ الولادة»، ومن المشاركة الشرعية بحكم حقه الشخصي في نظام اجتماعي؛ (3) «ألس العبد ثوب الخزي والعار بطريقة معقّمة»¹⁵⁷. ويوحى الدليل التاريخي بأن سيرورة الاستعباد هذه طوّرت وأكملت في البداية على أسيرات الحرب من الإناث؛ ودُعمت بممارسات معروفة سابقاً من التبادل الزوجي والتسري. وطوال فترات طويلة، ربما قرون، بينما كان الأعداء من الذكور يُقتلون بأيدي أسريهم، أو يُنقل بهم يوحشية، أو يُنقلون إلى أماكن معزولة وبعيدة، كان الأطفال والإناث يزرعون ويدمجون في عائلات ومجتمع الأسرى. من الصعب معرفة ما الذي فاد البشر في البداية إلى «استبدال عقوبة الموت الشرطي» بالنسبة إلى الأطفال والنساء. من المرجح جداً أن صنعهم الحسدي الأكبر جعلهم يبدون أقل تهديداً في الأسر من محاربي الأعداء الذكور. وقد أكمل «نقل الملكية منذ الولادة» بسهولة عبر نقلهم بعيداً عن أوطانهم، التي كانت تُدمر عادة مادياً. وبما أن أقرباءهم الذكور كانوا يُقتلون، فإن أولئك الأسرى كانوا يُجرّدون من أي أمل بالإنقاذ أو الهرب. كانت عزلتهم وبأسهم يزيدان شعور أسريهم بالقوة. ومزحت سيرورة لباس ثوب الخزي وانعار هي حالة النساء بالتفعل النهائي لتلهيمنة الذكورية؛ اغتصاب النساء الأسيرات، إذا أسرت امرأة مع أولادها، ستخضع لأي شرط يعرضه الأسرون لكي تؤمّن بقاء أولادها. إذا لم يكن لديها أولاد، فإن اغتصابها أو استخدامها جنسياً سيجعلها حلي في الحال، وستبيّن

Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 5, p. 6 and (5)

التجربة للأسرى أو النساء يتحملن العبودية ويتكيفن معها من أجل إنقاذ أطفالهن وفي آخر الأمر تحسين وضعهن.

أشار معظم المؤرخين الذين درسوا موضوع العبودية إلى حقيقة أن غالبية الذين أسروا في البداية كُنَّ نساء، ولكنهم تجاوزوا الموضوع من دون أن يخصصوه بكثير من الاهتمام. تقول مادة «عبودية» في الموسوعة البريطانية:

كانت الحرب هي المصدر الأول للعبد في الشرق الأدنى القديم... وفي البداية، يبدو أن الأسرى كانوا يُقتلون؛ وهي ما بعد صار النساء والرحلات يستبقون لكي يخدموا أسرهم⁽⁶⁾.

يقول مؤرخ آخر:

قد يكون مهمًا أن العبيد المذكور لم يظهروا فيما بعد، ولكن أيضاً في أعداد أصغر بكثير من العبيات الإناث... ربما، وسائل الاحتفاظ بالأسرى المذكور والتوظيف للعمال لهم لم تكن قد استُنشفت بعد، ولهذا كانوا يُقتلون عادة⁽⁷⁾.

وتكما قال العالم بتاريخ الأثوريين إ. م. دياكونوف (I. M. Diakonoff)، إن الاحتفاظ بأسرى الحرب المذكور كان محفوظاً بالمخاطر:

كان إجبار مجموعة من العبيد المذكور، أي المحاربين السابقين الأحرار، للعمل في الحقول بمجرعة نحاسية يتطلب صنف عدد الجنود المتحيين لعرفتهم، لأن المجرقة النحاسية،

The New Encyclopedia Britannica, vol. 16, p. 855.

(6)

Robert McC Adams. *The Evolution of Urban Society* (Chicago: [n. ph.], [?], 1966), pp. 96-97

في صراع مسلح، لم تكن مختلفة كثيراً عن سيف نحاسي، الذي كان سلاح المحارب في ذلك العصر... لذلك فإن جميع أسرى الحرب المذكور كانوا يُقتلون في الحال، وكانت الأسيرات الإناث فقط يُستخدمن في أي مكان من اقتصادات اندون¹⁸¹.

وحتى حين كانت هناك حاجة اقتصادية إلى قوة عمل كبيرة من العبيد لم يكن هناك قوة عمل ذكورية كافية متاحة بين الأسرى لكي يراقبوا الأسرى نهاراً وليلاً ويضمنوا أنهم غير مؤذنين. وقد تستغرق شعوب مختلفة أوقاتاً طويلة مختلفة لكي تدرك أن الكائنات البشرية يمكن أن تستعبد ويُسيطر عليها بوسائل أخرى غير القوة الوحشية. يصف أورلاندو باترسون بعض الوسائل التي تحول بها أشخاص أحرار إلى عبيد:

كان العبيد دوماً أشخاصاً ألبسوا ثوب الخزي وانعاز بطريقة عامة... قد لا يكون للعبد شرف بسبب أصل منزلته، بسبب إهانة وسرعة انتشار منيوبيته، ومعاييه من أي وجود اجتماعي مستقل، ولكن الأكثر من ذلك أنه كان لا قوة له إلا من خلال آخر⁽⁹⁾.

إن أحد وجوه هذه الطريقة في لباس ثوب الخزي والعار هو قطع الروابط العائلية:

كان الرقص الرسمي للاعتراف بالعلاقات الاجتماعية للعبيد معانٍ ضمنية عاطفية واجتماعية عميقة. في جميع المجتمعات

[9]: M. Diakonoff, "Socio-economic Classes in Babylonia and the (8) Babylonian Concept of Social Stratification," which is published as a component of D. O. Edzard, "Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten - XVIII Rencontre Assyriologique internationale, München, 29. Juni bis 3. Juli 1970," (München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 75, (1972), p. 43

PATTERSON, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 10. (9)

المقننية لتعبيد كان يمكن الفصل بين العبد والزوجين بالقرء، وكانت الزوجات الفوتى تم زواجهن بالرضا اتمام للعبد يحرن على التخصوع حنسباً لأسيادهن؛ ولم يكن العبيد حقوق المعطالية بالوصاية أو سنططات على أطفالهم، ولم يرث الاطفال أية حقوق معطالية أو التزامات من آباءهم⁽¹⁰⁾.

وبالتركيز من منطلق ذكرى معناه، يُدرج بالمرسوم العادات الإثبات تحت الاسم الجنسى العام «هو»، بتجاهل الأسبعية التاريخية لاستعمال النساء، وبالتالي يفقد الفرق انهام المتضعة في الطريقة التي جرب بها الرجال والنساء العودية.

كان التأثير على النساء المختصبات المفزوات مضاعفاً؛ ألحق الخزي والعار بهن وبالطبيق خدم تخصصهم ومزى لرجالهن. فالرجال الذين لا يستطيعون حماية الطهارة الجنسية لزواجهم، وشقيقاتهم، وأطفالهم في المجتمع الأبوي هم حقاً عاجزون جنسياً وبلا شرف. وبقيت ممارسة اغتصاب المجموعة المفزوة سمة للحرب والغزو من الألفية الثانية قبل الميلاد حتى اليوم، كانت ممارسة اجتماعية منافية - مثل تعذيب المسحاة - لـ «التقدم»، والإصلاحات الإنسانية، والاعتبارات الأخلاقية والشماعية المصقولة. أفرح أن هذه هي الحالة لأنها ممارسة بنيت في، وضرورية لبنية المؤسسات الأبوية، وغير قابلة للفصل عنها. نستطيع أن نراها في جوهرها الألقى في بداية النظام، وقبل تشكل العيفة.

إن مفهوم الشرف نفسه، بالنسبة إلى الرجال، يجسد الاستقلالية، والقدرة على أن يتصرف الرجل بنفسه، ويقرر لنفسه، والحق في جعل الآخرين يعترفون بهذه الاستقلالية. ولكن النساء،

(10) المصدر نفسه، ص 6.

تحت الحكم الأبوي، لا يتصرفن بأنفسهن، ولا يقررن لأنفسهن، فأجسادهن وخدماتهن الجنسية هي تحت تصرف مجموعة أقربائهن، أزواجهن، وآبائهن، لا تمتلك النساء حقوق المطالبة بالتوصاية والسيطرة على أولادهن. ليس لدى النساء «شرف». إن مفهوم أن شرف المرأة يكمن في عذريتها، وإخلاصها في خفاتها الجنسية لزوجها، لم يكن قد طوّر تماماً بعد في الألفية الثانية قبل الميلاد. أنا أقول إن الاستعباد الجنسي للنساء الأسيرات كان، في الواقع، خطوة في تطور المؤسسات الأبوية، مثل الزواج الأجنبي، وإيديولوجيته المؤازرة في وضع «الشرف» الأنثوي في الصحارة، استقرّ الابتكار الثقافي للعبودية في تطوير رمز خضوع النساء كما فعل في الإخضاع الفعلي للنساء بالقدر نفسه. فعبر إخضاع نساء مجموعتهم، وبما بعد النساء الأسيرات، تعلم الرجال القوة الرمزية للسيطرة الجنسية على الرجال، وصوّروا الثقة الرمزية التي عبروا فيها عن الهيمنة وشكّلوا طبقة من الأشخاص المستعبدين نفسياً. وعبر تجريب استبعاد النساء والأطفال، تعلم الرجال أن يفهموا أن الكائنات البشرية كلها تملك القدرة على احتمال الاستبعاد، وطوّروا تقنيات وأشكال الاستبعاد التي مكّنتهم من جعل هيمنتهم المطلقة مؤسسة اجتماعية.

شعة عدد كبير من الأدلة التاريخية حول كثرة قتل الأسرى الذكور أو التمثيل بهم، والاستبعاد الواسع النطاق واغتصاب النساء الأسيرات. إن الاشارات الأقدم إلى معاملة الناحين من الأعداء في بلاء ما بين النهرين تعود إلى 2500 ق.م. فقد سجل إناتم (Ennatum) حاكم لغامر، على عمود حجري للعقبان. نصره على مدينة أور، ووصف كيف كوّم المنتصرون الآلاف من جيش الأعداء في أكوام كبيرة. فيما بعد، وصف الملك الثاني لشلالة السرجونية، ريموش (Rimush)، غزو عدد من المدن البابلية وذكر أن عدة آلاف من

لرجال قتلوا أو أسروا في كلِّ منها، وبصف نفْس للملك شو - من (Shu-Sin) من السلالة الثالثة في أور (2043 - 2034 ق.م.) كيف وطن غنائمه من العبيد الأعداء الذين أحضرهم من مدينة سيمانوم (Simanum) المهزومة، في بئرة على حدود بعيدة. وتألقت تلك الغنيمة على ما يبدو من رجال منبئين مأسورين ومحاربين أعداء، حرروا فيما بعد. ثمة إشارات أخرى في نصوص بابلية متنوعة إلى «عبيد» أخذت وقدمت إلى معابد مختلفة. كان مصطلح «غنيمة» يستعمل لتبصائع والحيوانات والساس. وكان المحاربون الأعداء يكتلون على القور بعد الأسر أو يُزج بهم في أفاص خشية، وهي نوع من المثقبات أو الحفقات⁽¹¹⁾. وفي دراسة لجميع المصادر المتوفرة للأسرى البابليين، يقول إ. ج. جيلب (J. J. Gelb).

بمكسر أن يُسلم جنلاً أنه طائف أن أسرى الحرب بقوا كعبيد تحت تصرف التاج. فقد كانوا يُنقلون حتى العورت في أكثر الأوصاف افتقاراً للإنسانية، أو يهوتون من المرض أو يهربون كنفقاً كان ذلك ممكنًا⁽¹²⁾.

J. J. Gelb, "Prisoners of War in Early Mesopotamia," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), pp. 74-77

(12) المصدر نفسه، ص 94.

في مسح ما هو معقود حول سؤال إن كانت أعنيبة سجناء الحرب في بلاد ما بين النهرين مستعدين، يظهر أورلاخو بانسون أنه حتى عند سائر كان هناك اهتمام لوجهة النظر الإنجابية، ولكن تلك الأبحاث الحديثة، الروسية والعمرية، تبدو متفقة أن أسرى الحرب احتفظ بهم كأسرى لوقت قصير ثم أطلقوا واستقروا من جديد. يعتقد وجهة نظر هذه إ. ر. سيميروف (I. I. Semenov) و ر. ج. جيلب. يعتقد بانسون أنه ربما هذا صحيح حيث غالبية أسرى الحرب، «بما في معظم الأوقات أخذ بعض أسرى الحرب كعبيد... ويحلون العسر البديل للموت ثمة سبب يدفع للاعتقاد أن الأعنيبة «سعداء» Pitterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, pp. 109-110.

هناك بعض الإشارات في النصوص إلى أسرى حرب أقتلعت أعينهم فُرزوا للعمل في البساتين. أحد هذه النصوص يعود إلى ما قبل السلالة السرجونية، ويتحدث عن اثني عشر أسيراً ذكراً من مذبة في عيلام، أقتلعت أعينهم. إن النص الآخر، سجلات معبد الإلهة باو في لغاش، الذي ذُكر سابقاً، يذكر أيضاً «رجالاً عمياناً» يخدمون في البساتين. في هذه الحالة، اختلف علماء تاريخ الآشوريين حول معنى مصطلح (igi-du-nu)، واقترح عدد منهم أنه يمكن أن يعني «غير ماهر»؛ لذلك أعمى محازياً، أو يمكن أنه يشير إلى رجال عمي على نحو طبيعي وُضِعوا هكذا. يميل إ. ج. جيلب (I. J. Gelb) إلى الاعتقاد بأنهم كانوا أسرى أقتلعت أعينهم، ويشير إلى دليل إضافي من الفترة الآشورية المجددة بأن أسرى الحرب المذكور كان تُفنع أعينهم⁽¹³⁾. إن قلع أعين أربعة عشر ألفاً وأربعمائة أسير من قبل الآشوريين مسجل في نقش لـ «شلمانصر» (Shalmaneser) (حوالي 1250-1200 ق.م.)⁽¹⁴⁾.

ذكر العهد القديم عندها من حالات قلع عيون مجيء الحرب: شمشون (Samson) (سفر انفضاة 17 : 21)، صدقيًا (Zedekiah) (الملوك الثاني، 7 : 25)، وقصة رجال يابيش (Jabesh) (2 صموئيل

Gelb, "Prisoners of War," *Journal of Near Eastern Studies*, p. 91. (13)

V. V. Struve, "The Problem of the Genesis, حول "igi-du-nu" تطور Development and Disintegration of the Slave Societies of the Ancient Orient," in I. M. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars* (Moscow [n. ph.], 1969), pp. 13-24.

A. I. Tyumenev, in Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, p. 99, 14-36.

(14) نفس نفسه، ص 23 (ستروف).

2: 11). وكتب هيرودوت (Herodotus) في الكتاب الرابع: 2، عن
 السيبثيين (Sythians) الذين يقتنعون أعين جميع أسرى الحرب⁽¹⁵⁾.
 وفي الصين - أيضاً، حيث تطوّرت العبودية من نظام العقاب، كان
 المجرمون يُعاقبون عبر التمثيل بهم. وكان التمثيل يتألف عادة من وشم
 الوجه، وتمر الأنف والتدخين؛ والخصاء. وكان نوع التمثيل يعتمد على
 حدة الجريمة، ويمكن أن يُطبق على المجرم وعلى أعضائه في أسرته.
 وتفول شريعة هان (Han): «إن زوجات وأولاد المجرمين يُصادرون
 كعبيد ذكور وإناث، وتؤشم وجوههم، وشكل الذين مثل بهم بهذه
 الطريقة طبقة منفصلة وكانوا يُحجزون لتقييم بالتهمات
 الدنيئة، ويعيشون في حالة عبودية»⁽¹⁶⁾. وقد كان الخصاء كوسيلة
 للعقاب على الجرائم، وفيما بعد كوسيلة لوضع العبيد في خدمة
 الحریم، واسع الانتشار في الصين القديمة وبلاد ما بين النهرين.
 وقادت الممارسة إلى تطوّر الخصاء السياسي في الصين وفارس وروما
 القديمة، وبيزنطة ومصر وسوريا وأفريقيا. إن لهذه الممارسة أهمية في
 هذا النقاش بقدر ما توضح الحاجة إلى وشم وتهيش الأشخاص من
 أجل إفرادهم كعبيد دائمين، وثانياً في تبيان استخدام السيطرة الحنسية
 من أجل فرص وإداعة استعباد الشخص⁽¹⁷⁾.

(15) Geff, "Prisoners of War," *Journal of Near Eastern Studies*, p. 91.

E. G. Puleyblank, "The Origins and Nature of Chattel Slavery in (16)
 China," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, pt. 2 (1958),
 p. 190.

C. Martin Wilbur, "Slavery in China (17) ورد في Han) ورد في
 during the Former Han Dynasty, 206 B.C.-A.D. 25," *Anthropological Series,
 Publications of Field Museum of Natural History*, vol. 34 (Jan. 1943) p. 84.

وردت أمثلة أسرى حروب التمثيل بالعبد. انظر المصدر نفسه، ص 286.

C. W. W. Greenidge, *Slavery* (London: (n. pa.), 1958) p. 29.

يقدم نصان إداريان من بلاد ما بين النهرين، تفصل بينهما خمسة أشهر ويعودان إلى عهد بور-سين (Bur-Sin) (سلالة أور الثالثة) يقدمان، معلومات عن 197 نساء أسيرات وأطفال. في النص الأول، وُزعت الجارية لمائة وإحدى وعشرين امرأة (أبلغ أن 46 منهن توفين) وثمانية وعشرين طفلاً، أبلغ أن خمسة منهم بقوا أحياء، فحسب. من بين النساء العانة والإحدى والعشرين الحبات، أشير إلى أن ثلاثاً وعشرين منهن مريضات، وفي النص الثاني، سُجنت 49 امرأة و10 أطفال كإحياء ووزعت عليهم حصص من التمتع والنجعة، ومن بين النساء الأربع والعشرين النواتي أشير إلى أنهن مريضات هي القائمة الأولى، ثم تُسجل إلا خمس في القائمة الثانية، مما يوحي باحتمال أن النساء الخمس كن الوحيدات النواتي تُجرب من المرض. وبما أن حصص الطعام التي تُقدم للسجناء كانت كحصص الأبقان، فإن نسب الوفيات والأمراض المرتفعة بين السجناء تشير إما إلى أن أوضاعاً أكثر قسوة كانت سائدة في وقت النقل من ساحة المعركة إلى مكان الأسر وإما إلى أنه كانت هناك فترة لمعاودة قرية بسبب مشكلات توزيع وتخصيص المؤونة.

يصف نص آخر من هذه النصوص الختيرة المقدمة إلى المعهد في أوما (Umma) بأنها تتألف من 113 امرأة و59 طفلاً. ويقول د. ج. حيلب أيضاً إن النساء الأسيرات كن يُستخدمن في بناء قصر بور-سين (Bur-Sin). وكان هذا النوع من الأشغال الشاقة لم تكن النساء المحليات يقمن به.⁽¹⁸⁾

وفي قوائم التخصيص في معبد باو (Bau) في نغاش، الذي يعود إلى 2350 ق.م. تقريباً، سُجّل جميع عمال المعبد وفق منزلاتهم واتهماتهم التي كتوا يؤدونها، لائحة مفصلة لـ النساء العبيدات

(18) يمتنع جريب (Gelb) اسم بور-سين (Bur-Sin). إن هذا الاسم صِدق يُسج

كذلك. «أما سورين» (Amar-Se'eni) p 89 'Gelb. "Prisoners of War."

وأطفالهن¹⁹¹، وكانت معظمهن منشغلات في تحضير غزل الصوف؛ وبعضهن الآخر في طحن القمح؛ وعمت أخريات في المطبخ ومصنع الحمة، أو اعتمنت بالحيوانات الأليفة¹⁹²، وبما أنهن كن جزءاً من منزل الملكية فإن هذه المجموعة الخاصة لم يكن عبداً تلحريم، ولم يستخدمن لخدمات جنسية. ليس هناك سجل عن تلك الفترة الأقدم يتحدث عن وجود التحريم بعامة، وبالنسبة إلى معبد باو، ليس هناك سجلات مشابهة حول منزل العنك. ثم تكن النساء العبدات في معبد باو أعضاء أسر في منزل رؤوسه من الذكور، إذ إن عائلات كهذه كانت تسجل على قائمة مؤونة مختلفة. لو استخدمت تلك النساء جنسياً، لأمكن أن يتوقع المرء العثور على ازدياد في عدد الأطلاق لكل أم مع مرور الأعوام. ولكن هذا لم يد أنه كان الحانة السائدة. إن النسبة الثابتة بين عدد الأمهات والأولاد - نصف عدد الأطفال نصف عدد الأمهات - توحي بأن النساء استخدمن مع أولادهن واستخدمن كما عملات فحش¹⁹³.

P. Anton Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft: zur Zeit Urkagina's und seiner Vorgänger* (Rome [n. pb.], 1951), pp. 88-89.

V. V. Struve and A. J. Tyumenev, in: Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, pp. 17-69 and pp. 88-126.

191) قائمة المستعبدات الإناث وأولادهن

(هذا يستد أن أ. ج. تاومينيف كما ورد لدى دياكونوف، ص 116)

الأطفال	نساء	
42	39	لعام الأول من حكم أوروك حياً
89	140	لعام الثاني
65	141	لعام الثالث
57	128	لعام الرابع
60	128	لعام الخامس
48	133	لعام السادس

توضح رسائل ملك ماري زهري - ليم، التي ذكرتها سابقاً، أنه بعد 500 سنة بدأ أسرُ التسنه في الحرب كـ «غنيمة» ودمجهم في مسكن الملك كعاملات نسيج، ولكن اختياره للتسنه الأكثر جمالاً للخدمة الخاصة يشير إلى وجود حريم، أو على الأقل ممارسة استخدام نساء كمحظيات لنفسه ومن المحتمل لخدمته⁽¹²³⁾.

إن سجلات معبد شمس في سيبار (Sippar) التي تعود إلى الفترة نفسها كسجلات معبد باو، تُظهر عدداً قليلاً نسبياً من العبيد بالنسبة إلى عدد السكان الكلي، فمن بين ثمانية عشر ألف اسم مسجّل، هناك 300 من الأسماء المسجلة كعبيد، ثلثهم إناث. ويبدو كأنّ عبية العبيد الإناث على المذكور نمرودجي للتوضيح الفعلي في الأزمنة البابلية القديمة. ذلك أنه يعكس غالبية استخدام العبيدات الإناث في المنازل الخاصة⁽¹²⁴⁾.

إن الإليافة، التي كُتبت في القرن الثامن قبل الميلاد، تعكس

وينا أن الغاتمة لا نهي ما كثر من النساء من بلا أطفال لا يستطيع أن يحدد عدد أطفال كل نم أو. ولكن حقيقة أن العدد الكلي للأطفال لا يزيد بشكل كبير في خمس سنوات تشير إلى أن أرائك النساء لم يُستخدمن حيناً إذا مكر المرء بالنسبة الصلبة سامة لوفيات الأطفال. فإن عدد الأطفال ينحدر بالفعل فيما يردد عدد النساء. ربما كان لسبب في هذا وفاة الأطفال أو بيعهم. إن الأرقام من أربعة هيكل أخرى هي لغاشر في العنم الخامس من حكم أوروكاجيا تظهر 134 عبيدات و 51 طفلاً للإلعة ديسي (Nausa)؛ 10 عبيدات و 3 أطفال للإله نيدار (Nindar) و 16 عبدة و 7 أطفال للإله دوموزي (Dumuzi) و 14 عبدة و 7 أطفال للإله نيمار (Ninmar).

Dukorjodl. *Ancient Mesopotamian Socio-economic History: A Collection of Studies by Some Scholars*, p. 123.

تُظهر هذه الأرقام باستمرار نسب بعضها كالآراء المذكورة أعلاه. إن عدد الأطفال يصل إلى نصف عدد النساء.

Bernard Frank Bairo, *Studies on Women at Akkad* (Baltimore: (n. pb.), (21) 1974), p. 27. Doc. 126.

Rivkah Harris. *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old Babylonian City (1594-1595 B.C.)* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul, 1975), p. 333.

موقفاً اجتماعياً وُجد في اليونان تقريباً سنة 1200 ق.م.⁽²³⁾ في الكتاب الأول من الإلياذة ذُكرت ممارسة استعباد النساء الأسيرات وتوزيعهن على المحاربين كغنائم مصداقةً عدداً من الثمرات. إن كريسيس (Chryseis) محظية الملك أجاممنون (Agamemnon)، وهي أسيرة حرب كريمة المحتد، يطالب بها والدها، وهو كاهن، باسترجاعها. حث المحاربون الأروغونوت المغمرون الملك على إعادة الفتاة خائفة من غضب الآلهة. وافق أجاممنون مندداً، ولكنه طلب غنيمة أخرى تعويضاً عن كريسيس. قبل له إن هذا مستحيل، بما أن غنائم الحرب قد وُزعت. وكانت غنائم الحرب تنأف من نساء مأسورات، وكانت الممارسة مسلماً بها جدلاً بحيث إن هوميروس (Homer) لم يكن بحاجة إلى شرحها. يُصوّر أجاممنون عندئذ بأنه سيأخذ محظية أخيل (Achilles)، بهذه الكلمات:

(...) ولكن سأخذ ملبحة الخنزير برايسبر (Brisis)،
غنيمة، سأذهب بنفسى إلى مسكنك، بحيث يمكن أن تعرف
كم أنا أعظم منك، ويمكن أن يتراجع رجل آخر عن تشبيه نفسه
بي ويتأنس معي⁽²⁴⁾

يحدد أجاممنون هنا بوضوح نموذجي معنى استعباد النساء: أن نحصل على منزلة وشرف بين الرجال، وبعد أن ينقذ أجاممنون وعيده ويأخذ برئيس عموماً، مما جعل أخيل يلبجأ إلى خيمته وينسحب من المعركة، فالملك لا يمتنها. فهو في الواقع لم يكن يريدتها ولكن أراد أن يفوز بنقطة شرف ضد أخيل مثال رابع على تشبيه المرأة.

(23) من أجل ترويح الإلياذة، النظر: Moses J. Finley, *The World of Odysseus* (London: [n. pb.], 1964), p. 26

Homer, *The Iliad of Homer*, trans. by Richmond Lattimore (Chicago, [n. pb.], 1937), I, pp. 184-189

وبعد وقت طويل فيما بعد، حين يهزم اليونانيون جزئياً بسبب انسحاب أخيل واستيلاء الآلهة، يقر أجاممنون بخضته في النزاع مع أخيل، وأمام رؤسائه ورجاله، اقترح الملك إعادة برايسيس وتقسيم قسماً عظيماً:

لم أدخل سريرها أبداً ولم أستلق معها كما هو طبيعي
للشرا، بين الرجال والنساء⁽²⁵⁾

محاوفاً إغراء أخيل لكي ينضم إلى المعركة، عرض هدايا إضافية من الذهب، والنخيل، والوعود:

سامحه سبع نساء من لسبوس، من اللواتي عمل أيديهن...
لا يلام والنواتي يتجاوزن بجمالهن سلالات النساء كلها⁽²⁶⁾.

يعرض عليه أيضاً أن يختار واحدة من بناته الثلاث للزواج. وبعد هزيمة طروادة، قال أجاممنون:

ليختر لنفسه عشرين من النساء الطرواديات اللواتي هن
أجمل الجميع بعد هيريس الأرغومية⁽²⁷⁾.

ثم بوثر إلى من هذا في أخيل، الذي رفض العروض جميعها. وحين يذهب أخيل إلى التوم، يقول لنا الشاعر:

استلقت امرأة إلى جانبه، واحدة أخذها من لسوس
(Lesbos)، ابنة فوروباسي (Phorbas)، ديميد (Diomede) ذات
اللون البهي. وفي زاوية أخرى نضطجع باتروكلوس (Patroklos)
ذكي ينام؛ كان معه فتاة أيضاً، وهي إفيش (Iphis) ذات الحزام

(25) مصدر نفسه، IX، ص 132-134.

(26) مصدر نفسه، IX، ص 128-129.

(27) مصدر نفسه، IX، ص 139-140.

الجميل، منحه إياها أحيل الرابع، حين استولى على مكابروس (Skyns)، شديدة التحذر، فلعة إبيوس⁽²⁸⁾ (Fnyeus).

تخلو الإلياذة من ذكر المحاررين الذكور المستعبدين.

ووصفت امرأة طروادية المصير الذي ينتظر المهزومين أيضاً:
... الأحران التي تحل بالرجال حين يستولى على مدينتهم
يقتلون الرجال، وتحيل النار المدينة إلى زمام، ويفوز الغريب
الأطفال والنساء البواتي يرتدين أحزمة عريضة بعيداً⁽²⁹⁾ ...

متحدثاً مع زوجته أندروماك (Andromache) في عشية المعركة،
يعترف هكتور (Hector) انطروذي أنه ليس منزعجاً كثيراً من الألم
بسبب انموت المحطم لزملائه المحاررين وعلى والده وأمه

كما يزعمني التفكير بك. حين يفردك أخيلي (Achaian)
ما يرتدي درعاً برونزيًا، ويجردك من يوم حريتك، وأنت تبكين:
وفي أرغوس يجب أن تعمني على نول أخرى ونحمني الماء من
نوع ميسبي (messeis) أو هايبيريا (Hyperia)، رغباً عنك⁽³⁰⁾ ...

تواصل استعباد أسيرات الحرب الإناث واستخدامهن كمحظيات
وفنائم حرب منذ زمن الملحمة الهوميرية إلى الفترة الحديثة. متحدثاً
عن اليونان في القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد، يقول المؤرخ م.
إ. فنلي (M. I. Finley):

وخذ العبيد بأعداد كبيرة؟ كانوا بلكية، يمكن التخصر منها
حسب الرغبة. ودقة أكثر، كانت هناك نساء مستخدات، ذلك أن
الحروب والغارات كانت المصدر الرئيسي للثروة، وكانت هناك

(28) المصدر نفسه، IX، ص 664-668.

(29) المصدر نفسه، IX، ص 693، وانظر أيضاً: XVI، ص 830-832.

(30) المصدر نفسه، ص 459-450.

أرضية اقتصادية أو أخلاقية قليلة لاستثناء قتل الرجال المهزومين، وكانت القاعدة أن يقتل الأبطال الذكور ويحملوا الإماء، بعض النظر عن المرتبة⁽¹¹¹⁾.

المؤرخ وليام ويستermann (William Westerman)، مستنداً إلى دراسة تفصيلية للمصادر التاريخية والأدبية، يصف ممارسة استعباد الأسرى في العالم القديم⁽¹¹²⁾. فإثناء الحرب البيلوبونيزية، مثلاً، يقول ويستermann إن اليونانيين قتلوا الذكور من أعدائهم بدلاً من الممارسة الراسخة لتبادل الأسرى وإطلاق سراح الذكور المأسورين لقاء فدية. وكانت النساء الأميرات في حالات كهذه يُرسلن في العادة إلى السوق ليُباعن كعبيدات⁽¹¹³⁾. وبذكر ثوسيديدس (Thucydides) في كتابه تاريخ الحرب البيلوبونيزية، أمثلة كثيرة عن قتل الأسرى الذكور واستعباد النساء. ويمكن أن نلخص بعض الأمثلة كتوضيحات: «إن عدد البلاتيين (نسبة إلى مدينة بلاتيا) التي هزكت لم يكن أقل من 200... وبيعت النساء كعبيدات». فيما بعد قُتل الرجال من أبناء جزيرة كورسييرا⁽¹¹⁴⁾ ونكح النساء اللواتي أسرن في الحصن فقد تم بيعهن كأسيرات». وفي مكان آخر: «خفف الأثينيون بالحصار عدد السكايونيين (Sclacones)، ذبحوا البالغين من الذكور، واستعبدوا النساء والأطفال»⁽¹¹⁵⁾.

Moses I. Finley, *The World of Odysseus* (New York [n. p.], 1959), p. 56. (31)

William L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: [n. p.], 1955), p. 26, p. 28 and p. 63.

(32) المصدر نفسه، ص 7.

Thucydides, *History of the Peloponnesian War* (Cambridge, Mass.: [n. p.], 1920), III, 68, 2, IV, 48, 4, V, 32, 1.

O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, p. 121. نظر أيضاً:

«إن الممارسة البدائية في قتل الرجال واستعباد النساء والأطفال منتشرة في أمثلة عديدة».

لم تكن الممارسة مقتصورة على اليونانيين والرومان، يقول إ.أ. توميسون (E. A. Thompson)، متحدثاً عن القبائل الجرمانية هي الإمبراطورية الرومانية، تقريباً في القرن الثاني بعد الميلاد:

كانت بعض الأقاليم الجرمانية تقتل أسراها، أو عنى أي حال، المذكورين بعد حملة .. والأمر هي ممارسة شائعة بصورة مفروطة بين الأقاليم البدائية فتل محاربي أعداء مهزومين واستعداداً سائهم وأطفالهم، ولكن هذه الممارسة تسعت في المراحل الأدنى من التطور الزراعي لحسب. وفي المراحل الأعلى انخفضت تكرر العادة بحدّة وحلّ مكانها صعود مفاجئ في ممارسة استعداد المحاربين العائرين⁽¹⁶⁾.

ومن الجليل أنّ الهيمنة التي مورسها أولاً على نساء من النصف نفسه نُقلت بصورة أسهل إلى النساء الأميرات مما كانت إلى الرجال⁽¹⁷⁾.

E. A. Thompson, "Slavery in Early Germany," in Moses I. Finley, 1951
Slavery in Classical Antiquity, pp. 195-196

(16) هي منحة للعبودية من اتجاه السلم، يكتب أ. باترسون (A. Patterson) أنّ ما يبدو التعزير في أسماء الأسرى لم تكن مستوى تطور المجتمع أو درجة الاعتماد البشري على العبودية، بل الاستخدام الذي وضع به العبيد... احتياجات عسكرية صرفة ومشكلة الأمن هي بمنح الأسرى من الواضح أنّ أسد النساء والأطفال كان أسهل من الرجال، كان من الأسهل أيضاً الاعتقاد بهم وامتدادهم في الجماعة. فضلاً عن ذلك، كانت النساء في معظم المجتمعات ما قبل الحديثة عاملات منتجيات جيداً... Patterson, *Slavery and Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), pp. 110-121.

في مسح 186 من مجتمعات تعيد، التي اختارها من جينة مردوك، اكتشف ما فرسود أنّ "تجديبات الإناث يزيد عددهن على المذكور بنسبة 54٪، في جميع المجتمعات التي تشملنا جيداً... إثنين مساويات لرجال في العدد في 17٪، وعدادهن أقل من المذكور فقط في 29٪ من المجتمعات المذكورة. تعيد الأسود من العينة (من 199)، تدعم هذه الخاتمة فرغيني بأنّ النساء كنّ يُستبعدن بشكل أسهل من الرجال في معظم المجتمعات المذكورة للعبودية.

إن الدليل الأثري على حقيقة أن النساء استُعبدن قبل الرجال صريح أيضاً. فالإشارة التسميائية الأكادية لـ «المرأة العبيدة» كانت «امرأة زائد «جيل»، مما يشير إلى الأصل الأجنبي للإنثى العبيدات. في الحقيقة، كان معظم العبيد يأتون من الجبال الشرقية، ربما منطقة سوباريا. وبحسب أحد المصادر، فإن الإشارة إلى «المرأة العبيدة» تظهر أبكر من الإشارة إلى «الرجل العبد»⁽³⁷⁾. ويبدو أن هذا يفصح عن حقيقة أن النساء، معظمن أسيرات حرب أجنبيات، قد استُعبدن قبل الرجال.

ووصفاً العبودية في مصر الفرعونية، يشير أ. باكير (A. Bakir) إلى أن فعل «يستعبده» يوحي بـ «العمل المقروض بالإكراه». إن الاسم (MR(Y)T)، الذي يعني أسرى الحرب وخدم معبد، يمكن أن يعني أيضاً «تمشط العذائكة»⁽³⁸⁾. وهذا مهم في ضوء حقيقة أن النساء العبيدات كن يُستخدمن على نطاق واسع كحائكات وعمالات نسج في مصر وفي أنحاء العالم القديم.

وفي دراسة للمصطلحات اليونانية الخاصة بالعبودية، يظهر فريتز شنيتر (Fritz Gschnitzer) أن الكلمة اليونانية *doeta* (doulos) ترد في صيغتها الأنثوية مرتين في ملحمة هوميروس، ولكنها لا ترد أبداً في الصيغة الذكورية. يعلق قائلاً إن هناك عبيدات إنثى ذكور في تلك الملحمة أكثر إلى حد بعيد من الذكور، شارحاً في حاشية أن اليونانيين كانوا يميلون إلى قتل الأسرى الذكور واستعباد النساء. ومن الغريب، الموضوع الذي سيبحث أدناه، أن بعض الكتاب يؤكدون أن

Atlas, *The Evolution of Urban Society*, p. 96.

(37)

And el-Muhsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt* (Cairo: [n. pb.], (38)

1952), p. 25

كلمة (doulè) لها المعنى الثاني لعبدة ومحظية، وعلى نحو مشابه إن تعبير أميفيبولوس (amphipolos) الذي يعني مصنوع باليد، خادمة، والمقتصر على الإناث في الاستخدام اليوناني منذ الأزمنة ميكانية (Mykenænt)، يُستخدم أحياناً لكي يشير إلى عبداً إناث. يعتقد شنيتر (Gschntzer) أن المصطلح استخدم للإشارة سابقاً إلى نساء عبداً حرات. يؤكد هذا ممارسة استعمال الإناث المحظيات واستخدامهن كخاديات محظيات⁽¹⁹⁾.

إن العوامل البيولوجية والثقافية جعلت الرجال ميالين إلى استبعاد النساء قبل أن يتعلموا كيفية استبعاد الرجال. ذلك أن الإرهاب والإكراه الجسديين، اللذين كانا مكوناً جوهرياً في سيروزة تحويل الأحرار إلى عبيد، اتخذ، بالنسبة إلى النساء، شكل الاعتصاب. ثم إخضاع النساء جسدياً بالاعتصاب؛ وحينما كن يحملن، يصبح مرتبطات سيكولوجياً بأسيادهن. ومن هنا استُفيتْ مأنسة التسري، التي صارت أداة اجتماعية لدمج النساء الأسيرات في مساكن أسريهن؛ وبهذا يؤكد لآسريهن ليس فقط الخدمات المخصصة بل تسلمهن أيضاً.

وصف جميع المؤرخين الذين كتبوا عن العبودية الاستفادة الجنسية⁴ للنساء المستعبدات. يقول روبن وينكس (Robin Winks)، ملخصاً المعرفة التاريخية الموجودة عن الموضوع: «إن الوصول الجنسي المجاني إلى العبدات يفردهن عن جميع الأشخاص بقدر ما يفردهن تصنيفهن القضائي كملكيات»⁽⁸⁰⁾.

Fritz Gschntzer, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei* (79)

"Untersuchungen zur achtern. insbesondere Homerischen Sklaventerminologie" (Wiesbaden: [n. pb.], 1976) p. 8 and p. 10, fns. 25, 114-115.

إن حقيقة أن مصطلحي amphipolos و doulas سُقوا على الذكور لا يظن إلا حد فروع. وهذا يثبت لتدليل لألسي الذي أوردته من لغات أخرى لإظهار أن نساء استعبدت من الرجال.

Winks, *Slavery & Comparative Perspective* p. 6.

(40)

متحدثاً عن العبودية البابلية، يكتب إسحاق مندلسون (Issac Mendelsohn):

في حالة العبيدة الأثني يمتلك السيد الحق ليس فقط في عملها بل في جسدها أيضاً. يستطيع هو أو عضو في الأسرة أن يعاشرها بشكل حر من دون أن يأخذ على عاتقه أدنى التزام⁽⁴¹⁾.

كان يمكن أن تُستأجر المرأة البابلية المستعبدة أيضاً كعاهرة بسعر محدد، أحياناً لمالك عاخور، وفي أحيان أخرى لربائس خاضعين، فيما يأخذ السيد ما يُدفع لها. كانت الممارسة متفشية في أنحاء الشرق الأدنى، في مصر، واليونان، وروما القديمة، وفي الحديقة أينما وجدت العبودية. واصفاً الاستعباد في اليونان في القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد، يقول م. إ. فيلي (M. I. Finley): «كان مكان المرأة المستعبدة هو المسكن، تغسل وتُحيط وتُغلف وتُطحن الوجبة... وإذا كانت شابة فإن مكانها هو سرير السيد⁽⁴²⁾». كانت النساء العبيدات يعملن في المواخير وجمال أجنحة النساء في العالم القديم.

حصل الأمر في الفترة الحديثة في أفريقيا وأمريكا اللاتينية والولايات المتحدة ومنطقة الكاريبي. إن الممارسة تحصل في العالم كله؛ والأمثلة يمكن إيرادها حول كل عصر وكل مجتمع عبودية.

وفي القرن التاسع عشر صار المديتوني المستعبدون في الملايو «خدماً» في منزل الدائن، ينعذون رغبته ويخدمون كأتباع له في المقامرات العسكرية، وكانت العبيدات الإناث أو الخادِمات

Issac Mendelsohn, *Legal Aspects of Slavery in Babylonian Assyria and Palestine: A Comparative Study, 300-500 B.C.* (Wilkesport, Pa.: n. pb.), 1922, p. 47

Finley, *The World of Odysseus*, p. 57

(42)

المزنيات، اللواتي يُحصل عليهن من استرقاق الدين، أو من الغارات على القرى، يُستخدمن كعاملات محليات وأشياء جنسية؛ يعطيها الدئي إلى خدمه المذكور⁽⁴⁴⁾.

في الصين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن العشرين بعد الميلاد، كان شراء المحظيات ممارسة راسخة، وكان يتم الوصول إلى القابة نفسها عبر نبتى الأثرياء الأطفال الذين يبيعهم أبائهم الفقراء في أوقات المجاعة. إن الاتجار بالمفتيات الصغيرات، في صيغة نظام موي تساي (Moi Tsai) أو نظام «الأخت الصغيرة» لتبني الأطفال، استمر إلى القرن العشرين؛ على الرغم من اعتبار الاسترقاق خروجاً على القانون في 1909. وكما تُظهر العادة، تألف الاسترقاق من الاتجار بالأطفال الإماء فقط، يُربن ليصبحن عاهرات أو خادعات جنس⁽⁴⁴⁾.

يقول تقرير صادر عن الأمم المتحدة سنة 1948، وأصعاً الأوضاع الحالية في عدد من البلدان الإسلامية: «إن معظم النساء العبدات يجمعن وظيفتي الخادمة والمحظبة في أي منزل عربي يستطيع اقتناء عبدة»⁽⁴⁵⁾.

صارت ممارسة استخدام النساء المستعبدات كخادعات وموضوعات جنس معياراً للمهينة الطبقة على النساء في جميع الفترات التاريخية. إن نساء الطبقات الخاضعة الأتقان، والفلاحون، والعمال) كان من المتوقع أن يخدمن رجال الطبقات العليا جنسياً، سواء وافقن

John M. Gulick. "Debt Bondage in Malaya." in: Winks. *Slavery*, pp. 143)

99-17

Greenidge, *Slavery*, p. 47.

(44)

Watson. "Transactions in People," in: Watson. *Slavery*, p. 225. pp. 291-311, p. 244

Greenidge, *Slavery*, p. 30.

(45)

لم لم يوافقن إن حق السيد الإقطاعي في مضاجعة عروس في الليلة الأولى، التي تنتهي إلى السيد الذي منح فتنه حق الزواج. فأسس ممارسة كانت سائفة من قبل.

كان الاستخدام الجنسي لفتيات خادمت من قبل أسيادهن موضوعاً للأدب الأوروبي في القرن التاسع عشر، بما في ذلك روسيا القيصرية والنرويج الديمقراطية. كما كان الاستخدام الجنسي للنساء السوداوات من قبل أي ذكر أبيض سمة العلاقات العرقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في الولايات المتحدة؛ ولكنه بقي بعد إلغاء العبودية، وصر في القرن العشرين إحدى سمات العرق والاضطهاد الطبقي¹⁴⁶.

¹⁴⁶ ثمة أدبيات كثيرة حول موضوع الاغتصاب والاستغلال الجنسي للنساء. انظر: Susan Brownmiller, *Against our Will: Men, Women and Rape* (New York: (n. pb.), 1975).

Wini Breines and Linda Gordon, "The . حول الاغتصاب والتمتع الزوجي انظر . New Scholarship on Family Violence," *SIGYS*, vol. 8, no. 1 (Spring 1983), pp. 491-531; Jane R. Chapman and Margaret Gates, eds., *Victimization of Women* (Beverly Hills, (n. pb.), 1978); Murray Straus, Richard Gelles and Suzanne Steinmetz, *Behind Closed Doors: Violence in the American Family* (Garden City, N. Y., (n. pb.), 1960); and Miriam F. Hirsch, *Women and Violence* (New York: (n. pb.), 1951).

Lawrence Stone, *The Family: حول العلاقات الجنسية للخادمت والسادة انظر: Sex and Marriage in England, 1500-1800* (New York, (n. pb.), 1977); Edward Shacter, *Making of the Modern Family* (New York: (n. pb.), 1975); Joan Scott and Louise Tilly, "Women's Work and the Family in Nineteenth Century Europe," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 17 (1975), pp. 36-34; Joan Scott, Louise Tilly and Miriam Cohen, "Women's Work and European Family Patterns," *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, no. 3 (1976), pp. 447-476, and John R. Gillis, "Servants, Sexual Relations and the Risks of Illegitimacy in London, 1801-1900," *Feminist Studies*, vol. 9, no. 1 (Spring 1979), pp. 142-173.

إن ملاحظتي عن الاستخدام احبي لنساء مستعدات من قبل رجال يفسر تستند إلى -

منذ بدايته الحقيقية، عني الاستعداد شيئاً مختلفاً للرجال والنساء. ذلك أن الرجال والنساء على حد سواء، حالما كانوا يُستعبدون، كانوا يخضعون كلياً لسلطة أخرى، ويفقدون الاستقلالية والشرف. كان على النساء والرجال المستعبدين أن يؤديوا عملاً بلا مقابل وفي أحوال كثيرة خدمات شخصية لأسيادهم، وتكس بالنسبة إلى النساء، عى الاستعباد حتمية القيام بخدمات جنسية لأسيادهن، أو لأوثق الذين يمكن أن يحدد لهم أسيادهن كي ينوبوا محلهم. هناك، بالطبع، في أنظمة الامتداد المنظورة جداً أمثلة كثيرة عن عبد ذكور استخدموا جنسياً واستُجّلوا من قبل سيد أو سيّدة، وتكثرت هذه استثناءات. بالنسبة إلى النساء، إن الاستغلال الجنسي وسم تعريف الاستعداد ذاته، كما نم يفعل للرجال. وعني نحو مشابه، منذ الفترة الأقدم للتطور الطبقي إلى الوقت الحاضر، كانت الهيمنة الحسية لذكور الطبقة الأعلى على نساء الطبقة الأدنى العلامة ذاتها لاضطهاد النساء الطبقي. من الجلي أن الاضطهاد الطبقي لا يمكن أن يُعدّ أبداً الشيء نفسه للرجال والنساء.

وكما قدّم إخضاع النساء على يد الرجال النموذج المفهومين لإنشاء الاستعباد كمؤسسة، قدّمت الأسرة الأبوية النموذج البيئوي. ففي مجتمع يلاذ ما بين النهرين، كما في أمكنة أخرى، اتخذت الهيمنة الأبوية في الأسرة أشكالاً متنوّعة: سلطة الرجل المطلقة على الأطفال؛ سلطة على الزوجة مفيدة بالتزامات متبادلة مع أقرباء الزوجة؛ والتسري.

امتلك الأب سلطة الحياة والموت على أولاده⁽⁴⁷⁾. كان يمتلك

* فراءات مرضعة لقصص العبيد ومصادر رئيسية عن العبودية في الولايات المتحدة. انظر Gerda Lerner, "Black Women in the United States," in Lerner, *The Majority Finds its Past: Placing Women in History* (New York: [n. pb], 1979), pp. 63-83 and p. 191, nos. 15 and 16.

(47) أشير مانسون إلى أن المصنوعات التي تصون على مبدات ذات أكثر من الذكور.

المقدرة على التوادع عبر التبد أو الهجر، وكان بوسعها أن يمنح بناته كزوجات مقابل تلقي ثمن عروس حتى أثناء طفولتهن، أو يستطيع أن يكثرهن في حياة عذرية لخدمة الهيكل. كان يمكنه ترتيب زيجات للأطفال من كلا الجنسين، وكان يستطيع أن يرهق زوجته ومحيطاته وأولادهن كضمانات لذنبه؛ وإذا فشل في سداد دينه، فإن هذه الرهانات ستحول عبيد ذئب. كانت سلطة كهذه مستمدة من مفهوم مفاده أن مجموعة أسباء الشخص كلها ستكون مسؤولة عن أي خطأ يرتكبه أعضاؤها. وقد نص قانون حثي على ما يلي:

إذا حدث وأعاظ خادمً عبداً، إما يقتلونه أو يلحقون الأذى بشفه وعينه أو أذنيه؛ أو يحبسوا البه ويبيعوه، هو وزوجته، وأولاده، وأخاه، وأخته، وكذلك أقرابه بالزوج وعائلته، سواء كان خادماً ذكراً أو خادمة أنثى⁽⁴⁴⁾.

في هذه الحالة، التي تتعلق بالعبيد (الخدم)، يبدو أن العقوبة تقع بالتساوي على القريب الذكر والأنثى.

إن شريعة حمورابي، التي تُدرج على الأرجح في صيغتها الحالية في السنة الأربعة من حكم حمورابي، وأُعيدت في السنة 1752 قبل الميلاد، هي بحسب درايفر (Driver) ومايلز (Miles)، فليست

- كانت هي التي ساد بها الإنتاج المثالي «فقر بمنحوت كهن كان السيد عادة كصاحب سلطة على العائلة ينظم حتى وقت موت جميع أعضاء المنكن، ليس فقط العبيد بل الزوجات والأطفال والأقارب الأبعد... كان يمكن أن يُقبل العبد الأنثى دون أن يحدث عيب، لأنها كانت تنتمي هي تدم والعطش، لسلطة السيد، ولكن هذا لم يحدث بشكل متكرر للأشخاص الأحرار تحت سلطة السيد: O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 199

(44) مذكور في: Jacques Hawley and Sir Leonard Woolley, *History of Mankind* (New York: [n. pb.], 1963), vol. 1 Prehistory and the Beginnings of Civilization, p. 475.

مجموعة من الفوائين الموجودة مع نعتيلاتها... إنها سلسلة من التعديلات والتصياغات الثانية لأجزاء من الشريعة التي تطبق حين دونهة⁴⁹. يفترض درايفر ومايلر وجود قانون مشترك في بلاد ما بين النهرين في الألفية الثالثة قبل الميلاد⁵⁰. نستطيع بالتالي أن نستنتج أن الأوضاع الاجتماعية المنعكسة في هذه الفوائين كانت تمثل مجتمع بلاد ما بين النهرين بعامه.

عزفت شريعة حمورابي معالجة رهون الدين ووضعت حدوداً معينة على سوء استعمالها المحتمل فالرجل غير المقادر على مبداد دين كان يستطيع أن يرهق زوجته وأولاده، ومحظياته وأولادهن وعبيده. كان يوسع أن يفعل ذلك بطريقتين: إما بإعطاء أبعه كرهن لدين اقترضه من تاجر لكي يسدد دينه وإما بالبيع المباشر لرهن دينه. في الحالة الأولى يمكن أن يُستعاد الفريب في فترة معينة من الوقت مقابل انقود المقترضة، ولكن إذا فشل المستدين في تسديد دينه، فإن المرهونين يصحون عبيداً عاديين، قابلين للبيع من جديد من قبل المالك الجديد. في الحالة الثانية، يصبح مرهون الدين عبداً على الفور⁵¹. يخفف البند 116 من شريعة حمورابي الاستغلال الجنسي لعبيد الدين، ويضع على أنه إذا توفي رهن الدين الذي كان ابن

G. R. Driver and John C. Miles, *The Babylonian Laws: Edited with 149 Translations and Commentaries*, 2 vols (Oxford, [n. pb], 1952, 1955), vol. I, p. 36, and "Chronological Table" for a discussion of the dating of the Code of Hammurabi.

محمد درايفر ومييلر فترة حكم حمورابي بين 1711-1669 قبل الميلاد؛ ويجده أحمد أنجاد (1359-1801 ق.م.) ويجده بوجل (Bucht) 1662-1704

Jr. Driver-Miles, *ibid.*, I: 45

Ibid., I: 11

(50)

Ibid., I: 212-213.

(51)

رجل حرّ من المعاملة السيئة في منزل الدائر، وإذا كان يمكن إثبات تلك المعاملة السيئة، فإن ابن الدائر يُقتل. ولكن إذا كان رهن الدين عبداً ولم يوند حرّاً، تُفرض غرامة مالية، ويُلغى الدين⁽⁵²⁾. إن المعنى الضمني الواضح لهذا القانون هو أن ابن أي رجل يمكن التضحية به من أجل جريمة والده وأن الأطفال كانوا يسمعون بحقوق أقلّ من التي يتمتع بها المرهوبون للدين. إن حقيقة أنه ليس هناك ذكر للحقوق في حالة إساءة معاملة النساء المرهونات للدين يمكن أن تشير إلى إساءة معاملتهنّ بوضوح أكبر. من ناحية أخرى، إن شريعة حمورابي (البند 117) تحدّد بالتفصيل تحسيناً في وضع عبيد الذين عبر اختزال خدمة روجة وأولاد المستدين إلى ثلاث سنوات، بعدها يصبحون أحراراً. في الممارسة الأقدم كان يمكن أن يُحجزوا مدى الحياة. وقد نصّ البند 119 على أن الرجل الذي قدّم محظيته العبد، التي أنجب له أولاداً، كرهن للدين حتى عبر بيع مباشر له الحق في استعادتها من انشاري الجديد إذا عوّض عن ثمن الشراء⁽⁵³⁾. وبما حدّدت هذه الفقرات الشرطية تحسناً معتباً في نصيب رهون الدين الأثوية، فإنها في الواقع حمّت حقوق الأزواج (المستدينون) ضدّ حقوق المقرّصين. وبقيت فرضيتان متضخّتان في هذه القوانين غير ممسوستين: أنّ للمقرب الذكر حقّ التصرف على أقربائهم الإناث، وأنّ روجة رجل وأولاده جرم من منكيته التي يجب أن يقرّر مصيرها هكذا.

إن سلطة الأب المطلقة على أولاده زوّدت الرجال نموذج معومّي من الهيمنة المؤقتة والاتكالية، بسبب ضعف الصغار، ولكن

11C § 116. Ibid., II: 47. Commentary on the Law I: 215-219. (52)

HC § 1: 7-119. Ibid., II, p. 49. Commentary, I: 213-220. (53)

نموذجاً كهذا لم يكن ملائماً لتشكيل مفهوم للهيمنة الدائمة لكائن بشري واحد على الآخرين. إن حالة اتكالية الشباب كانت مدمرة للذات؛ فالشباب، بدورهم، سيصنون إني سن الهيمنة، فضلاً عن ذلك، كان يتوقع أن يؤدي انسيان التزامات متبادلة نحو كبارهم الجرمين. لذلك، كان على السلطة الأبوية أن تعمل تحت قيد كل من دورة الحياة ومستقبل القوة التكامنة للنسيان. فالوليد، الذي يلاحظ كيف عامل والده جده، سينعظم بنفسه كيف يعامل والده، حالما يحبر دوره. هكذا، قَدِّمَت العلاقة الاجتماعية بين الزوج والزوجة النموذج الأول للتفاعل الاجتماعي مع نَدِّمَ يمكن حراً تماماً. فانزوجة، التي شُيِّئَتْ جنسيتها سابقاً كنوع من الملكية في تبادل الزواج، لا يزال لها حقوق منكية وقانونية معينة وتمتطع أن تقوم، عبر حماية أقرانها، بالتزامات معينة حُوِّثَتْ لها. إن التسري (اتخاذ السراري أو المحظيات ومعاشرتهم معايشرة الأرواح)، الذي نشأ من الامتيازات الأبوية للدكتور المهيميين في العائلة، يمثل الشكل الانتقالي بين الاتكالية في الزواج واللاحرية.

ليس هناك أدلة تاريخية كافية متوفرة لمعرفة لمعرفة إن كان التسري قد سبق الاستعباد أو نشأ منه. وبينما نعرف من أمثلة كثيرة أين اتخذ الرجال أوليات وثانويات، وأحياناً يتزوجون شقيقين، وأحياناً يحصلون على الزوجة الثانية فيما بعد، فإن مأساة التسري التي تتضمن النساء العبدات يبدو أنها حصلت قبل نشر شريعة حمورابي. نجد في هذه الشريعة عدداً من القوانين المتعلقة بالمحظيات العبدات وحقوقهن كزوجات وأمهات وحقوق الوراثة لأبنتهن. أي إن الإثنيين: الأدلة المتوفرة عن النساء الأسيرات للخدمة المنزلية أو الإفقار المتزايد للعاملين في الزراعة المستقلين سابقاً الذي أفضى إلى توغر عبيد دين أكثر، ساهما في انتشار التسري لا يمكن تأسيه بحزم

عنى أساس الدليل المتوفر، ويسدو من أئمرجح أن العاملين كانا هاميين.

من الواضح أن الأهمية المتزايدة للحفاظ على الملكية الخاصة داخل الأسرة حتّى تطوير النزي كعمّسة للحفاظ على علاقات الملكية الأبوية. ذلك أن عدم إنجاب الزوجين أطفالاً، بما يتضمّن من خسارة الملكية في الحظّ المذكري، يمكن تعويضه بإحضار محطية إلى المنزل. يقرأ عقد مبيعات بابلي كما يلي:

في السنة اثنتا عشرة من عهد حمورابي - اثنتى بونبى -
أبى (Bunene-abi) وزوجته بيلسون (Belossunu) شمى - نوري
(Shumas-nuri) بىر حمى قطع من الفضة... بالنسبة إلى بونبى
أبى هي زوجة وأبى بيلسون عبدة⁽⁵⁴⁾.

ما له أهمية خاصة هنا هو أن المحطية تؤدى وظيفة مردوجة: إنها تؤدى خدمات جنسية للسيد، بمعرفة وموافقة زوجته، وهي خادمة للزوجة. يختلف هذا كثيراً عن العلاقات بين الزوجات الأوتل والثاليات في كثير من المجتمعات التي ساد فيها تعدد الزوجات. اثنى كانت فيها منزلة الزوجتين الثانية والثالثة متساوية مع الأولى. كانت كل زوجة وأولادها يسمون حقوقاً معينة، كما يمكن منعصل، والتمزامات اقتصادية وجنسية يجب أن يؤدىها الزوج بطريقة لا ينتهك فيها حقوق أية زوجة. هكذا، إن الوثيقة بين اليهودية الجنسية للسيد

M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts* (54)
;Leipzig: [o. pb.], 1913), no. 77, p. 121, as Cited in Isaac Mendelsohn, *Legal Aspects of Sumer*, p. 25.

في نعلنها على هذه الوثيقة يؤون دراهم ومانز خلفتها كما يلي: اسدو كان زوجة بيلزومو (Belzumu) كانته بما له ليس لها أولاد ولشرت محطية لزوجها Driver and Miles, *BL* 5: 33. [u 1.

والخدمة الاقتصادية للزوجة تبدو كأنها صفة مميزة للتسوي في النظام الأبوي.

إن القصص التوراتية لـ «سفر التكوين»، المولفة بين 1200 و500 قبل الميلاد. تعكس حقيقة اجتماعية مشابهة لتلك الموصوفة في عقد العيحات البابلي. (تقريباً سنة 1700 ق.م.).

إن سارة الكهنة، التي لم تُنجب أولاداً، تحدث إبراهيم على أن يعاشر خادمته هاجر:

وقالت سارة لإبراهيم: «هوذا الرب قد أمسى عر
الولادة، أدخل على جديني لعلي أرزق منها يسر. فسمع إبراهيم
بقول سارة.»⁽⁴⁴⁾

وعلى نحو مشابه، تحدث راحيل زوجها يعقوب:

«هوذا جاريتي بلهة، أدخل عليها فلأد علي ركني، وأرزق
أنا أيضاً منها يسر.»⁽⁴⁵⁾

هناك عدة فرضيات متضمنة في هذه القصص: إن المرأة العبدية مديونة بخدمات جنسية لزوج سيدتها، ونسل هذا الجماع يُحسب كأنه نسل السيدة، إن جميع النساء مديونات بخدمات جنسية لرجال يعشن في مساكنهم وهم ملتزمات، مقابل «الحماية»، بأن ينتجن الذرية، وإذا لم يكن بوسعهن فعل ذلك، فإن ملكيتهن من العبدات الإناث يمكن أن يأخذن مكانهن، بالطريقة نفسها التي يمكن أن يسدد بها رجل ديناً عبر زمن عمل عبده للمقرض. إن التوضيح المستقلة للزوجة «الحرة» متضمن في كلام سارة العثير للمشقة «العلي أرزق منها بنين». تُعد المرأة العاقرة

The Holy Scriptures According to the Masoretic Text (Philadelphia, in (35) pb.), 1958), Genesis 16, 2

Genesis 30: 2

(36)

مخطئة وبلا قيمة؟ إن فعل إنجاب الأطفال فحسب سيئ فيها، تقول راحيل قبل أن تقدم خادماتها ليعقوب: «هب لي بنين، وإلا أنا أموت»⁽⁵⁷⁾، حين، أخيراً... ذكر الله راحيل، وسمع لها الله وفتح رحمها، قالت: «قد نزع الله عاري»⁽⁵⁸⁾. لا يمكن أن يُطرح كلام أوضح من هذه حول تشييء النساء والاستخدام الذرائعي للزوجات.

قامت شريعة حمورابي بترتيب شيه بالممارسة التوراتية في حالة رجال تزوجوا من كاهنات لا يُسمح لهنّ بإنجاب أطفال. إن هذه الكاهنة إما تمنع زوجها عبدتها لكي تنجب لها أطفالاً، وإما، إذا لم تفعل، فإن الروح بحق له الارتباط بزوجة ثانية، عاهرة هيكل. أي كاهنة أدنى مرتبة أو اختاً عادية بهدف إنجاب أبناء منها⁽⁵⁹⁾. إذا كان الأولاد من فتاة عبدة فإنهم يُعدّون أبناء الزوجة الرئيسية، كما في حالة راحيل. إن البند 146 من شريعة حمورابي يتعامل مع حالة فتاة عبدة قدّمتها كاهنة لزوجها وأنجبت أبناء وفيما بعد تنطلق لتجعل نفسها مذباً لسيدتها لأنها أنجبت أطفالاً. في تلك الحالة يمكن ألا يبيعها سيدتها، ولكن يمكن أن «تعدّها مع الفتيات العبدات». إذا لم تنجب أطفالاً، يمكن سيدتها أن يبيعها⁽⁶⁰⁾.

في هذه الحالات، كما في حالة شمس - نوري (Shamash-nuri)، نرى القموضر في وضع المحظية. يحدّد البند 171 أنّ أباً يمكن أن يجعل أولاده الذين أنجبتهن محظية عبدة، شرعيين عبر

Ibid., 30-7 (57)

Ibid., 90: 21. (58)

HC § 144 and §145. Driver-Miles. *BL*. II. 57. Commentary, *BL*. 1: 159: 304-305

HC § 146, *BL*. II: 57. Commentary, *BL*. 2: 305-306. 160:

محقّق دراهغر وميهار عن التمثيلات التوراتية (4) (333). في (1) - يفرّ أيضاً أمه الفاعل S. لهاشيب رقم 32-33 من هذا الكتاب.

قبولهم علناً أثناء حياته. إذا تم يجعل أبناء العدة المحظية شرعيين، فإنها هي وأولادها يصححون أحراراً بعد موت الأب ولكنهم لا يحصلون على حق في الإرث. وإنه لجلي أن المرأة العدة طُورت من وضعها ووضع أولادها بالتسوي، ولكنها لم تتوقف أبداً عن كونها عبدة للزوجة الأولى، وكان عليها أن تقرأ علناً بذلك الدور الغامض⁽⁶¹⁾.

أدخل نعوذج تحرير المحظيات اللواتي ينجبن أبناء في الشريعة الإسلامية وانتشر في أنحاء العالم مع انتشار الإسلام. إنه إحدى السمات الأكثر شيوعاً للعبودية العالمية. وعلى نحو مشابه: في الملايو: في القرن التاسع عشر، كانت المحظية العبدة الأنثى محتولة للحصول على حريتها بعد أن تنجب أبناء السيد⁽⁶²⁾.

إن الحالة الصينية خاصة نوعاً ما، ذلك أن المحظيات يمكن أن يحصلن على أعلى المناصب في المجتمع. فأتناء سلالة هان، كان العنوك والموظفون الكبار يتزوجون غالباً من محظياتهم، وبعضهن صرن إمبراطورات، وأمهات ملوك. ولهذا السبب كانت العائلات الأرستقراطية تتنافس في ما بينها من أجل امتياز تقديم بنتها إلى البلاط كمحظيات. حتى من مدة غير بعيدة، كان الطفل المولود من أب حر وأم عبدة يُعدّ دائماً عبداً⁽⁶³⁾.

(61) شريعة هوراي، ص 171.

BL. II: 67 Commentary. BL. I: 324-334

Patterson. *Slavery and Social Death*, pp. 144-145. (62)

Gjallik in Wicks. *Slavery*, pp. من المعلومات عن المحظيات اللواتي مستقرة من 55-57.

Wilbur, "Slavery in China during the Former Han Dynasty, 206 B.C. (63) A.D. 25," *Anthropological Studies*, 133, p. 163 and p. 163.

Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 141-142. نظر أيضاً:

حصل انتسري كوميونة للانتقال نحو الأعلى بالنسبة إلى النساء أيضاً في صيغة مختلفة نوعاً ما في إمبراطورية الإنكا السابقة لكولومبس (حوالي 1438-1532 بعد الميلاد). ومع توسع إمبراطورية الإنكا، فإن هرمية الثنائين قوت سلطتها عبر السيطرة على التناسل في المقاطعات المفتوحة. واتخذ هذا شكل مؤسسة الأكل (accha)، التي كانت تجتد العذراوات من المناطق المفتوحة، في خدمة الدولة، وكُن يُنقلن من قران، ويوظفن في الغزل والحياكة وتحضير الأطعمة المشعائرية. كان من المقرر على تلك العذراوات اللواتي كن يُنتقبن عادةً من العائلات المحلية ذات الميراثية الأعلى إما خدمة إنه الشمس وربما أن يصبحن زوجات ثانياً للإنكا (الإمبراطور). وكان يمكن الدولة أن توزعهن أيضاً على رجال طبقة النبلاء. كن محرمات وصاحبات نفوذ، مع دفع العائلات المحلية إلى الاعتقاد بأنه شرف عظيم أن تسهم ببناتها بخدمة كهذه¹⁶⁴. إن غموض انتسري واضح هنا كما في الأمثلة التي أوردناها من قبل.

اقترحت الأنثروبولوجية شيري أورتنر (Sherry Ortner) أن تطوّر الزواج بالتوصية (Hypergamy) - (الزواج الذي يساعد على نقل زوجات نساء الطبقة الأدنى إلى الأعلى مع رجال من الطبقة العليا - أو تحالفات عمودية هي عنصر مهم للسيطرة الاجتماعية في المجتمعات التي فيها فرز طبقي. يعتمد الزواج بالتوصية على الطهارة المفروضة بالقوة على فتيات الطبقة الأدنى قبل الزواج. إن طهارة ابنة أو أخت يمكن أن يجعلها مؤهلة لكي تصبح زوجة، أو محطية، رجل نبيل، أو لكي تختار لخدمة الهيكل. هكذا تصبح الطهارة

Jrene Silverblatt, "Andean Women in the Inca Empire," *Feminist (64)*

Studies, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), pp. 48-50.

الأثوية رصيداً عائلياً، بحرسها الرجال بغيرة في العائلة. تقترح أورتنر أن هذا التفسير يجعل تعاون المرأة في خضوعها الخاص جذير بالتصديق¹⁶⁵. وفي سياق مناقشتي توضح أيضاً الحدود الهشة بين منزلة امرأة، ومحظية، وعبد.

هناك أيضاً بعض الأدلة الأستية التي يبدو أنها تبين الصلة الجوهرية بين التمري واستعداد الأشي.

إن الكلمة العيبية لتعبئة الأشي التي استخدمت في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد كانت 'ابي' (pi)، التي عنت أيضاً «متواضعة». استخدمت أيضاً لوصف محظية من مرتبة أدنى، أو زوجة من أصل متواضع. ملخصاً وضع العبد في العيبين في تلك الفترة، يقول المؤرخ إ. ج. بوليبلايك (E. G. Pulleyblank): «كان العبد عضواً أدنى في عائلة سيده وخاضعاً للالتزامات نفسها... كولد أو محظية»¹⁶⁶.

كانت الكلمة الأخرى التي استخدمت للتعبير عن العبد بعد القرن الثاني قبل الميلاد هي 'نو' (nu)، التي علامتها هي «البد» و«المرأة». يقول بوليبلايك:

هناك كلمة أخرى متماثلة في اللفظ مع (nu)، «العبد»، ولكنها تُكتب بنحو مختلف، وتظهر في النصوص الأولى بمعنى «طفل» أو بشكل جمعي «زوجة وأطفال».

يوردُ عدداً من الأمثلة لهذا الاستخدام للكلمة ويستنتج:

أعتقد أنه يمكن أن يكون هناك شك قليل بأن الكلمتين

Sherry B. Ortner, "The Virgin and the Slave," *Feminist Studies*, vol. 4, (65) no. 3 (Oct. 1978), pp. 19-26.

(66) نخر أيملاء بوليبلايك (نقاش). ق. 16 من هذا الفصل؛ ص. 203-204 ر. 2.5.

متماثلتان وأن معنى «عدة» هو اشتقاق حدث فيما بعد من المعنى
للأصلي طفل وزوجة وأطفال¹⁶⁷

هذا يفسر مفهومنا كإشارة إلى ممارسة استعباد زوجات وأطفال
المجرمين، المحدد في شريعة شينغ بانغ (Shang Yang) (حوالي 350
ق.م.).

يقول س. هارتن ونير (C. Martin Wilbur): «إن مصطلحي
«عدة أشي» و«محظية» يظهران أحياناً معاً وكأنه لم يكن هناك تمييز
كبير بين الاثنين»¹⁶⁸.

وعنى نحو مشابه، إن المصطلح الآشوري (asirtu) أو (esirtu)،
المشتق من الجذر (esēru)، الذي يعني «يكتبل» تُرجم على نحو متنوع
بـ «امرأة أسيرة» و«محظية»¹⁶⁹.

ويستج س. إ. فيجين (S. I. Feigin):

لم يكر للمرأة الأسيرة الموقع نفسه في الأمكنة كلها.
ولكنها لم تكن حرة في أي مكان، وكانت نخدم في جميع
الأمكنة كمحظية. بوجه عام، كانت المرأة الأسيرة تمثلت فرماً
لكي ترفع نفسها أكثر من الترحيل الأسير¹⁷⁰.

(67) المصدر نفسه، ص 194-195.

Wilbur, "Slavery in China During the Former Han Dynasty; 206 B.C. - 68
A.D. 25," *Anthropological Series*, p. 162

(69) بترجم جاسترو (Jastrow) ونوكنبيل (Lückenbill) وجيرز (Geers) المصطلح بـ
«امرأة أسيرة»، بينما يترجمه إبلنج (Ebeling) وشور (Schur) «محظية» بترجم (Ebeling)
المصطلح بـ «امرأة محتجزة» ويقول: «إنه عمل ما يبدو مصطلح لغة من النساء على في الوسط
بين تحيلات الخرات والمدات عبر الخرات». كل ما ورد أعلاه مذكور في
Samuel I. Feigin, "The Captives in Cuneiform Inscriptions," *American Journal of Semitic
Languages and Literature*, vol. 50, no. 4 (July 1934), pp. 229-230.

(70) المصدر نفسه، ص 241.

سواءً رغب المرء بالنظر إلى «التسري» كفرصة للانتقال نحو الأعلى، أو كشكل إضافي من الهيمنة والاستغلال؛ فإن المؤسسة لم تكن مهمة بيئياً بحسب بل أيضاً حاسمة في مساعدة الرجال والنساء لتحديد مفهومهم للحرية والانحرية.

تصاحبت في الحضارات القديمة، كما في ما بعد في التاريخ، أشكال متنوعة من الانكالية واللاحرية. ولا شك أن العلاقات العائلية الأبوية، والتسري، واستعماد الأجانب وُجدت في بابل، والفين، ومصر، وفي أماكن أخرى، ولكن من المنطقي أن مفهوم التسلسل الهرمي والانحرية المفروضة، وفكرة اللاحرية المستمرة كما هي مثقلة في منزلة عبد دائم، استغرقا بعض الوقت لكي يتطورا. وفي الفترات اللاحقة من التاريخ استغرق مفهوم الحرية كحق غير قابل للتحويل لكل الكائنات البشرية عدة قرون لكي ينشأ. وفي الدولة القديمة، وفي دول المدينة في العالم القديم، كان العبد بعد نوعاً من الملكية، ولكن في الوقت نفسه، كعضو مستقل لعائلة، مخول لدرجة من الحماية. وتدرجياً، وبعد أن صارت العبودية نظاماً مهيمناً، حددت منزلة العبد نظاماً أدنى من البشر؛ الذين مرزوا وصمة العار الدائمة لمنزلتهم إلى أجيال مستقبلية. وإذا نُظر إلى ذلك النوع من العبيد كنتاج نهائي لسيرورة تطويرية متدرجة من الفرط الطبقي، وإذا نُظر إلى التروجة الخاضعة للهيمنة/انحصاية الأبوية على أنها الشكل الأولي لهذه السيرورة، فإن المحظية هي في مكان ما بين هذين الشكلين.

في فترة ألف عام تقريباً صارت فكرة «العبودية» أمراً واقعاً وفنائياً بطريقتين لتنعكس على التعريف ذاته له «مرأة»، فلا تات النسواتي شيئاً خدماتهن الجنسية والشمالية هي الزواج البيادلي الأقدم، نُظر إليهن في حوالى نهاية الفترة قيد المناقشة، كأشخاص

مختلفين جوهرياً عن الذكور في علاقتهم بالحفلين العام والخاص. ويحد أن تقوّت العواطف الطبقيّة للرجال وعُرفت عبر علاقتهم بالملكيّة ووسائل الإنتاج، صار العوطف الطبقيّ لفتساء محرّفاً لعلاقتهم الجنسيّة.

وعُبر عن التمييز بين امرأة حرّة متزوجة وعبدة داخل درجات من الاحرية، فالفرق الطبقي بين زوجة نعيش في ظل الهيمنة/الحماية الأبويّة لزوجها، وعبدة نعيش في ظل هيمنة/حماية السيد هو أنّه كان بوسع الزوجة أن تملك عبداً، ذكراً أو أنثى، وملكه أخرى. لكن العبدّة لم يكن بوسعها أن تملك حتى نفسها. فالزوجة يلبسون، مثلاً، كانت تستطيع أن تملك العبدّة شماش - نوري، التي أراحها عملها من مهمات صعبة معيّنة. ولكن يلبسون لا تستطيع أن تنهزب من المسؤوليات المنزليّة والخدمات الجنسيّة المتوقّعة منها، إلا إذا طُلقت زوجها، من ناحية أخرى، إن شماش - نوري، كان عليها أن تتحمل طول الوقت الاصطهاد المزدوج لحمل العبدّة والعبودية الجنسيّة⁽⁷¹⁾.

استندت الهرميّة بين الرجال إلى علاقات الملكيّة ودعمتها القوّة العسكريّة. بالنسبة إلى النساء، توسط مكانهنّ في الهرميّة عبر منزلة الرجال الذين يعتمدن عليهم. وهي القاع وقضت المرأة العبدّة، التي كان الرجال الأقوياء يصرّفون بجنونيتها كأنها سلعة قابلة للتسويق، في الوسط العبدّة - المحطّية، التي يعكس أن ينتج عن أدائها الجنسي انتقال نحو الأعلى، ومنحها بعض الامتيازات، وبيع حقوق الرّاة

(71) إذا كانت هذه هي الحقّة، كما نشر دابغر ومايلر. بأن يلبرومو كانت قائدة، فوّه لم تسمح لها بالاجاب. ولكن من افترض أنها تجماع زوجها، مستخدمة طرفاً لمع اخس. إن مبدأ حضور الزوجة بلقوت الجنس المعروف من الزوج والمضغ بنى نفسه في احاديث.

لأولادها؛ وهي انقمة الزوجة، التي أفلتها خدماتها الجنسية لرجل واحد للحصول على الملكية والحقوق القانونية. في مكان ما وراء الزوجة تقع مرتبة النساء الاستثنائيات الشراتي بفضل عذريتهن وخدمتهن الدينية. نعتن بحقوق هي بخلاف ذلك محفوظة للرجال.

دعونا أخيراً نعد ثانية إلى الأدب من أجل توضيح مجازي نعمتي هذا التطور التاريخي.

إن الطريقة التي عشر فيها التنافس بين الرجال على تعبير في ملكية النساء وثمينتهن تم إيضاحها في حكاية أخيل، أغاممنون، والعبدة برايسيس (Briseis). إن تعقيدات علاقات الذكور الأنثى في خلفية أبرة تسود فيها سلطة ذكرية غير مكبوحه موضحة جيداً في الملحمة الهومروسية، الأوديسة. وفي غباب أوديسيوس (Odysseus)، كان الحافظون يحاصرون زوجته، بينلوب (Penelope). دافعت عن عفتها بحيلة؛ قالت لظالمي يدها إنها ستوافق على أحدهم حين تنهي حياتها. كانت بينلوب تمارس الحياكة بكاد كل اليوم، ولكنها كانت تحصي كل ليلة في حل ما تحوكة. إن الزوجة التي تحوكة بلا نهاية تحمي فضيلتها وحياتها العائلية بمنح عملها، مؤدية دورها الاقتصادي والجنسي المبرودح على نحو تام. في أثناء ذلك، انخرط أوديسيوس المهائم في عدد متنوع من المغامرات الجسية والزواجية. لدى عودته، غضب أوديسيوس بسبب شرعي من تهديد مصالحة من قبل هاليي يدها واتهمهم:

خزتم صرلي، وصاجعتم خدماني بالقوة، وارتكبتم الخيانة
بالتردد إلى زوجتي وأنا حين⁽⁷²⁾ ...

Homer, *The Odyssey of Homer*, trans by E. Vieuille; London: in ph., (72)

1917, 21: pp. 38-39.

وفي صراع عنيف، ذبح كئي طالبي يدها في مساحة المنزل ثم أرسل في طلب المرأة العبيدة يوركليا (Euryclia)، فبين لنا من قبل إن يوركليا اشراها لايرتيس (Laertes)، والد أوديسيوس، ففي الوقت المناسب - دقيقة عشرين ثوراً:

وقد سرفها كما سرف زوجته العزيزة في انفاعات ولكنه لم يتم معها أبداً، ذلك أنه تقادى غضب ميده⁽⁷³⁾.

إن يوركليا، التي هي خادمة، كانت مسؤولة عن الخادومات الخمسين اللواتي كان يملكهن أوديسيوس. أمرها: «قصي عليّ حكاية النساء في انفاعات، من التي لعلت شرفي، ومن التي لم تذب»⁽⁷⁴⁾.

تقول يوركليا:

إنك تمك حمين خادمة في انفاعات علماهن طرق تدبير المنزل، كيف يعزرن الصوف ويتحملن العوديه. منهن اثنا عشرة ملكن طريق العار⁽⁷⁵⁾...

كان الصبي تيليمachus (Telemachus)، الذي كان صغيراً بحيث لا يستطيع أن يحمي أمه ويجلاء خادماته، يراقب ذبح والده لطالبي اليد. ولكن أوديسيوس أمره أن يحضر العبيدات المذنبات، ويجعلهن يحملن العوتى، ثم ينظفن انفاعات. ثم أمر تيليمachus بأن يقتنهن «بسيوفك الطويلة»، ولكن تيليمachus، الذي استهمل رجولته فجأة، رفض أن يزهق أرواح النساء في قتل عورتي، «فأولئك النساء صبي العار على رأسي وعلى أمي، وضاجعن طالبي اليد».

Ibid., I p 431:

(73)

Ibid., 22: pp. 418-420

(74)

Ibid., 23: pp. 420-424.

(75)

بالأحرى، حتى النساء تربط أشرطة حول أعناقهن وجوهن بحبل
غليظ. يروي لنا الشاعر: «يلوين أرجنهن من أجل مكان صغير،
ولكن ليس لوقت طويل»⁽⁷⁶⁾.

ثم تدفع العذات الفاضلات:

وإدعبر على أوديسوس، وعانقه وقبله وأمكن برأه
وكعبه ويديه بمحة... وإنابه حين عذب جعله يكي وين، ذلك
أنه نذكر كل واحدة منهن⁽⁷⁷⁾.

إن النساء العبدات، اللواتي اغتصهن طالبو اليد، قتلن لأنهن
الحقن الخزي بمنزل السيد. والساب الذي ليس قوياً بما يكفي لكي
يحميهن، قوي بما يكفي لكي يقتلهن شه قتله. ولكن أولاً، يجب أن
يؤذبن وضاغهن في العناية في المنزل؛ ذلك أن قتلهن يؤخر إلى أن
يزلن الموتى وينظفن القاعة، ويرتبن المشهد لأشودة السعادة
المنزلية، التي متبع حالما يتم الانتقام بصورة ملائمة من العار الذي
لحق بالمنزل عبر قتلهن.

إنه لمذهل نوعاً ما العثور في هذا الرمز الكلاسيكي على قالب
نمطي من العبودية الأميركية: الأطفال الزنوج المبتهجون والعبيد
المسرورون الذين يضمنون ويقبلون السبب العائد إلى المزرعة. إن
النساء العبدات الفاضلات، اللواتي لا شك أنهن سررن سقاتهن على
قيد الحياة، يقبلن «بمودة» سيدهن، وهو بدوره تأثر ويكي وإنابه
حين عذب (من المفترض من المعاني الضمنية الجنسية) وذلك أنه
تذكرهن جميعاً.

كانت بينيلوب قادرة على الدفاع عن شرفها بالبراعة اليدوية

Ibid., 73 pp. 445-477

(76)

Ibid., 23, pp. 498-501.

(77)

والكدح المتواصل، ولكنها لم تحاول أن تمنع ذبح عيدياتها، ولم يكن يوسعها ذلك. فالحواجر الطبقة توحد بينيوت مع زوجها وابنها. إن ضحايا الاغتصاب مذنبات؛ فقد نحن بهن المخزي كونهن جرذون من الشرف. إن الإساءة التي ارتكبت بحقهن لا نحسب كاعتداء، أو جريمة جنسية، وإنما كجريمة ملكية ضد السيد الذي يملكهن. أخيراً، إن النساء الخاضعات، وكنهن عيدات، مقسمات؛ الحدة يوركنيا مجرد أداة لإرادة سيدها، وتعمل لمصلحته؛ وفصلت النساء العيدات «العيدات» عن «السيدات». لا يمكن أن تنشأ صلة أحوة في أوضاع كهذه. بالنسبة إلى السيد، يتخذ حبه شكل العنف والامتلاك. فالغنى والثوق العذب بالنسبة إليه غير متضارين. ويصبح ابن السيد رجلاً في الاشراف في الهجوم على النساء العيدات.

هنا يقدم الشاعر لنا مشهداً منزلياً مجازياً للعلاقات بين الحسين في ظل النظام الأبوي. تكررت مفاعيل المسألة مرة ثانية في الصين الإمبراطورية، وفي جماعات الفلاحين التركية واليونانية من الأرملة القديمة حتى القرن العشرين. وفي النضحية المعاصرة بالأطفال اللاشرعيين للنساء الفيتناميات والكوريات والجنود الأميركيين. تكررت أيضاً في البيع بالجملة الذي قامت به عائلاتهم في بنغلادش لنساء اغتصبهن الجنود الباكستانيون انزاة.

إن هذا، في شكله النهائي، هو الناتج النهائي لضرورة تاريخية طويلة من التطور.

بدأت في الأزمنة السابقة للتاريخ، حين بين التقسيم الجنسي الأولي لتعمل بحكم الضرورة انشوية البيولوجية للرجال والنساء أنه يمكن القيام بالتمييز بين الناس على أساس خصائص مرئية. يمكن أن يُنسب الأشخاص إلى مجموعة واحدة بسبب جنسهم فحسب. إن هذا الاحتمال الاجتماعي البيولوجي هو الذي استند إليه فيما بعد

التأمير اللاحق للهيمنة، وفي ظل أوضاع التكافل سيقبل الناس أن المجموعات المستنثة إلى الحضر سيكون لها أنشطة، وامتيازات، وواجبات منفصلة. ومن المرجح أكثر، أن خضوع النساء كمجموعة للرجال انفي لا بد أنه استغرق قروناً لكي يتأسس بقوة، حصل في سياق الإذعان داخل كل مجموعة قرابة، كإذعان الصغار للكبار، إن هذا الشكل من الإذعان الذي تم تصوره على أنه دوري، وبالتالي عادل، شكّل نموذجاً مقبولاً لإذعان الجماعة. وفي هذا الوقت اكتشفت النساء أن النوع الجديد من الإذعان المنتزع منهن لم يكن من النوع نفسه، ولا بد أنه تأسس بقوة لكي يبدو كأنه من المعتذر تغييره.

وكما أشار مياسو (Meillassoux)، حالما تتأسس الهيمنة الذكورية، فإنه يُنظر إلى النساء بطريقة جديدة. من الممكن أنه حتى في وقت أبكر نُظر إليهن على أنهن أقرب إلى «الطبيعة» من «الثقافة» وبالتالي أدنى، رغم أنهن لا يفتقرن إلى القوة. وحالما يتم تبادلهن، يتوقف النظر إلى النساء ككائنات بشرية متساوية؛ بل يصبحن أدوات لخطط الرجال، كالسلعة. «تصبح النساء فضائيات لأنهن يُغزىن ويُحمىن، بينما يصبح الرجال هم التمشيطون لأنهم يغزون ويحمون»⁵⁷⁴. إن دمنة الانتماء إلى جماعة يمكن أن يهيمن عليها، تفوّي التمييز الأولي. وقبل وقت طويل نُظر إلى النساء كمجموعة أدنى.

إن سابقة النظر إلى النساء كمجموعة أدنى سمحت بقل هذه الرخصة إلى أية مجموعة قابلة للاستعباد. وقدم الخضوع المنزلي

Peter Aaby, "Engels and Women," *Critique of Anthropology: Women's* (74) Issue, vol. 3, nos. 9 and 10 (1977), p. 39, Paraphrasing Meillassoux

للنساء النموذج الذي تطوّرت منه العبودية كمؤسسة اجتماعية.

حالماً تصنّف مجموعة بأنها مستعبدة، فإنها تضع على نفسها دغمة أنّها استعبدت، والأمراً من ذلك، دغمة الانتماء إلى مجموعة قابلة للاستعباد⁽⁷⁹⁾. تصبح هذه الوصمة عاملاً مقوياً يعزّز ويمزج ممارسة الاستعباد في أذهان مجموعة مهيمنة وفي أذهان المستعبدين، إذا ذوّتت هذه الوصمة بصورة كاملة من قبل المستعبدين - سبورة تستغرق أجيالاً كثيرة وتتطلب العزل العكري للمجموعة المستعبدة - يدرك الاستعباد عندئذ كـ «طبيعي» وبالتالي كـ «مقبول».

في الوقت الذي صارت فيه العبودية واسعة الانتشار، كان خضوع النساء حقيقة تاريخية. وإذا حدث وتُفكر بالأمر آنذاك، لا بدّ أنه اكتسب دغمة العبودية؛ ذلك أن العبد كانوا أشخاصاً أدنى كالنساء والذين كان من الممكن استعبادهم. إن النساء، المتوقّرات دوماً للخضوع، صارت يُنظر إليهنّ الآن كأدنى كونهنّ عبيدات⁽⁸⁰⁾. وتأنّت الصلة بين الوجوديين في أنّ كلّ النساء اضطرون إلى قبول السيطرة على جسانيتهنّ وسيرواياهنّ التناسلية من قبل الرجال أو المؤسسات التي يهيمنون عليها كحقيقة مفرودة، إن الاستغلال الاقتصادي والاستغلال الجنسي بالنسبة إلى النساء العبيدات كانا مرتبطين تاريخياً، وكانت حرية النساء الأخريات، التي لم تكن أبداً حرية الرجال، مشروطة باستعباد بعض النساء، وكانت دوماً مضيفة محدود على حركتهنّ ومدخلهنّ إلى المعرفة والمهارات. وبصورة معكوسة، كانت السلطة، بالنسبة إلى الرجال، مرتبطة معهومياً بالعنف والهيمنة

(79) من أجل نقاش بعض جوانب كيف أنه جلا يُستعمل، انظر: فون هندا يورد إن فونك
الأعصار الاجتماعي وإلى احتقار وجهت الأشخاص المعنيتين سابقاً، انظر: Paterson,
Slavery and Social Death: A Comparative Study, pp. 249-50

Aristotle, *Politics*, vol. I, pp. 2-7.

(80)

الجنسية، وكانت السلطة الذكورية تعتمد على توفر الخدمات الجنسية والاقتصادية للنساء هي الحقل المنزلي كما عني توفر الأداء العائلي لقوة الرجال العسكرية.

إن العروق الطبقيّة والعرقية، التي تجلت لأول مرة في مأساة العبودية، استندت إلى الصلة غير القابلة للفصل بين الهيمنة الجنسية والاستغلال الاقتصادي انتجالي في الأسرة الأبوية والدولة القديمة.

الفصل الخامس

الزوجة والمحظية

إن المجموعات الرئيسية الثلاث المحفوظة من شرائع بلاد ما بين النهرين: شريعة حمورابي، فوانين العترة الوسطى الآشورية، القوانين الحديثة، والشريعة التوراتية هي مصدر عني للتحليل التاريخي⁽¹⁾

(1) G. R. Driver and John C. Miles, "فرائد شريعة حمورابي في الطبقات التالية": *The Babylonian Laws*, 2 vols. (Oxford: [n. pb.], 1952), vol. I; vol. II (1955), Hereafter Referred to as Driver-Miles. "The Code of Hammurabi," trans. by Theophile J. Meek, in: James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2nd ed. (Princeton, [n. pb.], 1955).

David H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur moaischen Gesetzgebung* (Wien, [n. pb.], 1903), and J. Kohler and F. E. Peiser, *Hammurabis Gesetz* (Leipzig: [n. pb.], 1904), vol. I.

إن جميع المقطعات تنسبة هي من دريفر ومايلز.

Driver-Miles, "The Middle Assyrian Laws," trans. by Theophile J. Meek, in: J. M. Pious Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (Oxford [n. pb.], 1931), and G. R. Driver and John C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford: [n. pb.], 1935).

إن جميع المقطعات تنسبة هي من دريفر ومايلز.

"The Hittite Laws," trans. by Albrecht Goetze, in: Smith

= Johann Friedrich, *Die Hethitischen Gesetze* (Leiden: [n. pb.], 1959).

شملت الإمبراطورية البابلية التي حكمها حمورابي بشراً من أصول إثنية وثقافية مختلفة، وامتدّت من نهر الفرات إلى ضفاف نهر دجلة، ولكنّ معاصريه لم يعدوه إلا كملك قويّ بين عدد من الآخرين⁽²⁾. إن حمورابي، الذي جمع وعدّل الشرائع الموجودة سابقاً لأوثق البشر المتخلفين الذين حكمهم، شرّب القوانين سلطة مكتبه ومواقفة الإله شمش لكي يوضع استخدامها وسلطتها لكي تشمل مملكته كلها. وضعت شريعته، التي نُقشت على مسلاب مصنوعة من صخور الديوريت في حوالي 1750 قبل الميلاد، مجموعة كبيرة من القوانين التي مُرست في المناطق على مدى مئات الأعوام. وتعود القوانين الحثية وقوانين الفترة الوسطى الآشورية إلى حقبة تمتد من القرن الخامس عشر إلى الحادي عشر، وسُجلت شريعة العهد في فترة ما بين انجره الأخير من القرن التاسع والجزء الأول من القرن العاشر، واستندت إلى قوانين صيغت وكانت قيد الاستخدام على مدى ثلاثمائة عام سابقة.

إذا ما نظرنا إلى هذه القوانين التي تمثل أربعة مجتمعات مختلفة

سأرد بشكل خاص في العوامد هو تلك القوانين التي أعدها مهتم طنجي وأقدم عدداً من المراجع حول قوانين أخرى.

(2) C. J. Gadd, *CAH*, vol. 2, pt. 1, chap. 5. (2)

يرد جاء رسالة مبعوث الملك ماري زكريا إلى نينوى شبه مدونة في الفرات، خطف فيها بعض الزعماء الفخريين كالتالي. «ليس هناك منك قويّ بنفسه. يد عشرة أو خمسة عشر مسلحاً يتبعون حمورابي، رجل بابل، ويتبع عدد مماثل ملك لارب - ييم - سين، ويتبع عدد مماثل ملك إشنوبيا بالبابلي (Ibalpiel)، ويتبع عدد مماثل ملك كاشانا أموتبابلي (Amurpiel). ويتبع عشرون يارمليم (Yoramlim) ملك بختاد (Yamkhad)». (ص 151-182). مع ذلك، كان حمورابي هو الذي هزم ييم - سين، ملك لارب، ونصر على حلف من عيلام وعوتوم وأشور وإشون، رغم أنه لم يستطع أبداً أن يهزم آشور. فبعد هذا، هزم أيضاً ملك ماري، ومري - نيم.

في فترة تمتد ألف عام، يمكن أن نياس من إمكانية اشتقاق أية إضاعات قوية منها حول المجتمعات المعنية، لولا حقيقة أنه كانت هناك استمرارية للمفاهيم القانونية وممارسة قانونية مشتركة بينها⁽³⁾. ذلك أن القوانين البابلية والأشورية تكشف عن تماثلات مهمة؛ ومن غير المعروف إلى أية درجة تأثرت الشريعة الحثية بأي من الشريعتين الأخريين؛ إذا كان قد حدث هذا. وتعدّ قوانين الفترة الوسطى الأشورية تعديلات وتوصيحات لشريعة حمورابي، ولا تظهر الشريعة اليهودية أي تأثير حتى، ولكن تصف قوانين العهد متشابهة مع قوانين حمورابي ورغم ذلك فإنها تشير أكثر، بطرق ما، إلى شرائع بابلية أخرى.

حين نستخدم الشرائع كمصادر لتحليل التاريخي لنظري فرضيات منهجية معينة، نفترض أن القوانين تعكس أوضاعاً اجتماعية بطريقة محددة جداً، وقد عبّر عن هذا المبدأ بصورة جيدة ج. م. بويس سميث (J. M. Powis Smith):

يمكن القول، عموماً، إن التشريع يسق أوضاع الحياة التي يهدف إلى التعامل معها، ولكنه يشأ من أوضاع ومواقف موجودة فعلاً يهدف إلى توجيهها والتبصرة عليها⁽⁴⁾.

يشير سن قانون دوماً إلى أن الممارسة التي يُعلّق عليها، أو التي يُشرّع من أجلها، موجودة وصارت إشكالية في المجتمع، مثلاً، إذا تزوج الجميع من بنات أعمامهم، أو إذا لم يفعل أحد ذلك، لا حاجة لقانون لكي يمنع الممارسة أو يسمح بها. ولكن حين نجد

(3) Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, pp. 15-17, and Driver Miles, *BL*, I, p. 9, pp. 41-42.

(4) Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, p. 3.

قانوناً يعترس ممارسة هذا الزواج خارجة عن القانون، لدينا الحق بالافتراض بأن (أ): العادة كانت موجودة و (ب): أنها صارت إشكالية في المجتمع.

إن الشرائع التي هي قيد النقاش تركز بشدة على قونة السلوك الجنسي، حيث النساء مقيدات أكثر بكثير من الرجال. وقد انعكس هذا في توزيع الموضوعات التي يتعامل معها القانون. فمن بين 282 مبدأ في شريعة حمورابي، يغطي 73 منها موضوعات تتعلق بالزواج والمسائل الجنسية. ومن بين 112 مبدأ من قوانين الفترة الوسطى الآشورية المتبقية، يتعامل 59 منها مع الموضوعات نفسها. يمكن أن يشير هذا إلى وجود مشكلة اجتماعية في تلك الفترة، ويمكن أن يكون نشوياً بسبب نقص المكتشفات الأثرية. ولكن حتى إذا كانت الأنواع غير المكتشفة لقوانين الفترة الوسطى الآشورية تعالج نوعاً ما الخلل في التوازن، فإن التشديد على قونة الزواج وسلوك النساء مذهل. فمن بين 200 قانون حثي ليس هناك ستة وعشرون منها فحسب تتعامل مع الزواج وقونة الجنس؛ من ناحية أخرى، إنها أكثر تقييداً للنساء من شرائع أخرى.

إن الاعتبار المسهجي الآخر هو حقيقة أن ما يعكسه القانون ليس بالضرورة ما مورس سابقاً. نستطيع أن نفترض أن جزءاً كبيراً من شريعة بلاد ما بين النهرين كان يهدف إلى وضع مثل السلوك بدلاً من قواعد ومسابح لحالات محددة. فقد افترضت شريعة حمورابي مجموعة ثابتة من الأعراف المقبولة⁽⁵⁾. يقول أ. ل. أوبنهايم (A. L.

W. H. Lambert, "Morals in Ancient Mesopotamia," *Vorderasiatische Egypte* (5)

Genossenschaft "Ex Oriente Lux" Jahrbuch, no. 15 (1957-1958), p. 187, and

• Driver-Miles, *¶L.* pp. 52-53.

(Oppenheim) بصراحة إن شريعة حمورابي «لا تُظهر أية علاقة مباشرة مع الممارسات القانونية لذلك الزمن»⁽⁶⁾. ويشير ف. ج. لامرت (W. Lambert) إلى أن شريعة حمورابي كانت في غالب الأحيان غير قابلة للتطبيق، كما هي الفقرة الشرطية القائلة إن جراحاً يقوم بعملية جراحية فائسلة يُعاقب بقطع يده. كان يمكن تطبيق هذا في بعض حالات فحسب؛ وإلا فإن هذا سيهي مهنة الجراحة فوراً. فضلاً عن ذلك، لم يُتفق عادةً بالقانون أو يُستخدم، كما تُبين حقيفة أن في الآلاف من النصوص الباقية لندعاوي القضائية وعقود العمل لم يرد انقانون إلا في حالة أو حالتين⁽⁷⁾. إن هذه الوثائق الباقية، التي تستند إليها معظم معرفتنا عن المجتمع البابلي، هي سجلات ينتمي معظمها إلى أثناء الطبقة العليا، لذلك ستتمركز إلى معرفة واقع حياة الناس العاديين، التي تضع الشرائع القانونية في سياق من نوع ما، واصعب هذه القيود في الذهن، سيكون من الخطأ أن تفسر القانون حرفياً أي أن نستنج من وجود قانون أنه وصف سلوكاً فعلياً. إن ما يقوم به القانون هو وضع حدود لسلوك مسموح به، ويقدم لنا خطوطاً توجيهية تقريبية نحو البنى الاجتماعية المنضمة في القوانين. نقول لنا ما يجب وما لا يجب فعله وهكذا تصف بصورة أفضل قيم مجتمع معين أكثر مما تصف واقعهم.

وفي حنفة جرث فيها تغييرات رئيسية في الملكية والعلاقات السياسية، تحسرتنا الأهمية المتعددة لمسائل معينة بالنسبة إلى واضعي

مظ. أيضاً = J. J. Finkelstein, 'Sex Offenses in Babylonian Laws,' *Journal of the American Oriental Society* 86 (1966).

A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago [n. ph.], 1964), p. (6) 158

Lambert, "Morals in Ancient Mesopotamia," *Vierteljahrsschrift Egypt* (7) *Gesellschaft "Ex Oriente Lux" Jahresbericht*, p. 187

التوائين والمصتفين شيئاً ما عن تبدل مرافق في القيم، فالتركيز المتزايد في شرائع بلاد ما بين النهرين على قوننة جرائم الملكية، وحقوق وواجبات المفرضين، والسيطرة على العبيد، وقوننة السنوك الجسدي للنساء، يخبرنا أن مسائل العجز والطبقة والقوة الاقتصادية كانت إشكالية وتطلب تعريفاً، وأن تعريفاً كهذا ربط هذه الموضوعات بطرق محددة تماماً. وعلى نحو مشابه، إن حدة العقوبة المقررة على جرائم معينة مؤشر على القيم التي كانت تحتفظها الجماعة في وقت تدوين الشرائع. فشرية حمورابي تفرض عقوبة الموت على أنواع معينة من السرقة، واقتحام المنازل، والتواطؤ في هرب العبيد، وأخطاء في البناء تنتج عنها حوادث مميتة، والسحر الأسود، والاختطاف، والإجهاض، وقطع الطرق، والاعتصاب، وسماح الضرب، والتسبب في أنواع معينة من الإجهاضات، والزنا الذي يمارسه المروجيات.

يعكس القانون الطبقة والعلاقات بين الحنسين، وبمقارنة الشرائع المختلفة نستطيع أن نرصد تدلات في هذه العلاقات. أخيراً، عبر مراقبة التحفائق التي يُسلم بها القانون حداً، نستطيع أن نتعلم شيئاً ما عن البنية الخاصة للمجتمع وفيه.

كان يدبر شريعة بلاد ما بين النهرين في المجتمعات الخاصة قضاة وزعماء من كل جماعة يشكون محكمة. وكان الشهود، الذين يُقسمون أن يقولوا الحقيقة، مقبلين بالحواف على الأرجح من لوم جيرانهم بقدر ما كانوا مقبلين باحترام استخلاصات القانون. إن أحكام القضاة، التي كانت تُسجل عادة على ألواح طينية وتُوقَّع من قبل شهود، بقيت في كثير من الحالات، واستخدمت من قبل المؤرخين في تعليلاتهم على قوانين مختلفة. ففي الحقبة البابلية القديمة، شاركت النساء في المعمية القضائية كشاهدات ومقدمات للدعوى، ونس كُفَّتهات فحسب.

ما هو متضمن في كل من شريعة حمورابي، وقوانين الفترة الوسطى الآشورية هو مفهوم قانون الثأر (lex talionis)، فكرة أن العقوبة يجب أن تشمل عقوبة جسدية من الطرف المذنب تعكس الإساءة قدر الإمكان: انعين بالعين، والسن بالسن، إلخ. إن شريعة حمورابي، وحتى بقوة أكثر، الشريعة الآشورية، تفرض أعباء مالية، كالغرامات، وألماً جسدياً متناسباً، كالخد، لبعض الإزعاج، وقد عُذ هذا بعامة "نحساً"، وتقدماً في سيورة ترميز العقوبة⁽⁸⁾. مظهر آخر للفكر والممارسة القانونيين المتضمنين في هذه الشرائع هو الاستعاضة: يمكن أن يستعص رجل بأفراد عائلته؛ وخدمه أو عينه لكي يتلقوا العقاب على جريمه ارتكيبها هو، يكلف المفهوم علاقات القررة الحقيقية في المجتمع أكثر مما تعمل القوانين المحددة، ومن الواضح أن الرجال كانوا في ذلك الزمن أقوياء بما يكفي لكي يستخدموا أعضاء أسرهم - أي النساء والأطفال من الجنسين - بطريقة بحيث يقدمونهم كبدايل عنهم في حال العقوبة، وكانت ممارسة دفن الخدم والعبيد والأتباع مع منك أو منكة في القبر نفسه تجلياً أقدم لاستخدام الآخرين. استقرت السلطة أولاً في الحكام الذين عُذوا آلهة أو مبعولين مباشرين للآلهة، ما هو مهمتهم تصور

(8) يقول أ. س. دياموند (A. S. Diamond) إن قانون ثأر بحثو نقداً على المفهوم العامون الأقدم للعقوبات المادية عبر السبب الأقرب سبب استمرار حدثت يورده، مثلاً، قوانين أور - نيمو (Ur-Nammu) (أندم من شريعة حمورابي بحوالي 100 سنة)، وفيها جميع العقوبات لمعرضة عن لأذى الشخص مادية. إن قانون الأخوان المتخصصة، بحسب وجهة نظره، أصبح رسخاً مع وصول الدول تقوية، التي محث ملطفة حل النزاعات، عبر تدفع مغيب الأضرار في معظم الأحيان، من مجموعات الأسماء المتنازعة، إلى سلطة الدولة. وهكذا تجوز الإساءات. وهي غيب السجون، يصبح الإسماء أو تشويه العقوبة الملائمة، يتروح انتشار العقوبة المادية في القوانين الآشورية راحة بأنها تعود إلى "نقاصها لأسد" و"موجسها الأكثر تحللاً في التصور A. S. Diamond, "An Eye for an Eye," Iraq, vol. 19, pp. 244 Autumn 1957, p. 155 and p. 151

الهرمية الطبقة هو رزية هذا المبدأ موشعاً لكي يشمل أرباب أسر
مدينيين وغير ملكيين؛ وأن تشير إلى أن أرباب أسر كهؤلاء كانوا، في
الحقبة التي هي قيد النقاش، ذكوراً دوماً.

تحترف شريعة حمورابي بثلاث طبقات متعيزة من الناس وهي
طبقة النبلاء، التي تشمل الكهنة ومسؤولي الحكومة؛ المدينيون، أبناء
الطبقة الوسطى، والعميد. وتكون درجة العقوبة بحسب الطبقة، مع
افتراض أن الأذى الذي لحق بشخص رفيع المستوى يستحق عقوبة
أكثر حدة من التي لشخص من مستوى أدنى. منشير إلى كيف
يختلف تطور الطبقات والتسميز الطبقي بأسية إلى الرجال والنساء.
من السجيد أن نذكر أبناء مناقشتنا لشريعة بلاد ما بين النهرين أن
الوضع الطبقي كان مانعاً وليس بالضرورة موروثاً. كان مجتمع بلاد ما
بين النهرين القديم يشتم، كما قال أحد أبرز دارسيه، إ. ل. أوبنهايم
(A. Loe Oppenheim)، فدرجة لافنة من الحراك الاقتصادي؛ الففراء
يتوقعون أن يصيروا أغنياء؛ والأغنياء يحافظون من أن يصيروا فقراء؛
كلاهما يعزعان من تدحل إدارة القصر⁽⁹⁾. فالانتقال من وضع طبقي
إلى آخر كان سريعاً، وفي حالة المدينيين، كان غالباً كازنياً لاقتصاد
الأسرة. ويتعلق جزء كبير من شريعة حمورابي بمحنة المدينيين
وعائلاتهم. فمحصول سيء، بسبب الجفاف أو أي عدد من
كوارث الأسرة الأخرى، قد يجبر شخصاً على الاستئانة. وينسب
النرا التي كانت معناة آنذاك، سيجد نفسه حالاً غير قادر على أن
يسدد رأس المال شاهيك عن الفئدة⁽¹⁰⁾. كان يستطيع أن يدرأ

Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 97

(9)

Driver-Miles, *BI.*, I, pp. 174-176.

(10)

يد البيت، 50 من شريعة حمورابي بمقد 33,5 من لفائدة على قرص الحبوب و20٪ من
الفئدة على قرص الففود. بحث درايفر وميلر هذا بأنه يعثل جيداً ويشير إلى أن لفائدة
الاشورية لشت أيضاً في 25 735,6 أهذه الأسرة هو في سر 4176.

التخلف عن التسديد لفترة عبر ربط زوجته أو أطفاله بخدمة الدين، وقد حذت شريعة حمورابي فترة استعباد رهن الدين بثلاث سنوات¹¹¹. وبحسب عادة أقدم، كان يمكن أن يُسترق المدينون أو ابليون طيلة الحياة.

إن شريعة العهد العبري (سفر الخروج. 21: 2-11) تنص على أن عبد الدين يُحرر بعد ست سنوات من الخدمة، تاركاً خلفه زوجة عبدة وأطفالاً عبيداً. إذا اختار البقاء مع أسرته، فإنه يُوفد في عبودية دائمة. أما عبدة الدين فإنها لا تُحرر كالذكر؛ يمكن أن تُسترد، أو تمنح لأم السيد كزوجة، أو يتزوجها السيد نفسه. ينص القانون على أنه إذا لم يتزوجها السيد، فإنه يجب أن يعاملها جيداً، أو يجب أن تُحرر¹¹². إن الافتراض هنا هو أن عبدة الذين استُخدمت، في فترة استعبادها، كمحظية. وعلى الأرجح أنها حالماً تُحرر، لن تكون

(11) قوله المد 117 من شريعة حمورابي: إذا صار شخص عرساً للاعتداف وفقاً لعقد سره وباع زوجته وابنته أو فسخهم تخلفه مدة ثلاث سنوات فإنهم يجب أن يقوموا بالعمل في منزل الذي اشتروهم أو أهداهم للخدمة، في العام الرابع يُحررون. Driver-Miles, *BL. II*, pp. 47-49

نظر أيضاً: الفصل السادس منقلاً هذا الموضوع.

(12) *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text* (Philadelphia: [n. pb], 1917).

مصدر لفظي من التوراة. Exod. 21: 2-11, Deut. 15: 12-15, 18)

Driver-Miles, *BL. I*, p. 221.

من أجل التعبير: نظر :
تؤكد سجلات بوري (Nuzi) الاستخدام المتكرر للعبدة كمحظيات أو كزوجات لسيد أبادهن. في سجل بوري (17 437)، مثلاً، يتخلص رجل من أخته ويمنحها لرجل سبقها كزوجة ثانية. ينص عقد على أنه إذا توفي زوجها العبد، يجب أن تتزوج من زوج عبد آخر، وإذا توفي تزوج من آخر أيضاً. وعلم جزاً بأن هذا الرجل من مجتمع كاد أبناء النجبة فيه سلفاً نمويصة كبيرة. وكان يبيع النساء المالكات لاخرط من صفقات تجارة ومبيعات، تنضم في غالب بيع عبدة وأطفالك Cyrus H Gordon. "The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets," *Zeitschrift für Assyriologie Neue Folge* 1956) Band IX, p. 152, p. 160 and p. 169

صالحة للزواج، وهكذا يمكن أن نجبر على المدلل الوحيد، الدعادة. يعتقد ج. م. بويس سميث (J. M. Powis Smith) أن «القانون... في الواقع مُراعٍ لحقوق العبد، إذا وصمنا في الاعتبار أوضاع الحياة التي كانت خاضعة لها»⁽¹³⁾. سأقول إن قانون العهد يقدم دليلاً إضافياً على الاستخدام العام للعبادات كمحظيات، وعن التفرقة الحادة في الموقع الطبقي للعبيد الذكور والإناث. كان بومس الذكور في العبودية اليهودية استئناف حياتهم كرجال أحرار في العام السابع. من ناحية أخرى، إن عبادات الدين، كمن يستغنى أن يقمن بخطوة نحو الأعلى في انفسري أو حتى الزواج، أو خطوة نحو الأسفل، إلى العهر. كانت خدماتهن الجنسية تحدد مصيرهن. سنصادف المبدأ القائل بأن موقع المرسل الطبقية تحدد علاقاته الاقتصادية، ويحدد موقع المرأة علاقاتها الجنسية في عدد من أمثلة أخرى في هذه الحقبة من تشكل المجتمع الطبقي. إنه مبدأ بقي صالحاً لألاف الأعمار.

ما الذي نستطيع تعلمه عن الأوضاع الاجتماعية لساء بلاد ما بين النهرين من اترايح؟

أبرز المجتمع الأبوي النحدر من النسب الأبوي، وقوانين الملكية التي تضمن حقوق الإرث للأبناء، والهيمنة الذكورية في الملكية والعلاقات الجنسية، البيروقراطيات العسكرية والسياسية والدينية. وقد دعمت هذه المؤسسات العائلة الأبوية وبدورها أعادت حلقتها باستمرار.

نشأت العائلات البابلية ولادة الأبناء أكثر بكثير من ولادة البنات. فقد حمل الأبناء اسم الأسرة نحو الأمام واستطاعوا تعزيز ملكية العائلة ومصنحتها بالإدارة الجيدة، والبسالة العسكرية، و/أو الخدمة للمهكل أو الملك. غداً الأبناء أيضاً جوهرين لرغبات الوالدين في ما بعد

Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, p. 20

(13)

الحياة، لأنهم فقط يستطيعون أن يؤدوا طفوساً دينية معينة للهوتى. وبسبب هذه الاعتبارات، كان الزوجان اللذان من دون أولاد، والمطلعون، أو العزاب من الرجال أو النساء، والأخيرات كن عادة كاهنات يتنون أولاداً لتأمين رعيتهم في الشيخوخة.

كانت سلطة الأب على أولاده غير محدودة، كما رأينا قبلاً. فالملوك التمردى لابن يضرب والده عُد في شريعة حمورابي إساءة خطيرة، كان يمكن أن يعاقب عليها بقطع يد الابن. وحين يقوم ابن متبشئ، بتحطيم الرابطة الأبوية تذكراً للأب الذي تبشئ، فإن العقوبة هي قطع لسان الابن (شريعة حمورابي، الهندان 192-193). إن القانون اليهودي أكثر حدة، ويقضي بإعدام الابن من أجل جرم ضرب أبي من الوالدين⁽¹⁴⁾. وتجدد الإشارة هنا إلى أن الجريمة الرئيسية في شريعة حمورابي هي تمرد الابن ضد الأب، في الشريعة اليهودية فقط تشمل الجريمة كلاً من الأب والأم. أعتبر هذا إشارة إلى تدرج دور الأم إلى الأعلى. تحتل دوراً اجتماعياً قريباً نوعاً ما من دور الأب. في الشريعة اليهودية فقط تشمل الجريمة كلاً من الأب والأم. أعتبر هذا إشارة إلى تدرج دور الأم إلى الأعلى في

(14) ينص السند 195 من شريعة حمورابي: إذا ضرب ابن والده، يجب نطع راحة

يده، Driver-Miles. *BL. II. p. 77*.

الهندان 192-193 «إذا قال الابن لأبيه بوطع كبرني بلاط، أو مرفش لاسراء مدورة، قاعا شريعتي: أنت كنت واندي أم أنت كنت لمي. يجب ان يقطع لساه» Driver-Miles, *BL. II. pp. 75-77*.

تويه: يد كلمة «مدورة» تسمى هنا كاهنة سال- زيكروم (Sal zikrum) إذ كاهنات كآرلنك، مما أتى منس من إنجيب الأطلال. كن يتنون الأطلال لتأمين خدمتهن في مس الشبخوخة. يتصح من هذا أن «الأب» و«الأم» المذكوران في البند 192 غير متزوجين، ولكن الإشارة هي إلى صانئين مختلفين، هي إحداهما بيتش موظف بلاط الابن وهي الأخرى نساء كاهنة سال- (زيكروم انظر): Driver-Miles. *BL. I. pp. 401-405*.

هذه الشريعة⁽¹⁵⁾. إن احتمال السلوك التمردى من قبل الابنة غير
مذكور في الفوائين، ربما لأنها كان يمكن أن تُرُوح بسهولة أو تُباع
إنما كان سلوكها مزعجاً لوأنديتها.

كان العكس الرئيسى للعائلات من إنجاب بنات هو احتمال أن
يصبحن زوجات. فتمن العروس الذي كان يُدفع مقابل ابنة كان
يُستخدم عادة لتمويل الحصول على عروس لابن. وكانت الزيجات
في بلاد ما بين النهرين، عامة، يرتبها والد العريس عبر التفاوض مع
والد العروس. وكان العريس أحياناً يفاوض نفسه والد العروس.
وكان تبادل الهدايا أو النقود، الذي يُختتم به الزواج، هو موضوع
فوائين كثيرة في شريعة حمورابي. كان والد العريس يدفع أوأند
العروس هدية خطوبة (bibulum) وهدية زفاف (irbatum)، وعندئذ
كان يُعدان مخطوبين. وتكن العروس تبقى في بيت والدها إلى أن
يُتم الزواج بالاتحاد الجنسي. وكان هناك ترتيب مبادئ لعروس طفلة
بتم اختيارها عادة من قبل والد العريس وتذهب للعيش في منزل
الحمي. وإلى أن يحين وقت الزواج، تعمل كخادمة في منزل الحمي.
ويمكن أن يُلاحظ كم تمخض الترتيب نفسه عن إساءات معاملة كثيرة
في التعقوبات الحادة التي يفرضها البندان 155-156 من شريعة
حمورابي ضد الحمي الذي ينتصب الفتاة. إذا عاش الابن الفتاة في
وقت بُكر، فإنَّ اتحماً يُعامل كزائن ويواجه عقوبة الموت غرقاً. إذا
اعتصب الفتاة وهي عذراء، يتوجب على الحمي أن يدفع لها عرامة،
ويعيد أية منكية أحضرتها معها كالمهر، ويعيدها إلى منزل

(15) جوسن شيم شاه أو أنه يُقتل قتلاً (الكتاب المقدس، سفر الخروج 21: 15).

حمي وإنشاء في الشريعة اليهودية، الكتاب المقدس. سفر الخروج 21: 15

والدها⁽¹⁶⁾. من المهم أن القانون يقول في حالة كهذه: ويمكن أن يتزوجها زوج كما يحفو نها. هذا واحد من الأمثلة القليلة التي يسمح فيها القانون للمرأة ببعض الخيارات المحدودة في اختيار زوج، مقترضين دوماً أن والدها موافق على خيارها، يجب أن نذكر أيضاً الإشارة العرضية إلى احتمال أن يمارس الابن الحنس مع العروس الطفلة، لا يوجد عقوبة على هذا، بما أنها كمخطوبة هي ملكية جنسية من قبل.

يمكن أن يكمل الزواج أيضاً عبر توقيع عقد زواج⁽¹⁷⁾ (riksatum). إن عقوداً كهذه يمكن أن تهب الزوجة حقوق ملكية معينة، تحدد وضع الحقوق في حالة الانفصال، ويمكن أن يتخذها من كونها عرضة للاستعباد من أجل ديون جلبها الزوج على نفسه قبل الزواج.

وبعد أن يُتِم الزواج، يقوم والد العروس بمنحها مهراً (بالبابلية: seriktu)، ويعرف أيضاً باسم «تسوية» (audunum). إذا كان للزوجة أولاد، فإن مهراً ينتقل إليهم عند موتها (شريعة حمورابي: البتدان 162-172). إن البند (29) من قوانين الفترة

(16) البند 156 من شريعة حمورابي. إذا اختار رجل عروساً لانه ولد ابنه قد حانها. وإذا بعد ذلك حانها وأسكواه فإنه يغتد ويلقى في الماء. (156-157. J. p. 61.

البند 156 من شريعة حمورابي. إذا اختار رجل عروساً لانه ولم يكن له ولد حانها. وإذا فيما بعد حانها، يجب أن يدفع نصف ثمنه (وحدة وزن فضة) نفراوح بين بوند وبوندين) من كعصية. وأيضاً أن يعرضها أي شيء اختبره من مبرك آبها، ويمكن أن تزوج من شخص آخر رغبتها. المصدر نفسه.

(17) إن المصروح منر لشمك. بعد دنايمر ومايلر المقدم جوهرياً لبعض زوج طفلة عليا شريعة. هذه آخرون اختيارياً. من أجل تفاصيل هذا الجنس لعقد الزواج انظر: Samuel Greengard, "The Old Babylonian Marriage Contract." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89 (1969), pp. 575-572.

الوسطى الآشورية يتضمنن فقرة شرطية مماثلة حول المهر الذي يستقل من الأم إلى الأبناء.⁽¹⁸⁾ فإثناء الزواج يستلم الزوج إدارة المهر، وبعد موته تتولى الزوجة ملكيته وتستخذه بنية حياتها، حتى ولو تزوجت من جديد (شريعة حمورابي: البنذان 173-174)⁽¹⁹⁾. وإذا طلق الزوج زوجته إذا لم تنجب أولاداً، أو بسبب المرض، ورغب بالزواج من

(18) البند 162 من شريعة حمورابي. إذا تزوج الزوج امرأة وأنجبت له أولاداً، تم دعوتك تلك المرأة عند نكته إلى نصيرها، ومن والدها يجب ألا يرفع دعوى عليه من أجل المهر، إن مهرها ملك لأبنائها.
Driver-Miles, *BL. II*, p. 633.

البند 172 من شريعة حمورابي: "إذا لم يقدم لها زوجها هبة، يجب أن يعيدوا لها مهرها ويجب أن يخص كل حصه كورث من ملكية مسكن زوجها. إذا واصل أبناؤها اضطهادها لعدمها تخرج من المسكن، يجب أن يجد القضاء حقتك فضيتها ويعتقر الأبناء، يجب ألا تخرج تلك المرأة من منزل زوجها. إذا قررت المرأة الخروج، يجب أن تتحى من الهبة التي منحها إياها زوجها لأبنائها يجب أن تأخذ مهرها الذي أحضرته من منزل والدها، ويمكن أن تزوجها، جلي وفق رغبتها. المصدر نفسه، ص 67.

العاود 29 من العونة الوسطى الآشورية. إذ دعت امرأة من زوجها، فإن مهرها وكل ما أحضرته من منزل والدها، أو كل ما سحها لها صومها لدى دخولها، يُعظ لأبنائها؛ ولا يحق لأبناء غيرها المضالبة له. ولكن إذا عاش زوجها أكثر منها (؟) فإنه يمكن أن يجمع ما يشاء لأبنائه.
Driver-Miles, *AL*, p. 399.

من أجل نصير لبنات شريعة حمورابي 162 و172، انظر: Driver-Miles, *BL*, I, p. 344 and pp. 351-352.

لتنصير على القانون الآشوري 29 انظر: Driver-Miles, *AL*, pp. 189-90 and pp. 205-211.

أن مدينة للدكتور أن كيلمر (Anne Kilmer) من قسم الدراسات الشرقية في جامعة كاليفورنيا، بيركلي من أجل معرفة حقيقة أن كلمة "أمة" هنا يمكن أن تعني الأولاد والبنات في آن واحد معاً، أي أبناء أي جنس.

(19) البند 173 من شريعة حمورابي: "إذا أنجبت تلك المرأة من نكاحي فحدث إليه أبناء تزوجها الثاني، بعد أن تموت هذه المرأة من أبناء الزواج الأول وانتهي بتقسيم مهرها"
Driver-Miles, *BL*, II, p. 67.

البند 174: "إذا لم تنجب ابناً، فإن أبنائها الزواج الأول يجب أن يأخذوا مهرها. المصدر نفسه، ص 69.

Commentary, *BL*, I, pp. 350-353.

أخرى، فإن الزوجة الأولى تستطيع البقاء في منزلها والحصول على الإعالة. إذا لم يناسبها هذا واختارت تركه، فإنها تستطيع استعادة مهرها⁽²⁰⁾. وحين تموت امرأة لم تنجب أولاداً، فإن اتحماً يجب أن يعيد هدية الرفاف إلى الزوج، ويجب أن يعيد الزوج مهر الزوجة إلى الحمي⁽²¹⁾.

من الواضح أن الترتيبات المالية الممنوحة قوة القانون هنا لم تكن ممكنة إلا بين العائلات المالكة. وفي الحقيقة، إن هذه القوانين ضمنّت بقاء الملكية ضمن طبقة المالكين عبر تشجيع التكامل المتجانس، أي الزواج بين شركاء من منزلة اجتماعية متساوية. وقد أنجز هذا عبر منح الأطفال من كلا الجنسين حقوق ميراث، فالأبناء يرثون لدى موت الأب، والبنت يحصلن على إرثهن في صيغة مهر. إن الإشراف الصارم على الفتيات لضمان اتقّة قبل الزواج، والسيطرة العائنية القوية على انتقاء شركاء الزواج، قوّي الميل إلى التكاثر المتجانس أكثر. وأيضاً المهر ونقود النسوية تمويلاً مشتركاً للزوجين،

(20) البند 148 من شريعة حوراي: «إذا تزوج رجل امرأة وأصابت بالملاريا، وانطلق بتزوج امرأة ثانية، يمكن أن يزوجها يجب ألا يخلق نبي أصيب بالملاريا» يجب أن تكون في منزله الذي بدأ، ويجب أن يواص العناية بما طرد هي حينئذ.

البند 149 من شريعة حوراي: «إذا لم توافق تلك المرأة حل السكن في منزل زوجها، يجب أن يعيد لها مهرها الذي أحضرته من منزل أبيها وهكذا» يجب أن تذهب بعيداً - Driver-Miles. BL. p. 59. and Commentary, I. pp. 309-311.

(21) البند 163 من شريعة حوراي: «إذا تزوج رجل من امرأة وأُنتج له أبناء، وبطلقت تلك المرأة إلى مديرتها إذا أعاد إليه مهر هدية الرفاف نبي أحضرها ذلك الرجل من منزل حميه، فإن زوجها يجب ألا يمنح له المطالبة بمهر تلك المرأة» إن مهرها يتقضي إن منزل والدتها.

القانون 164: «إذا بُعيد هذا أحمر هدية الرفاف إليه، يجب أن يحسب. لكعبة الكاملة لهدية رفافها من مهر ويجب أن يعيد ما تبقى من مهرها إلى منزل أبيها» - Driver-Miles. BL. p. 63, and Commentary, I. pp. 252-259

مما جعل الزواج أكثر استقراراً عبر منح كلٍّ منهما فائدة عالية فيه. كان الزوج يتمتع بإدارة ملكية ومثلية زوجته في فترة حياته، ولكن كان عليه أن يحافظ على مهر زوجته، لكي يضمن الميراث لأبنائه، ولكي يقدم لها الدعم حين تتحمل في أن واحد معاً. وكانت الزوجة تمتلك حق استخدام مهرها وبالتالي كانت مهتمة بالاستثمار وزيادته، بالطريقة نفسها التي امتلكت كاهنة الهيكل الحق. يفسر هذا النشاط التجاري للنساء النيلات وحقوقهن المدنية والاقتصادية المعاصرة. إن التناقض الظاهر في أن ساء الطبقة العليا كان لهنَّ حقوق اقتصادية، حتى ولو كانت حقوقهنَّ الجنسية مقيدة بصورة أكبر، جزء أساسي من تشكيل الأسرة الأبوية. وقد شخص عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية جاك غودي (Jack Goody)، في دراسته الشاملة لأنظمة الزواج في العالم، هذا التطور كمنعرجي للمجتمعات الأوراسية المستندة إلى زراعة المحراث، وأبرز قرناً طليقاً معقداً، وتقسيمات متقنة للعمل، إن مثل هذه المجتمعات طورت بعامه، رواجاً عائلياً أحادي، وتكاثراً متجانساً، وتشدداً قوياً على السلوك الجنسي للنساء. إن حالة بلاد ما بين النهرين هي إحدى أقدم نماذج مجتمعات كهذه⁴²².

422 يقول درنبرغ وماينز إن المهر يدين لبيات امرأة. يشيران إلى حقيقة أن كاهنة، إذ لم تُنح مهراً، عرضة خصم واحد من ميراث والدها بعد وفاته. يمكن أن يفسر هذا أن كهنَّ امرأة لها الحق في أن ترث إذ لا تُنح مهراً. *BE. I, p. 212*.

انظر Jack Goody, *Production and Reproduction: A Comparative Study of The Domestic Domain* (London: n. ch.), 1976.

ربط جاك غودي (Jack Goody) ظاهرة ما دعاه - بنظام توريث الذكور والإناث - نقل الملكية إلى الأعمام من كلا الجنسين، بالترية تطبقه. يمد غودي منح المهر لامرأة معدلاً لثروتها جزءاً من ملكية الأسرة. بغاين نظام نقل الإرث إلى الذكور، والإناث الثقات. في تبادل الأوراسية مع النظام الأفرقي، لنفي فيه لا يُعتمد على أملاك زوج رات افتنية لدعم -

وبينما من المفيد الكشف عن صلات كهذه وتصنيف المجتمعات في العالم كله، وإظهار العلة بين الملكية والجنس، يجب أن ندفع التحليل خطوة أخرى إلى الأمام ونشير إلى أن منح الأبناء والبنات حقوق الميراث من أجل الحفاظ على الأسرة لا يعني أنّ لهم حقوقاً متساوية. في الحقيقة، يظهر مثال بلاد ما بين النهرين بوضوح أن الملكية تمرّ هنا من رجل إلى رجل، من ربّ أسرة ذكر إلى ربّ أسرة ذكر، ولكنها تمرّ عبر النساء. كان للمرأة حقّ استخدام مهرها مدى الحياة، وتكرّم زوجها (أو أولادها) لهم حقوق مكتسبة في تلك الملكية، التي تنتقل إليهم بعد الموت. في حال الطلاق، أو إذا لم تُنجب أبناء، يُعاد المهرُ إلى والدها (أو إختونها). لا نستطيع المرأة أن تتخلّى عن منكرتها أو نورثها، وهكذا فإنّ حقوقها محدودة بصورة كبيرة. ومما تده دلالة أكبر هو أنّ هذه الحقوق، كما هي، تعتمد على خدماتها الجنسية والتناسلية لزوجها، وخاصّة على إنجاب أولاد له.

يرى الأنثروبولوجيون صلة مبيّنة قوية بين تنظيم الإرث والملكية العائلية والسنوك الجنسي. إلا أنّ المختصين بتاريخ

= روجة غيب هل تب الخباء لا تغض النساء مهرآئي الزواج ولا يوصل حل أي شيء حين سنوي هذا الزواج. انظر: المصدر نفسه، ص 7، 14-22

في مقابلة بين المجتمع في آسيا، كما، تُظهر الصلة بين عمل المرأة ونسب الزواج، تصل إيستر بوزوروت (Esther Bosert) إلى اكتشافات مشابهة لتني وحسن إليها غودي
 Esther Bosert, *Women's Role in Economic Development* (London [n. pb.], 1970)

(23) إن احفل منحصّل في . Driver-Miles. *BL*, pp. 259-263.

وترونغ في . Driver-Miles. *AL*, pp. 142-160. من أجل وجهات نظر كاشيبكو،

انظر: Paul Koschaker, *Recht der altbabylonischen Studien zur Gesetzgebung Hammurabis Königs von Babylon* (Leipzig [n. pb.], 1937), pp. 130-135.

مرحباً غيردا نيرر جميع المقترحات المتفرقة من هذا الكتاب.

الآشوريين هم أكثر اهتماماً بالعلاقات الخاصة وكيفية تأويلها. ثمة تأويلان رئيسيان بخصوص طبيعة الزواج البابلي، وفي وجهة النظر التي يعتمدها كلٌّ من درايفر ومايلز، أنَّ قانون الزواج البابلي يمثل تقدماً في حقوق النساء عبر تأمين حقوقهن الاقتصادية والقانونية في الزواج. عهما يريان أنَّ هدية الزفاف ليست ثمناً لشراء العروس وإنما هدية رمزية تكمل الزواج، وهي تمثل راسباً ثقافياً من عادة قديمة لشراء العروس⁽²⁴⁾. لم يتوسع درايفر ومايلز حول أصل وتطور العادة الأقدم لشراء العروس. استنتجنا من أدلة إبرام عقود الزواج أن عقوداً كهذه كانت، منذ زمن حمورابي فصاعداً، الخطوة الجوهرية في جعل الزواج شرعياً وتمييزه من التسري. وبينما أنَّ عقود الزواج السالفة القليلة الموجودة مختلفة جداً عن فواتير البيع، فلا أبصاً إنَّ حقيقة أنَّ لعن العروس كان دوماً أدنى كثيراً من سعر الفتاة العبدية في السوق يظهر بوضوح أنها لا نستطيع أن نمثل سعر بيع⁽²⁵⁾.

إنَّ وجهة النظر المتفايرة، التي يمثيها نول كاشبكر (Puu) و Koschaker ومعظم المحتضمين الأوروبيين بالتاريخ الآشوري، هي أنَّ الزواج البابلي كان زواجاً بالشراء، وأنَّ سعر العروس في الواقع كان يسرم العريس، أو عائلته، بدفعه فعلياً للعروس⁽²⁵⁾. ينفكُ

Driver-Miles. *BL*, I, p. 26). on marriage contracts, and Driver-Miles. (24)

AL, p. 145, on sales price of slaves,

تساء حكم تسعة البابلية الأولى كان سعر العروس اخص بعتة حرة من 5 إلى 30 شاقلاً؛ شققلات للعتة المحررة. في الوقت نفسه كان سعر فتاة عبدة من 33 إلى 64 شاقلاً. Driver-Miles. *AL*, p. 145 من ناحية أخرى، تظهر ألواح نوري أو الشلغ العادي الذي يندفع مقابل فتاة عبدة ذات جسد قوي هو 4 شققلات من الفضة. سواء... كزوجية أو حادمة. غورد انظر أعلاه العاشر رقم 12 من هذا الفصل، ص 156.

(25) ابدو أن أفكار كاشبكر حطيت بقبول عالي تقريباً. Driver-Miles. *AL*, p.

كانت الصيغة الأقدم، التي استمرت وقتاً طويلاً، هي الزواج من دون إقامة مشتركة. كانت الزوجة تبقى في منزل والدها (أو وابتدئها)؛ وكان الزوج يمكنه معها كزائر عرضي أو دائم. نمة انعكاسات لوجود صيغ زواج كهذه في شريعة حمورابي وفي السجل النورثي، حيث يدعى زواج البينة (Beena)، وهو شكل من الزواج يسمح للمرأة باستقلالية أكبر ويجعل الطلاق أسهل لها. يعتقد كاشيكر أن شريعة حمورابي وقوانين الفترة الوسطى الآشورية جعلت الصيغة الأخرى، التي هي الزواج الأبوي، رسمية. وصارت بالتدريج مهيمنة في نمط الزواج هذا تستمر الزوجة في منزل الزوج، وتعتمد كلياً على دعمه. وكان من غير الممكن أن يتحقق الطلاق بالنسبة إلى الزوجة. يعتقد كاشيكر أن نمط الزواج هذا بدأ في اتيدياة كزواج بالشراء، ولكنه تطور في زمن غودبا الغاشي (Gudea of Lagash) (حوالي 1205 ق.م.) إلى زواج بعقد مكتوب. كان هذا التطور سمة من سمات المجتمع السومري؛ ولكن المجتمعات السامية احتفظت بالصيغة الأقدم من الزواج الأموي. وكلا المفهومين مذكور في شريعة حمورابي⁽²⁶⁾.

كان الزواج السامي القائم على شراء مختلفاً عن الزواج السومري، الذي بدأ أيضاً كزواج شراء، ولكنه تجاوز هذا المفهوم منذ وقت طويل... وقد أدخل حمورابي، بحكمته،

Koschaker, *Rechtsgeschichte Studien zur Gesetzgebung Hammurabi* (26) Königs in Babylon, pp. 150-199, and Driver and Miles, *AT*, pp. 139-161

Elizabeth Mary MacDonald, *The Position of Women in Ancient Mesopotamia: As Reflected in Sumerian Codes of Law* (Toronto, [n. pub.], 1911), pp. 1-32, esp. pp. 5-10 and p. 24.

المقهورين كإيهما في شريعته. رفيع إلى جانب الزواج القائم على
الشراء أو زواج من دون هدية زفاف، وإلى جانب هدية الزواج
وصح هدية الخطوبة السومرية¹²⁷.

هكذا يحاول كاتبك شرح التناقضات في شريعة حمورابي،
التي لفتنا الانتباه إليها. يحذر أيضاً من قراءة تبسيطية لغرضيته،
تفسرها بأنها تعني بأن الزوجة كانت تُملك كعبدة. يتفق مع درايفر
ومايلز بأن ثمن العروس لم يكن المكافئ الاقتصادي للزوجة. ولكنه
كان، كما يشير، مكافئها القصائي. «إنّ الزواج زواج بالشراء حتى
حين تكون العلاقة القضائية الناتجة عنه ليست ملكية الزوجة ولكن
المسلطة القانونية للزوج على الزوجة»¹²⁸. إن التمييز موح جداً من
وجهة نظرنا لأنه يعرّف نوعاً جديداً من علاقة القوة بين الزوج
والزوجة، التي لم يكن لها مكافئ في المجتمع الأقدم.

يبدو كأنّ الدليل الأنثروبولوجي الحديث يدعم إعادة بناء
كاشيكر لتطوّر تاريخي من الزواج من دون إغامة مشتركة إلى زواج
أبوي مرتبط بـ «موقع الأب». إن السابق هو صفة مميزة أكثر للقبائل
البدوية وقبائل الجني والقصص، بينما الثاني حصل في صلة مع زراعة

Koschaker. *Rechtsvergleichende Studien zur Grenzgebung Hammurabis*. (27)

Abwags von Babylon, pp. 182-183.

(28) المصدر نفسه، ص 198-199.

يستخدم كاشيكر أيضاً الأدلة الفلسفية لدعم موقفه (ص 153-154) إن كلمة «زواج»
بالسومرية تختلف بالنسبة إلى الرجل والمرأة. إن رجلاً «بنحه زوجة»، ولكن المرأة موصوفة
بأنها «تدخل منزل رجل». يقول كاشيكر إن كلمة الزواج المطلقة حل زوجي مشتقة مباشرة من
«يأخذ». يسلك، يمتلك»، وتذهب هذه الحقيقة لتفسر الزواج عبر الشراء. رغم أن درايفر
ومايلز يوافقان في مكان آخر أن المرأة أهم شيء وليست ذاتاً للزوج، فذهب يدحضان رأي
كاشيكر بسبب أن الفعل المنضم يعني «الحصول على الملكية»، ولكن هذا لا يعني أبداً
«الشراء». حين يتم الحصول على شيء، عبر الظرف «إن أخاضل عليه بفان إنه استولى» أو
«استلب» شيء المعنى. *Driver-Miles, Bl. 1, pp 263-264*.

المحراث. لا دريفر ولا مايلز ولا كاشيكر يشرحون بدقة أصل الزواج بالشراء؛ فقد افترضوا وجوده فحسب، وبيّنوا كيف انحل. إن قهراً لهذا التطور ممكن فحسب إذا اعتبرنا الطبقة عاملاً. فالزواج بالشراء كان ظاهراً طبقياً، ولم ينطبق على نساء الطبقات كلّها بطريقة متساوية.

إن الحقّ العرفي لأعضاء الأسرة المذكور (الأبّ الأخ؛ الأعمام) في مبادلة أعضاء الأسرة الإناث هي الزواج سبق تطور العائلة الأبوية وكان أحد العوامل التي قادت إلى صعودها. ومع تطور الملكية الخاصة والفرز الطبقي، صار لهذا الحقّ العرفي أهمية اقتصادية. صار أرباب الأسر الذكور الآن ملزمين بالتخلص من أعضاء أسرهم عبر الزواج بطريقة تزيد ثروة الأسرة وتحافظ على منزلتها أو تحسنها. لعبت النساء دوراً مهماً بأفراد في اقتصاد الأسرة: ليمر كمنتجات للبضائع الاقتصادية، وكمنتجات أطفال ومربيات لهم؛ وكخدمات فحسب، وإنما أيضاً كاشخاصي حوّثت خدماتهنّ الجنسية إلى سلع قابلة للتسويق. إنّ الخدمات الجنسية والتناسلية للنساء هي التي شجعت، وليس النساء أنفسهنّ.

استخدمت عائلات الطبقة العليا زواج بناتها معيّة لتقوية منطلها الاجتماعية والاقتصادية. فقد دعمت التحالفات العسكرية والتجارية. واستطاع الآباء تخصيص بعض ثروتهم لخدمة الآلهة، وكان لهذا ميزة روحية في ضمان بركات الإله وميزة اقتصادية في إعادة مهر الفتاة، الذي كان يُمنح ناهيكلك، إلى الأسرة بعد موت الفتاة⁽²⁹¹⁾. وهكذا

(291) يصف ريفكاه هاريس Rivkah Harist دور الكاهنات العزلات في هيكل الإله شعاش في اقتصاد الأسرة. إن كنهته تدخل إلى خدمة الهيكل محصورة سمها مهراً، يُعاد بعد وفاتها إلى عائلتها. وبعده السدان 178، 179 من شريعة حمورابي عمل أنه يجب أن تحصل الكاهنة على حصة كاملة من ثروة الأب مسوية للتي يحصل عليها الابن، إلا إذا ماتت مهراً.

كان يمكن تحويل الإعراف في إنجاب الفتيات أكثر من الأولاد إلى أمر يفيد الأسرة.

وفي مجتمع حيث ملكية الأرض والقطعان عنت منزلة عالية، صار هدف الزواج استمرارية خط العائلة عبر الأولاد. ونبادل الهدايا بين عائلتين ثريتين لدى زواج أولادهما قوى الالتزامات المتبادلة للأسرتين وأمن مرور الملكية إلى أعضاء الأسرة الذكور. وكان السبب في أن المهر لم يكن يُمنح إلا بعد أن ينتم الزوج هو أن الهدف الأولي للمقد كان يُنجز بعد أن تظهر الزوجة أنها قادرة على إنجاب الأطفال فعلياً (أو بشكل محتمل). عندئذ فحسب، كانت الزوجة، ك فرد، تحصل على حقوق اجتماعية واقتصادية محددة، ولكن العقرة التشريعية القائلة إن مهرها يجب أن ينتقل إلى أولادها يشير أيضاً إلى أن الأولاد يتمون إلى عائلة الزوج وسيطورون ملكيتها. وهكذا قُيِّمت النساء كـمُتجبات، وتمت مأسسة انكساليتهن على زجل مدى الحياة⁽³⁰⁾.

كهنأ. إذا سحب مهرأ فزب تلك حقوقاً كاتبة فيه ألب. وبيمكن أن تسجده لمن تربد.
Denver-Males. *BL*. 11. pp. 71-73.

يحتق ريفكاه هاريس قولاً العاهرة الأولى في تاريخ بلاد ما بين النهرين حدث تركيز نشروا في أيدي سلسلة واسعة من الأقران، بالإضافة إلى حتى الهيكل والقصر للشعرين... وسكون بالطبع من مصممة تلك بمتلاب مع توزيع لرواها الذي يحصل حين تزواج غداة وتأخذ مهرها إلى عانفة أخرى. إن مؤسسة الكاهنات أهدمت الوظيفة الاقتصادية في جعل العنفة من دون زواج حتى وذهب وهكذا فإن حنصنها من ملكية العائلة تعود إلى العائفة
Harris. *Ancient Sippur: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)* (Istanbul: [n. pb.], 1935), p. 107.

(30) من أجل مغاير الوظيفة تبادل الهدايا كوسيلة لتأسيس شبكة من الالتزامات المتبادلة، انظر: Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (London: [n. pb.], 1954).

من أجل العلاقة بين التراث والطفلة، انظر: Goudy, *Production and Reproduction: A Comparative Study of The Domestic Domain*, chap. 8.

أذت التطلعات نفسها إلى التكاثر المتجاسس ورواج الانتقال نحو الأعلى إلى نتائج مختلفة تماماً في العائلات الفقيرة. كان الافتقار إلى النقود من أجل دفع ثمن عروس لتزويج الابن يمكن أن يعوض تزويج ابنة. ولكن كما تقول العمستشرقة إلينا كاسين (Elena Cassin): «إذا لم يكن لدى المرء في تصرفه فتاة شابة يمكن أن يزوجه مقابل النقود، كان ملزماً بالتخلي عن جزء من ميراث الأسرة إذاً يقدم كسعر للعروس حقلاً أو منزلاً»⁽³¹⁾. إن صفقات كهذه يمكن أن تعمد التطويؤ إلى الانهيار الاقتصادي للأسرة وتعود إلى المديونية وفقدان المنزل.

إذا حصل حدث كهذا، فإن الأسرة ستضطر إلى استخدام بناتها (وربما أولادها) كرهن دين أو تباعهم كعبيد، البسات اللواتي كن يُبعن في ظروف كهذه يمكن أن يصبحن محظيات، خادمات منزليات عديبات، أو عاهرات. يمكن أن يشترهن من يد أيضاً كزوجات لعبيده الذكور. على أي حال، كانت العائلة والبسات يعانون من فقدان المنزل الاقتصادية والاجتماعية.

في العائلة التي من الطبقة الأدنى، حيث الملكية غير كافية، أو غير موجودة، فإن الأشخاص (الأبناء من الجنسين) يصبحون ملكية، ويباعون كعبيد، أو يُزوجون زواجاً منعطاً. وكانت النقطة الأساسية أنهم بذلك يتخون عن كل حقوق الملكية في العائلة التي ولدوا فيها. ولكن ترتيب زواج ابن من فتاة طبقتة عبر بيع أخته أنشأ في الحقيقة للأخت زواجاً بالشراء.

وإذا ما نظرنا إليهما في هذا الضوء، فإنه يمكن التوفيق بين تأويلين متعارضين حيال الزواج في بلاد ما بين النهرين. فقد تعالish

Elena Cassin, "Pouvoir de la femme et structures familiales," trans. par (31) Geda Lerner, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 61, no. 2 (1969), p. 151.

الزواج بالشراء والزواج بالعقد منذ زمن شريعة حمورابي فصاعداً. إن شكلي الزواج هذين طبقاً على نساء من طبقات مختلفة. وكان مفهوم أن العروس شريك في الزواج متصفاً في عقد رواج عائلات الطبقة العليا. وبلغ الزواج بالنسبة إلى نساء الطبقة المتدنية استعباد مرلي، وفي شريعة بلاد ما بين النهرين، وبصورة أقوى في الشريعة اليهودية، ازداد التمييز بين الزوجات الأوائل (الطبقة العليا) والمحظيات (الطبقات الدنيا). وكانت جميع النساء أكثر فأكثر تحت الهيمنة والقوينة الجنسية، ولكن درجة افتقارهن إلى الحرية تنوعت بحسب المنطقة. وكما أظهرنا، كانت المرأة المتزوجة عند جانب من الطبقة والعبدة عند جانب آخر، والمحظية في موقع متوسط. وعلى أي حال سيكون سوء فهم خطير، مساواة المواقع الخاضع للزوجة، التي تملك حقوقاً اقتصادية وقانونية، واحتمالاً أن تكون هي نفسها مالكة بصورة مطلقة لكائنات بشرية أخرى تستفيد من عملها، مع موقع عدة. إن تأويلاً كهذا يحتم العلاقات الطبقية الفعلية ويجعلها غير مرئية.

قويت شريعة حمورابي السلوك الجنسي لكي توضح الفرق بين الاستيلاء على النساء بالاستعباد والحصول عليهن عن طريق الزواج، وبوسعنا أن نلاحظ في شريعة بلاد ما بين النهرين، وسحق أكثر جلاء، في الشريعة اليهودية الفرق الكبير بين الزوجات الأوائل والمحظيات، وبين النساء المتزوجات والتعبدات.

كانت معظم عمليات الزواج أحادية. وقد ناقشنا في السابق الظروف الخاصة التي يمكن أن يتزوج فيها الرجل روجة ثانية (محظية): إذا تزوج كاهنة هيكل، أو إذا كانت زوجته عاقراً. في كلتا الحالتين يمكن أن تقدم له الزوجة فتاة عبدة لكي تنجب له أولاداً

كبديل لها، وكان الأمر يعود إلى الزوج في قبول ترتيب كهذا، أو رفضه. وقد تم تدعيم الموقع الغامض للمحظية في شريعة حمورابي، التي منعتها من «جعل نفسها مساوية لسيدتها»⁽³²⁾. إن عبدة محظية أم لأولاد، تتطلع لهذا السبب إلى مترلة مساوية لسيدتها، يمكن بحسب القانون، أن تحامل كعبدة، ولكن لا تباع. إذا لم تكن أما لأولاد واركتبت هذه الإساءة، يمكن أن تُباع⁽³³⁾.

ينصُّ عقد زواج بابلي زوجة ثانية على أنَّ المحظية ملزمة بخدمة الزوجة الأولى، وطحن وجبتها اليومية وحمل كرسيها إلى الهيكال⁽³⁴⁾. إن القصة التوراتية عن طرد هاجر، العبيدة التي منحها سارة انعام لإبراهيم لكي تحجب له ابنه، توضح الممارسة المتواصلة بعمل تمييز منزلة الزوجة الأولى عن المحظية المتعبدة⁽³⁵⁾.

(32) *Id. 145* من شريعة حمورابي: «إذا تزوج رجل من كاهنة ولم ينجب له أبداً، ومن ثم تزوج امرأة عادية يمكن هذا الرجل أن يتزوج المرأة العادية، ويأخذها إلى منزله؛ إلا أن تلك المرأة العادية يجب ألا تجعل نفسها مساوية للكاهنة». *Driver and Miles: BL, II, p. 53, and Commentary, I, pp. 372-373.*

إن حفيظة أن السنين 145-147 من شريعة حمورابي يشيران إلى رواج كهنة مصرولة وليس إلى زواج عادي، لا تغير مبدأ التمييز الظني التامع هنا بين المحظية أو الزوجة الثانية والروحة الرئيسية. وتجدر الإشارة أن الزوجة الثانية تُعد أدنى من الطفلة والمترلة بصرف النظر عن إن كانت امرأة حرة الكفا في اليد (145) أو عبدة (كفا في كيمي 146-147).

(33) *Id. 146* من شريعة حمورابي: «إذا تزوج رجل من كاهنة ومنحت هذه الكاهنة مائة عبدة بزوجها وأنجبت أبناء، إذ بعد ذلك جعلت تلك الفتاة العبيدة من نفسها مساوية لسيدتها، لأنها أنجبت أبناء فرز سيدتها يجب ألا يبيعه؛ يمكن أن توضع عليها علامة العبد وتحسبها مع الفتيات لخدمته. السنة 147: «إذا لم ينجب أبداً، فإن سيدتها يمكن أن يبيعه». *Driver and Miles: BL, II, p. 53, and Commentary, BL, I, pp. 372-373.*

M. Schwarz, *Urkunden des altbabylonischen Zivil und Prozessrechts*, (34) Vorderasien-Lische Bibliothek (Leipzig [n. ph.], [n. d.]), pp. 4-5, as cited in *Driver and Miles: BL, I, p. 373, fn 8*

(35) *Genesis 6: 1-16; 21: 1-21* انظر لوزة الفصل السادس من هذا الكتاب.

تُرفع الشريعة اليهودية، بخاصة، من مقام الزوجة الشرعية والام. نحتاج إلى أن نذكر بحسب التقدم الحاصل من شريعة حمورابي، التي تطالب بأن يحترم الأبناء آباءهم - إلى «الوصايا العشر»، وإلى «سفر الخروج» 15:21، الذي يجعل وجوب احترام جميع الأبناء لكلا الوالدين وتشريفهما قانوناً أساسياً. إن الواجبات المصارمة للأزواج والأبناء تجاه أمهاتهم وزوجاتهم في شريعة حمورابي والشريعة اليهودية يمكن رؤيتها كتقوية للأسرة الأبوية، التي تعتمد على المتعاون الطوعي للزوجات في نظام يقدم لهن منازات طبقية مقابل خضوعهن في المسائل الجنسية.

عُبر عن النهمنة الذكورية في العلاقات الجنسية بصورة أوضح في مأسسة المعيار المزدوج في شريعة بلاد ما بين النهرين.

إن شريعة حمورابي تنصّ على واجب الرجل في دعم زوجته (البندان: 133-135)، وتنصّ على واجباته إزاء أقربائها الذكور. كان الزواج في المعامل أحياناً، ولكن الرجال كانوا أحراراً في ممارسة الزنا مع العاهرات والعمدات، وعموماً لم تحصل عادة اتخاذ زوجة ثانية من مرتبة أدنى إلا في الحقبة البابلية القديمة¹³⁶.

كانت الزوجة ملزمة قانونياً بأداء دورها الاقتصادي بما يرضي الزوج، وكان بوسع الرجل أن يطلق زوجته، أو ينزلها إلى مرتبة عبدة، ويتزوج امرأة ثانية، إذا «أصرت على التصرف بحمافة مسيئة إلى منزلها ومستخفةً بزوجها» (شريعة حمورابي، البند 141). كان يتوجب على الزوج في حالة كهذه أن يشد حكماً من المحكمة قبل

CH § § 133-135. Driver-Miles. *BL*. II. p. 53. Commentary. *BL*. I. pp. (36)

294-298. Oppenheim. *Ancient Mesopotamia*. p. 77.

أن ينهي الزواج⁽³⁷⁾. بالنسبة إلى واجباتها الجنسية، كانت عذرية العروس شرطاً للزواج، وأي ترتيب زواج يمكن أن يُلغى إذا اكتُشف أنها لم تكن عذراء. ذلك أن الزوجة تدين في الزواج بإخلاص مطلق لزوجها. في دراسته لقوانين أنجس وعاداته في العالم القديم، يتخصّص ل. م. إيبستين (L. M. Epstein) موقفاً:

... إن الزنا معكفٌ فقط من جانب الزوجة، لأنها ملكة الزوج، ولكن ليس من قبل الزوج... تدين الزوجة بالإخلاص لزوجها؛ ويدين الزوج بالإخلاص لزوج رجل آخر⁽³⁸⁾.

بدو كأنّ إيبستين يوافق هنا كاشيكر بأنّ الزواج هو شراء الزوجة. غير أنني أرى أنه بينما كانت الزوجة تتمتع بحقوق محترمة ومحددة في الزواج، فإنها كانت جنسياً ملكاً للرجل. يشدّد إيبستين أنه، بحسب المفهوم النقيض إن «الزنا كان انتهاكاً لحقوق ملكية الرجل»، كان هو الطرف الوحيد المتصوّر وخطيئة الزوجة «تستحقّ عقوبة الموت»⁽³⁹⁾. هكذا ينص البند 129 من شريعة حمورابي على الموت غرقاً لكل من الزوجة والزاني، «إذا رغب زوجها في ترك زوجته تعيش، عندئذٍ يترك المملك خدامه يعيش»⁽⁴⁰⁾. تضمّن هذه

(37) البند 141 من شريعة حمورابي: «إذا خرجت امرأة من زيجة تعيش مع رجل في منزل وواصلت التصرف بحماقة وفلّت من أهية زوجها، يجب أن تُدعى، وإذا قرّر زوجها حينئذٍ أن يطلقها، يمكن أن يطلقها لا شيء يجب أن يُسمح لها بكفّة طلاق حدّ رحيلها. إذا قرّر زوجها أنه لن يطلقها، سكر زوجها أن يتزوج من امرأة أخرى؛ وذلك لأنّه يجب أن تسكن كعبدة في منزل زوجها» Driver-Miles, *BL*, II, pp. 56-57. Commentary, I, pp. 299-301.

Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York in (18) pb.), 1948, p. 19a.

(39) المصدر نفسه، ص 194-195.

(40) البند 129 من شريعة حمورابي: «إذا قهر على امرأة متزوجة تجهيز رجل آخر».

الدعة أن زوجاً قبض على زوجته بالجرح العنهود يجب أن يحضرها إلى بلاط الملك لإصدار الحكم. وفي الممارسة القديمة كان الرجل وأسبأؤه الذكور ينتقمون من دون مساعدة القانون. إن مبدأ آخر متضمناً هنا هو المفهوم الغائس بأن قريبتين مدتين يجب أن يتلقيا العقوبة نفسها. إذا اختار الزوج أن يكون متساهلاً مع زوجته، فإن المحكمة يجب أن تطلق الزاني. إن قانوناً مماثلاً من قوانين الفترة الوسطى الآشورية، هو القانون (15)، أكثر تحديداً في تعريف ذلك المبدأ: إذا استلقى الزوج حياة زوجته وهبتر أنفها، فإنه بخصي الرجل؛ وبشوه وجهه كله. ولكن إذا استلقى زوجته، يجب أيضاً أن يبرئ الرجل. إن القانونين الحثيين 197 و198 يفرضان العقوبات نفسها، ويتضمن على أنه إذا اختار الزوج أن يقتل زوجته والزاني، يجب ألا يعاقب. إذا قرّر أن ينجأ إلى البلاط، يمكن أن يعفو عن كليهما. إذا قرّر أنهما يجب أن يعاقبا، فإن العقوبة تعود إلى رغبة الملك، الذي يمكن أن يقتلها أو يحترقهما⁴¹.

يجب أن يُقتل وربما فر المبدأ إذا رجم زوجها باغتائها سبية. عمنذ يجب أن يجعل الملك خادمته تعفوا. Driver-Miles: *BL*, II, p. 51. and Commentary, I, pp. 281-282.

(81) القانون 15 من قوانين الفترة الآشورية الرسمية. «إذا باغت رجل رجلاً مع زوجته وانسى عليه وبهر من ذلك، فإن كليهما يجب أن يُقتل، وبالتالي لا يوجد مسؤولية قانونية. إذا أسفه وأحصره أيام تلك أو أيام الغضبة، وأُكثت الدموع، وحكم زوج المرأة على امرأته سبوت، يجب أن يخصي الرجل وبشوه وجهه كله. أو، إذ عفا عن امرأته، يجب أن يُنسى عن لرجل أيضاً» Driver-Miles, *AL*, p. 389

القانون 197 من الشريعة اليهودية «إذا اغتصب رجل امرأة في الجبان، فإن هذا يُعدّ شراً ويجب أن يُقتل، ولكن إذا اغتصبها في منزلها فإن هذا حدّ جرمياً هي فدت به ويجب أن تُغفر. إذا اكتشفها الزوج، يمكن أن يغتفها، ولن يعاقب».

القانون 198 من الشريعة اليهودية. «إذا اغتصبها نيل بوابة القصر وأعلن إن زوجته يجب أن لا تُقتل وبالتالي يعفو عنها فإنه يجب أن يعفو أيضاً عن الرجل ويسم رأسه إذ طلب أن يعفوت الاثنان فإن الملك يمكن أن يامر بغتفهما، أو يمكن أن يعثر عليهما».

مصرف النظر عن اللاتساق في تعريف الزنا ووحشية العقوبة، إن ما هو يُلاحظ على هذه القوانين هو السلطة المتزايدة التي تُمنح لندوة (المملك) بخصوص قوتها المسائل الجنسية، وحين، في فترة أئده، كانت السيطرة على جنسانية الزوجة من صلاحية الزوج الخاصة، فإن شريعة حمورابي شملت المحكمة، ولكن القرار الرئيسي لنحية أو الموت فُضْ بيد الزوج. إن الشريعة الآشورية تخفض مدى خيارات الزوج وتحدّد طبيعة العقوبة التي يمكن أن يفرضها. وتسمح الشريعة الحثّية للزوج بأن يقتل، ولكنها تمنعه بشكل كامل من فرض عقوبة بديلة. وتنطلق الشريعة اليهودية إلى بُعد في ذلك الاتجاه، مصرّة أنّ المسيئين يجب أن يُحضروا إلى المحكمة: «فإنه يُقتل الزاني والزانية» (سفر اللاويين 20: 10) انظر أيضاً: سفر نشية الاشرع (22: 22). إن نعت العقوبة الموصوف في حزقيال 16: 38-40 هو إعدام عني عبر رجم الضحايا.

نشيد جميع الشرائع التمييز بين الزوجة المدنية، التي تمارس علاقات جنسية داخل أو خارج منزلها، والمرأة التي نعتصب. إن اعتصاب عروس عذراء، تعيش في منزل والدها، يُعدّ كذلك زنا. إن معتصب فتاة كهذه يُحكم عليه بالموت، بينما هي تُحرّر، شرط أن تبرهن أنها قاومتها. (شريعة حمورابي، البند 130)⁽⁴²⁾.

⁴² Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 1961. =
شريعة اليهودية. نظر. الكتاب للقدس. سفر نشية الاشرع 22: 23-28 ومعر
اللاويين 20: 10.

Commentary. Driver-Miles. *AL*, pp. 36-50.

Epstein. *Sex Laws* من أجل تفسير موقف الشريعة التوراتية من الاعتصاب، انظر
and Customs in Judaism, pp. 179-183.

(42) البند 130 من شريعة حمورابي. «إنما أُحبر رحن (؟) ميّدة متزوجة، و تُعرف
رجلاً، وتعتبر في منزل والدها هل نصبت، لم جامعها وأسكرانه، يجب أن يعلم =

بالنسبة إلى النساء حتى تهمة الزنا يمكن أن تكون مهنكة. إذا اتهم الزوج زوجته أمام المحكمة، تستطيع الدفاع عن نفسها بأن نفسها «بحياة الإله» (شريعة حمورابي، البند 131). إذا، على أي حال، لم تأت التهمة من الزوج وإنما من آخرين في الجماعة، فإن الزوجة لا تستطيع أن تبرئ نفسها إلا عبر المرور في محنة، أي يتوجب عليها أن «تقفز في النهر من أجل زوجها» (شريعة حمورابي، البند 131). عندئذ، سيقتروا إليه النهر إذا كانت مدينة أم بريئة⁽⁴³⁾.

الرجل: نوغمر تلك المرأة.

(43) البند 131 من شريعة حمورابي: إذا قام روح سيده متروجة رهناسها وتكن إلى بفيض عنها وهي تخامع رجلاً آخر باحرم لشهود، يك أن تقفز في النهر المقدس من أجل زوجها، المصدر نفسه.

البند 137 من شريعة حمورابي: إذا أشر بأصبع إن سيده متروجة في علاقة مع رجل آخر وتبين أنها لم تكذب عن الشخص الآخر، عليها أن تلقي بنفسها في النهر المقدس كرمس لزوجها، المصدر نفسه.

Commentary, Driver and Miles, *BL*, I, pp. 282-284, and Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, pp. 196-201.

تحت الإكراه إلى أنه في حالة أن الزوج لم يقض عن الرأيتين بالجرم الشهود، فإنه لا يستطيع أن يعاقب الرجل، مما أنه ليس هناك إلا بينة ظرفية ضده. ولكنه يستطيع معاقبة الزوجة على أساس الدليل الظرفي نفسه، ويجرمه على أن تقوم بقسم عنتي، أو كما في الحالة الموصوفة في البند 132، يجرها على دعوى محنة. بلغت دابير ومابلز، في المرجع المذكور أعلاه، الاضطرار إلى هذا المثال من المعايير المتروجة للعدالة، ففي تحليفها عن عبارة الفحة في المياه، يقول دابير ومابلز إنه من غير المعروف كيف تتخذ النتيجة. تعتقد بعض مرجعيات أن برائة المرأة تُبرهن إذا طافت، أو العرق فيشتت حشيتها. إذا كان الأمر كذلك، يشير دابير ومابلز، فإن هذا سيكون نفس الممارسات السابقة، التي سادت أيضاً في أوروبا في الحقبة المسيحية، التي كان يعتقد حقنها أن لها سبيل إثري، ويرفض المدعي هكذا، إذا نرفت الضحية، من افتراض أن هذا يبرهن أنها بريئة، أي إذا طافت، فيبرهن أنها سبب. لقد كُتبت أهداف العدالة، على الأقل في بعض الأمثلة المذكور بشأنها، عبر ربط لصحة محاكم أولئك الذين برهوا أنهم أبرياء، معرقهم بحكم عندئذ يتخذهم عمر جرمهم إلى بر الأمان. انظر: Driver-Miles, *BL*, pp. 86-106.

كان بوسع الزوج الحصول على الطلاق بسهولة، وكان يكفي أن يقوم بمجرد تصريح علي حيال نيته بالطلاق، وكانت امتيازات الزوج بخصوص الطلاق مقيدة، على أي حال: يسلسلة من الفقرات الشرطية بخصوص ملكية زوجته واعانتها. وقد نصت هذه الفقرات الشرطية على عودة مهرها، نصف ثروتها، أو في الأدنى بعض قطع النقضة، ك «نقود مخادزة»¹⁴⁴.

كان من الصعب للروجة الحصول على انطلاق وكنث انشاء التلواتي بلا عيوب فقط يمكن أن يحاولن الحصول عليه.

شريعة حمورابي - السند 142 :

إذا كرهت امرأة زوجها وقالت: «إنك لن تحصل (على الاستخدام الطبيعي) لي»، فإن حقائق حالتها يجب أن تحددها هي المتعقبة. وإذا حافظت على نفسها طاهرة ولم تخصص، بينما زوجها ما إلى الحروج (من المنزل) واستحقت بها كثيراً، فإن تلت المرأة لن تعاني أية عقوبة؛ يمكن أن تأخذ مهرها وتذهب (كذلك) إلى منزل والدها، إذا لم تحافظ على طهرتها وماتت إلى

144) السند 138 من شريعة حمورابي: «إذا ضرب رجل مملوك زوجته الأولى التي لم تنجب له أبناء، يجب أن يقدم لها من الفرد ما يبلغ قيمة هدية ورافها وأن يعرض لها المهر لدى أحسنه من منزل أيها ثم يطلقها».

نبدو 139 من شريعة حمورابي: «إذا لم تكن هناك هدية زفاف، يجب أن يعطها بيت من نقصة من أجل نقدة الطلاق».

نبدو 140 من شريعة حمورابي: «إذا كان لأحداً، يجب أن يعطها ثلث مينا من النقضة».

لينود ثلاثة متعقبة من: Driver-Miles, *BL*, II, p. 55

Commentary, Driver-Miles, *BL*, I, pp. 290-298.

أولاً «ديفر وماينو» يأتين خامسة عشرية ومانينا تقول «إن الزوج يقول لزوجته: أنت طالق، يسمح نقدة الطلاق ويتركها». أحياناً يشار إلى انطلاق معط هدت من نوبها. المرجع المذكور، ص 291.

الخروج من المنزل واستخفت بزوجه، يجب أن ينفوا بذلك
المرأة في العا⁴⁴⁵؟

إن الملائم في حدة العقوبة بسبب «الخروج من المنزل» مذهل،
إن واحة رجل زان، إذا حاولت الحصول على طلاق، فإنها تجارح
بإمكانية أن يتهمها زوجها بأفعال سيئة مختلفة ويمكن أن تفقد حياتها.

إن هذا المعيار المزدوج دُفع إلى الأمام في التشريعة العسرية،
التي سمحت للزوج بأن يطلق امرأته متى شاء ولكنها حرمت المرأة
من حق طلب الطلاق في أية ظروف.

إن القوانين المتنوعة ضد الاغتصاب أدخلت كلها مبدأ أن
الطرف المتضرر هو زوج أو أبو المرأة المغتصبة، وكانت الضحية
منزومة بالبرهنة على أنها قاومت الاغتصاب بالصراخ أو الصراخ؛ على
أي حال، لو ارتكب الاغتصاب في الريف أو في مكان معزول فإنه
كان يُسَلَّمُ جدلاً بخطيئة المعتصب، بما أن صرخات المرأة لم يمكن
سماعها. تعاقب شريعة حمورابي سفاح القربى بين الأم والابن بالمرت
للطرفين (القانون: 157) ولكنها تنص فقط على طرد الأب الذي
يغتصب ابنته من المدينة (شريعة حمورابي: 154). أما الأب الذي
يعتصب عروس ابنه الشابة قبل أن يتم الزواج فتفرض عليه غرامة،
ولكن إذا اغتصب حمو زوجة ابنة بعد أن يتم الزواج فإنه يُعامل كزنان
ويحكم عليه بعقوبة الإعدام (شريعة حمورابي: 155-156)⁴⁴⁶.

Driver and Miles. *BL*, II, p. 57.

(195) فلا الفارجين.

(196) السنة 157 من شريعة حمورابي. «إذا غاب رجل نعت بعد وفاة أبيه، محب أو نحرق

الإثنين، المصنف نفسه، ص 61.

السنة 154 من شريعة حمورابي: «إذا جامع الرجل لسه يجب أن يطرد» هذا الرجل من

نادية، المصنف نفسه، ص 61.

من أجل البنين 155 و156، انظر أعلاه الهامش رقم 16 من هذا الفصل.

Commentary, Driver-Miles, *BL*, I, p. 318-320.

إن القانون 55 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية يعالج بالتفصيل اغتصاب عذراء، إذا اغتصب رجل متزوج عذراء تعيش في منزل والدها

سواء أكان هذا داخل المدينة أو في الريف المفتوح أو في الليل في الشارع (العالم) أو في هُري أو في حفل في المدينة، فإذا وُلد العذراء يجب أن يأخذ زوجة منتصب العذراء ويُلحق بها الخري؛ ولا (يعبدها) إني زوجها ولكن يتولي عليها. ويصح الأب الابنة التي اغتُصت كزوجة لمنتصبها⁽⁴⁷⁾.

إذا لم يكن للمغتصب زوجة، يجب أن يدفع ثمن العذراء للأب، ويتزوج الفتاة، ولا يستطيع أن يطلقها أبداً. إذا لم يوافق والد الفتاة على هذا، يجب أن يقبل غرامة اللقود⁽⁴⁸⁾ ويمنح ابنته لمن يريد. نرى هنا أنّ مفهوم الاغتصاب يؤدي والد الضحية أو زوجها يؤدي إلى استنتاجات مدققة للمرأة المتأثرة: يمكن أن تتوقع صحة الاغتصاب رواجاً غير قابل للفصل من المغتصب؛ وتحوّل زوجة المغتصب البيرثة إلى عاهرة. نلاحظنا نغمة القانون إحساساً بـ «قوة الشخص» المطلقة التي يملكها الآباء حيال بناتهم⁽⁴⁹⁾ يعرّز هذا

(47) من أجل لانس، الكامل للقانون الذي من الفترة الوسطى الآشورية 55، انظر Driver Miles. *AL*, p. 421, and Commentary. *AL*, pp. 52-61.

من أجل فونون يودي مشابه انظر. Exodus 22: 16-17.

بورده فنكلشتاين (Finkelstein) في «العذراءات الجنبية» محاكمة من بيور لوسيل اغتصب فتاة عبدة في الهري، أنكر اربعة، التي أخذها شهود. اكتشف أنه مدس وكان عليه أن يدفع ثلث الغناء نصف بيتا من العصف. ثم يكن هناك نقاش في المحكمة حول إن كانت الفتاة راحة أو اغتصبت. يعاقب فنكلشتاين: «لا تعد الفتاة العبدية شخصية قانونية» (ص 354-360).

(48) يعلق فنكلشتاين على فونون الفترة الوسطى الآشورية 155 هكذا «يمكن أن نتجاهل بامتنان، كجزء من الترويج الآشوري المحسوب لشكي نموذجي العائد الإضافي الذي يوجهه نتمم راحة المغتصب إلى ولد الفتاة المغتصبة لكي بدلها جنسياً...» (ص 357). ليس هناك دليل من أي نوع يستدعي تخافن جزء من القانون يسيء إلى احساسيات المعاصرة.

القانون 56 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية، الذي يشترط أنه إذا أقسم الرجل بأن الفتاة المغتصبة أغوثه، فإنه سيُعفى عن زوجته؛ ويدفع غرامة لوالد الفتاة تعريضاً (عن سببها عذريتها وهكذا يحط من قيمتها). ويجب أن يعامل الأب ابنته كما ستره⁽⁴⁹⁾.

يبدو من غير المرجح جداً أنه بهذه العادة التملصية من القانون لن يبدأ أيُّ مغتصب، إلا إذا رغب بانتهاز الفرصة لكي يتخلص من زوجته، من ناحية أخرى، إن وصف القانون 55 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية للأمكنة التي من المحتمل أن يحدث فيها الاغتصاب يجب أن يغير نوعاً ما مفهوماتنا عن الفتيات المحترقات المتواتي يحسن في عزلة محميات وراء جدران المنازل. وعلى ما يبدو أن المعنى الضمني هنا هو أن الفتيات يمكن أن يُصادقن بصورة متكررة في الريف، وفي شوارع المدينة، في الليل، وفي الأهرام (ربما أثناء شراء الطعام)، وفي المهرجانات.

ربما كان هذا دالاً إما على توجه عام في معاملة النساء المتزوجات وإما على الطبيعة الأكثر قمعاً للمجتمع الآشوري، فيما لا تذكر شريعة حمورابي العقاب الجسدي للزوجات، فإن قوانين الفترة الوسطى الآشورية تحتوي على ثلاث فقرات شرطية، وحشية

انظر: Claudio Saporetti: "The Status of Women in the Middle Assyrian Period," in *Monographs on the Ancient Near East* (Malibu, Calif. [n. d.], 1979), vol. 2, fascicle I, pp. 1-20. Esp. p. 10.

يقدم معبراً للقانون الآشوري 55 الذي لا يثبت من معناه الشعبي ويورد أمثلة عن العقود الخاصة التي تبين توبة فتاة بعد نساء الطغاب الأمر يظهر ساجورين (Saporetii) في أثناء الكتب المتكالية نساء الكلية والمطفاة عن الأب والزوج (ص 13).

(49) قانون العترة الوسطى الآشورية 56: إذا منحبت عذراء نفسها لرجل، يجب أن نعسف الرجل على هذا؛ ولن تُعزى زوجته. إن العادي يجب أن يقدم ذلك لمن عذراء من الفتاة وعندها يعامل الأب ابنته كما يشاء. Driver-Miles. *AT*, pp. 423-425.

كلها. ينص القانون 57 من هذه القوانين أنه إذا أمر بجلد زوجة رجل «في اللوح»، مما يعني في القانون، يجب أن يتم هذا علناً. ويعزّز القانون 58 هذا: إن جميع العقوبات المفروضة قانونياً على الزوجات، كانتزاع الثديين وقطع الأنف أو الأذنين، يجب أن ينفذها موظف مسؤول. إن المعنى الضمني هو أنه تم بعد بوسع الزوج، كما في الأزمنة الأقدم، أن ينفذ العقوبة بنفسه. يماثل هذا تطور القانون بخصوص الزنا، الذي ناهسناه، ولجعل مدى سلطة الزوج واضحة. ينص القانون 59 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية على أنه، بمعزل عن العقوبات الموصوفة قانونياً... «إن الرجل يمكن (أن يجند) زوجته، وينتف شعرها، ويمكن أن يكلم ويسحق أذنيها. لا يوجد مسؤولية قانونية بسبب ذلك»⁽⁵⁰⁾.

يصانف أن هذا هو القانون الأخير على الأنواع الطيبنة التي نُقِشت عليها فوائين الفترة الوسطى الآشورية 1-59. يمنح المرء إحساساً قوياً بالموقع المتدني للنساء المتزوجات في المجتمع الآشوري بالمقارنة مع المجتمع البابلي القديم.

إن اشكالية المرأة استمرت في فترة الترحل. وكان موقعها الاقتصادي أفضل إذا كانت أمّاً لأبناء، سواء كانت زوجة أو نى أو ثانية. ونصت شريعة حمورابي على أن تُعامل بحترام وأن تستمع بإقامة وإعانة مدى الحياة في منزل زوجها (أو ابنها). وكان يجب أن تُحرر محظية الرجل المتوفى ابعدة سوية مع أبنائها. وهذا يتضمن أن

Commentary on the text, *AL*, p. 425.

(50)

و. عهودة الزوجة التي تمنعها بها هذا القسم هي التي حكر أن يفرعها بزوج عهراً. مسطته لتزليه أو سيطرته لتزويجه... ليس هناك في الشريعة البابلية قسم تعاضل بوضع بيع السلطنة لاحتفادية التي نسمح بها بوضوح للزوج في حالات معينة عند زوجته... (أمر) 1292.

لأرملة التي لا أبناء لها، أو أم البنات لم تُضمن لها الحقوق نفسها⁽⁵¹⁾. إن القانون 46 من قوانين الفترة الأشرورية الوسطى يبدو كأنه يعالج هذا الإهمال، جزئياً على الأقل. إنه يعنح المرأة التي لم يوفر لها في وصية زوجها الحق بالحصول على سكن وطعام في منزل ابها. إذا كانت زوجة ثانية، ليس لديها أولاد، عمّن أولاد زوجها يجب أن يدعموه. يشير القانون أيضاً إلى حالة يقوم فيها أحد أبناء الزوج بالزواج من الأرملة، إن هذه العادة، التي كانت تعني لدى الأشروريين أن الابن يمكن أن ينزوج من محظية والده المتوفى وزوجاته الثابتات، عدا أمه، من المحتمل أنها تطوّرت من الممارسة السامية القديمة التي كان الحاكم بمقتضاها يرث زوجات والده ومحظياته كرمز لوراثة منصب الملك. ويبدو أن هذه الأعراف تعكس مفهوماً أن زوجات الضيقة الأدنى كُنَّ نوعاً من الملكة⁽⁵²⁾.

CH §§171 and 172. Driver-Miles: *BL*, II, p. 67, and Commentary I, pp. 1511-334-335.

1521 القانون 46 من قوانين الفترة الوسطى الأشرورية: إذا لم تغادر امرأة منزل بعد وفاة زوجها، وإذا لم يترك لها الزوج شيئاً في وصية مودونة، يجب أن تعيش في منزل بسكنة أولادها حيث تختار؛ ويجب أن يقدم لها أبناء زوجها الطعام؛ يجب أن يبرموا ميثاقاً معها من أجل (مؤونة) طعامها وشراها كما لو أن ذلك مع العروس التي يحسب. إذا كانت زوجة ثانية ولم يكن لديها أولاد، يجب أن تعيش مع أحد أولاد زوجها ويجب أن يقدموا لها الطعام على نحو مشترك؛ إذا كانت لديها أبناء ولم يوافق أبناء الزوجة السابقة على أن يقدموا لها الطعام، يجب أن تعيش في منزل لسكنها حيث تختار، ويجب أن يقدم لها أولادها الطعام ويجب أن تقوم بأعمالهم. ولكن إذا حدث وتزوجها أحد أبنائها، لم يدي بأخذها كزوجة يجب أن يقدم لها الطعام وكذلك أبناؤها يجب أن يقدموه لها⁽⁵³⁾. (Driver and Miles, *AL*, p. 414.)

تجدد الإشارة إلى الأم المترتبة، مقابل تعفي الدعم من أبنائها، من تفريق الزوجين أو انفصالهم. كما عمل المنزل وإنتاج الأسمدة.

توقفت المدونة السامية القديمة في. (Driver-Miles, *BL*, I, p. 321.)

من تسلي الأسمدة عليها. سفر: 1 Kings 2: 21-22, and 1 Sam 16: 21-22.

وكما رأينا، نصت شريعة حمورابي أيضاً على أن الأرملة التي لها ملكية لها خيار العودة إلى منزل والدها، وأن تعيد معها مهرها وهدية الزفاف. يمكن أن تتزوج من جديد، شرط أن نحسن حقوق ملكية أبنائها. ولكن في زمن قوانين الفترة الوسطى الآشورية، لم يكن للنساء كلهن الخيار في مسألة الزواج من جديد.

إن عروساً يموت خطيبها قبل الزواج يمكن أن يمنحها حموها لأحد أولاده الآخرين. وبصورة معاكسة، إذا توفيت عروس رجل، يمكن أن يمنحه حموه إحدى بناته كزوجة. إن القانون 33 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية ينص على أن أرملة شابة ليس لديها أولاد يجب أن تُمنح إما لأحد أشقاء زوجها أو لوالده. فقط في الحالة التي لا يتوفر فيها أقرباء ذكور لكي يتزوجوه يمكن أن تذهب أينما شاءت⁽⁵³⁾. تحمّد هذه القوانين مفهوم أنّ تبادل الزواج ليس صفقة تتضمن زوجاً من الأفراد بل بالأحرى تتضمن حقوق أعضاء ذكور من

MAI, §§ 30, 31. Driver-Miles, *Id.*, pp. 399-401.

(53):

القانون 33 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية: «إن كنت امرأة لا تزال تعيش في منزل والدها ومات زوجها ولديها أولاد يجب أن تعيش في منزلهم حيث تحسن. إذا لم يكن لديها أبناء ياد حمها يجب أن يمنحها لأي من أبنائه كما يشاء... أو، إذا شاء، يمنحها كزوجة لحميها. إذا مات زوجها وموت حموها ولم يكن لديها أبناء، يصح قانونياً أرثتها؛ وستطبخ الذهب إلى حيث يرضها» (MAI, p. 401). تجدر الإشارة أن هذا القانون لا يفسق إلا على فئة معينة من الأرامل، وأهني التي، رغم أنها متزوجة، لا تزال تعيش في منزل والدها. يشير هذا عادة إلى عروس طفلة مصدرة في هذه الحالة يملك والدها وموتها الحق في أن يمنحها مهرها عبر زوج صحيح نفس. يشغل سنوريثي المرأة كأرملة في المجتمع الآشوري، مركزاً بعض الأبناء، على الأقل خاصة والأستجابة لأرملة تعيش في منزل والدها، التي كانت امرأة حرة من دون أبناء (لا يدا كسواحتين)، التي مات حموها أيضاً، وهذا ما يجعلها غير خاضعة لوصية أحد يمكن أن حاشر امرأة كهذه أحياناً، نأخذ أملاكها معها، وفي النهاية نصبح روجة شرعية. يمكن أن نعد أيضاً ردة منزل. يحدد سنوريثي عن أن هذا الموقع استثنائي ويصاغ مع الموقع الشرفي بعامه للأرامل في مجتمع الشرق الأدنى القديم Saporetz "The Status of Women in the Middle Assyrian Period," in *Monographs on the Ancient Near East*, pp. 17-20

عائلة واحدة أعضاؤه إناث من عائلة أخرى.

يتضمن هذا المفهوم تأسيس عادة زواج اليهودي بأرملة أخيه،
يشرح ل.م. إشتاين العبداء المتضمنين.

لقد دعت العائلة مقابلها 'أرملة ابنها' وملكته العائلة...
ملكية عائلية... لم يُسمح لها بأن اب تطل بدون استئذان... إن هذه
المرأة... التي اشترت ودُفع ثمنها وقاهرة على الزواج وإنجاب
الأطفال، لا يمكن أن يُسمح لها بالبقاء من دون زوج⁵⁵⁴.

إذا مات الزوج من دون أن ينجب ابناً، وتزوجت الأرملة من
حفيد من عضو أسرة وأنجبت ابناً سيُعد ابن زوجها الميت. وبما أن
منزلة المرأة غير المرتبطة كان مشكوكاً فيها، إن لم تكن مستجيبة،
فإن الزواج من أرملة الأخ قدم أيضاً للأرملة التي ليس لها أولاد
«الحماية، والرعاية والطعام... الميراث الاجتماعية للعضوية [المشتركة]
في عائلة الزوج»⁵⁵⁵. إن تعقّب التطور المعقد لزوج بأرملة
الأخ، كما هي مؤسسة في الثورة ومضروبة في التراث اليهودي. يقع
خارج نطاق بحثنا. ولكن يجب أن نشير أنه يؤكد ثانية تعبيراً مطبقاً
بين النساء: المرأة التي أنجبت أبناء كانت تتمتع بأمن وامتيازات أكثر
من المرأة التي لم تُنجب سوى البنات، أو العاقرة. فالنساء يُحظون
لمنزلة أعلى ليس فقط عبر أنشطتهن الجنسية وإنما عبر أنشطتهن
الإنتاجية أيضاً.

إن المقامون المتعلقين بالإجهاض يقدم لنا كشافاً إضافياً حول
العلاقة بين الجنس والطبقة. افترضت شرعة بلاد ما بين النهرين أن
العقوبة تنوع بحسب طبقة الضحية. وعلى هذا، في حالة النساء،

Louis M. Epstein, *Marriage Law in the Bible and the Talmud* (54)
[Cambridge, Mass. in pub., 1942], p. 77.

1551 المصدر نفسه، ص 79.

عمدة، طبقة الرجل الذي له حقوق منكية في الضحية، هكذا، تقول
 شريعة حمورابي: إذا وُجِهُتْ ضربة إلى ابنة نبيل ومسيبت بجهاضاً،
 فإن العقوبة هي غرامة من عشرة شاتلات، مقابل خمسة شاتلات في
 حالة ابنة مواطن. إذا مسبت الضربة وفاة الابنة، فإن العقوبة في
 الحالة الأولى موت بنت المعتدي؛ وإذا كانت الضحية بنت مواطن،
 فإن العقوبة غرامة، مرة أخرى، وبمقتضى قانون الثأر. إن حياة ابنة
 المعتدي يستعاض عنها بحياة الأب المثلث (شريعة حمورابي، البنود
 209-214)⁽⁵⁶⁾.

تشمل الشريعة الآشورية سلسلة أوسع من الحالات الممكنة. إن
 القانون 50 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية يشترط أن الرجل
 الذي يسبب إجهاض امرأة متزوجة يُعامل زوجته بطريقة مماثلة. إن
 تعازٍ [رحمها] يُعامل كما عاملها. إذا قتلت الضربة الموجهة للمرأة
 الحامل، فإنه يُحكم على الرجل بالموت. ويصح العبداء سواء كانت
 الضحية امرأة محترمة أو عاهرة. هناك فقرتان شرطيتان جديرتان
 بالانتباه: تقول الأولى إنه إذا لم يكن تزوج الضحية ابن، (وَضُرِبَتْ
 المرأة وأجهضت)، فإنه يحكم على المعتدي بالموت، والثاني، إذا
 كانت ثَمرة الرحم بنتاً، يدفع رغم ذلك (وفق مبدأ) الحياة
 (بالحياة)⁽⁵⁷⁾.

CH §§ 209-214 Driver-Miles, *BL. II*, p. 79, and Commentary, I, pp. (56)

413-416.

يقول المؤرخون إن بعض القوانين يعتبران طبقاً لغير النساء وأن الشخص الذي يلقى
 سلباً مقبل فدان عقل غير مؤنث، يجب أن يكون الروح أو الميتة. (ص 415).

(57) يد القوانين الآشورية ذات الصلة هي

القانون 21: إذا ضرب رجل امرأة حامل وولدت في موت جيبه وأنت الأمر، يجب
 أن يدفع ثلاثين مينا من الرصاص، يجب أن يُضرب 30 حربة بالفضة ويجزء الميت شهراً
 كاملاً.

= Driver-Miles, *II*, p. 39.

إذا قارنا بين شريعة حمورابي وقوانين الفترة الوسطى الآشورية نرى أن عقوبة التسبب في موت امرأة حامل ازدادت. ففي قوانين الفترة الوسطى الآشورية يجب أن يموت المعتدي نفسه، بينما في شريعة حمورابي يُحكّم على ابنه بالموت. وذلك، على ما يبدو، كانت الفروق الطبقيّة بين الضحايا الإناث محدده بصوره أكثر قوة في الشريعة الآشورية منه في شريعة حمورابي. وفي حالة محددة، هي إجهاض سيده بالولادة، تُرفع الجريمة من ضرر مدنيّ إلى جريمة عامة. في تلك الحالة يجب أن يدفع المذنب غرامة مالية ضخمة، ويُضرب خمسين ضربة بالعصي. ويخدم شهراً واحداً من العمل للملك (قوانين الفترة الوسطى الآشورية: 21). ويتضح أنّ فقدان وريث محتمل لرحل نبيل يُعدّ هجوماً على النظام الاجتماعي، يجب أن يُعاقب علناً وسدّة⁽⁵⁸⁾. بالنسبة إلى إجهاض ساء الطبقة الأدنى،

القانون 50 ورد في النص . Driver. Miles. AL. p. 419.

القانون 51: إذا ضرب رجل امرأة مشرّحة لا تربي أوداعها ونسب من مفاها عيبها. فأن عقوبته هي دفع 2 مينا من الوصا. Driver. Miles. AL. p. 42.

القانون 52: إذا ضرب رجل مومساً وتسبب في فقدنها بجسدها. فأن عقوبته هي ضربة مقبل ضربة. وهكذا يدفع وعلى مبدأ حياة مقابل حياة. Driver. Miles. AL. p. 421. القانون 50 إلى زوجة أحد أبناء الطبقة الوسطى. والقانون 51 إلى امرأة لا تربي الأولاد لأسباب تتعلق بالمرض أو سبب يعمهم، بالنسبة لا تُخذ أنها عانت من خسارة كسبها الأخرى. يتحدث القانون 52 عن عامرة في حالتها كان للأبناء أهمية كبيرة بعد أنهم كانوا يتركون تديع أو من أجل العمل في المدبرة ويساعدون في دعم امرأة ليس لها دعم ذكر. Commentary. AL. pp 106-115.

(58) للاطلاع على نص القانون انظر أعمالهاهاش: رقم 57، MAL § 21 من هذا الفصل.

Driver und Miles. AL, p. 108.

وإنّ دافعها هي هذه الخلفة يند إلى درجة ما اعتماد على الدولة...

فإن التمييز الطبقي يتبدى بقوة في فرض الغرامات، ولكن حين
تسبب إصابة المعتدي بموت المرأة، يجب أن يموت المعتدي
بصرف النظر عن منزلة المرأة الطبقية. يمكن أن يشير هذا إلى تطور
التمييز القانوني بين الجرائم العنصرية الإعدام والإصابات
الأخف.

إن الشريعة الحثية أبسط وأقل تحديداً. إن رجلاً يسبب إجهاضاً
للمرأة يجب أن يدفع غرامة مالية تُحدد بحسب عمر الجنين. إن
الغرامة المفروضة على انضرار نفسه الذي يلحق بالمرأة العبدية هي
نصف التي تُفرض على المرأة الحرة (الشريعة الحثية: 17 و 18)⁽⁵⁹⁾.
ثمة قوانين عديدة مماثلة في الشريعة الحثية تنص على فرض غرامات
أقل على نسيب الإجهاض لبقرة أو عرس رجل (الشريعة الحثية: 77)
إن هذا قوينة للملكية كما هو واضح، وليس اهتماماً بأذى أصاب
كائناً حياً، كالمرأة الحامل.

تضمّ الشريعة اليهودية بعض سمات القوانين البابلية المختلفة.
إن رجلاً يسبب إجهاضاً لامرأة تُفرض عليه غرامة، بحسب ادعاء
زوجها عليه؛ ويدفع كما يحدّد القضاة. ولكن إذا تبين هذا أي أذى

(59) لقانون 17 من الشريعة اليهودية (نسخة أقدم): «إذا نسيب أحدنا إجهاضاً
امرأة حرة، وإذا كانت في الشهر التاسع، يجب أن يدفع 10 شاتلات من الفضة، إذا كانت
في الخامس، يدفع ثلثاً من حوزته كضمان».

لقانون 17 (نسخة لاحقة): «إن نسيب أي شخص إجهاضاً امرأة، يجب أن يدفع 30
شاتلاً من الفضة».

لقانون 18 من الشريعة اليهودية (نسخة أقدم): «إذا نسيب أي شخص إجهاضاً فتى،
عينة، وإذا كان في الشهر التاسع، يجب أن يدفع 5 شاتلات من الفضة».

لقانون 18 (نسخة لاحقة): «إذا سبب أي شخص إجهاضاً فتى مستميد، يجب أن
يدفع 10 شاتلات من الفضة» (Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 190).

فعدنذ الحيئة بالحياة والحين بالعين...⁽⁶⁰⁾ إن المبدأ الذي يتقصر
كل هذا التشريع هو أن الجريمة هي حرمان الزوج من ابن، وإذا ما
توقيت الزوجة، هو احتمال كونها منجبة مستقبية لأولاده⁽⁶¹⁾.

يمكن تلخيص الطبيعة السياسية لهذا التشريع بصورة أكثر قوة في
قوانين الفترة الوسطى الآشورية، 53، التي لا سابق لها في شريعة
حمورابي. إذا سببت المرأة الإجهاض لنفسها، وأتهمت وبزهن ذلك،
فإنها تُخورق ولا تُدفن... إذا أُخبتت تلك المرأة (؟) حين تطرح شعرة
رحمها ولم يُخبر الملك... [الروح يقطع هنا]⁽⁶²⁾.

إن ما يلتفت النظر هنا، قبل كل شيء، هو أن الإجهاض انذاتي
يعد جريمة عامة يجب أن يعذب بها الملك. إن الخوزقة وعدم الدفن
هما أشد عقوبتين فرضتا في النظام القانوني الآشوري في الفترة
الوسطى، وهما عقوبتان لجرائم كبيرة، لماذا يجب أن يُعتبر
إجهاض المرأة نفسها جريمة مساوية هي حدثها للخيانة الكبرى أو
الاعتداء على الملك؟ يقول درايفر ومايلز، اللذان تُعتبر تفسيرتهما
لقوانين الفترة الوسطى الآشورية، دقيقة:

... يبدو من غير المتراط منطقياً أن نسمح بالنسبة عن
الأطفال عمر المرغوب فيهم، وبفرض أشد العقوبات على
الإجهاض. وفي حالة أم متزوجة يعكر أن يُفسر هذا على أساس
أن الأب هو الذي يملك حق التخلي. بينما لا تملك الأم الحق

Exodus 21-22.

(60)

(61) لهذا السبب، وبحسب قوانين الشار، يجب أن تعاقب زوجة أو ابنة أعمامي من
العقوبة عنها؛ ولهذا يُنحصر البناء نفسه، في الشريعة اليهودية، إذ أُثرت إمكانية الأم
كسجينة للأطفال.

Mal § 53 [Driver-Miles, *EL*, p. 421, and Commentary, *EL*, pp. 115-117] (62)

بأن تحرمه فعلها من خياره في إبقاء الطفل على قيد الحياة أو
التخلي عنه⁽⁶³⁾.

يتابع درايفر وماينز المناقشة: «إن السبب يمكن أن يكون... أن
المرأة ياعتدائها قد مَبَّحَ لدم الأسرة المقدس أن يسيل وبالتالي
استنزفت غضب النساء ليس عليها فحسب بل على الجماعة
كئنها»⁽⁶⁴⁾. سناقش أن هذا التغيير في القانون يجب أن يُنظر إليه في
سياق تعبيرات أخرى عديدة تتعلق بسيطرة النساء الجنسية. فالحقوبة
الموحشية ضد الإجهافس الذاتي يجب أن تتعلق بالأهمية الموصوعة
في كل مكان من قوانين الفترة الوسطى الأثورية على الصلة بين
سلطة الملك (النولة) وسلطة رب الأسرة الأبوية على زوجته
وأطفاله. هكذا، إن حق الأب - الذي يُمارس ويُقرُّ بحكم العرف
حتى الآن - هي أن يقرّر مصير حياة أطفاله الرضع. انذني عنى عملياً
اتخاذ قرار إذا كان يجب أن تعيش بناته الرضع أو يمتن. يتاوى هي
قوانين الفترة الوسطى الأثورية مع الحفاظ على النظام الاجتماعي.
أما ممارسة الزوجة لهذا الحق فيرى الآن مساوية في حفظها للحياة
أو الاعتداء على الملك.

نرى إذًا، في مدة الألف عام التي ناقشها، كيف انتقلت الهيمنة
الأبوية من الممارسة الخاصة إلى القانون العام، فانسيطرة على
الجنسانية الأنثوية، التي تُركت سابقاً للأزواج الأفراد، أو لأرباب
الأسر، صارت الآن مسألة تقونها الدولة. يتبع هذا، بالطبع، اتجاه
عام نحو سلطة دولة متزايدة وتأسيس القانون العام.

إن العائلة الأبوية، التي تماهست في النهاية بصورة كاملة في

(63) المصدر نفسه، ص 116.

(64) المصدر نفسه، ص 117.

شريعة حموراسي، عكست الدولة القديمة في مزجها بين سلطة الأب والسلطة غير القائمة للتشكيك. وتكون ما هو أكثر أهمية لديهم من أجل امتيحاب طبيعة نظام الجنس والجندر بحسب الذكورة والأنوثة، الذي لا تزال نعيش في ظلّه، هو عكس هذه السيرورة: إن الدولة القديمة، منذ استهلالها، اعترفت باعتمادها على العائلة الأبوية، وسأوت وطيفة العائلة المنظمة مع النظام في الحق العام. وقد عبّر لأول مرة عن استعارة العائلة الأبوية كخلفية، كحجر بناء أساسي، للنظام الصخري لتجماعة العامة، في شريعة بلاد ما بين النهرين. وقد دُعِمت باستمرار في الإثنولوجيا والممارسة على مدى ثلاث أُلْفَيَات. ويمكن إيضاح أنها لا تزال مهيمنة عبر الطريقة التي ضُفّت فيها إلى السطح ضد تمرير قانون إصلاح الدستور من أجل الحقوق المتساوية في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر.

وفي أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد، حدث الفرز الطبقي بطريقة ربطت بين منزلة النساء الاقتصادية وخدمتهن العنسية بشكل لا يمكن انفكاكه. وهكذا عُرف الموقع الطبقي للمرأة منذ البداية بصورة مختلفة عن موقع الرجال. وقد أدّت التغييرات البنيوية إلى تمييز متزايد بين نساء الطبقات العليا والندنيا، يمكن أن يرى هذا بشكل قوي في قانون من الفترة الوسطى الأثورية، الذي يمثل أيضاً التجلّي الأكثر قوة لاهتمام الدولة بقونة الجنسانية الأنوثة. وهو القانون 40 الذي ينظّم المعظم الحام للنساء. سنناقش هذا القانون، الذي شرع في الواقع لتقسيم النساء إلى طبقات متميزة بحسب سلوكهنّ الجنسي، في الفصل التالي. ولكي نفعّل هذا، يجب أن نتعطف قليلاً ونناقش تأسيس المدعارة، الذي سبق هذا الإجراء.

الفصل السادس

تحجيب النساء

إن اندعارة، المعروفة غالباً بأنها أقدم مهنة في العالم، يمكن رصدها عبر التاريخ المفقود⁽¹⁾. هذا ما يؤمن به بعض خبراء الحكمة العامة، جاعلين اندعارة تبدو كأنها «طبيعية»، ومتج فرعي للتشكل الاجتماعي الشرعي، ولا تحتاج إلى شرح.

لكن خبراء آخرين لا يوافقون على ذلك. تقول لنا الجوسوهة البريطانية الجديدة إن اندعارة لم تكن، بقدر ما هو معروف، قضية ثقافية عالمية. ففي المجتمعات التي تسمح بالجنس هي نادرة في غالب الأحيان لأنها غير ضرورية، بينما في مجتمعات أخرى تُبحث بشكل كبير⁽²⁾.

في دراسته لتاريخ اندعارة التي نال عليها درجة الماجستير، يقول لنا عالم الفيزياء الألماني إيفان بلوخ (Iwan Bloch) إنها تطورت كمنتج فرعي لتنظيم الجنسية: «تظهر اندعارة بين البدائيين أينما تقلص الجماع الجنسي الحر أو صار محدوداً، وليست شيئاً سوى كونها بديلاً

Encyclopedia Americana (Danbury, Conn.: [n. pb.], 1979), vol. 22, (1) p. 169.

New Encyclopedia Britannica (Chicago: [n. pb.], 1979), vol. 15, p. 76. (2)

لشكل جديد من الاتصال الجنسي غير الشرعي والبيدائي⁽³⁾. وبينما هذا صحيح من دون أدنى شك، إلا أنه لا يشرح في أية أوضاع نشأ اندعارة وتصبح مُعأسسة في مجتمع ما. ويتجاهل أيضاً انمطهم التجاري للعدارة عبر معامتها كما لو أنها كانت ببساطة شكلاً مختلفاً لترتيب الجنسي بين طرفين موافقين. يقبل بلوخ وجود حالة «طبيعية» من الاتصال الجنسي غير الشرعي تُستدل فيما بعد بأشكال مختلفة من الزواج المُنظم. إن هذه النظرية التي تعود إلى القرن التاسع عشر، التي طورها ج. ج. باشوفن (J. J. Bachofen) وعالم الأثنولوجيا الأميركي لويس هنري مورغان (Lewis Henry Morgan)، شكّلت أساس تحليل فريدريك أنجلز، الذي أثر كثيراً في النظرية النسوية الحديثة:

...إن التسري مستمد مباشرة من الزواج الجماعي، من الاستلام العفسي الذي كنت تسري به النساء حتى انطهز. كان الاستلام المنقود في البداية فعلاً ديباً؛ وكان يحدث في هيكل إلهة الحب. ونذهب المنقود في المقام الأول إلى خزينة الهيكل... وكان التسري بين شعوب أخرى مستمداً من الحرية الجنسية التي كانت مسموحة للمعتات قبل الزواج... ومع نمو اللامساواة في الملكية... يظهر أجر العمل بشكل منقطع جنساً إلى جنب مع عمل الأرقاء، وفي الوقت نفسه، كشيء ضروري متلازم، تظهر الدعارة المهنية للنساء الحرات جنباً إلى جنب مع الاستسلام المعروف للعبدة.. ذلك أن التسري هو مؤسسة اجتماعية كأية مؤسسة أخرى؛ يواصل الحفاظ على الحرية الجنسية القديمة لصالح الرجال⁽⁴⁾.

(3) Iwan Bloch, *Die Prostitution* (Berlin [n. pb.], 1912), vol. 1, pp. 30-71.

اقباس ترجمت جيردا لوتز.

Frederick Engels, *Origin of the Family, Private Property and the State* (4)

• (New York: [n. pb.], 1970), pp. 129-130.

بعد يضع صفحات بشير إنجلز إلى المدعارة بأنها متممة للزوج الأحادي وينبأ بنهايتها مع تحول وسائل الإنتاج إلى المكنية الاستراكية⁽¹⁾. حتى حين نرفض تحييز إنجلز الفكتوري الجلي في توقع أن تكون النساء واغبات في ممارسة «حفظهن في الطهارة» يجب أن نشير إلى اكتشافه بأن أصل الدعارة مستمد من كل من تغير المواقف من الجنسية ومن معتقدات دينية معينة في أن، وأن التغيرات في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في وقت مأسسة الملكية الخاصة والعبودية آثرت في العلاقات الجنسية، وبصرف النظر عن الأخطاء والسقطات الكثيرة في الدليل العلمي التي يستطيع المرء تبينها في عمل إنجلز، إلا أنه كان أول من تبناها إلى تلك الروابط، والتي أن نرى التوشيح بين العلاقات الاجتماعية والجنسية. وبصياغته للمناظر بين التعاض بين عمل الأحرار والأرقاء، وتعايش المدعارة المهية للنساء الحرات جنباً إلى جنب مع استسلام العبد العفروض بالقوة، فقد وجهنا نحو إعادة تعريف مفهوم «الطبقة» بالنسبة إلى الرجال والنساء، الذي تجاهله هو نفسه، لسوء الحظ، في عمله اللاحق.

لكي نفهم التطور التاريخي للدعارة نحتاج إلى أن نحذو حذو إنجلز ونفحص علاقتها بالقوننة الجنسية للنساء كلهن في الدول القديمة وعلاقتها باستعباد الإناث. ولكن يجب أن ندرس أولاً التفسير الأكثر انتشاراً وقبولاً لأصل الدعارة: أعني، أنها مستمدة من «دعارة الهيكل».

من سوء الحظ أن معظم المرجعيات تستخدم المصطلح نفسه ليغطي سلسلة واسعة من السلوك والأنشطة، ويشمل على الأقل

• إن إشارة إنجلز إلى دعارة الهيكل تستند إلى قولاه اللاتيني لغصا عبرودوت (Herodotus)

(15 المصدر نفسه، من 138-139).

شكليات من الدعارة المنظمة، الدينية والتجارية، سادا في ائدول القديمة. قين لنا، مثلاً، إنه في مجتمع بلاد ما بين النهرين (وفي أمكنة أخرى) فئات الدعارة المقدسة، التي وسعت أديان المخصب وعبادة الإلهة، إلى دعارة تجارية⁶¹.

إن هذا السياق مشير لشك في أفضل الأحوال. فاستخدام مصطلح «دعارة مقدسة» للتعبير عن أية ممارسة جنسية وجميع الممارسات المرتبطة بخدمة الهياكل يعدنا عن فهم المعنى الذي فهمه الممارسون لممارسات كهذه. سأميز بالتالي بين «الخدمة الجنسية الدينية» و«الدعارة»، التي أعني بها الدعارة التجارية فحسب.

من المحتمل أن الخدمة الجنسية المدنية للرجال والنساء تعود إلى العصر النيوليثي (العصر الحجري الحديث)، وإلى عبادات مختلفة للإلهة الأم، أو ما يدعى بالإلهة الكبرى في تجلياتها الكثيرة⁶². إن أدلة العفريات الأثرية حول وجود تماثيل صغيرة أنثوية، بأثداء،

New Encyclopedia Britannica, vol. 25, p. 76; Encyclopedia Americana, 161 vol. 22, pp. 672-674, Encyclopedia of the Social Sciences (New York, [n. pb.], 1934), vol. 13, p. 553; Vern and Bonnie Bullough, *The History of Prostitution: An Illustrated Social History* (New York [n. pb.], 1975), pp. 19-20; Bloch, *The Prostitution*, vol. 1, pp. 70-71; F. Henriques, *Prostitution and Society* (London [n. pb.], 1962), chap. 1; William Sanger, *A History of Prostitution* (New York: [n. pb.], 1878), pp. 40-41; Geoffrey May, "Prostitution," *Encyclopedia of the Social Science*, vol. 13, pp. 551-559; Max Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte* (Berlin: [n. pb.], 1926), vol. 5, p. 221, and Erich Ebeling and Bruno Meissner, *Reallexikon der Archäologie* (Berlin, [n. pb.], 1971), and article "Geschlechtsethik," article "Hierodulen," vol. 4, p. 225, and pp. 391-392.

Marija Altschul-Gimbutas, *Goddesses and Gods of Old Europe* (3) (Berkeley [n. pb.], 1982), and Edwin O. James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study* (London: [n. pb.], 1959).

سطر: العبد العاشر من هنا الكذب من أجل يفاش بفضل لهذا الموضوع.

وأرداف وأكفحال ميرزة، وافرة في كل أنحاء أوروبا، والبحر الأبيض المتوسط، وشرق آسيا، وفي أماكن كثيرة كانت تُكتشف تماثيل كهده فسرها علماء الآثار بأنها هياكل، ولكن لا توجد طريقة لكي نعرف كيف استخدمت تلك التماثيل أو عُبدت. ولبن نعرف أبداً.

في المقابل، لدينا أدلة ألبية وأدبية وبصرية وفانونية وافرة، وهي صحيحة تاريخياً، نستطيع انطلاقاً منها أن نعود به عبادة الإلهات الإناث وحيوات وأنشطة الكاهنات في بلاد ما بين النهرين القديمة وفي الحفنة البابلية المحدثة.

اعتقد البابليون القدماء أن الآلهة والإلهات يسكنون بالفعل في الهيكل، ليس كما هم ممثلون رمزياً هناك، وكان موظفو الهيكل، والكهنة والكاهنات من رتب مختلفة، والجرفقون والعمال والعبيد، يعملون كلهم لكي يعتنوا بالآلهة ويغذوها كما لو كانوا يعملون لكي يعتنوا بسيد ويغذوه. كانت الوجبات تحضر يومياً بعناية وترسل إلى الإله، وكان فرائه يُعد، وتُعرف الموسيقى تُصنعه. وبالنسبة إلى بشر عذوا الخصب مقدساً وجوهرياً لبيئاتهم، تضمنت العناية بالآلهة، في بعض الحالات، تقديم خدمات جنسية لها¹⁸. هكذا، تطورت طبقة منفصلة من عاهرات الهيكل، ما يبدو أنه حدث هو أن الخدمة الجنسية للإله أو الإلهات ولصالحهم اعتبرت مفيدة لتداس ومقدسة، وتُوعت الممارسات مع الآلهة، في الأمكنة المختلفة، والحبب المختلفة. كان هناك أيضاً، خاصة في الفترة اللاحقة، دعارة تجارية، زدهرت قرب أو داخل الهيكل. مرة ثانية، كان الباحثون الحديثون يشوشون المسألة بالإشارة إلى ذلك النشاط كدعارة وباستخدام مصطلح «عدة الهيكل» من دون أن يميّزوا بين الأنماط المختلفة من انفساء

A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: A Portrait of a Dead* (X) Civilization (Chicago: [n. pb], 1964), pp. 187-192.

المنحرفات في النشاط الجنسي الديني أو التجاري^(٧). وعند 1956 فقط، حين ظهر المجدد الأول من قاموس شيكاغو الآشوري، صار ممكناً القيام باستخدام أكثر دقة للمصطلحات والتمييز، كما فعل البابليون، بين الأنماط المختلفة لخدم الهيكل.

في الحقبة البابلية القديمة، كانت بنات الملوك والحكام يُعيَّن ككاهنات كبيرات لإله القمر أو للإلهة عشتار وكانت كاهنات إن (en) أو إننو (entu) نظيرات كبار الكهنة الذكور، كن يرتدين لباساً مميزاً، وقبعة بحافة مرتفعة، وثوباً مثنياً، ومجوهرات، وبحملن الصولجان ويرتدين الثياب نفسها التي يرتديها الحاكم. كن يعشن داخل هيكل مقدس، ويتولين مسؤولية إدارة الهيكل وشؤونه، ويؤدبن وظائف مقدسة وتلقية، وكن عادة غير متزوجات. وكان للكاهنة في سمر القديمة دور مشابه، ويعتقد العلماء بتاريخ الآشوريين أن هذه الطبقة من النساء هي التي كانت تشارك سنوياً في الزواج المقدس، مشخصات أو عميلات للإلهة.

كان الأساس لطقس الزواج المقدس هو الاعتقاد بأن حصوبة الأرض والناس تعتمد على الاحتفاء بالقوة الحسية للإلهة الخصب. ومن المرجح أن أصل تلك الشعيرة يعود إلى مدينة أوروك السومرية، التي كانت مكرسة للإلهة إنانا، قبل 3000 ق.م. وكان الزواج المقدس زواج الإلهة إنانا أو كبير الكهنة، الذي يمثل الإله، أو الملك، متماهياً مع الإله دوموزي^(٨) (Dumuzi). وفي إحدى

Vern L. Bullough: "Attitudes Toward Deviant Sex in Ancient 19) Mesopotamia," in: *Sex, Society and History* (New York, n. p.), 1976, pp. 17-36.

يقوم بملاحظتها نفسها (ص 22-23).

(10) من أجل مناقشة الزواج المقدس، انظر Samuel Noah Kramer, *The Sacred*

• *Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington:

القصاصد النموذجية، كانت الإلهة تستهين النقاء، وتعلم عن نهفتها
بأشوخ مع حبيها. وبعد اتحادهما، تزهو الأرض:

ارتفعت النباتات عالياً إلى جانبه،

ارتفعت المسابيل عالياً إلى جانبه،

... وأرهوت الحدائق بترف إلى جانبه

وتعد الإلهة، السعيدة والمنشية، بأن تبارك منزل زوجها،

الراعي / الملك:

يا زوجي، يا محرني أنكبر، يا مرطبي المقدم،

أنا إنانا، سأحافظ عليك،

سأعتني به بمنزل الحياة الحاضر بك⁽¹¹⁾...

إن التكرار الرمزي السنوي لهذا الاتحاد الأسطوري كان احتفالاً
عاماً اعتُبر ضرورياً لرفاه الجماعة. وكان مناسبة للاحتفاء بالفرح،
الذي كان يمكن أن ينطوي على نشاط جنسي من قبل العابدین في
أراضي الهيكل وحولها، ومن المهم لنا أن نفهم أن المعاصرين
اعتبروا هذه المناسبة مقدسة، ومهمة أسطورياً لرفاه الجماعة، وأنهم
بجلوا الملك والكاهنة وشرفاهما للقيام بهذه الخدمة المقدسة.

[n. pb.], 1969), p. 59; Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Imhotep and Other Essays in Mesopotamian History and Culture*, ed. by William L. Moran (Cambridge, Mass [n. pb.], 1970), and Judith A. Sphar, *The Female Experience of the Nature of the Divine* (Bloomington: [n. pb.], 1981), p. 124

W. G. Lambert, "Morals in Ancient Mesopotamia," *Journal of the American Oriental Society*, (1957), and "En Oriente Sur," *Jaarbericht*, no. 15 (1958), p. 195.

Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 59.

(11) إن الالتباس هو من:

كان الزواج المقدس يؤدي في هياكل إلهات خصب متنوعة على مدى ألفي عام تقريباً. وكان الإله العاشق الشاب، أو ابن الإلهة، يُعرف باسم تموز (Tammuz) وأتيس (Attis) وأدونيس (Adonis) وسعل (Baal) وأوزيريس (Osiris) في لغات متنوعة. وهي بعض هذه التطورات، كان يسبق الاتحاد المقدس موت إله شاب، يرمز إلى فصل قحط أو جفاف لا ينتهي إلا باتحاده مع الإلهة. وكانت هي التي تستطيع أن تحيي، التي تستطيع أن تجعله منكأ والتي يمكنها أن تمتح القوة لكي يجعل الأرض خصبة. وتغلغل الصور الجنسية الغنية بحادثاتها المرحة للجنسية والخصب في الشعر والأسطورة وعُمر عنها في التماثيل والمنحوتات، وازدهرت شعائر مشابهة للزواج المقدس أيضاً في اليونان القديمة وروما ما قبل المسيحية⁽¹¹²⁾.

وبينما تأتي المعلومات عن كهانات إن (en) من الحقبة البابلية القديمة، هناك إشارات كثيرة إلى كهانات الهيكل في الحقبة البابلية الحديثة في أور (U) وغيرمو (Girsu). وفي عصر حمورابي (1792 - 1750 ق.م.) كان بوسع أولئك الكاهنات أن يحشن خارج المعتزل، ولكن سمعتهن كانت تُحرس بعناية⁽¹¹³⁾.

يُني كهانات إن (en) ونين - ديجر (nin-dinger) في المرتبة

Tuckild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on 112 Mesopotamian History and Culture*, pp. 71-111.

(113) إن تعليقاتي عن هذه الفرقة الدينية الإلهة تمتت. في معظمها في الدراسة الشاملة Johannes Renger, "Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Neue Folge, Band 24 (1967), I. Teil, pp. 110-111. Hereafter Referred to as ZA

كاهنات الهيكل، وتعني كلمة (nudium) «أترك مُراحاً»، ينسجم هذا مع الدليل بأنهن كنَّ ممنوعات من إنباب الأطفال⁽¹⁴⁾، نعرف الكثير عن كاهنات الهيكل المكرَّسات للإله شماش والإله مردوك أثناء السلالة البابلية الأولى. كانت أولئك النساء يأتين من المستويات العليا من المجتمع، وكان بعضهن يات منوك، وكان معظمهن يات بيروقراطيين كبار وساخ وأطبَّاء أو كهنة. كانت كاهنة الإله شماش تدخل المعتزل في سنِّ صغيرة وتبقي من دون زواج. وكان المعتزل الذي يعيش فيه مع خدمهن يتألف من مبان مفردة كبيرة معقدة داخل الهيكل. وقد كشفت الحفريات الأثرية أن المعتزل في هيكل مدينة سيبار (Sippar) كان يحتوي أيضاً على مكتبة ومدرسة ومقبرة⁽¹⁵⁾. وكان هذا المعتزل بؤوي مائتي كاهنة في وقت واحد، ولكن عند الكاهنات انحدر تدريجياً بعد عصر حورابي⁽¹⁶⁾.

G. R. Driver and J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols. (London: (14) [n. pb.], 1952), vol. 1, vol. 2. (1955) Hereafter Referred to as *BL*.

يعتقد ديبور ومايلز أن الكهنة، رغم أنها غير متزوَّجة، يمكن أنهن لم تنقسم قسم الطهارة، فمن المرجح أنها كانت في بعض الهياكل، كمثل هياكل حنار، مثلاً. حفرة مقدسة (BL. 1, p. 766).

BL. I, p. 539.

(15)

Rukah Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City: 1450-1200 B.C.* (Istanbul: [n. pb.], 1975) Reference to their numbers, p. 304.

انظر أملاء زيجر الناحية رقم 11 من هذا الفصل ص 156-158.

إن رينجر (Renger)، دراغر وماينر، ويسو لاندسبيرغر (Benno Landsberger) يمدون كاهنات المعبد النواقي من المراتب الاجتماعية العليا (nadia) كاهنات، ولكن هويسر لا يعلق على أي دليل على قيامهن بوظيفة دسمة. يقول إن موقعهن هو «كنائس إله شماش» وزوجته احأ Ajal. وكوبن كذلك، يبدون وظيفتهن «كخدمات سيبات» هي أن حينئذٍ مكرَّسة خدمة الإله. نظر:

Harris, pp. 304-310

كانت نساء الهيكل يُحضرن مهوراً نعيمة إلى الهيكل في وقت تكريسهن للإله. وحين توافيهن العناية، تُعاد تلك المهور إلى عائلاتهن التي ولدت فيها. كان بوسعهن استخدام تلك المهور كراش مال لتصفقات التجارة وإقراض النقود بغائدة، وكن بسطعن مخادرة المعنول لكي يعشن بأعمال متنوعة. وكن يبعن الأرض والتعبيد والمنازل، ويقمن بفروض وهدايا، ويدرن القضيح والحقول. إذ أسماء 185 ناسخة، خدمن في هيكل سيبار، معروفة⁽¹⁷⁾. ومن تفسير صفقاتهن التجارية تقدم كاهنات الهيكل بانتظام تقدمات إلى الآلهة في أيام الأعياد. وبما أنه لم يكن بوسعهن إرحاب الأطفال، كن في الغالب يتبين الأطفال لكي يعتنوا بهن في سن الكهولة. وعلى عكس نساء أحرىات في زمنهن، كان بوسعهن توريث ملكيتهن لوريشات أناث، النوائى، من المرجح أكثر، أنهن كن أعضاء أسرة يخدمن أيضاً ككاهنات.

لم تكن كاهنات الإله مردوك يوضعن في معتزل وكان بوسعهن الزواج غير أنه لم يسمح لهن بارتجاب الأطفال. كانت هذه المجموعة من النساء بخاصة موصوعاً تلقون في شريعة حمورابي، وكما رأينا؛ كان بوسع الكاهنة أن تقدم الأطفال لزوجها عبر محبة عبدة أو خادمة هيكل متدنية المرتبة، كمحظية أو زوجة ثانية. وتنص شريعة حمورابي بوضوح على حقوق ملكية أطفال كهؤلاء، مما يشير إلى أهمية الكاهنة في النظام الاجتماعي. ويمكن أن يشير أيضاً إلى أن موقعهن الاجتماعي صار نوعاً ما متقللاً أثناء حكم حمورابي، أو أنه كان يعز في نوع من التغيير. إن الحقيقة الأخيرة يمكن أن تشرح إدخال السند 110 في شريعة حمورابي، الذي يفرض عقوبة الموت على

(17) المصدر نفسه، ص 285.

كاهنة غير معتزلة تدخل إلى منزل جعة أو تدبر مؤسسة كهذه. إذا كان «منزل الجعة» كما يبدو أن المتعلق يعتقد، أنه يحتوي على ماخوز أو نزل تتردد إليه العامة، فإن المعنى الجلي للقانون هو أنها ممنوعة من أي ارتباط بمكان كهذا. يجب ألا تعيش محترمة فحسب بل يجب أن تحمي سمعتها أيضاً لكي تبقى بمنأى عن اللوم⁽¹⁸⁾. إن الحاجة إلى تدوين قانون كهذا يمكن أن تشير إلى انحلال في الأخلاق بين الخدم الدينيين، وتشير أيضاً، كما ستناقش في ما يلي، إلى رغبة متزايدة من قبل واضعي القوانين لرسم خطوط واضحة للتمييز بين النساء المحترمات وغير المحترمات.

كان هناك خدمات هيكل يُدعَيْن عبادات الهيكل (Kulmashitum) والمعاهرات المقدسات (Qudishtum) وهن من مرتبة متدنية، وكن عادة يُذكرن في النصوص معاً، غير أن الفرق بينهما غير مفهوم جيداً. إن حقوق وراثتهن مصوص عليها في البند 181 من شريعة حمورابي، الذي يخولتهن للحصول على ثلث الإرث من أملاك الأب، إذا لم يتنحن مهراً لدى دخول خدمة الهيكل. ولكنهن يحصلن فقط على حق الاستخدام لحصتهن من الإرث طالما هن على قيد الحياة. ذلك أن إرتهن من حق إختوتهن⁽¹⁹⁾. يفتر درايفر ومايلر حقيقة أن إرث خدمات الهيكل يعود إلى إختوتهن كمؤشر

BL, II, p. 45, and Commentary, BL I, pp. 305-306.

(18)

يوضح أيضاً، بالعبارة، أن المعاصرين يفرقون بين الخدمات الجسة لادنية التي تقدمها لكاهنات من أسرة تختلف عن الدعاة التجارية. يقول وينجر ما يلي في هذا المقطع. إن مصانع لدوية، كما نُقِر عنها في المعارة القانونية، وفي شريعة حمورابي وجهت نحو صعان الاستغلائية لتأدية تكاهة الهيكل لكي تتجنب التحول بل الدعاة بسبب دخلها غير الكافي بهذا البق عاشت في الخنث (gugum)». Benger. Z.A. Trans. by Gerda Lerner p. 176.

BL, II, p. 73. and Commentary, BL I, pp. 369-370.

(19)

يُر حبه الزوال كلمة «كولماشيتوم» (Kulmashitum) «عبدة الهيكل» أو «قديسات» (qadishitum) «مقدورة».

على أنه لم يكن متوقفاً منهنّ إنجاب الأطفال. يبدو هذا متناقضاً مع دليل من عدد من المصادر بأنهنّ عملن كنساء، متخصصات بالعناية وقتاً لبس قليلاً مقابل راتب ويجب بالتالي أن يتجنبن أطفالاً، من المحتمل أنهنّ عشنّ خارج المعتزل وتزوجن بعد أن أقضين فترة من الوقت في خدمة الهيكل، أو ربما كنّ عاهرات بينما كنّ في خدمة الهيكل. إذا كان هذا صحيحاً، فإن توظيفهنّ من قبل الأعيان كنساء متخصصات بالعناية يشير إلى أن دورهن الاجتماعي لم يكن مُحقراً. ولجعل الأمور أكثر تشوشاً، هناك نصوص تُدعى فيها الإلهة عشتار نفسها خادمة هيكل مندورة⁴⁰.

ثمة قصتان «تاريخيتان» للأنشطة الجنسية في الهياكل البابلية وحولها، أثرتا باقراط في المؤرخين الحديثين. أُلّف إحداهما المؤرخ اليوناني هيرودوت (Herodotus) في القرن الخامس قبل الميلاد، ويزعم أنه يصف الدعارة الأدبية في هيكل الإلهة ميلينا (Mylina)؛ وألّف النص الآخر الجغرافي الروماني سترابو (Strabo) بعد أربعمئة عام فيما بعد. يروي هيرودوت:

إن كل امرأة تُوجد في البلاد يجب أن تذهب مرة في حياتها وتجلس في منطقة فيسوس [ميلينا]، وتعاشر عربياً هناك... (ب)

Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)*, p. 327

لا يبرر بعض المستشرقين بين هذين الترميزين من خادمات الهياكل وسرهان كنيهما - عبيد الهيكل، ويطلقون عليهن صفة «لاتحرام في» «مهر مقدس». يشير درايفر ومايلز إلى أنه ليس هناك دليل يؤيد أو يدحض هذا الرأي. ولكن هناك حالات يُشار فيها إلى الإلهة عشتار نفسها بأنها مندورة⁴¹ انظر. *BL*, I, pp. 369-370.

من أجل أمثلة حول ترميزت مختلفة لكلمة *upadistu*، انظر Paul Kuschaker, *Rechtswissenschaftliche Studien zur Gesetzgebung Hammurapis Königs von Babylon* (Leipzig [n. p.], 1917), p. 189 [n. und *BL*.], p. 369

المرأة التي تحلس مرة لا يُسمح لها بالعودة إلى المنزل إلى أن يرمي أحد الغريباء قطعة فضة في حضنها، ويأخذها معه إلى ما وراء الأرض المقدسة... يمكن أن تكون القطعة الفضية من أي حجم... تذهب المرأة مع الرجل الأول الذي يرمي إليها القود، ولا ترفض أحداً. حين تذهب معه، وترصي الإلهة، تعود إلى المنزل. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً لا هذية مهما كانت كبيرة تبقى ملكاً لها... ويجب على النساء اللدبسات أن يمكنن وقتاً طويلاً قبل أن يستطعن تنفيذ القانون. انظر بعضهم ثلاث أو أربع سنوات في المنطقة^(2:1)

ليس هناك تأكيد آخر لهذه القصة سوى تأكيد سترابو، وليس هناك «قوانين» معروفة تنظم، أو حتى تشير إلى هذه الممارسة. ربما أخطأ هيرودوت خطأً بين الأنشطة الجنسية للعاهرات حول الهيكل وبين شعيرة تتضمن جميع العذراوات الأشوريات. ثمة قصة أخرى لهيرودوت رواها في كهنة بابلين تبدو وكأن لها أساساً تاريخياً أكثر قوة، تصف براحاً عالياً في هيكل مردوك، في قمته كانت كبيرة الكاهنات تعيش في عرفة تحتوي على أريكة، وكان يزورها فيها الإله في الليل. ثمائل القصة في مكان ما قصة تاريخية، تعود إلى الألفية الأولى قبل الميلاد، التي تصف كيف أن الملك البابلي المحدث نابور نيد (Nabonaid) كرّس ابنته ككاهنة لأنه القمر سين (Sin). أحاط البناء الذي كانت تعيش فيه بسور مرتفع وفرسه بالزخارف والأثاث الجميل. تتساقط مع ما نعرفه عن أوضاع حياة بعض كبيرات الكاهنات الملكات ومع الاعتقاد بأن الإله كان يزورهن في الليل، كما يتكل في الليل الوجبات المعدة له. يورد

Herodotus. *Historia*. Trans. by A. D. Godley. Loeb Classical Library (21)
 (Cambridge, Mass. [n. ph.], 1920), Book 1. p. 199.

هبرودوت هذا كمثل على «دعارة الهيكل»، ويكرر مؤرخو الدعارة
الحديثون هذا بعده، معتبرين قصصه كحقائق. أفسر وظيفة الكاهنة
كمثل هام على الخدمة الجنسية المقدسة، سواء تمت عملياً أو
كُرِّث رمزياً⁽²²⁾.

من الصعب الوصول إلى فهم للدور الاجتماعي لهذا النوع من
النساء من التوثيق المتضاربة حول الأدلة التي بحوزتنا عن أنشطة
النساء في خدمة الهيكل. فما كان في فترة أسبق وظيفه دينية تعبدية
صرفة ربما صار فساداً في وقت ازدهرت فيه الدعارة التجارية في
مناطق الهيكل. وربما كوفت ممارسة الجنس مع الغريباء في الهيكل
لتشريف طصب الإلهة وقوتها الجنسية. كما جرت العادة، بتبوع إلى
الهيكل، فقد كان العابدون يُحصرون بانتظام بتقدمات من الطعام
والزيت والنيذ والتضامع الثمينة إلى الهيكل لتشريف الآلهة آمليين من
ذلك خدمة قضيتهم. وانه لممكن الفهم أن هذه الممارسة أفسدت
بعض خدم الهيكل، وأعرتهم لكي يحافظوا على بعض أو كل هذه
الهدايا لغائدتهم الخاصة. وربما شُجع الكهنة أو سُمح لهم باستخدام
النساء العبدات وخدمات الهيكل من الطبقة الأدنى كعاهرات
تجاريات من أجل إغناء الهيكل. يفودنا هذا بإيجاز إلى طبفتين
أخريين من خدمات الهيكل الإناث. كانت إحداهما مجموعة
الكاهنات المعتزلات التي ذُكرت في شريعة حمورابي في قوانين
الوراثة. كن نسوة من مرتبة عالية، عشن على الأرحح في المعتزل.
يقول درينغر ومايلز إنهن ربما لم يكن كاهنات بل بالأحرى
«مسؤولات» يدن النساء في حريم الهيكل. يتوافق واجبهن مع
واجب المرصّف المتخصص في حراسة قصر الحريم⁽²³⁾. ثمة

BC. I. 19 361-362.

(22)

(23) المصرد. ص 368-369.

تفسيرات أخرى تقول إن الموظف ذكر متنكر كمرأة، أو امرأة متنكرة كرجل، ولكن كان يشار إليه دوماً في شريعة حمورابي كمرأة، ابنة أبيها، أم طفل فتيتي، من المحتمل أن تلك الشخصية المحيرة شخص يمثل مظهراً أسبق من عبادة الإلهة الأم، التي شددت على ثنائية الجنس أو المثنوية.

أخيراً، كانت هناك طبقة من المحريم، كن عاهرات مرتطبات بالهيكل، ربما كن بنات النساء المستعبدات، وكن تحت إشراف مسؤول هيكل ثانوي، من غير الواضح إن عُدت تلك النساء متميمات إلى حريم الهيكل. تسجل نصوص سيباز لإحدى عشرة امرأة من هذا النوع. إن هذا العدد الصغير يرجع أنهن كن عبيدات يمتلكهن كهنة أو كاهنات. وما كانت تكسبه تلك العبيدات من الشجاعة، على عرار عمال عبيد آخرين، كان يُحوّل إلى مالكهم، الذين ربما كانوا يمنحون تلك المبالغ للمهيكل.

وفي منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد، إن لم يكن قبل ذلك، كان هناك نوعان من الأنشطة الجنسية في الهياكل أو قربها: شعائر جنسية كانت جزءاً من الطقوس الديني، ودعارة تجارية، وكانت الهياكل، على غرار الكنائس القروسطية، مراكز لسلسلة واسعة من الأنشطة التجارية. وكان ممارسو الدعارة من الذكور والإناث يزورون حول الهياكل لأن هذا هو المكان الذي يوجد فيه الزبائن. كانت هناك على الأرجح صلة جغرافية بين دعارة الهيكل والدعارة التجارية. إن الصلة النسبية، وأعني: أن الدعارة التجارية تطوّرت من دعارة الهيكل، هي التي سلّم بها المؤرخون جدلاً، لكنها تبدو أقل وضوحاً مما تم تأكيده بعامة.

ثمة بعض الأدلة الأسيية التي نستطيع ملاحظتها لكي نفهم تطور الدعارة. إن كار. كيد (Kat Kid) الكلمة السومرية للمعاورة الأنثى، تظهر في إحدى أقدم الوثائق عن المعهن في الحفنة البابلية القديمة، حوالي

2400 قبل الميلاد. وما أنها مذكورة تماماً بعد نام. لوكو (nam.luku) التي تعني الكاهنات المعزلات، يستطيع المرء أن يفترض صلتها بخدمة الهيكل. وإن لمهم أن مصطلح كور- غارو (kur-garru)، عاير ذكر أو المسمى المنحرف المنبس، يظهر في السجل نفسه ولكن مع المسلمين. هذا هو خط ممارسة مرتبطة بعبادة عشتار، التي فيها يؤدي المسلون المنحرف المنبس أفعالاً كرمي المدينة. ونرى في الوثيقة نفسها المهم النسوية الثانية: مبيدة طبيعية، تاسخة، حلاقة، طبخة. إن اندعارة، على ما يبدو، هي من بين أقدم المهن رغم أنه ليس هناك دليل على أنها الأكثر قديماً⁽²⁴⁾. وقد واصلت العاهرات الظهور في وثائق أخرى عديدة للمهن في ما بعد في الحفنة البابلية الوسطى. وفي سجل يعود إلى القرن السابع قبل الميلاد يظهر عدد متنوع من المسليات الإناث وكذلك المسلون المنحرف المنبس؛ قابلة، مرسدة، ساحرة، فطر، وعجوز شابة الشعر، شجنت العاهرات ثانية باسم مومسات وعاهرات (harimtu)، المصطلح الأكادي، وإنه لبايع للدانة أن بين خمسة وعشرين نامخاً في هذه القائمة ليس هناك تاسخة أنى وليس بين الأطباء طبيبات إنث⁽²⁵⁾.

إن الإشارات الأقدم في نصوص الأنواع الطبية تربط العاهرة بالحانات. هناك جملة تقول: «حين أجلس في مدخل الحانة، أت عشتار، أنا مومس عاشقة»⁽²⁶⁾. قادت هذه الإشارات وإشارات أخرى

B. Landsberger, E. Reiner and M. Civil, eds., "Old Babylonian Penta- (24)

Lu List," *Materials for Sumerian Lexicon*, vol. 12 (1969), pp. 58-59.

أما مدينة بشكل كبير للذكورة أن د. كيلمر من قسم دراسات الشرق الأدنى، في حمة كيلموريا، بيركل. لأنها دشني إن تلك القوائم وترجمتها.

(25) نصدر نفسه، ص 103-104.

Aryzian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (26)

(Chicago [in pb.], 1968), vol. 6, pp. 101-102

إلى ربط عشتار بالحانات، والدعارة الطمسية والتجارية.

إن وجود مجموعات مبهر من مخنفة مرتبطة بكل من الخدمة المجتمعية الدينية والدعارة التجارية يخبرنا القليل عن المعنى الذي كانت تنطوي عليه هذه المهن للمعاصرين. نستطيع تعلم شيء ما عن ذلك عبر دراسة أقدم أسطورة شعرية معروفة، وهي ملحمة جلجامش. إن الملحمة التي تصف مآثر إناء/ملك أسطوري، ربما عاش حقاً في بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد، حُفظت في نسخ مختلفة، وكانت الأكمل بينها هي النسخة الأكادية، المعتمدة على نسخة سومرية أقدم، وقد كُتب على اثني عشر لوحاً طينياً في بداية الألفية الثانية قبل الميلاد. في القصيدة، نُزعج السلوك العدواني للبطل مَرؤوسيه والآلهة:

نهزاً وليلاً [غروره فالت من عقاله].

لا يترك جلجامش عفراء [لأمهنا]،

ولا إبة محزوب، أو زوجة نيل²⁷!

تخلق الآلهة رجلاً، «مليه»، لكي ينافس جلجامش. إن هذا الرجل المتوحش، إنكيذو (Enkidu)، يعيش مع الحيوانات في الغابات. إلا يعرف الناس ولا البلاد. وبعد أن يكتشف إنكيذو صياد، ويهرب، ينشد الصياد النصيحة حول كيفية ترويضه. هُلب منه أن يحضر عاهرة. يحضره الصياد إلى الغابات ويقول لها ما يجب أن تفعله:

James B. Pritchard, ed.: "The Epic of Gilgamesh." in: *Ancient Near (2)*
Eastern Texts Relating to the Old Testament. 2nd Edition (Princeton, Princeton
University Press, 1955). p. 74.

... وتمنع [إنكيدو] بمفاتيح جسدها انناضج.

لم تكن خجولة حين استسلمت لاندفاعه.

تعرت من ثيابها فوق عنيها.

وعنفت المتوخش فتون المرأة

فهام بها.

وبعد أن عاشرها لعذة ستة أيام، اكتشف إنكيدو أن الوحوش
البرية تغشاه؛ فقد امتلك القطننة الآن، وحذر واسع الفهم. نصحه
العاهرة:

هيا، دعني أتودك [إبي] أوزوك العسورة،

إبي الهيكل المقدس لأنو وعشتار.

حيث يعيش حلجامش⁽²⁸⁾.

يوافق إنكيدو، وتفوده العاهرة إلى حلجامش؛ فيصبح أفضل
أصدقائه.

إن عاهرة الهيكل جزء مقبول من المجتمع؛ ودورها مشرف.
والمواقع أنها هي التي اختيرت لكي تحضّر الرجل المتوخش. إن
الفرصة هنا هي أن الحسائية مخضرة، وتسر الآلهة. تقوم العاهرة بـ
«مهمة المرأة»؛ وهكذا مهبي غير معزولة عن نساء أخريات بسبب
مهنتها. تملك نوعاً من الحكمة، التي تروض الرجل المتوخش، تفوده
إلى مدينة الحضارة.

وبحسب جزء آخر من ملحمة حلجامش، نُشرت حديثاً، يأسف

(28) جميع القطعات هي من المصدر نفسه، ص 74-75.

تتكيدو فيما بعد على دحوته إلى الحضارة، يلعب التصياد والعاهرة
لأنهما نقلاه من حياته السابقة الحرة في الطبيعة، يتنوء بلعنة محكمة
ضد العاهرة¹²⁹.

... لنحلّ عنك اللعنة...

لن تبي منزلاً لمغقب

ولن ندخلي حانات الفتيات

سيكون مضجعت الأماكن الخربة،

وموطي قدمك ظلّ سور المدينة

وسيسخ الشوك والعين قدمك

وبصنع السكبرون المدمون خديك¹²⁹ ..

تقول لنا طبيعة هذه اللعنة إن العاهرة التي جمعت بين إنكيدو
وجلامش كانت تحب حياة أسهل وأفضل من العاهرة التي تقف
عند سور المدينة التي يستغلها زبائنها السكارى. يؤكد هذا التمييز
الذي تم سابقاً بين النساء المنخرطات في خدمة دينية مقدّمة والعاهرة
التجارية، ومن المرجح أن تمييزاً كهذا وُجد في الفترة السابقة وليس
في الفترة اللاحقة.

من المرجح أن للدعارة التجارية نشأت مباشرة من استرقاق

C. J. Gadd, "Some Contributions to the Gilgamesh Epic," *Iraq*, vol. (29)
2a, part II (Autumn 1966), çuote, p. 108.

النساء وتدعيم وتشكيل الطبقات. وقد قادت الفتحوات العسكرية في الألفية الثالثة قبل الميلاد إلى استرقاق النساء الأسيرات واستغلالهن جنسياً. وبعد أن صارت العبودية مؤسسة قائمة بذاتها، صار مالكو العبيد يؤجرون الإناث المستعبדות كعاهرات، وبنى بعض الأسياد مواخير شغلتهن المستعبדות. إن الثوقر المياثر للنساء الأسيرات من أجل الاستخدام الجنسي الخاص وحاجة الملوك والزعماء - بما أنهم مختصبون للسلطة متكررون - إلى تأسيس الشرعية عبر عرض ثروتهم في شكل خاديات ومحفظات. قادا إلى تأسيس الحریم. وهذا بدوره صار رمزاً لتسلطة التي يجب أن يحاكيها الأرستقراطيون والبيروقراطيون والأثرياء⁽³⁰⁾.

كان المصفر الآخر للمدعاة الشجارية هو إفقار المزارعين واعتمادهم المرابذ على القروض لكي ينجوا من فترات انمجاعة، مما قاد إلى عبودية الذئب. وكان أطفال الجنسين يُمنحون كرهون دين أو يباعون من أجل "التبني". وتطورت من ممارسات كهذه دعارة أعضاء الأسرة الإناث لفائدة رب الأسرة. وكان يمكن أن تنتهي النساء كعاهرات لأن آباءهم كانوا مضطرين لبيعهن كعبدات، أو كان يمكن أن يستخدمن بهذه الطريقة الأزواج المفقرون، أو يمكن أن يصبحن موظفات ذاتياً كبديل أخير للاستعباد. وإذا حالقهن الحظ، يمكن أن يكرن في هذه المهنة قابلات للانتقال نحو الأعلى عبر تحويلهن إلى محفظات. وفي منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد، تم تأسيس اندعارة كمهنة محتمة لبنات الفقراء.

وبعد أن صار تنظيم نساء الطبقات المالكة راسخاً بقوة، صار يُنظر إلى عذرية البنات المحترمات كرهيد مالي للعائنة. هكذا،

(30) من أجل معاجة بعضه للموضوع، نقرأ: الفصل السادس من هذا الكتاب.

صارت الدعاوة التحذرية تُرى كضرورة اجتماعية لتلبية الحاجات الجنسية للرجال، ما بقي إشكالياً هو كيفية التمييز بوضوح واستمرارية بين النساء المحترمات وغير المحترمات، ربما كانت المسكلة الأخرى التي احتاجت إلى حلٍ هي كيفية تثبيط الرجال عن الارتباط اجتماعياً مع نساء غرقن بأنهنّ وغير محترمات⁴⁰. وقد تحقّق الهدفان عبر سنّ أحد قوانين انقفة الوسطى الآشورية، وهو القانون رقم 40.

قبل أن ننتقل إلى تحليل هذا القانون، يجب أن نعرف أن المجتمع الآشوري كان أكثر عسكرية، وكانت شريعته أكثر قسوة بعامة من الشريعة البابلية. بالتالي من الصعب القول كم يمثل هذا القانون الوحيد الممارسات هي مجتمعات أخرى في بلاد ما بين النهرين. وبينما ليس هناك قانون مشابه في المجموعات الأخرى الباقية من النقوانين، فإن العلماء بتاريخ الآشوريين يفترضون بعامة أن مجموعة مشتركة من المفاهيم القانونية سادت في المنطقة على مدى ألفي عام تقريباً. وتُظهر عمليات قوننة أخرى للجنسانية الأنثوية تشابهات بين الشرائع المختلفة؛ وهكذا يستطيع المرء أن يفترض أن القانون الآشوري رقم 40 كان تمثيلاً. وما هو أكثر أهمية هو أن ممارسة التحجيب التي شرع لها كانت كلية الحضور، واستمرت على مدى ألفيات كثيرة إلى هذا القرن بحيث يستطيع المرء أن يبرز فرضية أننا نتعامل هنا مع أقدم مثال معروف عن قوننة كهذه، مُدرست في مجتمعات أخرى كثيرة أيضاً⁴¹.

(51) إن ساريلاي لقوانين عشرة الوسطى الآشورية. يستند إلى فراء مؤسسة لمجمع الترجمات المختلفة الموجودة لقوانين بلاد ما بين النهرين المتفق. من أجل لقوانين الآشورية الوسطى. مترجمًا: Theophrastus J. "The Middle Assyrian Laws," trans. by Theophrastus J. Meek, in Prichard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2nd ed., trans. by D. D. Luckenbill and F. W. Geers, in: J. M. P. Smith - Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (Chicago: [n. pb.], 1951), and G. R.

يُمنع على [زوجات] السادة و[الأرامل] و[النساء
 الآشوريات] اللواتي يخرجن إلى الشارع الكشفت عن رؤوسهن. إن
 بنات سيّد... سواء كان شاداً أو رداً، أو عبادة يجب أن
 يتحجبن... حين يخرجن إلى الشارع لوحدهن، يجب أن يحجبن
 أنفسهن، إذ محظية تخرج إلى الشارع مع سيدها يجب أن
 تحجب نفسها، إن عاهرة مقدمة تزوجها رجل يجب أن تحجب
 نفسها في الشارع، وتكمن واحدة لم تزوجها رجل يجب أن لا
 تغطي رأسها في الشارع؛ يجب ألا تحجب نفسها. يجب ألا
 تحجب العاهرة نفسها؛ يجب أن يكون رأسها مغطياً¹³²...

يصرّ القانون أيضاً على أن فناء عبدة يجب ألا ترتدي الحجاب.
 إن الحجاب، الذي كان رمزاً وعلامة المرأة المتزوجة، رفع هنا إلى
 علامة مميزة وجعل ارتداؤه امتيازاً. مع ذلك تبدو القائمة مشيرة
 للفضول، لا يبدو أن التحجيب يميّز الحرة عن غير الحرة، ولا الطبقة
 العليا عن الأدنى. إن العاهرات والعاهرات المقدمات غير المتزوجات
 يمكن أن يكنّ نساء حرات، لكن مع ذلك يصفقن مع العيد. يمكن

Driver and J. C. Miles: *The Assyrian Laws* (Oxford [n. pb.], 1935).

إن جميع القطعات المنصية في *Driver-Miles, AL*. إن إخراج العاهرة من عطفة في
 الشريعة الآشورية أشير إليه في حديث في دراسة بحو مندلسون عن العبودية. أورد عدداً
 من الأمثلة لسومر قانونية تبين أن العذوة كانت مؤسسة معترفاً بها ورابعة في الشرق
 الأدنى القديم. أورد أمثالاً تكن مهنة مشرفة، ثم يوسم الشخص الذي يحملها بالعار.
 كانت العاهرة المشرفة مرآة حرة متولدة ومستقلة وكان القانون يحمي موقعها الاقتصادي...
 إن الخط بالعاهرة إن مستوى العمة في الأمور وفي سن الحد بل يعود إن حفيظة أو غالبية
 العاهرات كنّ عبات تُخرجن من أسيادهن إلى أملاك وإسارل حاملاً Isaac Mendelsohn,
Slavery in the Ancient Near East (New York [n. pb.], 1949), in 57, pp. 131-132.

132) إن جميع القطعات أدناه من القانون الآشوري الأوسط 40 هي من: Pritchard,
 ed., *ANCIENT NEAR EASTERN TEXTS RELATING TO THE OLD TESTAMENT*, p. 183.

أن تُحجّب امرأة عبدة؛ إذا كانت تراقبها سيّدتها، ولكن حتى محظية
وُلدت حرّة يمكن ألا ترتدي الحجاب إذا خرجت وحيدة، ولدى
المتخصص الدقيق نستطيع أن نرى أن التمييز بين النساء يستند إلى
أنشطتهن الجنسية، فالنساء المقيمات في المنزل، اللواتي يخدمن
جسدياً رجلاً واحداً، وهنّ تحت حمايته، محدّدات هناك
«محترّفات» كونهنّ محجّبات؛ أما النساء اللواتي لسنّ تحت حماية
رجل واحد وسبطرته الجنسية يصقنّ كـ «نساء عامات»، وبالتالي غير
محجّبات.

لو لم يفعل القانون أكثر من وضع هذه القواعد لمثل حدّ
فاصلاً للنساء: التصنيف القانوني للنساء بحسب أنشطتهنّ الجنسية.
ولكن القانون يتابع ناصباً على عقوبة للمنتهكين:

... إن اتّدي يرى عاهرة محجّبة يجب أن يعنفها، ويحضر
شهوداً ويأخذها إلى محكمة القصر؛ يجب ألا يأخذوا مجوهراتها
ولكن اتّدي اعتقلها يمكن أن يسنولي عنى ثيابها؛ يجب أن
يضربوها خمسين مرة بتحصا ويسكبوا القار على رأسها.

هنا، ما بدأ كفوننة ثانوية نافهة للاخلاق اعتبر فجأة إساءة
رئيسية ضد الدولة. يجب تأمين الشهود؛ ويجب أن تملك المتهمّة
أمام «محكمة القصر»، أي محكمة. تُترك مجوهرات العاهرة لها،
على الأرجح لأنها أداة مهنتها، ولكن عقوبتها فاسية. إن للأمر رمزية
عالية أيضاً، فصبّ القار عنى رأسها يمنحها النوع الوحيد من
«الحجاب» الذي تخوّله لها حالتها المتدنية، وإذا ما تحدّثنا عملياً، إن
هذا يجعلها غير ملائمة لكسب قوتها، لأن إزالة القار تقتضي حلق
شعرها وتشويها لوقت طويل.

ينص القانون أيضاً على معاقبة فتاة مستعبدة يُتضر عليها مرتدية الحجاب: تُحرّد من ثيابها وتُقطع أذناها. يستطيع المرء أن يتأمل في معنى المرقى بين العقوبة المفروضة على العاهرة وانفتاة المستعبدة: هل عقوبة قطع الأذنين أخفّ من الضرب خمسين مرة باتعصا؟ هل هي أقسى؟ إذا كانت هكذا، هل تعكس الفرضية المعادة لشريعة بلاد ما بين النهرين بأن للشخص الأدنى مرتبة يعاني العقوبة الأشدّ قسوة؟ في تلك الحالة، هل تقول لنا إن العاهرة كانت تتمتع بمنزلة أعلى من العبد؟ يبدو أن الأمر كان هكذا.

إن المظهر الأكثر أهمية للقانون، يتعلّق، على أي حال، بالعقوبة المفروضة على الرجل الذي يمثل في التبليغ عن خرق قانون التحجيب:

إذا رأى سيد عاهرة ترتدي حجاباً وتركها تذهب من دون أن يحضرها إلى محكمة القصر يُضرب السيد خمسين ضربة بالعصا؛ تُنقب أذناه، تُربطان بحبل، وتعلقان وراء ظهره، ويخدم الملك لمدة شهر كامل.

إن عقوبة الرجل الذي لا يشجب فتاة مستعبدة ترتدي الحجاب هي نفسها، عدا أن «المدعي» يتولّى على ثيابه. يقول درايفر ومايلز، في تعليقيهما على القانون الآشوري، إنه ليس هناك قانون مشابه في الشرائع البابلية. يشرحان معنى عقوبة الرجل: إن ثقب أذنيه وإدخال خيط فيهما يجعله يبدو كأنه مُنجم أو هكذا ربما يمكن أن يفاد في الشوارع ويتعرض للمسحرة العامة⁽¹¹⁾. يستنتجان أن القانون:

يخدم في أنه يميّز السيدات ونساء أخريات محترمات من المومسات والفتيات المستعبدات. فضلاً عن ذلك، لا يفرض القانون عقوبة على امرأة محترمة تتجنب ارتداء الحجاب، غير أنه يتخذ كل الوسائل لمنع الافتراض الحاطي عن ذلك... إن ارتداء الحجاب امتياز للطبقات العليا التي يهدف القانون ليس ما أو آخر إلى الدفاع عنها. يُعهم من ذلك أنه قد يكون امتداداً ما لاستخدام الحرّيم ويهدف إلى تحديد المرأة كملكية خاصة علناً¹⁵⁴.

هذا التحليل ذكي، وتكن المؤلّفتين يقزان بأن هدف القانون «عامص» بالنسبة إليهما.

على انعكس تعاماً، إن هدف القانون واضح جداً. تشير إلى أن الدولة تتدخل في وصف لباس النساء بتعريف القانون وبقلب أن يحلّ المسيء أمام محكمة، واستدعاء الشهود، واستخدام مدّع، تشير أيضاً أنه، على عكس جرائم أخرى موصوفة في هذه القوانين، أن جريمة المرأة في «التحجب غير المرخص»، أو «تمرير نفسها كمحترمة» هي إساءة كبيرة بحيث ترتبط بها عقوبة وحشية تُطبّق على أي رجال منعاطفين أو غير منقّدين. تشير أيضاً إلى أن العقوبة علنية: الجلد، التعرية في الشارع، العرض في الشارع. هكذا، إن مسألة تصنيف النساء إلى محترمات وغير محترمات صارت مسألة تعلق بالدولة.

بُنأبس القوانين 40 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية نظام مراتب للنساء: في القمة السيدة المتزوجة أو ابنتها غير المتزوجة؛ تحتها، ولكن لا تزال محسوبة بين المحترمات، المحظبة المتزوجة، سواء كانت حرة بالولادة أو عبدة أو عاهرة هيكل؛ في الأسفل،

[154] انظر فقه.

فصل بوضوح عاهرة الهيكل غير المتزوجة، المومس، والمرأة المستعبدة على أنهن غير محترمت.

إن تسجيل عاهرة الهيكل غير المتزوجة، وتلك المعزولة والمتزوجة، في المستوى نفسه كعاهرة تناجر بجسدها، أو كمومس هيكل عبدة، هو خفض من منزلة السابقتين. ونم تعد الطبيعة المقدمة لخدمة الهيكل الجنسية العامل الحاسم؛ ذلك أنه صار يُنظر شيئاً فشيئاً إلى عاهرة الهيكل بالطريقة نفسها كالعاهرة النجارية.

لماذا طُبق القانون بصرامة على الفتيات المستعدات أكثر من العاهرات؟ كانت الفتيات المستعدات قبيلات لتتميز مسبقاً عن النساء الحرات من تسريعة شعرهنّ وربما بوشم على حبينهنّ. إن السبب الأكثر وضوحاً هو أنّ التحجيب يمكن أن يخفي علامات مميزة كهذه وهكذا يسمح لامرأة مستعبدة أن «نمر» كحرة. وتُكن القانون يشد أيضاً التمييز بين المرأة المستعبدة والمحظية المستعبدة. إن الثانية، حين ترافق سيدتها، أي الزوجة الأولى للسيد، يجب أن تُعامل كمرأة محترمة. في حالة كهذه يُشار بوضوح إلى منزلتها كعبدة، كما نعرف من الحالات التي أوردناها سابقاً، عبر السير خلف سيدتها، أو ربما حمل مقعدة السيدة، أو مقتنيات أخرى. إن النساء المستعدات الأخريات في المنزل، الدواني لسن محظيات، قبيلات لتتميز في الشارع كونهن غير محجبات، أي يكشفن علامات عبوديتهنّ. إن النتيجة المباشرة للقانون 40 من قوانين الفترة الوسطى الأشورية هي السماح للمحظية المستعبدة بمنزلة معترف بها علناً، مختلفة عن منزلة المرأة المستعبدة العادية في المنزل. ينجم هذا مع الممارسات الاجتماعية والقانونية الأخرى المتنوعة، التي تضع المحظيات في موقع اجتماعي متوسط بين النساء المستعدات والزوجات الحرات.

إن العنصرية الموزعة على الرجال الذين لم يكن لديهم كفاية أخلاقية لتبليغ عن معتصي ومضطهري النساء لها معانٍ ضمنية أخرى مهمة. أولاً، إنها تبين لنا أن التنفيذ كان مشكلة. إذا كان الرجال كُتُهم، أو حتى معظمهم، متلهمين وراغبين في تطبيق القانون ضد النساء المنتهكات له، لا حاجة لعقوبة ضد الرجال الذين فطنوا في ذلك. هل اعتقد الرجال أن القانون غير متصل بالموضوع؟ هل ظن الرجال الذين من الطبقات الأدنى أن القانون يمثل مصلحة رجال الطبقة العليا حسب وكانوا بالتالي فاترين في تعاونهم⁽¹³⁵⁾؟ ربما لن نعرف أبداً الجواب عن هذه الأسئلة، ولكن حقيقة أن تطبيق قانون التحجيب لاقى مقاومة يشير إلى أنه لا بد كان إشكاليًا. إلى وقت معين على الأقل، بالنسبة لأولئك الذين دعوا في رؤيته مطلقاً. من الواضح أن الذين رغبوا في رؤيته مطبقاً اعتدروا مهتماً لمصالح الدولة، مما يعني رجال النخبة المالكيين، والبيروقراطيين، ومن المحتمل طبقة موظفي الهيكل.

كيف للرجل أن يعرف إن كانت المرأة المحجبة التي شاهدها في الشارع مخوذة لارتداء الحجاب؟ إن هذا محير. من المؤكد أنه سيكون صعباً، إن لم يكن مستحيلًا، تمييز امرأة محجبة عن أخرى، إذا افترضنا أن المحجبات لا يغطي وجهها ورأسها فحسب بل جسمها أيضاً⁽¹³⁶⁾. كان يمكن بالتالي ألا يطبق المنع على عرياء، من المرجح أكثر أنه مخصص لنساء كان يوافقون رجاله. ذلك أن رجلاً يسير في

(135) إن كلمة awlum لدى بريتشارد (Pritchard) تُقرأ كـ "Seigneur"، ويكي مترجم آخرين يستخدم المصطلح "bugher" لكي يشير إلى أنه يمكن أن يعني "تبلاء" أيضاً. وهكذا يمكن أن يترجم المصطلح عن كلٍّ من ذلك لفظة العليا والوسطى.

(136) يمكن أن نتوكل من دون تشكيل الانتراض الضمني نادر كل رجل معروف حين يتساءل عن من دون حجاب من العاهرات ومن المحترقات.

المشاع مع امرأة محجبة يحتمل انه يعرف مرتبتها الاجتماعية. إذا كانت محجبة من دون أن تكون مخولة لذلك (الامتياز)، يمكن أن يحتمل المسؤولية وفقاً للقانون. ولكن من المستبعد حصول حادثة كهذه. أي أن يسير رجل في الشارع مع عاهرة محجبة أو فتاة مستعبدة، ويجب أن يتساءل المرء عن الحاجة إلى قانون لمنع هذا.

ولكن ماذا إذا كان هدف القانون هو تثبيط، أو منع الرجال من التواصل بالمصادفة وعندئذ مع عاهرات ونساء مستعبدات؟ إن تأثير قانون كهذا سيكون إذا تخفيض المكانة الاجتماعية للنساء، وحصص أنشطتهن في خدمات جنسية تجارية صرفة. عندئذ يمكن أن يمثلي القانون مثلاً مبكراً عن القوانين الكثيرة التي سُنّت على مدى الألفيات، التي تقوض الدعارة. وقد حُفِنَت قوانين كهذه دوماً بحدة غير متكافئة على العاهرة وزمونها. ذلك أن إجبارها على الظهور غير محجبة سيحدد المرأة فوراً كعاهرة ويفصلها عن النساء المحترمات. سيجعل أيضاً علاقة الرجل مع عاهرة نشاطاً قابلاً للتمييز بوضوح عن علاقته الاجتماعية مع النساء المحترمات.

تجدر الإشارة إلى أن القانون 41 من قوانين الفترة الوسطى الآشورية ينص على معاقبة ساء، أزلت مرتبتهن، ورجال غير متقيدين بالكنيسة فحسب. لماذا لم ينص على عقوبة النساء اللواتي لا يشجبن المستهلكات لقانون الحجاب؟ أخضعت شريعة بلاد ما بين النهرين النساء للنساء حول أفعالهن في حالات أخرى. هل افترض أن النساء المحترمات ليس بحاجة إلى حافز للتعاون مع القانون لأنه كان من مصلحتهن منع رجال طبقتهم من الارتباط بنساء من طبقة أدنى؟ أم هل مثل القانون استجابة أبناء الطبقة العليا من كلا الجنسين ضد أبناء الطبقة الأدنى الذين حاولوا تعميم الفروق الطبقيّة بين النساء؟ إن احتمال أن نساء الطبقة العليا لهنّ مصنعة في هذا التشريع لا يمكن

أن يُحذف ولا تمكن الرهنة عليه. ما هو واضح هو أن حدة العقوبة وطبيعتها العلية جعلتنا ندخل الدولة في الأخلاق الخاصة السمة السهينة للمقاتون.

يتطلب التشكيل الطبقي وسائل مرنية لتمييز أولئك الذين ينمون إلى طبقات مختلفة. فالثياب، والحلي أو غيابها، وفي حالة العبيد، العلامات المرنية لمرئيتهم، توجد في المجتمعات كلها التي تجعل فروقاً كهذه مهمة. ليس مهماً كثيراً إن كان القانون الأشوري 41 قد استهل معارسة كهذه بخصوص النساء، أو إن كان المثال الأقدم الذي سلك دليلاً تاريخياً عليه. المهم هو فحص الطريقة التي تمأسست بها الفروق الطبقيية بين النساء وتمييزها عن الطريقة التي تم بها هذا للرجال. ذلك أن الزوجة والمحظية أو الابنة المعذرة المحجبة كن قابلات للتخليد من قبل أي رجل بأنهن تحت حماية رجل آخر. وبذلك تُفصل كظاهرة، وعبر قابلة للانتهاك، وبصورة معكوسة، المرأة غير المحجبة كانت معلّمة بوضوح كغير محمية وبالتالي طرفية مناسبة لأي رجل. إن هذا النموذج من التمييز المرني المطبق حصل عبر الزمن التاريخي في العدد الضخم من القوانين المنظمة التي تضع النساء سبات السبعة في مناطق معينة، أو منازل معينة، وعليهن علامات قابلة للتمييز بسهولة، أو تحبرهن عن التسجيل لدى السلطات والتحصون على بطاقات هوية. وبصورة مشابهة، إن الطريقة التي تُعيّر بها الفتاة المستعمدة غير المحمية من المحظية حصلت في ثوبيعات عديدة. كانت إحداها هي إعادة التي درجت في الولايات المتحدة، أثناء أزمة العبودية وبعدها، كوساين تناول الطعام المنفصلة للسود والبيض، عدا أولئك السود القابلين للتمييز كخدم. هكذا، إن العمرضات ومربيات الأطفال السوداوات يمكن أن يظهرن في أمكنة مفصولة على أساس

التسلسل الطبقي؛ ويمكن الخدم السود الخصوصيون أن يرافقوا سيادهم.

يأخذ الرجال مكانهم في التراتبية الطبقيّة المستندة إلى مهنتهم أو منزلة والدهم. يمكن أن يُعتبر عن موقعهم الطبقي بالعلامة الخارجيّة المألوفة - الثياب، موقع السكن، الحليّ أو غيابها. أما بالنسبة إلى النساء، فمنذ القاتون الأشوريّ 40 فصاعداً، استندت الفروق الطبقيّة إلى علاقتهنّ - أو غيابها - مع رجل حميهنّ، وعلى أنشطتهنّ الجنسيّة. إن تقسيم النساء إلى «نساء محترّات» بحميهنّ الرجال، و«نساء سيّئات السمعة» في الشارع غير محمّيات من قبل الرجال وحرّات في بيع خدماتهنّ؛ كان الفرق الطبقيّ الأساسيّ للنساء. ثم إن هذا التقسيم أبرز الامتيازات المحدودة لنساء الطبقة العليا إزاء الاصطهاد الاقتصاديّ والجنسيّ لساء الطبقة الأدنى وفصل النساء بعضهنّ عن بعض، تاريخياً، أعاق هذا التحالفات العابرة للطبقة بين النساء وعرقل تشكيل وعي نسويّ.

تحدّد شريعة حمورابيّ بدايةً مأسسة الأسرة الأبويّة كمظهر من سلطة الدولة، وتُعكس مجتمعاً طبقيّاً اعتمدت فيه منزلة المرأة على المرتبة الاجتماعيّة ومكّنة رب الأسرة الذكر. ذلك أنّ زوجة ابن طبقة وسطيّ فقير يمكن بعد تغيير منزلته، من دون اختيارها أو باختيارها، أن تتحول من امرأة محترّمة إلى عبدة دين أو عامرة. من ناحية أخرى، إن المسكوك الجنسيّ لامرأة متزوّجة كالزنا، أو فقدان امرأة غير متزوّجة لعذريّتها، يمكن أن يحفضا مرتبتها طبقيّاً بطريقة لا يمكن أن يُخفّض بها الموضع الطبقيّ لرجل بنشاطه الجنسيّ. إن المرتبة الاجتماعيّة للنساء تُعرّف دوماً على نحو مختلف أكثر من رجال طبقتهم منذ تلك الفترة حتى الزمن الحاضر.

منذ التحقبة الهلنستيّة القديمة إلى الوقت الذي امتلك فيه التزوّج

سلطة الحياة أو الموت على الزوجة الزانية حدثت تغيرات كبيرة أيضاً في سلطة الملوك والحكام على حيوات الرجال والنساء. إن رب الأسرة الأبوي في زمن حمورابي كان لا يزال مقيّداً نوعاً ما في سلطته على زوجته بسبب إرادات القرابة مع رب أسرة الزوج المذكر. وفي زمن قوانين الفترة الوسطى الآشورية قيّده أكثر سلطة الدولة. فالآباء الذين سُحوا السلطة، لمعمنة عذرية بناتهم كمرصيد ملكية عائلي. مثلوا سلطة مغلقة كسلطة الملك. وأصبح الأطفال الذين تربوا ونشأوا اجتماعياً داخل سلطة كهذه نوعاً من المواطنين الذين تحتاج إليهم الملكية المطلقة. فقد أُمن سلطة الملك رجال يعتمدون عليه ويخضعون له بصورة مطّقة كما كانت عائلاتهم معتمدة عليهم وخاضعة لهم. وقد صيغت الدولة القديمة وتطوّرت في شكل نظام أبوي.

هكذا، إن الهرمية والامتياز الطبقي كانا عضوين لوظيفة النظام الأبوي. فالعاهرة التي تجرأت على الظهور محجّبة في الشوارع مثلت تهديداً كبيراً للنظام الاجتماعي كممثل الحنذي أو العبد المتعرد. وصارت عذرية البنات والإخلاص الأحادي للزوجات سمتين مهمتين لنظام الاجتماعي. ومع القانون الآشوري 40 تولت الدولة السيطرة على اتجنسانية الأنثوية، التي كانت قد تُركت لأرباب الأسر الأفراد أو مجموعات القرابة. ومن سنة 1250 قبل الميلاد فصاعداً من التحجيب العنفي إلى قوتة الدولة لتحديد النسل والإجهاض. كانت السيطرة الجنسية على النساء سمة جوهرية للسلطة الأبوية.

إن القوتة الجنسية للنساء أساس التشكّل الطبقي وهي أحد القواعد التي استندت إليها الدولة.

الفصل السابع

الإلهات

رأينا كيف أنشأت مؤسسة النظام الأبوي في مجتمعات بلاد ما بين النهرين حدوداً قاصدة بصرامة بين نساء الطبقات المختلفة، رغم أن تطور تعريفات الجنس التحديدية، والاعادات المرتبطة به، استمرز بصورة غير متساوية، فاندولة، أثناء سيرورة تأسيس الشرائع، زادت من حقوق مذكية نساء الطبقة العليا، بينما قيدت حقوقهن المحسنة وفي النهاية نأكلت كلها. صارت تكاليف النساء مدى الحياة على الآباء والأزواج متأصنة بقوة هي القانون وتعرف بحيث اعتبرت «طبيعية» وموهوبة من الله. أما نساء الطبقة الأدنى، فقد خدمت قوة عملهن إما عائلتهن وإما الذين كانوا يملكون خدمات عائلتهن. فقد سلعت مفتراتهن الجنسية والتناسلية، وتوجز بهن، وأجزت أو بيعت لفائدة أعضاء الأسرة الذكور. وأقصبنت النساء من الطبقات جمعهن ومن السلطة العسكرية، ومع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد، أقصبين من التعليم الرسمي، بقدر ما صار متماسماً.

مع ذلك، حتى ذلك الحين، ظل هناك نساء قويات لعبن أدواراً قوية هي الخدمة الدينية، وهي التمثيل الأدبي، وفي الرموز. كان هالك فاصل زمني معتبر بين خضوع النساء في المجتمع الأبوي وتخفيض

منزلة الإلهات، وفي رصدنا لنتغيرات في موقع شخصيات الآلهة المذكور والإناث في بانثيون الآلهة في حفرة تمتد أكثر من ألف عام، ينبغي أن نضع في أذهاننا أن سلطة الإلهات وكاهناتهن في الحياة اليومية وفي الدين الشعبي استمرت قوية، حتى حين أطيح بالإنهات الرئيسية، من الثلاث أنه في مجتمعات أخضعت النساء اقتصادياً، وتربوياً، وقانونياً، بقيت السلطة الروحية والميثافيزيقية للإلهات فعالة وقوية.

لدينا إشارة ما من الحفريات الأثرية ومن تراثهم وصلوات الهيكل حول كيف كان الدين العملي، ففي مجتمعات بلاد ما بين النهرين، اعتبرت تغذية وخدمة الآلهة جوهرية لبقاء الجماعة، وكان يؤدي تلك الخدمة خدام آلهة من الذكور والإناث. وقبل اتخاذ قرارات الدوثة المهمة، في الحرب، أو قرارات شخصية مهمة كان على المرء أن يستشير وسيطاً روحياً أو عرافاً، يمكن أن يكون رجلاً أو امرأة. وفي المصائب الشخصية والمرضى، أو سوء الحظ، فإن المصاب يلتمس مساعدة إله أو إلهة منزله، وإذا لم يكن لهذا فتنة، فإنه يندم أباً من الآلهة أو الإلهات الذين يستلكون مواصفات معينة مطلوبة لمعالجة المحنة. إذا كانت المناشئة إلى إلهة كان المريض يحتاج إلى شفاة كاهنتها المعينة وخدماتها الجيدة، كان هناك أيضاً، بالطبع، آلهة ذكور يمكن أن يفيدوا المرء في حانة المرضى. وكان يخدمهم عادة كاهن ذكر.

مثلاً، في بابل كان رجل أو امرأة مريضة يتمردان من هيكل عشتار بتواضع معترضين أن المرض ناتج عن تصرفهما السيء، كان المتوسل يحضر تقدمات ملائمة: طعاماً، أو حيواناً فتيماً للتضحية، زيت، وبيد، بالنسبة إلى الإلهة عشتار كانت تلك التقدّمات تتضمن غالباً صور الفرج، ومرخصها، مصنوعة من حجر لازوردتي

ثمين⁽¹⁾. كان الرجل المصاب بالحمى بسجد أمام الكاهنة ويردد بعض الترتيبات والصلوات الملائمة. ثمة صلاة نموذجية حوت السطور التالية:

يا عشتار الكريمة، التي تحكم الكون،

يا عشتار العظيمة، التي نخلق البشري،

انتي تدير أمام القطيع، التي تحب الراعي...

تُصغير الحزبون، تعدلين مع الذئب يعاون.

بدونك لن يفتح النهر.

النهر الذي يمنحنا الحياة لن يغلق،

مر دونك لن تمنح القاذ،

القاذ التي يشرب منها التعبثرون،

لن تعلق.. عشتار: أيتها السيدة الرؤوفة..

اسمعي وارجعي⁽²⁾.

كان رجال أو نساء بلاد ما بين النهرين، أثناء محنتهم أو مرضهم، ينحنون أمام تمثال الإلهة وخدامتها الكاهنة. وفي كلعات تعكس موقف العبد من السيد، كانوا يعدحون سلطة الإلهة ويعبدونها. ثمة ترويسة أخرى لعشتار نخاطبها كسيدة ساحة الوغي،

(1) عُثر على الإشارة إلى تقييد العزج في: Erich Ebeling: "Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion," in: *Abhandlungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V. 23. Jahrgang, trans. by Gerda Leiner; Leipzig, in 1913), part II, p. 12.

(2) المصدر نفسه.

التي تهدم الجبال³¹، أيتها السيدة المهيبة، اللبوة بين الآلهة، التي
تفهم الآلهة الغاضبين، الأفوى بين الحكام، التي تفود الملوك، أنت
التي تفتحين أرحام النساء... عشائر الجبارة!، في مديح بعد آخر،
بواصل المتوسل:

حيث تلقين نظرتك، بذعت الميت، ويمنى العريض؛

والضائع حين يرى وجهك يعثر على الطريق الصحيح.

أمانتك، أما البائس المخبل؛

انذي يعدبه الألم، خادمتك،

كوني رحمة واسمعي صلواتي!

أتظنك يا سيّدة، روعي تنفخت بحوك.

أتوسل إليك: أريعي من المعنة.

أعقني من ذني، وشري، وخطيبي،

اسم اعطاني نسيته، واقبلي توسلي³²!

ينبغي أن تشير إلى أن المتوسلين كانوا يعدّون الإلهة مالكة للسلطة
الكليّة. وفي رمز فرج الإلهة، المصنوع من حجر نيمين، والمقدم في
مديحها، كانوا يحفون بقدامة الجنسية الأنثوية وقوتها الغامضة المانحة
لنحياة، التي تضمنت القدرة على العلاج. وفي الصلوات نفسها التي
تناشد رحمة الإلهة، مدحوها كسيّدة لساحة المعركة، أكثر قوة من
الملوك، أكثر قوة من ألهة أخرى. ومجدت صلواتهم للآلهة بصورة
مشابهة فضائل الإله، وسجلوا قواه في صيغ تفضيل عليا، ما أريد قوله هنا
هو أن الرجال والنساء الذين يقدمون صلوات كهذه، حين يمرون في محنة

Heinrich Zimmern: "Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl." in (3)

Der Alte Orient, 7. Jahrgang, Heft 3 (Leipzig [n. ph.], 1905). Quates, pp. 20-21.

لا يبدؤهم فُكْرُوا بالنساء، كما فُكْرُوا بالرجال، بأنهن قادرات على امتلاك سلطة ميتافيزيقية ولعب دور وسيطات بين الآلهة والكائنات البشرية. هذه صورة ذهنية مختلفة تماماً عن تلك التي لدى المسيحيين، مثلاً، الذين كانوا في زمن لاحق يصلون للعدراء مريم لكي تشفع لهم عند الله، وتكمن قوة العدراء في قدرتها على تسديد رحمة الله، وهي مستمدة من أوموتها ومعجزة حملها الذي يلا دنس، لكنها لا تمنك سلطة لنفسها، ومصادر قوتها لكي تشفع لفصلها عن النساء الأخريات، واحتلكت الإلهة عشار وإلهات أخرى مثلها القوة بطريقتهم الخاصة. كانت سلطة الرجال، مستمدة من المآثر العسكرية والقدرة على فرض إرادتهم على الآلهة أو التأثير فيهم. ولكن كانت عشتار أنثى، مُنحِتة جسيانية كجسيانية النساء العاديات، لا يستطيع العراء أن يقوم التساؤل عن التناقض بين سلطة الإلهات والقبول الاجتماعي المتزايدة على حيوات معظم النساء في بلاد ما بين النهرين القديمة.

على عكس التخيلات في المنزلة الاجتماعية والاقتصادية للمرأة، التي لم تتلق سوى استهزاء معشر وعرضي في دراسات بلاد ما بين النهرين القديمة، كان الانتقال من تعدد الآلهة إلى التوحيد، والتبدل الملزم في التشديد من الإلهات القويات إلى إله ذكر مفرد، موضوع أدبيات عزيزة، وقد قورب الموضوع من منظور علم اللاهوت، وعلم الآثار، والأنثروبولوجيا، والأدب. وقد تم تأويل الآثار التاريخية والفنية بأدوات مناهجها المتعاقبة؛ وأضافت الدراسات الأنثوية والفلسفية إلى غنى التأويل⁽⁴⁾. ومع فرويد (Freud) ويونغ (Jung) وإيريك فروم

William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity*, (4) *Mittheilungen und die Historischen Forschungen* (Baltimore: [n. pb.], 1953); Henri Frankfort (et al.), *Before Philosophy* (Baltimore: [n. pb.], 1963); John Gray, *Not Entirely Mythology* (London: [n. pb.], 1969); Jane Ellen Harrison, *Mythology* (New York

(Erich Fromm) أصيغ الطَّبّ النفسي والتحليل النفسي كأدوات تحليلية، ركزت انتباهها على الأسطورة، والرموز، والعطريات المبدئية⁽⁵⁾. ومؤخراً ناقش عدد من الباحثات النسويات بمناهج مختلفة المحقة والموضوع من منظور آخر، ناقداً لنفرضيات الأبوية⁽⁶⁾.

إن غنى وتنوع المصادر والتأويلات يجعلنا من المستحيل

[n. pb.], 1963); Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture* (Cambridge, Mass. [n. pb.], 1970); Walter Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations* (New Haven: [n. pb.], 1925); Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlin: [n. pb.], 1929); Edwin O. James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean* (London: [n. pb.], 1960); Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington [n. pb.], 1969), and *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievements in the Third Millennium B.C.* (New York [n. pb.], 1961); Theophile J. Meek, *Hebrew Origins* (New York [n. pb.], 1960); H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London [n. pb.], 1978); Arthur Ungand, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* (Jena [n. pb.], 1921); and Hugo Winckler, *Himmel und Wohnort der Babylonier* (Leipzig: [n. pb.], 1901).

Sigmund Freud, *Moses and Monotheism: Three Essays on Complicity* (51 *Psychological Works*) (London [n. pb.], 1963-1974), vol. 23, pp. 1-137; Erich Fromm, *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (New York: [n. pb.], 1951); Robert Graves, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth* (New York: [n. pb.], 1966) and Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (Princeton: [n. pb.], 1963).

Judith Ochsman, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (A) (Bloomington: [n. pb.], 1981); Carole Ochs, *Behold the Sex of God* (Boston: [n. pb.], 1977); Peggy Reeves Sheley, *Female Power and Male Continuity: On the Origin of Sexual Inequality* (Cambridge, Eng.: [n. pb.], 1981); and Merlin Stone, *When God Was a Woman* (New York: [n. pb.], 1976).

مناقشتها وبقدرها كلها داخل حدود هذا الكتاب. بالنسبة لسؤالنا على وضع مسائل تحليلية وأناقش بالتفصيل بعض النماذج، التي أعتقد، أنها توضح نماذج أكبر.

إن المسألة الأكثر إشكالية، على الصعيد المنهجي، هي العلاقة بين التغيرات في المجتمع والتغيرات في المعتقدات الدينية والأساطير. إن عالم الآثار، ومؤرخ الفن، ومؤرخ يستطيعون أن يدونوا ويسجلوا ويلاحظوا تغيرات كهذه، ولكنهم لا يمكن أن يفسروا أسبابها ومعناها تفسيراً نهائياً. وتقدم مناهج تأويل متعددة أجوبة متنوعة، أي منها غير مقنع كلياً. ويبدو لي أن ما هو أكثر أهمية الآن هو تسجيل ومع الدليل التاريخي وتقديم تفسير متماسك أعترف أنه نوعاً ما نظري. وهذا ينطبق على التغيرات الأخرى كلها بما في ذلك، قبل أي شيء آخر، التراث الأبوي.

أفترض أن دس بلاد ما بين النهرين كان استجابة وانعكاساً للأوضاع الاجتماعية في المجتمعات المختلفة، إذ لا يمكن إنشاء البنى الذهنية من الفراغ؛ فهي تعكس على الدوام أحداثاً ومفاهيم تكاثرات بشرية تاريخية في المجتمع. بالنسبة، إن وجود مجمع للآلهة في ملحمة جلجامش فُسر على أنه يشير إلى وجود مجالس قروية في مجتمع بلاد ما بين النهرين قبل تشكل الدولة. وعلى نحو مشابه، إن التعبير في أسطورة أتراتسيس (Atrahasis) المومرية بأن الآلهة خلقت الرجال لكي يخدموها ويريحوها من العمل الشاق يمكن أن يُعد انعكاساً للأوضاع الاجتماعية في دول المدينة المومرية في النصف الأول من الألفية الثالثة قبل الميلاد، التي عمل فيها عدد كبير من البشر في مشاريع الري والزراعة المتمحورة حول الهياكل¹⁷¹. إن

Thorkild Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia" (7)

¹⁷¹ *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 2, no. 3 (July 1941), p. 163 and p. 165.

العلاقة بين الأسطورة والواقع ليست مباشرة، لكن بوسعنا الافتراض أنه لا شعب يستطيع أن يبتكر مفهوم مجلس للآلهة إذا لم يكن قد جرب في وقت ما وعرف مؤسسة مشابهة على الأرض. ولا نستطيع أن نقول بيقين إن تغييرات سياسية واقتصادية معينة «سببت» تغييرات في المعتقدات الدينية والأساطير، غير أننا نستطيع أن نرصد تغييرات في المعتقدات الدينية في عدد من المجتمعات، تتبع أو تتزامن مع تغييرات اجتماعية معينة.

إن فرضيتي هي أنه، بما أن تطور الزراعة، تزامن مع بزعة عسكرية متزايدة، أحدثت تغييرات رئيسة في المعتقدات والرموز الدينية، فإن النموذج القابل للملاحظة هو: أولاً، خفض مرتبة شخصية الإلهة الأم وصعود وهيبة شريكها/ابنها الذكر فيما بعد؛ ثم اندماجه مع إله العاصفة وتحويلهما إلى إله خالق ذكور، يرأس بانثيون الآلهة والإلهات. وأيضاً حصلت تغييرات كهذه، كانت قوة الخلق والخصب تُقل من الإلهة إلى الإله⁽⁸⁾.

تقدم الأنثروبولوجية بيني ديفز سانداي (Peggy Reeves Sanday) بعض الاقتراحات المنهجية المثيرة جداً لتأويل تغييرات كهذه. تقول سانداي إن رمزية الجنس في قصص الحلن تبرهن على أنها دليل موثوق إلى أدوار الجنس والهويات الجنسية في مجتمع ما. إنَّ البشر، عبر صياغتهم كيف حدثت الأمور في البداية،... يطرحون مقولة أساسية عن علاقتهم بالطبيعة وعن إدراكهم لمصدر القوة في

- من أجل بعض الأمثلة لنبي من هذا النوع من تراشيح الأسطورة وواقع الاجتماعي، انظر: Saggs, *Euroaunter*, pp. 167-168.

(8) من أجل نقاش ومراجعة كامنة، انظر: Edwin O. James, *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study* (London, [n.ph.] 1959), pp. 228-253.

الكون⁽⁹⁾. حللت سانداي 112 قصة خلق، والمجتمعات التي حصلت فيها، واكتشفت نماذج معرفة بوضوح. اكتشفت أيضاً تحديداً واضحاً بين تعريفات الجنس في قصص الخلق وطريقة الناس في الحصول على الضعام ونماذج تنشئة أطفالهم:

حيث يطارذ الذكور الحيوانات، يكون الآباء أكثر عدداً عن
تنشئة الأطفال وتُدرك القوة عنى أنها «وراء هيمنة الإنسان». حين
يُسند على الجنى... يكون الآباء أكثر قراباً من تنشئة إبناتهم ونحو
الأفكار عن القوة لخلاقة إلى رمزية أنثوية أو رمزية زوج⁽¹⁰⁾.

في الحالات الـ (112) التي درستها تعرض الـ 5% قصة خلق إله ذكر،
32% زوج سماوي، و 18% إلهة أنثى. في المجتمعات التي تسود فيها
قصص خلق ذكورية، يعتني 17% من الآباء بالأطفال و 52% من الآباء
بصطادون طرائد كبيرة؛ وفي مجتمعات بقصص خلق يشترك فيها
الطرفان 34% من الآباء يعتنون بالأطفال و 49% يذهبون إلى الصيد؛ وفي
مجتمعات بقصص خلق أنثوية 63% من الآباء يعتنون بالأطفال و 28%
يمارسون صيد الطرائد الكبيرة⁽¹¹⁾.

إذا طبقنا تعميمات سانداي، المستمدة من دراسة الأقوام
البدائيين المعاصرين، عائدتين في الزمن، يجب أن نتوقع العثور
على تغيرات اجتماعية واقتصادية رئيسية حصلت قبل أو في الوقت
الذي عثرنا فيه عنى دليل على التغير في قصص الخلق في
مجتمعات الشرق الأدنى القديمة⁽¹²⁾. إن تغيرات كهذه حصلت

Sanday, *Female Power and Male Dominance. On the Origin of Sexual Frequency*, p. 57

(10) المصدر نفسه، ص 73.

(11) المصدر نفسه، ص 61-66.

(12) يمكن أن يشير المرء لكثير من الاعتراضات هل الخيام بقعة أسطورية كهذه،
ساعة بما أنها نصت افتراضات حول العنة والعلو في التاريخ. يعني من الصعب جداً -

بالفعل في عدد من المجتمعات أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد.
 سأحاول أن أراجع هذه التطورات ثم أحلّل معناها عبر التركيز
 على الاستعارات التفسيرية والرموز الرئيسية. تتمحور هذه حول ثلاثة
 أسئلة أساسية يجب على كل الأديان أن تجيب عليها. (1) من
 يخلق الحياة؟ (2) من الذي يحضّر الشرّ إلى العالم؟ (3) من
 يتوسط بين البشر وقوى الطبيعي؟ أو: إلى من نتحدث الآلهة؟
 إذا قوربت هذه الأسئلة عبر مناقشة التغيرات في الاستعارات
 الرئيسية، فإن ما نبحث عنه هو التغيرات التالية في الرموز: (1) من
 فراج الإلهة إلى بذرة الرجل؟ (2) من شجرة الحياة إلى شجرة
 المعرفة؟ (3) من الاحتفاء بالزواج المقدّس إلى العهد التوراتي.
 أكدت معطيات الحفريات الأثرية انتشار تيجيل الإلهة . الأم في
 العصر النيوليثي والعصر النحاسي. ويقول ماريا غيمبوتاس (Marija
 Gimbutas) إنّ ثلاثين ألف شمال صخبر من الطين والرخام والعظام
 والنحاس والذهب معروفة حالياً من ثلاثة آلاف موقع في جنوب
 شرق أوروبا وحدها. وتشهد هذه على العادة الجماهيرية للإلهة الأم.
 ويسنّ غيمبوتاس، عبر وسائل أدلة الحفريات الأثرية، أن الرموز
 الثقافية النيوليثية استمرت إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد في منطقة بحر
 إيجه، وإلى الألفية الثانية قبل الميلاد في كريت¹³¹، ويتحدث إلى

- إندها. لا يعرف ساركسي. هذا إن كان معروف أي شيء، عن ممارسات تربية الأعداء في
 بلاد ما بين نهريين. أن نعتق تورني حريص لشرق متزاخه في قصص الطرائد الصغيرة
 ونكبيرة فهو سارج يطلق هذا لكتاب مع ذلك، إن عبه سنداى تقدم دليلاً عميراً للثقافات
 تتداح متباية من التعير في أيداع أدهير في ثقافات مختلفة وبذلك تفري فرضيتي.

Marija Gimbutas, *Goddesses and Gods of Old Europe* (Berkeley: [n. pb.], (13)
 1982), p. 18.

انظر أيضاً: James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, pp. 1-46, and Stone *When God Was a Woman*.

يتأش هذا الكتاب كدرية الطويل لعادة الإلهة الكرى بتفصيل كبير.

١. و. جيمس (E. O. James) عن عبادة خصب صارت واضحة بقوة في دين الشرق الأدنى القديم مع نشوء الزراعة في الحضارة الميولينية أثناء وبعد الألفية الخامسة قبل الميلاد⁽¹⁴⁾.

هناك وهرة من التماثيل الأنثوية الصغيرة التي اكتشفها علماء الآثار، وكلها تبرز الأثداء والسرة والفرج، وعادة في وضعية القرفصاء. وهي النوضعية التي كانت تُتخذ عادة عند الولادة في هذه المنطقة. نجد تمثالاً كهذا في الطبقات الأدنى من التحفريات الأثرية في كاتال هويوك، على مستوى الألفية المتابعة قبل الميلاد، في شكل الإلهة الحامل، في حالة وضع، ساهاها منخرجتان؛ سرتها وبعطنها ناتئتان؛ وهي محافظة بقرون ثيران أو رؤوس ثيران متقمة الأسلوب، ربما نمر إلى الإنجاب الذكري، وعُثر على تماثيل صغيرة مشابهة في مواقع في وادي دون (Dun) في روسيا، والحراق والأناضول ونيوى. وفي جنوب بلاد ما بين النهرين.

أكد جيمس، وغبوتاس، وآخرون بصورة لا لبس فيها أن هذه التماثيل الصغيرة دليل على عبادة خصب واسعة الانتشار. وقد لاقي تأكيد كهذا اعتراضات قوية على أسس منهجية. كيف نستطيع أن نعرف، في غياب دليل يثبت ذلك، المعنى الذي كانت تحمله هذه التماثيل لمعاصريها؟ كيف نستطيع قراءة ميثاقها؟ وكيف نستطيع التأكيد من أننا نقرأ رمزيتها على نحو صحيح؟ عُثر على تماثيل كهذه، مثلاً، وبأعداد كبيرة، في مواقع في إسرائيل القديمة في القرنين السابع والثامن قبل الميلاد. كان هذا هو الوقت الذي تأسست فيه عبادة يهوه بقوة كديانة رئيسية لإسرائيل. غير أن العثور على تماثيل كهذه سبب

(14) James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, p. 67.

غير كاف لتأكيد وجود عبادة إلهة - أم واسعة الانتشار. ثمة مثال مشابه يوضح حدود التعميمات يستند إلى دليل الحضريات الأثرية، هو تمثال العذراء مريم في القرون الوسطى، إذا عثرت عالمة آثار منقبتة عن آلاف من هذه التماثيل في قرى أوروبا، ستكون مخبطة عن نحو خطير، إذا استنتجت من اكتشافها أن إلهة أنتي كانت تُعبَد هناك. من ناحية أخرى، إن عالمة الآثار ستعثر أيضاً من دون شك على دليل على تماثال المسيح على الصليب، الذي يمكن أن يؤثر في استنتاجاتها. بالتالي، إن غياب التماثيل الأخرى بأعداد مشابهة في المواقع النيوليثية يدفع المرء لكي يستنتج أن تلك الأشكال ربما امتلكت معنى ديبياً، وتوحي خصائصها المشتركة، وانتشارها الواسع، والطريقة التقليدية التي كانت تُرسم بها بأنها كانت تُستخدم كتحويلات ربما لمساعدة النساء أثناء الوضع. ذلك أن هذه التماثيل الصغيرة ظهرت على مدى آلاف الأعوام في منطقة واسعة.

إن التأويل الآخر الممكن هو أن اكتشاف تلك التماثيل في مواقع كثيرة يبرهن على الوجود المتواصل لممارسة دينية شعبية، تعاشت مع الديانة الرسمية أو عارضتها. إن استنتاجاً كهذا يسوغ انتشار تماثيل الإلهة تعاريف في إسرائيل في القرن الثامن قبل الميلاد، وصور العذراء مريم في أوروبا في القرون الوسطى.

إن المححة الأقوى لصالح المعنى الديني لتماثيل الأنثوية الصغيرة النيوليثية هي الأدلة التاريخية من الألفية الرابعة فصاعداً المستمدة من الأساطير والطقوس وقصص الخلق. وهي تُظهر أن الإلهة - الأم كونية واقعية كشخصية مهيمنة هي معظم القصص القديمة. يمكننا هذا من قراءة المعنى من جديد في ضوء المكتشفات الأثرية بدرجة ما من الثقة. غير أنه لا يزال هناك خطر بأنه يمكن أن نشوه المعنى عبر الإفراط في التعميم انطلاقاً من دليل جزئي. فقد

حذر العالم بتاريخ الآشوريين أ. ل. أوبنهايم (A. L. Oppenheim) من خطر القيام بذلك في تفسيرنا لديانة بلاد ما بين النهرين في الألفية الثانية قبل الميلاد. حيث تتوفر أدلة أثرية وأدبية واقتصادية وسياسية أكثر كثيراً حول هذه الحضرة، (لا أن أوبنهايم يرى أنه من المستحيل تقريباً إعادة بناء نظرة العالم إلى تلك الحضارة وفيها الدينية⁽¹⁵⁾، إذ أفضل ما نستطيع قوله هو إن انتشار تماثيل الصغيرة الأنثوية ذات السمات الجنسية التي تشدد على الأمومة، التي عُثر عليها في العصر النيوليثي، تتطابق مع مادة أدبية وأسطورية لاحقة تحتفي بسلطة الإلهة الأنثى على الخصب والتولادة. من المرجح أن هذا يوضح عبادة الإلهة الكسرى الأقدم، ولكنه غير مؤكد.

نحن على أرض أصعب بسبب توفر أدلة أثرية من الألفية الرابعة فصاعداً. وتظهر تماثيل الإلهة الأنثى في خلفيات أكثر وصوحاً وبمواصفات رمزية متميزة ومتكررة بشكل متساوق. تظهر الإلهة وسط أعمدة أو أشجار. يرافقها المعازر والثعابين والطيور. ويرتبط بها البيض ورموز النمو النباتي. تشير هذه الرموز إلى أنها كانت تُعبد كمصدر للخصب للنبات، والحيوانات والبشر. إنها ممثلة من قبل إلهة – اللعبان المبنية (Minoan) في كريت القديمة، بتدبيرها المكشوفين. تجلّت في مومر باسم نينهورساك (Ninhursag) وإنانا (Inanna)؛ وفي بابل باسم كُباب (Kubab) وعلمتار (Ishlar)؛ وفي قينيقيا باسم عشتروت (Astarte)؛ وفي كنعان باسم أنات (Anath)؛ وفي اليونان باسم هيكاتي - آرتميس (Hekate - Artemis). ويرمز ربطها المتكرر بالقمم إلى قواها الصرفية المؤثرة بالطبيعة والفصول، وكان السبق الإيماني المنجلي في عبادة الإلهة الكبرى أخذتاً (Monistic) وأرواحياً

A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago in pb), 1964, (15)

(Atrianistic). كان هناك اتحاد بين الأرض والنجوم، والسموات والطبيعة، والولادة والموت، وكان كلُّ هذا منتجاً في الإلهة الكبرى.

استندت عبادات الإلهة الكبرى إلى الاعتقاد بأنها خلقت الحياة في واحد أو آخر من نحلّياتها، غير أنها كانت مرتبطة بالموت أيضاً. ومُدحّت واحقّقني بها من أجل عذريتها وصفاتها الأمومية، فالإلهة عشتار، مثلاً، وصفت بأنها حرّة في انصالتها الجنسية، وحامية للعاهرات، وزاوية لمنزل الجعة، وبأنها، في الوقت نفسه، عروس عذراء للإلهة (كما في أساطير دوموزي (Dumuzi)). كانت انجسابة الأنثوية مقدسة في خدمتها ومشرّفة في طقوسها. ولم ير البشر التقدم لناقضات في هذه المواصفات المتغايرة. ومثلت ثنائية الإلهة الثنائية المرصودة في الطبيعة: الليل والنهار، والولادة والموت، والضوء والظلام. وهكذا، في أقدم أطوار معرفة من المساعدة الدينية كان معترفاً بالقوة الأنثوية بأنها توقع رهبةً في النفس وبأنها قوية وفوق الوجود المادي.

عُزِّب عن تعرّف الإلهة أيضاً في الأساطير الأقدم للأهل، التي نحتملها بإبداعية الأنثى المانحة للحياة. ففي الميثولوجيا المصرية أنجب المحيط البدني، الإلهة نُن (Nun)، إله الشمس آتم (Atum)، الذي خلق بعد ذلك بقية الكون، وخلقته الإلهة السومرية نامو (Nammu)، عن طريق التوالد العذري، إله أسماء الذكر آن (An)، وإلهة الأرض الأنثى كي (Ki). وفي الميثولوجيا البابلية تنجبت الإلهة ثيامات (Tiamat)، البحر البدني، ومزيجها، الآلهة والإلهات. وهي الميثولوجيا اليونانية، تخلقت الإلهة غايا (Gaia)، في توالد عذري، أسماء، أورانوس (Uranos). ويُحزى إليها أيضاً خلق البشر. وفي النسخة الأشورية من أسطورة سومرية أقدم تصوغ الحكيم مامي

(Mami) (المعروفة أيضاً باسم ننتو (Nintu))، فرحم-الأم، الذي خلق البشرية⁽¹⁶⁾، من الطين، وكان، لأنه الذكر إيا (Ea) هو الذي فتح المسرة وأكمل سيرورة الحياة. وفي نسخة أخرى من القصة نفسها، صمى إني حثت إيا، بأن نفسها عن عملية الخلق. إن رحم-الأم خالقة القضاء والتقدير فد أكمثهم على شكل أزواج تصوخ البشر من الأثنى التي تحمل مفتاح التنف.

من ناحية أخرى، يجب أن تشير هنا إلى أنه بينما كانت الإلهة الأثنى تؤدي فعل الخلق، بدأ الإله، الذكر كان مسخرطاً جوهرياً، وعلى نحو مسكرو- في استهلال سيرورة الخلق. إن الاعتراف بالتعاون الضروري بين مبدأ الأنوثة ومبدأ الذكورة في سيرورة الخلق راسخ بقوة في الميثولوجيا السومرية والآكادية.

ومع تدجين الحيوانات وتطور الزراعة الحيوانية، صارت وظيفة الذكر في سيرورة التناسل أكثر وضوحاً وفهمت بشكل أفضل⁽¹⁷⁾. وفي مرحلة لاحقة من التطور نجد الإلهة الأم مرتبطة بشريك ذكر، إما ابن وإما أخ، يساعدها في شعائر الحصب عمر التزاوج معها. وفي

(16) انظر: أبطورة «شراحبر» في: James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 100.

(17) دعماً لهذا التفسير، انظر مثلاً: James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, p. 228.

مع تأسيس الزراعة الحيوانية وتدجين الفصائر والثدي، فإن وظيفة الذكر في سيرورة التزاوج صارت أكثر وضوحاً وعبوية بعد أن فهمت حقائق الجنسية المتعلقة بالأبوة ومسوح وأعباء تطعيمها. من ثم عيّن شريك ذكر للإلهة الأم، إن عبر سلطة ولدان أو حاشقها، أو شقيقها وروجه. مع ذلك، رغم أن الذكر كان صاحب أهمية فقد حمل مؤمناً أدى بالنسبة لها، كونه في مواقع شخصية ثانوية في العبادة. انظر أيضاً: Elizabeth Fisher, *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society* (Garden City, N. Y. [n. d.], 1979), chap. 19.

الأسطورة والطقس، إلا أنه أتذكر شاباً، ربما عليه أن يموت لكي يحدث الانبعاث من جديد. ولا تزال الإلهة أنكبيري هي التي تخلق الحياة وتحكم السموت، ولكن ثمة الآن اعتراف أكثر شيوعاً لنور الذكر في التماسل.

عبر عن تلك المعتقدات الرواج المتقدس وشعائر سوية مشابها كانت يُحفل بها على نطاق واسع في مجتمعات كثيرة مختلفة في الألفينين الرابعة والثالثة قبل الميلاد. ولم يكن ممكناً أن تبدأ الدورة السنوية للفصول إلا بعد أن تتزاوج الإلهة مع الإله الشاب وموته وابعائه. إن جنسانية الإلهة مقدسة وتمنح بركات الخصب للأرض وللناس، الذين عبر تقيدهم بالطقوس، يُسرّونها. اتخذ طقس الزواج المقدس أشكالاً كثيرة وفورس على نطاق واسع في بلاد ما بين النهرين وسوريا وكعبان ومنطقة بحر إيجه. ومن بين معانيه الكثيرة المتعددة أنه حول الخصب الشامل للإلهة - الأم إلى الخصب الأكثر تدحياً نه إلهة القمح المحروث¹¹⁸.

هناك أيضاً، في هذه الأساطير التي من الألفينين الثالثة والثانية قبل الميلاد، دليل على أنّ مفهوماً جديداً للخلو دخل التفكير النينيني: لا شيء يبقى إلا إذا كان له اسم. إن الاسم يعني الوجود. تتلقى الآلهة وجودها عبر منح الاسم، كما يفعل البشر. إن ملحمة الخلق النينينية (الإينوما إيليش (Enuma Elish)) تبدأ كما يلي:

إن الأرض الصلبة في الأسفل تم نأذ باسم،

لا شيء سوى سوي أسمو (Apsu) البدائي، العنجب،

(و) مومو - نيامات (Mummu-Tiamat)، هي لشي

أحبته جميعاً.

118) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 288, and *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (Oxford)

(London [s. p.], 1958), pp. 114-117

امتزجت مياههم كجسم واحد...

حين لم تكن إلهة قد بُعثت إلى الوجود،

لم تُدع باسم، كانت مصائرهما غير محددة -

عندئذ كانت الآلهة هي التي تشكلت داخلهم⁽¹⁹⁾.

إن مبدأ التخصب هنا، الذي كان يستقر بالأصل في الإلهة الأم، يتطلّب «الاتحاد» مع الذكر «المنجب» قبل أن تتمكن ثوردة الحياة من البدء. ولكن قبل أن يتمكن الخلق من الحدوث، يجب أن يكون هناك مفهوم، شيء، ما «في داخلها»، «ميسّس» فيما بعد أو «ينادي» إلى الحياة، وعلى نحو مشابه، هي ملحمة جلجامش، تُدعى الإلهة أورو (AURU) من قبل الآلهة الآخرين وتؤمّر بأن تصنع رجلاً، مثلاً لجلجامش:

اخنتي الآن بدأ نه...

حين سمعت أورو هذا،

تصوّرت باطماً مثلاً لأنو.

عسلت أورو يديها،

اتزعت قبضة من الطين ورمتها في التربة.

وفي التربة خلقت إنكيو (Enkidu) القوي⁽²⁰⁾.

وفي أسطورة أكادية أخرى رسم الإله إنليل (Enlil) ما يشبه

Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pp. 68-69.

(20) نفس النص، ص 74.

التفريق على السماء، فانبعث فيها الحياة. وكما يقول العالم بتاريخ الأسوريين جورج كونتينو (Georges Contenau): «إن الإله المخلوق يعرف ذهنياً الطبيعة التي ستكون لخليقه: حين يكون انشكاف النهائي في خياله ويكون قد منحه اسماً، يرسم شكله، وهكذا يكتسب حياة كاملة تقريبية»⁽²¹⁾.

للتسمية معنى عميق في معتقدات بلاد ما بين النهرين القديمة. فالإسم يكشف جوهر حاميته؛ ويحمل قوة سحرية أيضاً. ويسمى المفهوم على مدى الألفية في الأسطورة والحكاية العراقية. وتبين الحكاية العراقية الألمانية: «مبلاستنسكين» (Rumpelstilzkin) أن الشخص الذي يستطيع تخمين اسم آخر يكتسب سلطة عليه. والشخص الذي يُمنح السلطة يُمنح اسماً حديداً، فالإله مردوك (Marduk)، في أسطورة المخلوق البابلية، مُنح خمسون اسماً وعلامة لسلطته. ساقش فيما بعد كيف استُخدمت قوة الأسماء والتسمية هذه في سفر التكوين²². وسجدر الإشارة إلى أن مفهوم المخلوق قد تغير، في فترة معينة من التاريخ، من كونه مجرد العمل انطلاقاً من قوة انخصب الأنثوية الصوفية إلى كونه فعلاً واعياً للمخلوق. يشمل غالباً شخصيات إلهية من الجنسين. إن عنصر الوعي هذا، العنصر عنه في «الفكرة» و«المفهوم» و«الاسم» ذلك الذي سيخلق، قد يكون انعكس ووعي بشري يُبدل بسبب تعيرات مهمة في المجتمع.

إن الوقت الذي ظهر فيه هذه المفاهيم للمرة الأولى هو الوقت الذي «ابتكرت» فيه الكتابة ومعها التاريخ. ذلك أن حفظ

Georges Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, (London: [n. (21) ph.], 1954), p. 197.

لغز أيضاً: Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, pp. 73-74.

السجل وتطوير أنظمة الرمز بيتان قوة التجريد، فالاسم المشوّن يدخل التاريخ، ويصبح خالداً، ولا يذ أن هذا ظهر كعمل محوري للمعاصرين. فالكتابة، وحفظ السجل، والتفكير الرياضي، وتطوير أنظمة رمز مختلفة غيروا إدراك الناس لعلاقتهم مع الزمن والمكان. ينبغي ألا بدعشت اكتشاف أن الأساطير الدينية عكست تلك التخيلات في الوعي.

من وجهة نظر هذه الدراسة، التي تركز على تطور ومأسسة أنظمة الجسر الأبوية، يجب أن نلاحظ أن ترميز القدرة على الخلق، كما في مفهوم التسمية، يتضمن الانتقال بعيداً من الإلهة الأم كمبدأ وحيد للخلق.

إنه، إذا حذر التعبير، مستوى أعلى من التفكير للإبتعاد عن الحقائق التي يشكها الحس العام عن الغضب لأثوري وإبداع مفهوم عن خلق رمزي، يمكن أن يُعبر عنه في «الاسم» والمفهوم». إنه ليست خطوة كبيرة جداً من تلك إلى الوصول إلى مفهوم «التروح للخلاقة» لتكون. مع ذلك باختصار فنك الخطوة إلى الأمام التي تمثلت في القدرة على التجريد وإبداع رموز، ربما عبرت عن مفهومات تجريدية كانت شرطاً جوهرياً لتغلة نحو التوحيد. لم يستطع الناس أن يحتزلوا ألهتهم وإلهاتهم المتعددة والمجسدة والمشاكسة إلى إله الواحد إلى أن تمكنوا من تحيّل قوة مجهولة، لا مرئية ومحددة جسدياً «روحاً» إبداعية كهذه، وتغير عن المرحلة الانتقالية في أساطير الخلق، التي تصف «الروح الإبداعية» كإله الهواء، وإله الرياح، وإله الرعد، الذي يخلق بامتثال إلى الحياة كائنات يسكنها ويكرتها أياً عبر منفس الحياة الخاص به. يبدو لي من المرجح أن التغيرات التاريخية في المجتمع، التي زعمت على التنكّي والقيادة العسكرية، قادت الرجال للوصول إلى رمز إله ذكر لكي يجسد المبدأ المحقق من جديد للإبداعية الرمزية. وكما سبقي،

نواصلت تلك السيرة فترة من الوقت تجاوزت ألف عام، وتوحدت في مسير التكوير،¹²² إن حقيقة أن التويدية نجسدت في المعتقد المصري هي الإله الذكر أوزيريس في بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد تدعم الفرضية القائلة إن المعتقدات الدينية عكست أوضاعاً اجتماعية. ذلك أن الأسس المنسكّر لفلكية قوتة، ساد فيها القراعنة كنجسيد لإلهه، انعكست في قوة وهيمنة الآلهة المذكور في أساطير الخلق.

حصل التغيير الرئيسي الثاني القابل للملاحظة في أساطير الخلق متزامناً مع نشوء الدول القديمة تحت حكم ملوك أقوياء. ففي بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد استبدل تمثال الإلهة الأم كريسمر لبانشون الآلهة، لكي يفسح المجال لإله ذكر، إله الريح والهواء أو إله الوعد، الذي أصبح أكثر فأكثر، مع تقدم الوقت، شيئاً يملك أرضي من النوع الجديد.

ظهرت في سيرة التحول هذه إلهات الأرض السابقات الآن كبت وزوجات آلهة الخصب. إن دامكين (Dankin)، سيدة الأرض التي من بلاد ما بين النهرين، أصبحت شريكة إين (Ea) أو إنكي (Enki)، إله المياه. وحدثت تحولات مشابهة في الإلهات الأمهات. ننليل (Ninlil)، وستو (Nintu)، ونهورساغ (Ninhursagi)، وأورو (Aruru). ويظهر أقدم وصف سومري لسانيون الآلهة إله السماء أن (An) وإلهة الأرض كي (Ki)، يرأسان متحدين الآلهة الأخرى¹²³. ومن اتحادهما انبعث إله الهواء إنليل (Enlil)، إن مكان عبادة الرئيسي هو نيبور (Nippur)، دولة المدينة التي كانت في صراع مستمر مع إربدو (Eridu)، التي كان إلهها يدعى إنكي (Enki). وهي حوالي 2400 قبل الميلاد. سُجل الآلهة الرئيسيون في الترتيب التالي. أن (السماء)، إنليل (الهواء)، نهورساغ (ملكة الجبل)

¹²² إن الكلمة سومرية إنكي، تعني إنكون.

وإنكي (سيدة الأرض). يمكن أن تمثل نهورساغ إلهة الأرض، وقد دُفعت الآن إلى موقع ثانوي. وفي نصوص لاحقة، حوالي 2000 قبل الميلاد، ذُكرت في الأخير، بعد إنكي. يصرّ العالم بتاريخ السومريين صاموئيل نوح كريمر (Samuel Noah Kramer) هذا التغيير في الآلهة بأنه نتيجة التأثير المتزايد للكهنة، المرتبطين بيهاكل معينة ومدن معينة وبحكامها. كان الكهنة يدونون الأساطير القديمة بطريقة تخدم غايات سياسية. ولاحظ كريمر غياب نامو، الإلهة الأم من القائمة، التي كان يشاد بها من قبل كخاتفة لتكون وأم للآلهة. ويعتقد أن قواعدا نُقلت إلى بنها إنكي في محاولة واضحة المقصد الضئيل لتبرير هذا المقدر الضئيل من الفرصة الكهنوتية⁽²³⁾.

وصارت علاقة التغيير الاجتماعي والتغيرات في أصل الآلهة وتحذّرهم أكثر تجلياً فيما بعد. ففي إنوما إيليش (Enuma Elish)، التي أتمحنا إليها في السابق (المؤلفة حوالي 1100 قبل الميلاد)، فإن التشوش، المتمجد في شكل 'تيامات' اتمانحة لتحيات، يواجه آلهة بدائية منمرّدة، ترغب في خلق نظام. تحدث معركة مريعة، يقود فيها الآلهة المنمردين إله شات يدقر تيامات جسدياً ويحلق من جثتها الأرض والسماوات. تذبح الآلهة أيضاً زوج تيامات، ومن دعه الممتزج بالثروة. تخلق البشرية. وإنه لبائع الدلالة أن الإله الشاب الذي يذبح تيامات في المنحة هو مردوك، الإله الذي كان يُعبد في مدينة بابل. ظهر مردوك أول مرة في زمن حمورابي البابلي، الذي جعل دولة مدينته مهيمنة في منطقة ما بين النهرين. وهي إنوما إيليش، المؤلفة بعد 600 عام، تمّ تحويل بعض المادة الأسطورية القديمة إلى نظام

Samuel Noah Kramer. "Poets and Psalmists. Goddesses and (23) Theologians: Literary, Religious and Anthropological Aspects of the Legacy of Sumer." in Denise Schmandt - Besserat. *The legacy of Sumer: Invented Literatures in the Middle East at the University of Texas at Austin* (Majhul [n. ph]. 1976), p. 14

لاهوتي رئيسي، رُفِعَ الإله الشاب مردوك الآن إلى أعلى قوة بين الآلهة، وفي سيرورة مشابهة، روى الآشوريون في فترة هيمنتهم السياسية أسطورة الخلق لثيهم واضعيس إلههم القومي آشور في قلب قضيم²⁴⁷. وكما يقول أحد الباحثين:

إن صعود إلهين قوميين، مردوك وأشور، إلى موقعي أعلى سلطة في عالم الآلهة، يعكس النبؤات النهائي لبلاد ما بين النهرين في دولتين قوميتين متنازعتين، كل منهما يحكمها ملك مطلق. تركيزات السلطة والقرار الآن في مردوك وأشور، وكانت الآلهة الأخرى تعمل كوكلاء لهم أو كضعاء معهم²⁴⁸.

وفي الميثولوجيا الكنعانية، ينتقل إله العاصفة الشاب بعل إلى رئاسة المائثيون، وأثناء صراعه مع عدوه موت (Muti)، إله الموت، يهبط إلى عالم السمعي، فيتوقف نمو النباتات في الأرض. تبحث شقيقة بعل، وشريكته، أنات (Anath) عنه في كل مكان. وعندما تجد حثته تدفنها وتدخل في معركة شرسة مع موت، تقتله فيها، تقطع جسده، وتسحقه، وتخله في منخل. وتطحنه في طاحونة، وتبعثه فوق الحقول. إن هذه المعالجة الرمزية لـ «موت»، كما لو كان حيواً، تساعد في استعادة الحصب إلى الأرض. حين يعود بعل من عالم الموتى ويحوض المزيد من المعارك ويتصر في النهاية على موت، فإن أنات، التي أظهرت في الأسطورة كإلهة المواصفات القديمة للإلهة الأم كالضراوة في المعركة، والقوة، والقدرة على منع الحصب، يعمرها ظله؛ هو الذي صار الإله الأعلى وملاح الحياة²⁴⁹.

Edward Chiera, *They Write on Clay* (Chicago, [n. ph.] 1938), pp. 125-27 (247)
Lambson, *Toward the Image of Tammuz; and Other Essays on* (25)
Mesopotamian History and Culture, pp. 20-21.

James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the* (26)
Ancient Near East and the Eastern Mediterranean, pp. 87-90.

ناقشنا سابقاً كيف استوتى الملوك على هيكل الإله الأعلى. ففي
 لعاش، في الحقبة الأولى من الملكية، عبن لوغالاندا (Lugalanda)
 عسه كمدير رئيسي لهيكل الإله نغرسو (Ningirsu) وزوجته برنامتارا
 (Biranamtarra) كمديرة رئيسية لهيكل الإلهة باو (Ba'u). وفي حقبة
 لاحقة، كحقبة حكم حمورابي، عندما كانت الملكية قد تأسست
 جيداً وشملت منطقة ضخمة، جمع الملك بعض القيادة المقدسة.
 وكأنه كان هناك تدفق مستمر للسلطة والقداسة والاطاعة بين إله وملك.
 وبس من المفاجيء أنه في السورورة لم تفعذ الإلهة الأم تفوقها فقط
 بل أصححت مدجته وحوثت إلى زوجة الإله الأعلى. ولكن، في
 اتوقت عسه، تفصل بطريقة غامضة وتكتسب حياة جديدة وهوية
 جديدة في أشكال متنوعة، وتواصل امتلاك قوة في الدين الشعبي.
 سنناقش تلك السورورة في ما يلي.

إن تغير موقع الإلهة الأم، والإطاحة بها، حدثا في ثقافات كثيرة
 وفي أزمنة مختلفة، ولكنها كانتا عادة مرتبطين بالسيرورات التاريخية
 نفسها. ففي عيلام (Elam) حكمت الإلهة الأم بشكل مطلق في الألفية
 الثالثة قبل الميلاد، ولكن أهميتها صارت ثانوية بالمقارنة مع شريكها
 همبان (Humban) في تاريخ لاحق. وحصل التطور نفسه في أوقات
 مختلفة في الأنصول، في كريت، وفي اليونان. وفي مصر، حيث هيمن
 الإله الذكر مبكراً، نستطيع أن نعتبر أيضاً على آثار هيمنة أبكر للإلهة. وقد
 جتدت إيزيس (Isis) كـ «امرأة العرش» القوة الغامضة للملكية، وكما يعبر
 أ. أ. جيمس (E. O. James) عن الأمر: «هكذا كانت مصدر الحيوية قبل
 أن تصبح الطراز البدني للأم المانحة للحياة وزوجة مخصصة»⁽²⁷⁾.

إن نظرة دقيقة إلى المجتمع الحثي وتطوره تقدم لنا مثلاً جيداً

JAMES, *The Cult of the Mother Goddesses: An Archaeological and* (27)
Documentary Study, p. 241

لدراسة حالة عن الانتقال من علاقات القرابة من ناحية الأم والتعاقب الملكي إلى القرابة من ناحية الأب وتعاقبها وانعكاساتها في الدين.

ازدهر المجتمع الحقي بين 1700 و1190 قبل الميلاد في الأناضول القديمة. مزج عناصر الثقافة الحاتية (Hatti) الأقدم مع ثقافة الشعب الهنود-أوروبي، الذين هيمنوا على المنطقة على الأرجح في نهاية الألفية الثالثة قبل الميلاد. كان الحكم الحاتني الباكر يستند إلى نظام كان فيه حق الخلافة يكمن في التاونانا (tawananna)، أخت الأمير، ومارس المنزول الملكي الحاتني زواج الأخ من الأخت، وكان هذا مشابهاً لترتيب القرابة في العائلات المنكية في مصر. كان الحاكم الذكر يتزوج من شقيقته، التي بما أنها نلوانانا كانت كاهنة تتمتع بسلطة سياسية واقتصادية معتبرة، كمثل الحق في جمع الضرائب من المدن. كان طفلها الذكر يرث حق الخلافة، ليس لأن والده كان ملكاً، بل لأن حق الخلافة كان ينسفر في أخت الأمير. كان المصعب وراثياً، وهكذا فإن ابنة أخت الأمير، التي ترث منصبها، ترث موقع سلطة بالاهسية نفسها كما فعل أخوها. فيما بعد، حين اعتبر زواج الأخ من أخته مخالفاً للقانون، واصلت سبقة الأمير جعلها ككاهنة واحتفظت بحق الخلافة. صار هذا يعني أن ابن أخيها سيرث العرش.

وفي بداية الألفية الثانية، لم يتخذ الملك الأشوري الأول القوي حاتوسيليس الأول (Hattusilis II) القاعدة التقليدية لخلافة فحسب، بتعيين حفيده بدلاً من ابنه كوريث، ما أدخله في صراع مع عمته، لكنه ألغى منصب أخت الأمير أيضاً، وأعلن نفسه رئيس كهنه. وبدأ أيضاً بتعيين أميرات وكاهنات ملكيات في حرم الإلهة¹²⁸¹. وقد رأينا

Sheshana Bir-Nun, *The Tawannna in the Hittite Kingdom* (Heidelberg, 2008)

- [a. pb], 1975), pp. 115-159.

من قبل، كيف أن هذه السيرورة نفسها قد حصلت في سومر أثناء تشكيل الدول القديمة.

لكن مرسوم حاتوسيليس الأول لم يلغ التقليد الأمومي القديم، واستمرت قاعدة الخلافة، بأن أخا التوأمين سيكون الملك. واصل حفيد حاتوسيليس التوسع الحثي غازياً بابل، لكنه اغتيل، وابنته الممثلة بصراع عائلي داخلي وجرائم قصر حول مسألة الموراثة تزامنت مع الغزو الحوري (Hurrian) وفتح معظم سوريا.

إن الصهر الملكي، تيليبو (Telepinu)، الذي صار ملكاً، على الأرجح تماشياً مع العادة الأمومية القديمة في قبول رجل متزوج²⁹ لخلافة العرش في غياب وريث. حاول أن يفرض الخلافة الأبوية في مرسومه حوالي 1525 قبل الميلاد. نص المرسوم أنه إذا لم يكن هناك أبناء لتوحي الخلافة، فإن زوج الأخت ذات العرنة الأولى يجب أن يصبح الملك. يصف المرسوم أيضاً الفتوة السابقة من سفك الدماء، الذي بدأ كونه ناجم عن الالتئام من نظام قرابة إلى آخر. ويشهد على قوة تقليد التحدر من ناحية الأم⁽²⁹⁾.

كان التقليد قوياً بما يكفي لكي يستمر 150 عاماً، أنت أثناءها إلى الحكم سلالة جديدة. وقد انعكست في نزاع ملك توتاليا (Tuthaliya) مع شقيقته، التي اتهمها باستخدام السحر. حل النزاع بتسوية، وفقاً لها يرث ابن الملك العرش، بينما تصبح ابنة الملك

نظر أيضاً: O. R. Gurney, "The Hittites," in: Arthur Cotterell, *The Encyclopedia of Ancient Civilizations* (New York [n. ph.], 1980), pp. 111-112

ترك حاتوسيليس الأول (Hattusilis I) شهادة مكتوبة، يؤثر هذه التبدلات التاريخية.

Carol F. Jursus, "Inko-Europeanization of Myth and Syntax in (29) Anatolian Hittite: Dating of Texas as an Index," *Journal of Indo-European Studies*, vol. 2 (1981), pp. 59-103. Reference to Telepinu, p. 62 and p. 74.

تاونان وتمارس منصب كاهنة إلهة الشمس. وبهذا الترتيب نقل حق الخلافة سكر إلى المنك. كانت هذه آخر مرة في التاريخ الحثي اشترك فيها أخ واخت في السلطة لزمينة والدينية. ويمكن استنتاج أن الصراعات الداخلية أضعفت الحكومة من حقيقة أن أعداء البلاد دفعوها إلى ما يقارب الانقراض.

وهي سنة 1380 قبل الميلاد برز منك حوي هو سوبيلوليوماس الأول (Suppiluliumas I) الذي واكب الحقبة الحثية الحديدية في بناء الإمبراطورية، التي جعلت السمنكة الحثية مناصرة لمصر وبابل في العظمة على مدى مائة عام. أعاد بسط الهيمنة الحثية على سوريا غازياً الحوريين موطئاً مملكتهم إلى دمشق. ومن المرجح جداً أن نجاحه في إلغاء منصب التاونانا كتجسيد لحق الخلافة عبر نسب الأم مرتبط بنحو دائم سلطته المنكية الفوية ونجاحه كبن للإمبراطورية. حوّن سوبيلوليوماس الأول منصب التاونانا عبر تعيين ملكته فيه، محتفظاً بالشكل، بينما غير المحتوى. مذاك فصاعداً، حُصرت حقوق الخلافة في المنك، التي كانت زوجته، وليس أخته أو ابنته، معينة في منصبها عبر سلطته كتاونانا وكاهنة، وهما منصبان جديان مجردان من سلطاتهما الرئيسية وانقلابية للوراثة.

هذا سوبيلوليوماس الأول المناطق المعزولة عبر تعيين ملوك صوريين، صاروا أنبعاً له، وزوجهم من بناته وقد رأينا أن هذه الممارسة أبعثت لأسباب ملالية مشابهة في سومر وماري. وهي ممارسة بدأت جوهرياً علاقة النشاء بالسلطة اليومية، عبر جعلهن أدوات لفراغات السنطة الذكرية وجعل سلطتهن تعتمد على خدماتهن الجنسية والتناسلية لذكر معين.

سار ابن سوبيلوليوماس الأول وحفيده على نهجه موضعين السنطة الحثية إلى منطقة بحر إيجه وسوريا. مرة ثانية، بعد موت الحفيد،

نشبت معركة حول الخلافة، انتهت باعتصاب العرش من قبل شقيق الملك، حاثوسيليس الثالث. إن هذا الملك الذي وقّع اتفاقيات صداقة وتعاون متبادل مع مصر وبابل، دفع المملكة إلى أعظم ازدهار لها. رفع زوجته، بودوهيبا (Puduhepa) إلى شريكة هي المحكم. وإنه لبائع الدلالة أنه حتى التقليد القديم للخلافة كان قوياً بحيث إن الملك المعتصب وجد من الضروري أن يكتب «اعتذاراً» يقول فيه إن إلهته الرابعة عشتار ألهمت استلامه للسلطة والزواج من زوجته بودوهيبا، هكذا. إن التقليد القوي للخلافة من ناحية نسب الأم والسلطة السياسية للنساء حولاً بعد ثلاثمائة عام من الصراع إلى منصب منكة قوية تخدم كبديل تزوجها في مجتمع أبوي⁽¹³⁰⁾.

استمرت السلطة الحثية خمسين عاماً أخرى بعد وفاة حاثوسيليس الثالث وانتهت حوالي 1200 قبل الميلاد بفزوات الشعوب البحر، تبعها بعد بضع مئات من السنين غزو آشوري للمنطقة كلها. ما بقي من الإمبراطورية الحثية كان لغة، وتراثاً فنياً قوياً، وكتابة هيروغليفية. ومن أجل أهدافنا، على أي حال، بقيت أيضاً قصة تحويل نانتون الآلهة والإلهات، الذي تزامن مع التطورات السياسية التي سلطنا عليها الضوء.

إن كارول ف. جوستوس (Carol F. Justus)، التي درست بوسائل ألمانية مقارنة تحول هيكل جميع الآلهة الحثية، لاحظت أن الشخصيات الإلهية الرئيسية تعرضت لتغير جنسي في السرورة، تفسره كرمز لتغيرات اجتماعية وسياسية للجنسين في المجتمع الحثي⁽¹³¹⁾.

(130) المصدر نفسه، ص 61.

(131) نمننا. حثتي هذا شكل كامل إلى عمل جوستوس (Justus). انظر: المصدر نفسه، ص 61-92.

قبل الغزو الحثي، كان سكان الأرض الهيدو-أوربيين يعبدون هيكلاً مكرّساً ذكراً والآهات برأسه إنه الشمس ساويل (sawel) وإله العاصفة نيو (dyew). الإلهان يظهران في أشكال مختلفة في كثير من الأديان القديمة. كان إله الشمس لشخص في كل مكان بأن قرويته واسعة، ويشمل الجميع. تجرّ عربته أحصنة عبر السماء. إن إله العاصفة (بالسنسكريتية: دياوس بتار (Dyaus pitar)؛ باليونانية: زيوس (Zeus)، هومريك (Homeric)، زيوس پاتر (Zeus pater)؛ باللاتينية جوبيتر (Jupiter)، يوصف بأنه «مشع»، «أب»، «منحرب للرجال»؛ حدّ أعلى. وهو يُربط بالطقس والبرق. وعبد سكان المنطقة الحثيون أيضاً إلهة شمس - إستان (Estant) وإله عاصفة، تارو (Taru).

إن الحثيين، الذين مزجوا بين عناصر الثقافتين، عبدوا إله الشمس إستانو (Istanu) الذي كان نسخة منقحة عن إلهة الشمس إستان، التي حوّلت إلى ذكر. كان هذا الإله المذكور يُعبد في الإمبراطورية الحثية الجديدة كـ «أب» و«ملك». وفي نرائيم تحتفي به: «عزّي إليه نأسيس عرف وقانون الأرض، وخوطلب بـ «أبي وأم المنضطهدين». إن نعتي يسكن أن يكون تلميحاً إلى أصله في إله ذكر وأنثى في آن واحد معاً. إن معنكته المقدّسة تماثل مملكة السومري مردوك والأشوري آشور، ألّهة تصعد إلى المملكة السعادية وتأسس مملكة قوية على الأرض.

وفي حقبه حثية لاحقة إلى حدّ ما عُبدت إلهة الشمس آريما (Arima) كـ «ملكة». وهي تدكّر بالآلهة القديمة إستان، التي كانت مُربّطة بالعالم السفلي. وتكزّر الآن رموز عيادتها تربطها مع الشمس. وما ينظري على دلالة هو أنّ الملكة بودوهيبا، التي كانت حاكمة مشتركة مع زوجها في الوقت الذي تأسس فيه الحكم الأبوي، حاظبت تلك الإلهة بـ «ملكة السماء والأرض». وفي الوقت الذي

كانت فيه التوازنات زوجة الملك، ولم تعد تجسده النخط الملكي للخلافة، فوّن هذا التبذل في وظيفة الإلهة الأنش، التي تُمدح الآن كراعية وحامية للملك والملكة، يمكن أن يخدم جيداً في منح شرعية سماوية لانقلاب أرضي تسيطر. ولن نفاجنا معرفة أنّ إلهة الشمس أريتا أصبحت في حقبة لاحقة هيئات (Hepati)، شريكة إله الشمس، الذي أُطاح به آنذاك إله العاصمة تيسوب (Tesusup). إن التطور هنا مشابه للنموذج الذي لاحظناه في مكان آخر لإحلال إله العاصمة مكان إله الشمس.

تعرف كارول جوستوس (Carol Justus) معنى هذه التعبيرات هكذا:

لم يسيطر الملك العثري في الواقع على الأرض العنانية إلى أن تولّى السلطة الدينية لتوازنات وكذلك لحزب لوثيمي لابنه في الخلافة... إن المحاولات لإدخال آحوا سلطة أنشوية كانت متعاطفة... فالتبدلات في البيانيون من إلهة الشمس إستان. الملكة، إثر إله الشمس إستانو. نملك. إثر الملك الجديد في السماء، إله العاصمة تعكي. لامتصاص التدريجي لحقوق الأنش من قبل ابنه الأبوية⁽³²⁾.

ما نعرفه عن العمارات الدينية في الشرق الأدنى القديم يأتي إلينا في صيغة سجلات أدبية ودينية محفوظة على ألواح طينية. وهي كلها تقريباً مُنتج ناسحين كهنة مرتبطين بهياكل أو قصور مختلفة. حتى لو صرفنا النظر عن التشويهاً والتبديلات الأيديولوجية في النصوص الأساسية لمصلحة إله معين أو شخصية منكية، يجب أن نفهم أنّ ما نحلّله هنا هو تلك الأساطير والنصوص المبنوثة

(32) المصدر نفسه، ص 91-92.

والمصادق عليها من النخبة الاجتماعية، فالنسخ المدونة من الأساطير والمباحث في أصول الآلهة وتحذره تمثعت بدعم شعبي واسع، وليكننا لا نستطيع التأكيد من ذلك، فالانتقال من الإلهة الأم إلى إله المرعد يمكن أن يكون نظرياً أكثر مما هو وصفي. يمكن أن يقول لنا المزيد عما أزلت الطبقة العليا من الخدم المنكيس والبيروقراطيين والمحاربين من انسكان أن يؤمنوا به أكثر مما يقول لنا عما كان يؤمن به السكان بالفعل.

وفي القرون نفسها التي نرصد فيها التغييرات في اتجاه شخصيات الإله الأبوي، ازدهرت عبادة إلهات معينات وانتشرت على نطاق أوسع. ربما خُفِضَتْ درجة الإلهة الكسرى في باشيون الآلهة، ولكن عبادتها استمرت في تحولاتها المتنوعة. ويشهد جميع العالمين بتاريخ الآشوريين على شعبيتها النضجة وعلى استمرارية عبادتها، في هياتها المختلفة، في كل المدن الرئيسية للشرق الأدنى على مدى ألفي عام. نشرت الإلهة الأم القديمة سمات وخصائص إلهات مشابهات في مناطق أخرى. بعد أن انتشرت عبادتها في أعقاب الغزوات واحتلال الأراضي.

عُذِمَ إيزيس المصرية مثلاً عن انتشار وبنية ومظهر عبادة الإلهة الكبرى. وك «امرأة العرش» في حفة أقدام، جسدت الملكية المقدسة والسعرة العاضة؛ وفيما بعد صارت انطراز انبثني للام وانزوجة المخصصة. علمت شقيقها زوجها أوزيريس لمرار الزراعة، واستعادت أشلاء جسده المقطع إلى الحياة. وفي الحفة الهلينية (Hellenistic) عُذِمَتْ كأم عظمى لأسيا الأوردوبية والعائم الإغريقي الروماني.

وفي أمثلة أخرى، صارت الإلهة الكبرى نفسها منحولة. ففي حفة أقدام كانت مواصفاتها شامنة: جنساتها مرتبطة بالولادة والموت والانبعاث؛ قواها لكل من انحبر وانشره للحياة والموت؛ تملك

خصائص الأم، وهي محاربة وحامية وشفيعة مع: إزالة الذكر المهيمن، وفي الحقب اللاحقة انشقت مواصفاتها المتنوعة ونجسدت في إلهات منفصلات. وأضعف مظهرها كمحاربة، وعلى الأرجح نُقل إلى الإله الذكر، وشُدّد على صفاتها كعائجة أكثر فأكثر. لا يبدو أنّ هذا عكس تغيراً في مفهومات انجنس في المجتمعات التي كانت تُعبد فيها.

شُدّد على مظهرها الإيروسّي في الإلهة اثيونانية أفروديت (Aphrodite) وفي الإلهة الرومانية فينوس (Venus). وصارت صفتها كسافية وحامية نساء أثناء الإنجاب مجسدة في الإلهة ميليا (Mylina) في آشور، وهي آرتميس (Artemis) وإليثيا (Elythia) وهيرا (Hera) في اليونان. ويمكن أن يعود سبب عبادة عشيرة (Asherah) في كنعان، التي تعايشت على مدى قرون مع عبادة يهود، وشُحنت بشكل متكرر في العهد القديم، إلى ارتباط الإلهة بالحماية أثناء وضع الطفل. إذ مناقشة خاصياتها والأشكال الكثيرة التي عُبدت بها يتطلب فصلاً منفصلاً¹³³³. ذلك أنّ مجموعات

[1333] إن الأمهات المرتبطة بها نُشرت بحدثة رُحلت بنحو متعمد في جميع الأعمال لترتبة حول تيانة ملاك ما بين نهريين. لعل. من أسرين.

Gray, *New Eastern Mythology*, William Hallo, *The Evolution of Inanna* (New Haven [n. pb.], 1988), Jacobson, *Toward the Image of Tiamat and Other Essays in Mesopotamian History and Culture*, Janus, *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, and *Myth and Ritual*; Morris Jastrow, *The Civilization of Babylon and Assyria* (Philadelphia, [n. pb.], 1915); Jayne, *Healing Gods*; Jerrold, *Handbuch der orientalischen Geisteskultur*; Kramer, *Mythology*; Bruno Meissner, *Babylonien and Assyrien*, 2 vols (Hidelberg [n. pb.], 1926); O'Flaherty, *The Female Experience and the Divine*; Stone, *When God Was a Woman*; Merlin Stone, *Ancient Myths of Womanhood*; *The Goddess and Her Own Heritage*, 2 vols (New York [n. pb.], 1979); and Diane Wolkstein and Samuel Noah Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth* (New York [n. pb.], 1983).

التماثيل التي تشبهها ورموزها الواسعة الانتشار، تشهد على شعبيتها. وعُثر على كثير منها ليس في الهياكل فحسب بل في المنازل أيضاً، مما يشير إلى موقع عبادتها المهم في الدين الشعبي. يمكن أن نملك العيّن لكي نعدّ الاستمرارية الغائقة للعادة لعبادات الخصب والإلهة تعبيراً عن المقاومة الأثوية لهيمنة شخصيات الآلهة المذكور. ولكن ليس هناك حتى الآن دليل قاطع لإثبات هذه الفرضية، ولكن من الصعب تفسير استمرارية تلك العبادات الأثوية بأية طريقة أخرى.

وفي الألفية الثانية قبل الميلاد كانت علاقة الرجال والنساء مع القوى الغامضة، والمخيفة، الممثلة في الآلهة والإلهات، متشابهة. ثم تكيّف قد استخدمت التمييزات الجنسية بعد لتفسير أسباب الشر ومشكلة الموت. كان سبب الألم والمعاناة البشرية هو خطيئة الرجال والنساء وإهمالهم لواجبهم نحو الآلهة. وكانت مملكة العمور، في معتقد بلاد ما بين النهرين، محكومة على الأرجح من قبل أمي كما أن ذلك من غير المرجح. ذلك أنّ الأسئلة الفلسفية الكبيرة: من خلق الحياة الإنسانية؟ من يتحدث مع الله؟ كان يمكن أن يجاب عنها: إن من فعل ذلك هم البشر، الرجال والنساء.

لا أهمية لدى الحطاط بصرف النظر عما كانت القوة التناسلية والجنسية للنساء في الحياة الواقعية، إلا أنه لم يكن بالإمكان إقصاء مساواتهنّ الجوهرية من الفكر والشعور طالما كانت الإلهات حيات ويُعتقد أنهنّ يحكمنّ الحياة البشرية. لا بدّ أن النساء عثرن على شبيهنّ في الآلهة، كما عثر الرجال على شبيهنّ في الآلهة المذكور. كانت هناك صفة مدركة وجوهرية للكائنات البشرية أمام الآلهة، التي لا بدّ أنها توقفت في الحياة اليومية، حقوة ونغز انكاهة كانا عظيمين كما هو الأمر بالنسبة إلى الكاهن. وطالما أن النساء كنّ لا يزالن

يتوسطن بين البشر ما فوق الطبيعة. كان يمكن أن يؤدي وظائف وأدواراً مختلفة في المجتمع أكثر من وظائف وأدوار الرجال، ولكن مساواتهن الجوهرية ككائنات بشرية بقيت غير قابلة للإنتكار.

صور توضيحية

إن التمثيلات المعتنقة لشكل الإلهة الرئيسية يُعثر عليها في الصور 1-13، من أقدم إلهات الخصب إلى الغوية ذات الوجوه المتعددة يانا/عشتار.

إن الصورتين 6 و7 تمثلان طقساً، أو احتفالاً دينياً يُقدّم فيه مُنتج الحفرك والقطعان إلى الإلهة وكاهنتها. ويُمثل خصب الحقول والقطعان في صور في نصف السفلي للمزهرية من أوروك. لاحظوا الفرق في مكانة الكاهنة، التي ترتدي ثياباً كاملة ورسمية وحاملية التقلدات، المرأة.

تُظهر الصورة 8 الإلهة مع شاربها بين أنها آخرين.

تُظهر الصورة 10 الإلهة تمتح بركتها ورعايتها للتوجهاء والملوك العبيدين. إن قوة الملكية ممثلة رمزياً بأنها مستمدة من بركة ورعاية الإلهة.

تُظهر الصورة 11 الإلهة عشتار في فونها بصفتها محاربة. ترتدي رداء المحارب وتقف على أسد. لاحظوا في هذا الختم الأسطواني اللاحق، ارتباط الإلهة بالشفرة الممطرة.

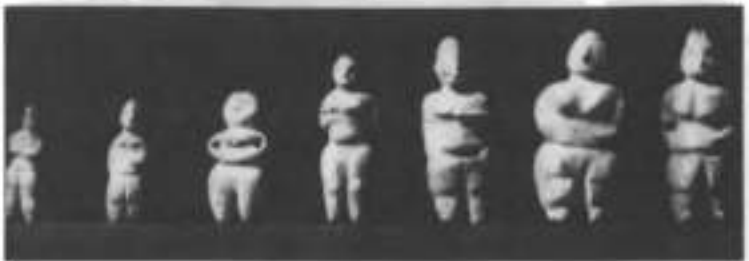
تُظهر الصورة رقم 12 حاكم لارسا، غوديا (Gudea) يحمل

حاوية تسكب الماء كرمز لقدرة على جعل الأرض خصبة. يظهر
 تصوير آخر لاحق من قصر ملك ماري زمري ليم (Zimrilim) هي
 الصورة 13، الإلهة في وضعية مماثلة تحمل إناث مشابهة. وكما يمكن
 أن يَرى في النظرة الجنية، إن المثال المجوف يمكن أن يُملأ بالماء
 من الخلف، ويمكن، في اللحظة المناسبة، أن ينشق إغجازياً.
 ورغم أننا لا نستطيع أن نعرض هنا تطوراً متتابعاً عن طريق
 التمثيلات انصورية، فإذنا نعرف من الصلوات والتراجم، أن قدرة
 الإلهة على جعل الماء يتدفق والأرض خصبة احتُفِن بها على مدى
 أربعمائة عام قبل أن يستولي عليها الحكام رمزيًا.

1. امرأة عارية. تمثال خشب.
سوسا، منتصف الألفية الثانية قبل
الميلاد. (باريس - اللوفر).



2. تماثيل نساء. موضوعة في
مداخن في تل الصوّان، قرب سامراء،
منتصف دجلة، حوالي 5800 قبل
الميلاد (بغداد، المتحف العراقي).





3. الإلهة الأم تنجب. (كاتال هيوك).



4. الإلهة بار (Bau). قطعة من مسلة غوديا. لغاش (Gudea, Lagash)، حوالي 2200 قبل الميلاد. (باريس، اللوفر).



5. رأس امرأة من أوروك. من الحضبة السومرية الأقدم، حوالي 3250 قبل الميلاد. (بغداد، المتحف العراقي).



6. مزهرية من المرمر من أوروك. من الحفية
السومرية الأقدم. (بغداد، المتحف العراقي).



7. تفصيل من مزهرية من أوروك. (بغداد،
المتحف العراقي).



8. ختم أسطواني للشاخ آدا (Adda). آلهة عظيمة في صباح رأس السنة.
 فترة آغاد (Agade). (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف
 البريطاني).



9. ختم أسطواني. أور 3/ حقة آسين (Isin)، حوالي 2255-2040 قبل
 الميلاد. (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).

10. الإلهة عشتار، تفود ملكاً من يده. حوالي 1700 قبل الميلاد. (جامعة فريدريك شيلر، جينا، د يدي آر).



11. الإلهة عشتار تفقد على أسد. ختم أسطواني، آشوري، 750-650 قبل الميلاد. (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).



12 - الحاكم غوديا يحمل إناء للزهور. تيلور، حوالي 2200 ق.م.
(باريس، متحف اللوفر).



13 - إلهة تحمل إناءة للري - قصر الملك زمير ليم في ماري، ما بين 2040 و 1870 ق. م. (هيرمر لير لاغ).

تُظهر الصورتان 14 و15 نساء عائدات من الألقبة الثالثة قبل الميلاد، إن التعبير القوي والوقور لأجسادهن وتعبيرتهن الفردية لافتة للنظر. إن تلك النساء مصورات بكرامة ويظهرن خصائص مخصصة يمكن أن تشير، رغم أنها لسر شخصيات منكية، إلى احترام النساء بعامة في المجتمع. ففي الفن الأوروبي، بعد العصور الكلاسيكية القديمة، لا نعثر على تصويرات فردية كهذه للأشخاص الذين من الطبقة الأدنى إلى بداية عصر النهضة.

إن الصورة 16 من الأناضول وتظهر امرأة (أم) حاتكة، تحمل طفلاً ذكراً يحمل برقماً (آلة مسندقة الطرف للكتابة على ألواح الشمع). وفي نقش تافر من الزمان والمكان نفسه، غير مصور هنا، نرى امرأة، حالسة، تحمل طفلاً في حضنها، يحمل لوحاً طينياً وسراً. في تلك الصورة، توضح وضعية المرأة وتعبيراتها أنها أم الطفل. تشير هذه الصور إلى المسافة التي أتت منها من حقبة أقدم حين كان الرجال والنساء أيضاً ناسخين في خدمة الهياكل. الآن، يمكن أن تكون المرأة فخورة بابنها المتعلم، بينما تلاحق مهارات الأنثوية للحاتكة.

إن الصورة 17 محددة كمعدة هيكل للإلهة عشتروت. ولأن وجهها غير محجّب علناً وتعرض نفسها في النافذة المفتوحة في بناية اعتبر أنها نقش عاهرة أو ربما خادمة جنسية دينية. إن حقيقة أن هذا التجديد هو جزء من أثاث، وأعني، هيكل سرير، يندد على معناه الجنسي الضمني.

تُظهر الصور 18-23 صوراً مختلفة لشجرة الحياة، وهي مرتبة بحسب سياقها الزمني وقادمة من أمكنة مختلفة. يجب أن نلاحظ ارتباطات شجرة بكاثارت ميثولوجية (18-20)، وهي 20 و21 تمثل الأشكال بشكل قابل للتمييز محريين، ربما أحدهم ملك.

في انصور 18-20 نشاهد رمز شجرة الحياة محورياً في التركيب، إذ يتم إظهار ملوك وخدم أو كائنات أسطورية مختلفة وهم يستقون الشجرة أو يطعمونها، إن حقيقة هذا الرمز محوري لغز القصر، وظهوره على الأختام الأسطوانية، تشير إلى أنه كان منتشرًا على نطاق واسع ومعترفاً به، وكلما كانت الحقيقة لاحقاً، صار الرمز أكثر انفصالاً عن تصوير واقعي للشجرة أو التينة، وعن ارتباطه برمز الماء المنح للحياة. في المصورتين 19 و21، اللتين من قصر ملك آشور، آشورنارسيبال الثاني (Ashurnasirpal II)، نستطيع أن نراه في شكله ذي الأسلوب الأكثر انقائاً وتزييناً. ما يضيف أهمية على الرمز هو حقيقة أن الملك يُصور وهو يقوم بالاعتناء بشجرة الحياة وإحسانها في هذا القصر، العزيم بإفراط بالنقوش البارزة التي تصور اهتمامات كثيرة خاصة بالرجال مثل الحرب والغزو وصيد الأسود، لاحظوا أن إيحاءة جميع الشخصيات المذكورة هي النقش البارز تشير نحو الشجرة (20 و21). نؤونها كصومر رمزي لقوة خلق الحياة، التي هي الآن أخيراً وبحرم في يدي الملك، وليس الإلهة.

إن الصورة 22، من نقش بارز ضخم من قصر آشورنارسيبال الثاني تظهر وليمة نصر الملك، وتجدد الإشارة إلى أنها تصور الملكة كمشاركة فعالة في الطقس العام، ثمة خدم ومملون متنوعون، من الذكور والإناث. إن شجرة الحياة، برمز خصوصيتها، يلح أو الرماد، مصورة بشكل بارز.

تُظهر الصورة 23 الملك أخشورش الأزل (Xerxes I) حوله الخدم، والحاشية وحاملو الترابية. هي يده اليمنى المرفوعة بحمل زهرة (تفصيل، صورة 24). إنها زهرة رمزية وأنها مايعاً في صلة مع شجرة الحياة.

تجمل انصور 25 و26 و27 ألقاباً من سقف كنيسة سيثيين

(Sistine) لمبايكل أنجلو (Michelangelo) وتصور قصة خلق الرجل
 والمرأة وقصة السقوط. ويجتهد القدره على منح الحياة الإله الأسمى
 الملتحي، الأب. صارت الشجرة شجرة الثمرة المحرمة. إن المفعول
 هو الأسمى، التي كانت مرتبطة طويلاً بالإلهة. إن الصور القوية
 لمبايكل أنجلو تصور استعارات الجنس المعترف في التراث اليهودي -
 المسيحي بشكل أكثر وضوحاً من الحواشي والتفسيرات. يمكن أن
 يكون أدوناي (Adonai) لا جنس له وغير مرتئي؛ ولكنه في الخيال
 الشعبي الإله - الأب الملتحي الذي يخلق الحياة، وبالنسبة إلى المرأة
 الساقطة أن أوت أمر هو أنه سيكون عداً بينها وبين الأسمى.



14 - امرأة مصلية من خفاجي
(Khafaji) الألفية الثالثة قبل الميلاد.
(بغداد، المتحف العراقي).



15 - تمثال امرأة عابدة. حوالي
2900 - 2460 قبل الميلاد. (لندن،
المتحف البريطاني).



16 - امرأة حائكة مع
ناسخ. من قبر في مَرَش
(Marash)، من القرن الثامن
إلى السابع قبل الميلاد. (متحف
أضنة).



17 - عبدة هيكل
عششروت. نحرود، قصر
أشورنارسيبال الثاني (مستورد
من فينيقيا)، حوالي القرن
الثامن قبل الميلاد). بفضل
موافقة أوصياء المتحف
البريطاني).



18 - ختم أسطوانتي، بورادا 609. روح حارسة في شكل طائر يقطف عنقوداً من البلح عن شجرة. حوالي 1200 قبل الميلاد. (نيويورك، مكتبة مورغان، بغضل موافقة أوصياء مكتبة بيربيننت مورغان).



19 - روح حارسة برأس نسر تقف أمام شجرة بلح، نمرود. قصر الملك أشورنارسيسبال، حوالي 883-859 ق.م. (باريس، اللوفر).



20 - ختم ميشيزب - نينورتا (Mishezib-Niniurta). تل عرمان، شمال سوريا، حوالي 850 قبل الميلاد. (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).



21 - الملك أشورنارسيسال الثاني مع إله مجتج يعبد الشجرة المقدسة. نمرود، قصر الملك أشورنارسيسال الثاني، 883-859 قبل الميلاد. (لندن المتحف البريطاني).



22- الاحتفال بانتصار الملك آشوربانيبال والملكة أشورشارات (لندن، المتحف البريطاني، بفضل موافقة أوصياء المتحف).



23 - الملك أخشورش، متوجاً (بيرسيبولس، متحف طهران).



24 - تفصیل ازهره، (بیرسیبولس، متحف طهران).



25 - مايكل أنجلو، خلق الرجل، (كنيسة سيستين، الفيناري / آرت، نيويورك).



26 - مايكل أنجلو، خلق المرأة، (كنيسة سيستين، الفيناري / آرت ريسورس، نيويورك).



27 - مايكل أنجلو، سقوط الإنسان والطرده من جنة عدن. (كنيسة
سيستين، ألتاري/آرت ريسورس، نيويورك).

الفصل الثامن

الآباء

تستمد الحضارة الغربية الكثير من استعاراتها الرئيسة وتعريفاتها للجنس والأحلاف من التوراة. وقبل أن نفكر بهذه الرموز الأساسية، التي عرفت وصنفت جزءاً كبيراً من تراثنا الثقافي، يجب أن نعلم قليلاً الثقافة التي جاءت منها التوراة، ونحتاج إلى أن نمتدح، ولو بإيجاز، الأدلة التاريخية في التوراة حول موقع المرأة في المجتمع العبري. إلا أن دراسة العهد القديم كله تتجاوز نطاق هذا الكتاب، ولهذا اخترت التركيز على سفر التكوين، لأنه يقدم الرموز الأساسية الأكثر دلالة بخصوص الجنس.

يستند استخدام التوراة كسجل تاريخي إلى أساس بحثي صلب، أسس في الأعوام المئة الماضية تواضعاً وثقاً بين المكتشفات الأثرية لثقافات الشرق الأدنى القديم والسرد التوراتي. يمزج سفر التكوين بين الشعر والنثر، وبعض الخصائص الأسطورية ولفولكلوريه، ويسلم جدلاً الآن بأن نكتاب ومنقحي التوراة نبأوا وحولوا المواد الثقافية السومرية - البابلية - الكنعانية والمصرية، وأن الممارسات المعاصرة، وشرائع وعادات الشعوب المتجاوزة انعكست في سرد، وحين يستخدم المرء النص التوراتي كمصدر للتحليل التاريخي،

يجب أن يعي تعقيد تأليفه، وأهدافه، ومصادره.

إن التراث الأقدم الذي يعزو تأليف «سفر التكوين» إلى موسى انفسح المجال، على أساس أدلة داخلية كثيرة اكتشفتها نقد الشكل الحديث، لقبول «الفرضية التريثيقية». وهي ترى بأن التوراة، سواء رغب المرء بتصديق أنه موحى من السماء أم لا. كان من عمل أيد كثيرة. وقد استغرق تأليف «سفر التكوين» حبة أربعمئة عام تقريباً. من القرن العاشر قبل الميلاد إلى القرن الخامس. وثمة إجماع الآن على أن هناك ثلاثة ترائث رئيسة من التأليف، وأن كثيراً من المصادر تمثل ترائثاً أقدم بكثير، أعاد المنقحون تأويله وأدخلوه في القصة^(*).

بعد تقسيم المملكة، بدأت كتابة العادة التي تُنقلت شفاهياً على مدى فرون، وابتكرت قصة متماسكة قادت إلى ملكية داود. يُعتقد أن القصة المعروفة باسم جي (J) (حول «يهوه» وأصله اليهودي) تم تأليفها في مملكة يهوذا في القرن العاشر قبل الميلاد. ويُرجح أن المؤلف الثاني الذي يدعى إي (E)، مختصر الإلهي (Elohistic)، نظراً للطريقة التي يشير بها إلى الإله، ولأنه اعتقد أنه يجسد التراث الإبراهيمي، ربما يكون قد عمل في دولة إسرائيل الشمالية في وقت لاحق. ثالثاً، هناك تراث بي (P)، الذي يحوي

(*) نفتح للعرض الترائثي أن الكتب الخمسة الأولى للعهد القديم التي تدعى التوراة نقل مجموعة من الوثائق من أربعة مصادر كانت مستقلة. وحسب هذه نظرية الشهيرة التي صاغها يوليوس فلهنور. . . . (1844-1918) فإن هذه المصادر وتوزيع تأليفها القريب هو: المصدر (أ) أو الهوي، كتب في 950 ق. م. في المملكة الجنوبية (اليهودية). منه يهوه يبدأ بتأليف (ب) بالآلية.

المصدر E الإلهي الذي كتب في 850 ق. م. في مملكة إسرائيل الشمالية.

المصدر D التثوي. كتب في 621 ق. م. في القدس خلال مدة إصلاح ديني.

المصدر P الكهنوتي. كتب الكهنة الهارونيين في 450 ق. م. (الترجم).

على فصوص (حي) و(إي) ويعيد تأويلها، ورغم أن هناك الكثير من الجدل حول تاريخ (بي) إلا أن الباحثين يتفقون أننا لا نتعامل مع فرد بل مع مدرسة من المسفحين الكهنة في القدس، الذين ربما عملوا على مدى مئات الأعوام. وأكدوا العمل في وقت غير محدد في القرن السابع قبل الميلاد. إن كتاب «سفر تثنية الاشرع»، الذي هو نتاج القرن السابع قبل الميلاد، يُعتبر إبداعاً منفصلاً. فالصهر النهائي للعناصر المتنوعة في أسفار موسى الخمسة، حصل حوالي 450 قبل الميلاد بتوجيه من عزرا ونخنبأ، حين كانت مملكة يهوذا تحت الهيمنة الفارسية، وقد مثل قونة الشريعة اليهودية، والإنجاز الأعلى للتراث اليهودي، في الحقبة القديمة⁽¹⁾.

ولكي نفهم معنى التحول الثقافي الشامل الذي مثله إنشاء الديانة التوحيدية اليهودية يجب أن نضع في أذهاننا الأوضاع الاجتماعية المنعكسة في «سفر التكوين».

إن القبائل الأبوية السابقة الموصوفة في «سفر التكوين»، عاشت، كما عاش أسلافها، كببدو أو شبه بدو في الصحراء، ربوا

(1) إن تعليقاتي على تاريخ أسفار موسى الخمسة تستند إلى المادة التالية: "Pentateuch" in: *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: [n. pb.], 1978), 4th pag., vol. 13, pp. 231-264.

وقد اعتمدت من أجل تعميماتي اللاحقة وتأويلي لطابع معبنة عمل مايلي: E. A. Speiser, *The Anchor Bible: Genesis* (Garden City, N. Y.: [n. pb.], 1964); Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis* (New York: [n. pb.], 1966); Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: [n. ph.], 1961); Theophile J. Meek, *Hebrew Origins* (New York [n. ph.], 1960); William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monothemism and the Historical Process* (Baltimore: [n. pb.], 1940); William F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore [n. ph.], 1956), and Roland de Vaux, O. P., *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York, [n. ph.], 1961), Paperback Edition 2 vols., New York, 1965.

الخرفان والماعز والماشية ومارسوا الزراعة الموسمية. وعاشوا أيضاً في أوقات مختلفة على أطراف المدن، تحت حماية قوم مقربين، ولكنهم حافظوا على عاداتهم الخاصة المختلفة عن عادات مضيفيهم. واعتمد نساءهم ويقوهم على روابط قبلية قوية. وكانت أصغر وحدة هي العائلة الأبوية، المسؤولة من رجل وزوجته وأولاده وزوجاتهم وأطفالهم، وبناه غير المتزوجات، وخدمه. كانت عدة عائلات تشكل عشيرة؛ كانوا يساعدون بعضهم بعضاً اقتصادياً ويلتفون في الأعباء الدينية. وتوحدت مجموعة من العشائر التي كان لها سلف مشترك وقائد مشترك، في قبيلة. واعترفت القبائل برابطة دم فرضت عليهم المسؤولية الأخذ بالثأر من أجل اندم؛ أي أذى يلحق بعضو في القبيلة يجب أن يُثار له بقتل المهاجم أو قتل عضو من عائلته. كان هذا الشكل من الحزاء بين البدو يحمي حقوق القبيلة وسلامتها في غياب نظام قضائي منظم.

كان أعضاء القبائل منزمين بالعناية بأبناء القبيلة الأضعف ورحميتهم. ورغم أن بعض أعضاء القبيلة كانوا أغنى في الماشية من الآخرين، لم تكن هناك فروق اقتصادية كبيرة بينهم. ذلك أنه لا يمكن لفرد وحيد أن يعيش بين بدو الصحراء؛ ولهذا كان حسن وفادة العريب قاعدة أساسية مقدسة⁽²⁾.

يرجع معظم الباحثين الفترة الأبوية من التاريخ التوراتي إلى النصف الأول من الألفية الثانية قبل الميلاد. ثمة أدلة تاريخية مفيدة متاحة حول الأوضاع التي كانت سائدة بين القبائل السامية الغربية في وثائق من الأرشيف الملكي لمملكة ماري؛ تعود إلى 1800 قبل الميلاد تقريباً. توضح الأوضاع الحقيقية في وطن إبراهيم؛ حران.

[Ibid.], I, pp. 4-74

(2)

قدمت وثائق مدينة نوزي (Nuzi) للباحثين معلومات كثيرة عن حياة العائلة، مكتتهم من أن يفهموا على نحو أفضل العادات المنعكسة في «سفر التكوين» ويعيدوا تأويلها⁽¹⁾.

كان نغماء إبراهيم الأول مع الله في حران، وهناك قطع عهداً معه. كان هذا العهد هو الذي حدد نسل إبراهيم كشعب الله. سناقش معناه الرمزي في الفصل التالي. أما هنا فينبغي أن نشير إلى أن هذا الحدث الأسطوري حدد بداية التجربة الدينية اليهودية وقدم الفكرة المحفزة التي مكنت الشعب من أن يحيا أربعة آلاف سنة متتالية رغم الشدات والاضطهاد المتكرر، وفي غياب وطن.

يرى الباحثون بعمامة أن موسى هو مؤسس الديانة التوحيدية اليهودية، وأن الوصايا العشر شريعنها الأساسية. وفي الأعوام الأربعمائة الفاصلة بين إبراهيم وموسى، واصلت القبائل العبرية شعيرة الأوثان في شكل آلهة منزلية رغم أنها كانت مرتبطة لعبادة يهوه كإله وحيد لها. كان انطقس الوحيد الذي يوحد بين القبائل هو ختان الذكر وتمتع التضحية بالنسرة (كما هو مجسد في قصة إسحق).

إن قصة يوسف وإخوته تخبرنا عن هجرة العبرانيين الذين حلّت بهم المجاعة إلى مصر، حيث عاشوا بسلام إلى أن استعبدهم فرعون جديد كان يكنّ لهم شراً. إن «سفر الخروج» من مصر، الذي تصفه القصة التوراتية بروعة، أرخه دليل المكتشفات الأثرية بأنه حدث أثناء حكم رمسيس الثاني (حوالي 1290-24 قبل الميلاد). وبعد «سفر الخروج» تروي لنا القصة التوراتية كيف قاد موسى قومه عبر الصحراء

(1) ستيفن نعيماني في مقالة «تاريخ» في The Encyclopedia Judaica, vol. 8, pp. .

571-574, and Tzkyva Frymer-Kensky, "Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law," *Biblical Archaeologist*, vol. 44, no. 4 (Fall 1981).

تعمدة أربعين عاماً، وكبف منحه يهوه ألواح انشريعة على جبل سيناء. إن كشف موسى عن الشريعة لقومه وتحطيمه للمجل الذهبى، رمز عبادة الأوثان، هما اللتفتتان الحاسمتان في القصة. إن عهد يهوه مع موسى يؤكده ويعزز العهد الأقدم كلها ويحعل من إسرائيل كيان موخداً حول معتقد مشترك وشريعة مشتركة. يموت موسى من دون أن يرى أرض الميعاد؛ وكان خلفه المبعين يشوع، هو الذي قاد الإسرائيليين إلى هناك. ويعتقد الباحثون أن فتح كتعان بقيادة يشوع تم حوالي 1250 قبل الميلاد، والذي يحدد أيضاً نهاية عصر البرونز وبداية عصر الحديد في فلسطين⁽⁴⁾.

استقرت القبائل شبه البدوية التي غرت كتعان في المنطقة التي نادراً ما كانت مستقرة، بسبب التربة الفقيرة وندرة المياه. وتمكنت القبائل من التغلب على تلك العوائق البيئية بانتكارات تكنولوجية مستخدمة الحديد وحازرة المياه في أحواض مبطنة، وحارثة التربة أعمق بأدوات زراعية ذات رؤوس حديدية، وبناية مصاطب لحفظ المياه. لا بد أنهم عانوا أيضاً كوارث هائلة ناجمة عن الحرب وعن أوبئة معدية مختلفة، سمّتها التوراة الطاعون. إن ضغط الحاجة إلى عمل زراعي لحل أزمة الاستقرار في بيئة صحراوية، والانحدار المتواصل لسكان بسبب الحرب والأوبئة في الحقبة نفسها التي ولدت فيها المبادئ الأوتية للفكر الديني اليهودي يمكن أن يشرحا التشديد التوراتي على الأسرة وعلى دور المرأة التاملي. ففي أزمة ديمغرافية كهذه من المرجح أن النساء واففن على تقسيم للعمل منح دورهن الأمومي تعوقاً⁽⁵⁾.

Herbert: Gray May, ed., *Oxford Bible Atlas* (London: [n. pb], 1962), pp. (4)

15-17

(5) سندر تاوبل هنالي: "The Roots of Restrained Women in Early Israel."

Biblical Archaeologist, vol. 41, no. 3 (Sept. 1978), pp. 95-98

إن سندر تاوبل المواقف النظرية التي نشهها كل من آبي (Ashby) وسانداي (Sanday)

إن الاستقرار المستمر هي القرى والبلدات الصغيرة أحدث تغييرات في مفهوم القيادة، اندي تنتقل من القبيلة إلى العشيرة، وفي عهد القضاة (حوالي 1125-1020 ق.م.) كانت القبائل تقوم بعمل مشترك نارة وتعمل بشكل مستقل طورا، ولكن الروابط القبلية البنية كانت ضعيفة بحامة. وكان وجهاء القوم يتولون السلطة، وكان يسم اختيار قضاة من بينهم في فترات الأزعة. وفي تلك الحقبة، حين لم يكن الوعي القومي قد وجد بعد، شكّل تراث ديني وثقافي مشترك العنود بين القبائل.

إن فترة الحرب بين القبائل الإسرائيلية والكنعانيين، التي حدثت فيما كانت المنطقة كلها تحت هيمنة الفيلسطينيين، موصوفة في أحد أقدم الأقسام في العهد القديم، وهو أسودة دبورة (سفر القضاة 4-5). إنها واحدة من أمثلة خمسة فقط في القصة، تظهر فيها امرأة في موقع قيادة ودور بطونني⁽⁶⁾. وُصفت دبورة كنبية وقاضية، أهتمت بزازق بأن يحشد القوات لمقاومة الكنعانيين، الذين قادهم سينرا. وفي مقطع استثنائي في الأدب التوراتي، يظهر بأنها تتولى قيادة حقيقية لهم:

فقال لها بزازق: إن ذهب معي أذهب، وإن لم يذهب معي فلا أذهب. فقالت: إبي أذهب معك، غير أنه لا يكون لك فخر في الطريق التي أنت سائر فيها. لأن أترت بيع سينرا سد امرأة. فقامت دبورة وذهبت مع بزازق إلى قادش (القضاة 4: 8-9).

إن نبوءة دبورة نصديق حين يقتل سينرا عنى يد يعقيل، امرأة حابر، التي تغريه بالدخول إلى خيمتها، وفيما هو نائم، يفرز وند

(6) إن نسيات الأبع الأخرينات هي مجرد إشارات إلى مريم، حلة، وبعمة نسيات الكتاب المقدس، سفر الخروج، 15، 20. الملوك الثاني، 22: 14. تمه أيضاً حدة نسا بها رجة حكيمة كـ «بن». الكتاب المقدس، صامويل الثاني، 20، 14-22.

خيمة في صدغه بمطرفة، ولهذا السبب يوركت في أشودة دورة بهذه الكلمات: «تبارك على النساء، يا عين امرأة حابر الكنعاني، على النساء في الخيام تبارك» (القصة 5: 24). ورغم أن السعجزة، كما هو واضح، من عمل البر، الذي يمكن حتى امرأة من قتل محارب؛ فإن المقطع لاقى في مديحه لنقوة الأنثوية، لكل من القوة الأخلاقية (دورة) والجسدية (يا عين).

إن الانتصار الإسرائيلي والحاجة إلى الوحدة ضد الفلسطينيين القدماء مثا الميون نحو قيادة قوية بين انقبائل الاثني عشرة. وكان أول غرض للملكة قُدِّم لحدعون (Gideon)، بعد انتصاره على قبائل مذبح، لكنه رفضه (حوالي 1110 قبل الميلاد). فيما بعد، هارت القبائل، نتيجة لهزائنها المتكررة، أكثر اقتناعاً بالحاجة إلى الوحدة ونصب شاول ملكاً.

وخذ شاول القبائل، وأسس جيشاً قوياً وهزم الفلسطينيين. وعنى غرار القادة العسكريين لبلاد ما بين النهرين الذي تولوا منصب الملك، رجع أعضاء عائلته إلى مناصب مهمة. وكان يأمل أن يجعل منصبه وراثياً. ولكنه مات هو وأولاده في معركة، وخلف داود شاول، الذي كان قد نُصِّب ملكاً على قبيلة يهوذا.

كان الملك داود (حوالي 1004-965 ق.م.) هو الذي وخذ القبائل في دولة قومية وعزا مناطق واسعة بين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر. وعلى غرار ملوك قدماء آخرين، طور داود بيروقراطية وجعل البنية الإدارية مركزية. حصل على أراض ملكية وقصور، قام بإحصاء للسكان، وجعل من القدس عاصمة له. وبغضه تايوت العهد، مركز الدينية الإسرائيلية، إلى القدس، جعل بذلك أيضاً من المدينة مركزاً للحياة الدينية الإسرائيلية.

وبعد هراع مريم على الخلافة، خلف داود سليمان، الذي واصل تقوية وتطوير الملكية. وقَّح الكثير من الاتفاقيات ورتب الكثير من

الزيجات السلالية مع جيران كانوا معادين سابقاً، خاصلاً بذلك على حربيه الكبير. أنشأ مجموعة من انتحاز المُلْكِيِّين، ووجهزهم بأسطول، وأرسلهم في مهمات تجارية في مناطق بعيدة. وأثناء حكمه تطوّرت الملكة ثدياً واقتصادياً، ولكنّ الضرائب الثقيلة وازدياد الفرز الضفي الاجتماعي قدا إلى اضطراب اجتماعي وإلى عدد من التمردات في النهاية. وبعد وفاة سليمان انشقت الملكية إلى مملكتي يهوذا وإسرائيل⁽⁷⁾.

كان النظام الملكي الثاني تحت تهديد مستمر من جيرانه الأقوى. استمرت مملكة إسرائيل ما يتجاوز مائتي عام قليلاً وانتهت، بعد حرب طويلة، حين استولى الآشوريون بقيادة الملك سرجون الثاني على عاصمتها السامرة سنة 722 قبل الميلاد وهجروا سكّانها كلهم. وكانت الأحداث الأخرى المهمة، من منظور التطور الديني، هي الانتشار الواسع لعبادات بعل وعشيراه أثناء حكم الملك آخاب (Ahab) وزوجته الأجنبيّة إيزابل (Jezebel) ورد الفعل الذي تلا ذلك، وبالهام من السبيين إيليا وإليشا. أعيد تأسيس عبادة يهوه كعبادة وحيدة بعد انقلاب سياسي واغتيال أربعمائة كاهن من كهنة بعل في 852 قبل الميلاد. وأدخل الإحياء النديني اللاحق في عهد كل من هوشع، وعاموصي وإشعيا إلى عبادة يهوه لفكرة التورية لعدم التسامح مع آلهة وديانات أخرى. عُدت عبادة الثور خارجة عن القانون، ورُبط مفهوم الخصب بشكل أقوى بيهوه عبر استعارة هوشع، التي حولت فكرة العهد إلى زواج يهوه بإسرائيل، العروس. وسأوى الأسياء، في عظمهم المسلم، بين خطيئة إسرائيل والعهر، وهكذا رسخت الاستعارات الجنسية الأبرية كجزء من الفكر النديني⁽⁸⁾.

Encyclopaedia Judaica, vol. 8, pp. 583-592.

(7)

Meek, *Hebrew Origins*, pp. 211-227.

(8) انظر

في أجل شرح أكثر تفصيلاً لوجهة النظر هذه.

تعرضت مملكة يهوذا، التي تابعت الخط السلالي لداود، لغزوات متعاقبة وقاتلت المصريين والفينيقيين والفلسطينيين والمؤابيين والآشوريين، وفي النهاية خضعت في سنة 586 قبل الميلاد حين دمر البابليون القدس، ودمروا الهيكل، وهجروا السكان.

حين سقوط القدس نهاية مؤسسات إسرائيل العيسية. ومذاك فصاعداً اعتمد بقاء إسرائيل على تمسكها بدين يهوه في أكثر ظروف نفي وشتات وامتصاص. وأمكن هذا سبب قونة التعاليم اليهودية في أسفار موسى الخمسة، التي اكتملت في عهد النبي عزرا، وكان المظهر الثوري للتوحيد اليهودي هو الإيمان المطلق بالإله الواحد غير المنظور والذي لا يوصف؛ ورفضه للطقس كبرها على القدس وطبها، بدلاً من ذلك، التمسك بالقيم الأخلاقية وممارستها. إن الابتكار العظيم للكنيس كمكان للاجتماع الديني وقراءة الكتاب المقدس والنصوص المقدسة، من قبل أية مجموعة من المؤمنين، بدلاً من ممارسة العبادة المحتركة من قبل طائفة من الكهنة، جعل الدين اليهودي متحركاً، وقابلاً للتصدير، ومرناً، ومشاعياً. كانت هذه السمات هي التي جعلت بقاء اليهود ممكناً.

إن الأوضاع التاريخية نفسها التي أنشأت إمكانيات تقدم ثقافي ومفهومي كهذا أثرت أيضاً في الطريقة التي تُنبث بها المفاهيم والأفكار الأبوية في التوحيد اليهودي. لتعد الآن إلى فحص الجنس كما هو معرف في الممارسة والمكر الإسرائيليين.

كانت القبائل في كتعان تعيش في مجتمع ما قبل الدولة؛ ولم تحصل حنبة تشكيل الدولة في إسرائيل حتى حوالي 1050 قبل الميلاد. إذا كان نموذج التطور نفسه قد حصل في المجتمع الفلسفي كنتيجة لتشكيل الدولة، الذي نافسناه سابقاً في علاقته مع مجتمع بلاد ما بين النهرين، يمكن أن نتوقع العثور على قوتة أكثر

صرامة للجنسانية الأثوية وعزوف متزايد للنساء عن النشاط العام، حين تصبح الدولة أكثر قوة، ويبدو كأن الدليل التاريخي يؤكد هذا النموذج، الذي نستطيع أن نناقشه هنا بإيجاز فقط.

إن قصص الآباء هي «سفر التكوين» تقدم بعض الإشارات إلى انتقال من تنظيم للأسرة على أساس موقع الأم والتحدر من نسبها، إلى تنظيمها على أساس موقع الأب والتحدر من نسبه هي بعض القبائل (زواج لينة وراحيل. الإشارة إلى رجل يترك أمه وأباه ويلتصق بزوجه في (سفر التكوين 2: 24) يمكن أن يؤزل هكذا أيضاً). إن خدمة يعقوب سبع سنوات لابان من أجل كل من بناته تنسجم مع ممارسة الزواج المرتبطة بموقع الأم. وقد أكد العالم بتاريخ الأسوريين كاشيكر وجود شكل أقدم من الزواج في بلاد ما بين النهرين تبقى فيه الزوجة في منزل والديها (أو في غالب الأحيان في خيمة) ويسكن الزوج معها كزائر دائم بين وقت وآخر. وفي القصة النوراتية يدعى الزواج المرتبط بموقع الأم زواج البينة. كان يسمح للمرأة باستقلالية أكبر وبمنحها حق انطلاق، لكن الزواج المرتبط بموقع الأب الذي كان يُدعى زواج «البعلة» (bu'ah) أبطله. أشار كاشيكر إلى أن هذا الزواج خلقه الزواج الأبوي⁽¹⁴⁾.

إن قصة تودد يعقوب وهرمه من منزل لابان فُشرت على أنها تنطوي على الانتقال من موقع الأم إلى موقع الأب. حتى قبل أن يأتي إلى عبرك لابان، أخذ على يعقوب تعهد بأن يعود إلى منزل

Paul Koschaker. *Rechtvergleichende Studien zur Gesetzgebung* (3) Hammurabi, König von Babel (Leipzig: [n. pb], 1917), pp. 150-184.

Elizabeth Mary MacDonal. *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law* (Toronto: [n. pb], 1931), pp. 1-32, and De Vaux. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, I, pp. 19-23 and p. 29

والده. وتنفيذه للتعهد كان عليه مقاومة وخذاع لابان، الذي يفهم أكثر حين يفهم أنه في المجتمع الأمومي سيحول لابان ويسلم جدلاً بالتزام يعقوب بالبقاء، في موضح زوجته⁽¹⁰⁾.

إن سرقة راحيل للثراقيم يمكن أن يُنظر إليها أيضاً في هذا الضوء. فقد حير هذا المقطع يا حني الثوراة طويلاً. يعتبر سبيسر (Speiser) الثراقيم بأنها «آلهة منزلية». يعتبر المقطع قائلاً إنه بحسب وثائق نوزي التي تبين أنها تعكس العادات الاجتماعية لحزان (مسكن لابان)، كان امتلاك الآلهة المنزلية يرمز إلى الحق القانوني بعزبة راحيل، معتقداً أن والدها سيحرم زوجها من الحصة القانونية في عزته؛ أخذت الثراقيم للثراقيم⁽¹¹⁾. إن تفسير سبيسر لا يتناقض مع فكرة أن نقل راحيل للثراقيم من منزل والدها إلى منزل زوجها يرمز إلى الانتقال من موقع الأم إلى موقع الأب.

David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of* (10)
Patriarchy in Western Civilization (San Francisco: [n. pb.], 1979), pp. 94-95.

Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, pp. 250-251. (11)

بنسب الموقف نفسه م. غرينسبرغ في "Theft of the Teraphim," *Journal of Biblical Literature*, vol. 81 (1952), pp. 239-248.
and Navina J. Tushnet, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens, Ohio: [n. pb.], 1964).

بخلاف هذا نكتاب وجود صراع أساسي بين «الأمهات الربيات» (صوفى، ربيك وراحيل) والآباء ليزومته إلا اختار الأوي في الثوراة. سلم صراع قائم به نسل النساء، لكي يمتدح الأعراف الاجتماعية لغربانتهن، التي كانت متعددة من نسب الأم. ضد ضغط الآباء لتأسيس نسب منحصر من الأب. في هذا الضوء. نرى الميزة أن عمل راحيل يستند إلى احتفاء «البنواتيم» لأنها نسل الأمهات، وفي بعض المجتمعات المنسبة إلى الأم يتم رصد تحذر من نسب غير لبنت الأصغر. بيدو تحديس اللغة المنع في هنا كأنه يستند إلى تلك الأدلة محدودة التي لا أجدها مقنعة. خصوصاً بما أنها تحولت رفيع الأمهات الثوراتيات الأسلاف إلى «أمهات ربيات» ثورات في وجه الأدلة المتناقضة بشكل ساحق. لكي انتباهها إلى الآثار لكثيرة لـ «نسب الأم» والوثوق الأمومي من النص الثوراتي مهم ويجب أن يستمر لدى معظم الباحثين في هذا الحقل.

لا شك بأن بنية العائلة المهيمنة في القصة التوراتية هي الأسرة الأبوية. وقد كَوَّن الباحثون صورة شاملة عن البنية العائلية والاجتماعية للمجتمع اليهودي تعكس بدقة البنية انبثاقاً لدى حيران إسرائيل في بلاد ما بين النهرين.

في الحقبة الأقدم كان للأب سلطة لا تنازع على أعضاء عائلته. وكانت الزوجة تدعو زوجها «عمل» أو «سيد». وكان يُشار إليه على نحو مشابه باسم «عمل» منزله أو حقله. وفي الوصايا العشر المرأة مسجلة بين ملكيات الرجل، مع خنمه ونوره وحماره (سفر الخروج 20: 17)⁽¹²⁾. وكان بوسع الأب في تلك الحقبة أيضاً أن يبيع ابنته كعبد، أو لتصل في الدعارة؛ ولكنه مُنِع من هذا فيما بعد. وفي زمن الملكية، لم يعد الأب يملك سلطة الحياة والموت غير المقيدة أو المحددة على أبنائه. نلاحظ في هذا انحداراً تحتاً في موقع البنات أكثر من الحمرة السابقة.

تعرّضت الأهمية الكبرى للعشيرة عبر ترتيبات الملكية. وبعد فترة الاستقرار، كانت ملكية الأسرة الشكل السائد لملكية الأرض. وكانت ملكية الأسرة تُعرّف بحدود صارمة وتتضمن عادة مدفن الأسلاف. وكانت مسؤولية المحافظة على هذا الإرث تقع على عاتق رب الأسرة. وكانت الأرض ملكاً للعشيرة وعُدَّت ملكيتها غير قابلة للتحويل، أي إنها لا يمكن أن تُباع لأحد ولا يمكن أن تُسقط إلا عبر الميراث فحسب. وكان هذا الإرث يذهب عادة إلى الابن الأكبر. وإذا لم يكن

(12) يجب أن يُشار إلى أن الترتيب في نسخة الوصايا العشر في الكتاب المقدس «سفر نشية الاستماع» معكوس: «وصية» «بحب» التي تنتهي امرأة حارة» موضوعاً قبل وصية عدم حوزة الشهادة أملاك. يُعدّ تعبير «جوب» أو «جوب» (Julius A. Bower) هذا الترتيباً مهماً عن الاستخدام الأبكر ونوزك كـ «ربع شعرة» من موقعها السنو كسجرو: مكتبة. انظر Julius A. Bower, *The Literature of the Old Testament* (New York: [c. pb]. 1962), p. 34.

هناك ابن، يمكن أن يذهب إلى البنات، ولكن شرط أن يتزوج ضمن قبيلتهن؛ كي لا تذهب حصتهن إلى الخارج. (سفر الأعداد 27: 7 - 8 و 36: 6-9). إذا مات المالك ولم يكن له أولاد، يذهب الإرث إلى شقيقه، أو عمه، أو أقرب اقربائه. كان هذا أحد أسس زواج اليهودي بأرملة أخيه، الذي يلزم رجلاً بالزواج من زوجة أخيه الأرملة التي لا أولاد لها لكي يقدم ورثاً للمتوفى ويمنع تحويل ملكية الأسرة⁽¹⁾.

كان الهدف من نماذج ملكية الأرض هذه تقوية تحالف العشيرة وتأمين استقرار النسي القبلية الأنوية من جيل إلى آخر، وكان للتشديد القوي على السيطرة الأنوية على ملكية العشيرة، والطريقة التي بُنيت بها في تنظيم المجتمع الإسرائيلي، تأثير كبير على موقع النساء.

كان السبل يُحسب من ناحية نسب الأب، وكان الابن الأكبر يخلف الأب في السلطة بعد وفاته. وكان جميع الأبناء وروجاتهم يعيشون في منزل الأب إلى أن يموت. كان الأب بعد عقود الزواج لأبناته، ويدفع من أجلهم ثمن عروس. أما البنات، فقد كان يقدم لهن مهراً، بدل حصتهن من الثمرات. هكذا، كان لبنات المواطنين الأثرياء درجة ما من الحماية من الاستغلال، بما أن إعادة مهورهن في حالة الطلاق يمكن أن تسبب حسارة اقتصادية لأسر أزواجهن. ولم يكن موقف بنات الطبقات الأفقر مختلفاً جداً عن الموقف الذي لا يُحسد عليه لثماء بلاد ما بين النهرين الفقيرات، عدا حقيقة أنه في

(1) De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 1, pp. 166-167. انظر

نظر أيضاً: A. Malamat, "Mari and the Bible. Some Patterns of Tribal Organization and Institutions." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, no. 2 (1962), pp. 143-149.

من أجل نقاش لتساؤلات القرينة بين الأرصاع المعكسة في وثائق ماري وملك بوصفها في الصورة. نظير مالمات (Malamat) كيف أن هذه الأوصاف والمعتمات الاقتصادية اختلفت عن تلك التي صادت في مجتمعات أخرى من بلاد ما بين النهرين.

الحقبة العنكبوتية، توفقت استعماد المذات اليهوديات، وصارت العمودية مصيغ النساء الأجنبية وساء المجموعات المعزولة. وتماشياً مع الشكل الأكثر إنسانية وتساهلاً بعامة في المجتمع الإسرائيلي، فإن المرأة العبدية تُحرر في العام السابع، كالعبد الذكر كما هو مذكور في «سفر تثنية الاشرع»، ويجب أن تُقدم لها المؤونة والحيوانات من قطع السيد. (سفر تثنية الاشرع: 15 : 12 - 13).

كان متوقعاً من جميع النساء الإسرائيليات أن يتزوجن وهكذا مرزون من سيطرة الآباء (والإخوة) إلى سيطرة الأزواج والأحفاد. وإذا مات الرجل قبل زوجته، بولى أخوه أو قرب ذكر آخر السيطرة عليها ويتزوجها. وبينما قُسر زواج اليهودي بأرملة أخيه بصورة متكررة كأداة «حماية» للأرملة، فإنه يعبر بقوة أكبر عن الاهتمام الذكري بالحفاظ على الإرث داخل الأسرة⁽¹⁴⁾.

وكما حدث في مجتمعات بلاد ما بين النهرين، تمتع الرجال المصريون بحرية جنسية تامة داخل زواجهم وخارجه، يقول الباحث في التوراة لويس م. إيستمان (Louis M. Epstein) إنه أثناء انقراض الأولى كان لتزوج حرية ممارسة الجنس مع محظياته وعبيداته. إذا كانت العبدات ملكاً له، أي لم تقدمهم له الزوجة الأولى، يمكن أن تقدمهن إلى أعضاء آخرين في الأسرة... بعد أن يمل منهن⁽¹⁵⁾. وتعدّد الزوجات، الذي كان واسع الانتشار بين الآباء، صار نادراً فيما بعد إلا للعُلوك، وصار الزواج الأحادي المثال والقاعدة.

(14) لويس إيستمان للأرملة يتزوج حرج الأسرة. عن حماد الأرملة الثاني، لأحدث حصتها لأرملة من الميراث معها

Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (15)
[Cambridge, Mass. [n. pb], 1942], p. 7 and pp. 35-19

كان من المتوقع أن تكون العروس عمراً وقت الزواج، وكانت الزوجة تدين لزوجها بالإخلاص التام في الزواج. وكانت عقوبة الزنا هي موت الطرفين (سفر اللاويين 20 : 10)، ولكن المرأة اليهودية كانت تتمتع بحماية أقل من نظيرتها في بلاد ما بين النهرين ضد الاتهامات الكاذمة بالزنا. كان الزوج قادراً على الحصول على الطلاق، بعقوبة اقتصادية، ولكنه لم يكن متاحاً أبداً للزوجة. وفي هذا الصدد كانت الشريعة اليهودية أكثر عرفنة للزوجة من شريعة حمورابي. وكان الأمر نفسه ينطبق على اتقانون المتعلق بالاعتصاب، الذي ينص في شريعة بلاد ما بين النهرين على تقديم حماية أكبر للمرأة. أجبرت الشريعة اليهودية المعتصب على الزواج من المرأة التي اغتصبها ونصت على أن لا يطلقها. ضمناً، هذا يجبر المرأة على زواج غير قابل للفكك مع اغتصبها. (سفر تثنية الاشرع 22 : 28 - 29).

كان من المتوقع من المرأة المتزوجة أن تقدم نسلًا، أي أبناء، لكن عقم الزوجة، الذي يعد فشلاً في الإنجاب، كان وصمة عار في جبينها وسبباً للطلاق. فحين تكتشف كل من سارة ولبيته وراحيل عقمهن يقدمن عبيداتهن لأزواجهن لكي يحسب أبناء العبيدات كأبنائهن. ثمة سابقة قانونية لهذه العادة في شريعة حمورابي، كما يوجد سابقة أيضاً للمعاملة المختلفة الممنوحة للأرملة التي هي أم أبناء إرء الأرملة العاقرة⁽¹⁶⁾.

(16) إن تعجبتي عن مكانة النساء اليهوديات في فترة ما قبل المسيحية، انظر إلى المصادر التالية: De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, chaps. 1-3. Louis Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York [n. pb.], 1948). Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, *Macedonian Semitic Codes of Law*, Frymer-Kensky, "Patriarchal Family Relationships," *Biblical Archaeologist*, pp. 209-214. Phyllis Irby, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41 (1973), pp. 31-34, and Tribble, "Woman in

إن تبني قريب، أو غرض، أو حتى عميد كان سائداً في المجتمع اليهودي على غرار مجتمعات الشرق الأدنى، كوسائل تقدم للرجل وريثاً في حال انقاصهم يضمن له الرعاية في سن الشيخوخة. أو، يمكن أن يضيف الرجل زوجات أو محظيات إلى أسرته، إذا لم تُحجب زوجته الأولى ونداً، إن هذا الموقف، الذي كان مشابهاً تعادات الزواج في مجتمع ما بين النهرين كما هو منعكس في الشرائع القانونية، موصوف في قصص إبراهيم وهاجر ويعقوب وذوئنيه ومحظييه⁽¹⁷⁾. أثارت هذه الترتيبات العائلة المعقدة أيضاً مسألة الخلافة، بما أن الشريعة لم توضح، كما فعلت شريعة حمورابي، إن كان الابن الأكبر لامرأة مستعبدة يستطيع أن يسود أساً أكثر ولدته زوجة شرعية. إن حالة إسماعيل بن إبراهيم وهاجر هي حالة كهذه، وتشير القصة التوراتية بوضوح إلى أن تبة الرب هي أن شعبه المختار (بدره إبراهيم) سيكون ذرية إسحق، ابن الزواج الشرعي، وليس ذرية إسماعيل، البكر، الذي هو ابن المحظية العبدية. ثمة سابقة في شريعة حمورابي، في البند 170، تمنح الميراث للبكر من الزوجة الأولى، وليس لأولاد المحظية المتخولبن تحفة أقل فحسب في الميراث إذا اعترف بهم والدهم أثناء حياته. في حالة إسماعيل، اعترف به إبراهيم كونه له، ومع ذلك أمره الله بأن يطرد هاجر وابنها تماشياً مع رغبة سارة... لأنه بإسحق يُدعى لك نعل⁽¹⁸⁾ (سفر التكوين 21: 12). يمكننا اعتبار هذا دعماً إلهياً قوياً لأولية حقوق الأبناء الشرعيين.

حين نقارن بين الموقف الاجتماعي والقانوني للنساء في مجتمعات بلاد ما بين النهرين والمجتمع العبري، نلاحظ تشابهات

the Old Testament," in: K. R. Crim, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary Volume (Nashville [n. ph.], 1976), pp. 961-966.

(17) نفس الشيء القليل شكل أكثر مفصلاً في السابق.

في القونة الصارمة لجنسانية المرأة، وفي مناسبة معيار جنسي مزدوج في الشرائع. فقد احتثت المرأة اليهودية المتزوجة بعامة، موقفاً أدنى من موقع نظيرتها السابية في مجتمعات ما بين النهرين. وكان توسع النساء البابليات أن يمتلكن ملكية، وأن يوفعن العقود، وأن يقمن بأفعال قانونية، وكن مخولات الحصول على حصة من ميراث الأزواج. ولكن يجب أن نلاحظ أيضاً ارتفاعاً فورياً لدور النساء كأمهات في العهد القديم. فالوصية الخامسة بطالب الأبناء باحترام آباتهم وأمهاتهم بالنسبة، ومُجذبتُ النساء كعملمات للصغار. وفي سفر الأمثال، مُدح الآباء والأمهات بصورة متساوية، وشُرِّهوا بسبب دورهم كوالدين، ووصفتُ المرأة بمصطلحات إيجابية فقط. ويتماشى هذا تماماً مع التشديد العام على العائلة كوحدة أساسية للمجتمع، الأمر الذي لاحظناه أيضاً في مجتمع بلاد ما بين النهرين وقت تشكيل الدولة.

حتى الآن، استندنا في تعميماتنا حول موقع المرأة إلى الشريعة التوراتية، كما يفعل معظم الباحثين في هذا الميدان. ولكن الشريعة، كما قلنا سابقاً، تعكس الواقع بطريقة غرضية، بما تفرضه كحقيقة مقررّة، وعبر ما نعرفه كإشكاليّ. بخلاف ذلك، نضع الشريعة أعرافاً لسلوك مرغوب، لا تمثل عادة الأوصاف الاجتماعية الحقيقية. نستطيع أن نحصل على لمحات عن الممارسة الحقيقية في القصة التوراتية إذا انتهينا إلى ممارسات وقيم افترضنا بأنها حقائق مقررّة وبالتالي بقيت بلا تفسير.

إن قصص نوط في سدوم وأصل الحرب مع بني بنيامين تتعامل بطريقة ملتبسة مع موقع النساء. كما قيل في «سفر التكوين» (19)، يزور ملاكان في هيئة شخصين غريبين منزل نوط في سدوم. يعدّ لهما نوط وليمة ويدعوهما ليلقاء حتى انصباح التالي. يحيط رجال سدوم الأشرار بالمنزل ويطلبونه بتسليم الرجلين، «أخرجهما إلينا

لكم، يمكننا التعرف عليهما. محاولاً تهدئتهم، يخرج لوط من باب منزله ويخاطب السدوميين كالتالي:

لا تفعلوا شراً يا أخوتي. هوذا لي ابنان لم تعرفا رجلاً. أخرجهما إليكم فافعلوا بهما كما يحسن في عيونكم، وأنا هذان الرجلان فلا تفعلوا بهما شيئاً لأنهما دخلا تحت ظل سفهي. (سفر التكوين 19 : 7-8).

يفتحهم الرعاع الممزق، ولكن العملاكين يصيبان رجال الله هما بالعمى، ثم يحذران لوط من الخراب الوشيث الذي سيحل بمدينة سدوم ويخبرانه بأنه سينجو هو وعائلته، تكون المرات رحيم به. تشير اللغة هنا إلى أن لوط لم يتجرب بسبب فضيلته ولكن بسبب رحمة الرب وبسبب إبراهيم (... «أَنَّ الله ذكر إبراهيم، وأرسل لوطاً من وسط الانقلاب، حين قلب المدن التي سكن فيها لوط» (سفر التكوين 19 : 29)⁽¹⁸⁾).

حير هذا المقطع مفسرين أتوا فيما بعد. فقد مدح مارتن لوتر (Martin Luther) لوط لأنه تفيد بقانون حسن الضيافة، ودافع عنه بطريقة أخرى: «سأدافع عن لوط وأعتقد أنه قدم عرضه من دون خطيئة. وبسبب معرفة ذلك لم يكن الرعاع مهتمين بهما، حاول فقط تهدئة الأمر ولم يظن أنه يعرض بناته لأي خطر». من ناحية أخرى، يعتقد جون كالفين (John Calvin) أن «فضيلة لوط العظيمة كان يشوبها بعض النقص... فهو لا يتردد في تقديم بناته كعاهرات... إن لوط حثته بالفعل ضرورة ملحة؛ مع ذلك... إنه يستحق اللوم»⁽¹⁹⁾.

(18) من أجل هذا التعبير، انظر: Sarna, *Understanding Genesis*, p. 150.

(19) Oskar Zeigner, *Luther und die Exzerpte* Ausgabe aus *Luthers* (19) *Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer Theologischen Einleitung*, trans. by Gerda Lerner (Berlin: [n. pb.], 1952), p. 90, and John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, trans. by Rev. John King (Grand Rapids, Mich.: [n. pb.], 1948), 1, pp. 499-500.

اتبع المفسرون اللاحقون جوهرياً هذين الحطبين في التأويل. يقول سارن (Sarna) إن «رغبة لوط في السماح لبنايه بأن ينتهكنا» هي غير قابلة لتعهم مطلقاً لتفاري الحديث، وحتى ولو سمح بحقيقة أن القصة تعكس عصرًا ومجتمعاً كانت فيهما السنات ملكية لأبائهم»⁽²⁰⁾. وأجد من اللافت أن إ. أ. سبيسر (E. A. Speiser)، الذي يضع الحواشي ويعتق على سفر التكوين «سطراً سطرًا، لا يملك تعليقاً بقدمه بخصوص فعل لوط. يتقد لوطاً لـ «افتقاره إلى التلافية» وظهوره «ذليلاً» في حسن ضيافته، وبصف الضعف الكامل في شخصية لوط» في كونه «بلا قرار، مرتبكاً وغير فعال». إن اتلميح الوحيد إلى العادة مع البتئين هو جملة: «صادقاً مع الشريعة غير المسوئة، لن يمنع لوط عن أي شيء لحماية ضيفيه»⁽²¹⁾. يقع سبيسر تفسير كالفن (Calvin)، مستخدماً تحيلاً نصياً صارماً، ويدور كأن كالفن يملك المبرر في اعتبار تقدم لوط بنه للدهما كمجرد «نقص»، بما أن بهوه، رغم أنه بعد جرائم سدوم مروعة ويدمر المدينة وجميع سكانها، فإنه يتقد لوطاً. إذا حللنا هذه القصة التوراتية، نلاحظ أن حتى لوط في التخلص من بناته، حتى ولو قدمهن للاغتصاب، مسلم به جدلاً. لا يحتاج إلى شرح؛ من هنا نستطيع الافتراض بأنه يعكس وصفاً اجتماعياً تاريخياً.

ما يقوي هذه الفرضية هو قصة أخرى زويت في سفر القضاة (19: 1 - 21: 25). كان هناك لاوي يعيش في أفرام، وكان يتخذ لنفسه محظية من يهوذا، «قرنت عليه سريته وذهبت من عنده إلى بيت أبيها في بيت لحم يهوذا» (انقصا 19: 2). بعد مرور أربعة

Sarna, *Understanding Genesis*, v. 150

(20)

Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, p. 147

(21)

أشهر، تحقها اللاوي فيطيب قلبها، وبعد أن مكث طويلاً في منزل أبيها انطلق نحو منزله، بعد أن أعادها معه، توقف في جمعة، في أرض بنيامين، ولكن لم يستضفه أحد، أخيراً استضافه هو وعريته رجل من أفرام، وفيما كان يقدم لهما الطعام جاء رجال مسحوظة من المدينة وطوقوا المنزل وطالبوا الأفراميين بأن يستضيفهم ضيفهما، مستخدمين الكلمات نفسها تقريباً في قصة لوط: «أخرج الرجل الذي في بيتك، فمعرفة» (19 - 22). رفض المضيف قائلًا:

لا يا إخوتي. لا تفعلوا شرًا. بعدما دخل هذا الرجل بيتي لا تفعلوا هذه القباحة. هوذا ابنتي العذراء وثورا. دعوي أخرجهما فأدلوهما وافعلوا بهما ما يحسن في أعينكم، وأقا هذا الرجل فلا تعملوا به هذا الأمر النجس. (19: 23 - 24).

لم يصح الرجال إليه، فقام اللاوي فوأسك سريته وأخرجها إليهم خارجاً فمرفوها ففعلوا بها الليل بطوله إلى طلوع الصباح. وعند طلوع الفجر أطلقوها. سقطت المرأة عند عتبة الباب واستلقت هناك، فقام سيدها في الصباح، ووجدتها، وحين لم ترد عليه وضعها على حماره وحمل حلماتها إلى المنزل، هناك قطعها عضواً عضواً إلى اثني عشرة قطعة، وأرسلها إلى جميع نخوم إسرائيل لكي يحرض الإسرائيليون على النار من أجل هذا الفعل الشنيع (19: 27 - 30).

تتبع هذه القصة قصة درامية عن مجمع شعب الله، القرار بطلب تسليم المجرمين في جمعة، رفض بنو بنيامين تسليمهم، والحرب التالية معهم، كان واضحاً غير كل هذا أن الإهانة والفعل الشرير كانتا جريمة انلامصافية وسلب شرف ومناكية اللاوي، إن موقف اللاوي من المحظية، التي أشير إليها في العهد القديم أكثر من مرة بأنها «زوجه»، لا يتجلى في أنه يريد تسليمها فحسب لكي

تغتصبها العصبة بل أيضاً في نومه الهادي أثناء ليلة مصيبتها. ليس هناك في أي مكان في النص كلمة لوم له على فحده أو للمضيف، الذي يقدم انتة العذراء لكي يتخذ حياة ضفته وشرفه. على العكس، يفترض النص له لا ضرورة لشرح سلوك كهذا، يجب أن نشير، على أي حال، أنه في قسم كتب في فترة لاحقة (سفر التلاويين 19: 24) يمنع على الأب القيام بفعل كهذا: «لا تُدس ابنتك بتعريضها للزنى لتلا تربي الأرض وتمتن الأرض وذيلة».

تواصل القصة الأولى: ونصف القصة، الكليتي على بني بنيامين بمساعدة ونصيحة من الرب، يقتل الإسرائيليون الرجال كلهم، عندها 600 يهربون إلى البرية، ويحرقون مدن بني بنيامين. وقبل نشوب الحرب أقسم رجال إسرائيل بأن «لا يسلم أحد منا ابنته لبنيامين امرأة» (21: 1). ولكمهم يدركون الآن أن تعهدهم يعني فقدان قبيلة إسرائيلية. راغيب شهدة من تبقى من بني بنيامين من دون الحنث بتعهدهم، حل الإسرائيليون المشكلة وذهبوا إلى الحرب ضد شعب بابيش جلعاد، الذي لم يستجب لدعوتهم إلى السلاح ضد بني بنيامين. وفي هذه الحرب «أقضوا بشكل كامل على جميع الذكور وجميع النساء التوتية عرفن الاضطجاع مع الذكور» (انقضاة 21: 11) نحو 400 عذراء، يمنحهن المنتصرون كزوجات لرجال بني بنيامين. أما الرجال المتبقون من بني بنيامين والذين يبلغ عددهم المائتين، والذين ليس لهم زوجات، يؤمرون كالتالي:

هو ذا عيد الرب في شيلوه من سنخ إلى سنخ... امضوا واكسوا في الكروم. وانظروا فإذا خرجت بنات شيلوه ليدرن في الرقص، فاخرجوا أنتم من الكروم واخطفوا لأنفسكم كل واحد امرأته من بنات شيلوه واذهبوا إلى أرض بنيامين. (21: 19 - 21).

ينفذ بنو بنيامين هذا الأمر ويعودون مع زوجاتهم الجديدات

ليعينوا بناءً مندهم لكي «لا يُسحق سبطٌ من إسرائيل» (21 : 17).
 تنتهي القصة بسطر مشير للفصول، يمكن أن يؤدله المرء بأنه يشكك
 قليلاً باستقامة هذه الإجراءات: «ففي تلك الأيام لم يكن ملكٌ في
 إسرائيل. كلٌّ واحدٍ عملٌ ما حَسُنَ في عينه.» (21 : 25).

يفسر دايفد باكان (David Bakan) بطريقة إبداعية موضوع
 الحرب على بني بنيامين كصراع وانتصار موقع الأب على موقع الأم.
 يشير إلى أن جريمة المحظية هي نقل نفسها من منزل زوجها إلى
 منزل أبيها، وأن ذلك الشر قد نولج وتم تأكيد مبدأ موقع الأب بنقل
 الأربعمائة عذراء في يابيش جلعاد إلى منازل أزواجهن⁽²²⁾. إن حجته
 ساحرة لكن لا يمكن إثباتها بصورة مقنعة. إن المفسرين الحديثين
 الآخرين صامتون حيال معالجة النساء في هذا المقطع كما كانوا
 صامتين في حالة ستي لوط. علّق لويس إشتاين، مثلاً، على
 المقطعين كإلهما قائلاً:

تستشف من هذه القصص انمقت الذي شعر به اليهود
 المحنضون حيال فعل كهدها (النواط)؛ في كلتا الحالتين قذم
 المضيف ابنته للاغتصاب مقابل الغريبين، متوسلاً بأن لا تُرتكب
 «ذيلة كهده». يمكن أن يُسلم جديلاً بالتالي أن النواط اعتُبر منذ
 الأيام العابرة عملاً منافياً للأخلاق بنسبة بين العبرانيين⁽²³⁾.

يمكن أن يُسلم جديلاً أيضاً أن شرف النساء - وحتى حيواتهن -
 كان تحت تصرف رجال عائلاتهم، الذين عدّوا النساء أدوات قابلة
 لتبادل تُستخدم في خدمات تاسلية. إن رجال بني بنيامين، الذين

Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy* (22)
 in *Western Civilization*, pp. 97-101.

Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, p. 115.

(23)

قُلت زوجاتهم وأبنائهم، قبلوا زوجات جديدات من بين نساء مستعبدات أو حاسورات وهكذا أسسوا عائلات جديدة. فيما يخص الحقوق القانونية لأشخاصهن أو أجسادهن، لا يوجد فرق بين نساء حرات أو نساء عبيدات، ولا بين متزوجات وعذاروات. إن البنات العذاروات يمكن التخلص منهراً كالمراة المحظية أو المستعبدة في الحرب.

إن المفتح المُفتطف من «سفر القضاة» يؤيد الدليل التاريخي، المناقش في الفصل الرابع، حول أصول العبودية. ففي حرب خسوس بين قبائل بني إسرائيل، يذبح الرجال، بينما تُمترق النساء ويُغتصبن. وتُكن قصة العربة علي بني بنيامين توضح أيضاً كيف تنتهي الحروب وتتم تهدئة الأعداء بترتيبات زوجية، هي تحت سيطرة رجال القبيلة. يمكن أن يعد المرء التبادل الزوجي لنساء يائس جلعاد كاسترقاق ومتاجرة عادية بنساء الأعداء المهزومين. وتكن ماذا عن بنات شيلوه، اللواتي يرقصن في عيد الرب؟ لم يكن أعداء، ولم يتم غزو رجالهن. صرُن مجرد بيادق في جهد مدفوع سياسياً لتهدئة عدو قام بالغزو.

حاول عدد من الدراسات الحديثة لدور النساء في العهد القديم أن يوازن الدليل الطغافي لتهمينة الأبوية عبر إياد بضع شخصيات أنثوية قوية أو نساء يقمن بعمل مستقل من نوع أو آخر. فقد أكدت فيليس تريبل (Phyllis Trible) وجود «ثقافة عضادة» لثقافة إسرائيل الأبوية²⁴. وفي مقالة تأويلية تفضل التعبيرات المختلفة لتهمينة الأبوية في العهد القديم، تقول باحثة نسوية أخرى هي فيليس بيرد (Phyllis Bird)، وعنى نحو صحيح، كما تبين أدلتها، أن النساء

اعتبرت أدبي من الرجل قانونياً واقتصادياً في القصة التوراتية، وأن هذا عكس الأوضاع الحقيقية في المجتمع العبري. تؤكد أيضاً أن الرجل في العهد القديم يعترف بأن المرأة «تقيض» وذلك له، وهذا تأكيد تورّد لدعمه أدلة قليلة شبيهة⁽²⁵⁾، ومعنى نحو مشابه، يسهي جون أوتويل (John Otwell) كتاباً، مليئاً بالأدلة، التي تؤكد انعكس، قال فيه إن مرتبة النساء في العهد القديم كانت رفيعة وأنهن شاركن بشكل كامل في حياة الجماعة كزوجات وأمهات⁽²⁶⁾. إن الذين يرون أن القصة التوراتية تدل على تقدّم للنساء يشيرون إلى التبدلات البطلات الفعّلات المذكورات في السرد، ويتحدثون عن دور النساء الإناث الخمس المذكورات في النص، ويشددون على المفولات الإيجابية عن النساء في «مفر الأمثال» والغنى الإبروسي ومديح انجنسانية الأنثوية في «نشيد الإنشاد»، لسوء الحظ، لا يدعم المنهج التاريخي تفسيراً كهذا.

إن النساء الخليلات اللاتي ذُكرن أن تهن دوراً محترماً وبطولياً تفوقهن عدداً وتعهرن النساء الكثيرات الموصوفات في أدوار ذليلة ومطبعة وخاضعة، ويتضح أن السرد، خاصة في أنشودة ديورة وفي الإشارة إلى السبية خلدة، يدعم الرأي القائل إن النساء اعترف بهن كسبيات، ولكن حين نضع هذه القصص في ترتيب زمني، يظهر أن الأمر كان هكذا في الفترة الأقدم من التاريخ اليهودي، قبل أو بعد تشكل الدولة بوقت قصير. أما في النظام الملكي، وما بعده، فلا نخر

Phyllis Bird, "Images of Women in the Old Testament," in: Rosemary (25) Ruether, ed., *Religion and Sexism* (New York [n. pb.], 1974), pp. 41-88. Citation, p. 71.

John Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old* (26) Testament (Philadelphia, [n. pb.], 1977).

على نساء في أدوار كهذه. يتماشى هذا مع النموذج العام الذي أشير
إليه لثقافات أخرى في بلاد ما بين النهرين. فمن الصعب جداً تفسير
تشيد الإنشادة ووضعه في مطور تاريخي حتى يبدو من غير المعقول
القيام باستنتاجات منه حول الوضع الحقيقي للنساء؛ يجب أن يُعالج
كإبداع أدبي. وبما أن هوية المرأة في «إنشاد» غير مبرهنة وعشيرة
للجدل، لا يبدو لي ممكناً استخدام هذا التشيد كأساس لتعديلات
حول الأوضاع الحقيقية للمرأة في المجتمع اليهودي.

نصبح على أرض أشد صلابة حين نلاحظ أن نص العهد القديم
يظهر تقييداً تدريجياً لدور المرأة العام والاقتصادي، وتقنياً توظيفها
التعبدي وقوتها المتزايدة لجنسيتها، حين تنتقل القبائل اليهودية من
الكوفدرالية إلى الدولة. إن القواسم التي ناقشتها مستمدة من فترة
الدولة تقريباً، ويمكن أن يقول المرء إن شريعة «سفر تثنية الاستماع»
معضلة للنساء أكثر من شريعة «سفر اتلاويين». ذلك أن الانشغال
بمحرارية عبادة بعل وعشيراء، التي استمرت حتى الفترة السلطانية
وبعدها، والتي، على ما يبدو، كان لها قوتها الأكبر والأكثر
استمرارية بين النساء، يمكن أن يشرح القوتة الحادة المتزايدة لتسلوك
النساء، ولغة التفريع المفرطة ضد «عهر» النساء في أسفار الأنبياء،
وأخيراً الاستخدام الشائع للمرأة العاهرة كاستعارة لشور مجتمعي
مذنب. تستحق هذه الموضوعات دراسة دقيقة مطوّلة من قبل خبراء.
في التوراة والأدب. هنا يمكننا فقط أن نلفت الانتباه إليها.

سناقش في الفصل التالي التعبيرات الدينية والرمزية الرئيسية
لتعريف الجنس في «سفر التكوين». يبقى أن نشير هنا إلى الطريقة
التي عرّف بها المجتمع اليهودي الجماعة التعبديّة، وأنّ تعريفاً كهذا
نم يُقصّر النساء فحسب من حيث المبدأ، ولكنه تقدّم تاريخياً من
مشاركة جزئية للنساء إلى إقصائهنّ.

قال نويس إيشتاين (L. Epstein) إن الرجال والنساء في زمن الآباء كانوا يعتنون بالقطعان معاً، ويلتقون عند آبار السقاية، ويتعبدون معاً في الهيكل، ويشاركون في الاحتفالات العامة، ويأكلون معاً، ويحضرُونَ الأعراس والجنائز معاً. بدأ الانفصال في الهيكل فقط مع الهيكل الثاني، الذي كان فيه «بناء للنساء» خارج الهيكل، ولكن كان الرجال والنساء يحتشدون فيه. حذّر إيشتاين التطور قائلاً: «إن هذا لم يهدف لأمي النظرية ولا في التطبيق إلى أن يكون فصلاً للنساء عن الرجال». كانت المرأة اليهودية جرماً من الجماعة اليهودية؛ وكانت تصلي وتدرس التوراة: «ولكنها لم تكن جزءاً من جماعة العبادة... كان في الهيكل مساحة للمرأة بمعنى أنه كان فيه مكان عام لأولئك الذين ليست لهم حصة في الطقس، حيث كانت النساء يجتمعن كجزء من الجمهور»⁽²⁷⁾.

كان واجب الوالدين الديني الرئيسي هو تعليم أبنائهم التوراة، ولكن لم يكن هناك إزّام كهذا بخصوص البنات، ولكن إيشتاين يضيف أنه طالما أن الأطفال كانوا يُعَلَّمون في المنزل فإن الفتيات كن يُعَلَّمن على هوى الوالدين. كان هناك تدخّل قليل في حضور النساء للاجتماعات العامة الخاصة بالمرأة أو النقاش حول الكتاب المقدس. على أي حال، كان التعليم الرسمي، الذي انطلق إما في القرن الثاني وإما في القرن الأول قبل الميلاد، مقتصرًا على الطلاب الذكور⁽²⁸⁾.

سأبيّن في الفصل التالي أنه من بداية العهد، عُرِفَت الجماعة كجماعة ذكور. فإذ هذا تعاقباً إلى الفرص الضئيلة للنساء في الوظيفة

Epstein. See *Law and Customs in Judaism*, p. 78 and pp. 80-81 (27)

(28) نفس نفسه، ص 87-88

De Vaux. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 1, pp. 48-50

التعبديّة. بما أن الكاهنات في ثراث يلاّد ما بين السهريّن خدمن إلهات إناث، وخدم الكهنة ألبّة ذكوراً. لم تكن هوية يهوه الجنسيّة محقّدة، خاصّة في النصوص الأولى. ما هو دالّ بالنسبة إلى تعريفات الجنس في الحضارة الغربيّة هو أبة استعارات ورموز وتفسيرات اختارها مؤلّفو «سفر التكوين» من بين المصادر الكثيرة المتوفّرة. وعلى نحو مشابه، ما هو دالّ بالنسبة إلى العاضد ليس ما نواه المؤلّفون في تمثيلاتهم الرمزيّة، وإنما المعاني التي يمكن أن تستفيها الأجيال المستقلية منها. إذا، مثلاً، لم يتصوّر يهوه أو يتفكر به كزله فجنس، وإنما كمبدأ يجسد مظاهر ذكريّة وأنثويّة، كما قال بعض علماء اللاهوت، فإنّ هذا يكتب أهميّة من كونه بين لنا أنه كانت هناك بدائل متاحة للتفسير الأبوي التقليدي، وأنّ هذه البدائل لم يتم اختيارها²⁹. والواقع أنه على مدى أكثر من 500 سنة خوطب إله اليهود وصوّر وأول كزله أب ذكر، بصرف النظر عن أبة مظاهر أخرى يمكن أنه جسدها. كان هذا هو المعنى الذي مُنح للرمز، تاريخياً، وبالتالي كان هذا المعنى الذي انطوى على السلطة والقوّة. وصار لهذا المعنى الأهميّة الأكبر في الطريقتي التي كان فيها كلٌّ من الرجال والنساء قادرين على تشكيل تصوّر عن النساء ووضعهنّ في نظام الأشياء الإلهي وفي المجتمع البشري في آن واحد معاً.

لم يكن هناك بالتالي حتمية هي ظهور كهانة ذكورية شاملة. فانسراع الأيديولوجي العلويّل لتقبائل اليهودية ضد عبادة الألبّة

Judith Ochsorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (20:

[Bloomington, Ind.], 1981), chaps 5 and 6.

29. قنر أوتشورن (Ochsorn) مسألة «الطبعة المُجلّدة» له في ناصدها كلّ ويعدن سبحانه إن تتنظر العميق لتصرّ التورني حيال هذه المسألة.

الكنعانية وخاصة استمرارية عبادة إلهة الخصب عشيروا لا بد أنه قوى
التشديد على القيادة الذكورية التعبدية والتميل نحو كراهية النساء، التي
ظهرت بصورة كاملة في فترة ما بعد النقي⁽³⁰⁾. ومهما كانت
الأسباب، فإن الكهانة الذكورية في العهد القديم مثلت قطيعة جذرية مع
أنغيات من التراث ومع ممارسات الشعوب المجاورة. إن هذا النظام
الجديد في ظل إله جنار، أعلن لليهود، ولكن من اتخذ من التوراة
دليلاً أخلاقياً ودينياً، أن المرأة لا تستطيع التحدث مع الرب.

Meyers, "The Roots of Restriction: Women in Early Israel." *Biblical (30)*
Archaeologist pp. 100-102,

Ockshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*. :
انظر أيضاً : pp. 196-197.

الفصل التاسع

العهد

إن الجواب عن سؤال "من خلق الحياة؟" يكمن في جوهر أنظمة الاعتقاد الدينية، فالتوليدية تشمل كلاً من الإبداع: القدرة على خلق شيء ما من عدم، والناسل: القدرة على إنتاج سلالة. وقد رأينا كيف أن التفسيرات الدينية لتوليدية انتقلت من الإلهة - الأم كميلاً وحيداً للخصب الكوني، إلى الإلهة - الأم، التي يساعدها في خصبها آلهة ذكور، أو ملوك بشريون؛ ثم إلى مفهوم الإبداع الرمزي كما عبّر عنه أولاً في "الاسم"، ثم "الروح الإبداعية". رأينا أيضاً الانتقال في بانثيون الآلهة من الإلهة - الأم، التكنية القوة، إلى إله العاصفة الكلي القوة، الذي تُعثل شريكته الأنثى نسخة مدججة من إلهة الخصب، ثم حلّ مكان بانثيون الآلهة إله واحد ذكر جبار ودخل ذلك الإله مبدأ التوليدية في كلا مظهريه. إذ هذا الانتقال، الذي حصل في أشكال مختلفة كثيرة في ثقافات مختلفة، تم بانسية إلى الحضارة الغربية في «سفر التكوين».

إن أسطورة الخلق في «سفر التكوين» تختلف عن قصص الخلق لدى شعوب أخرى في المنطقة. فبهذه هو الخالق الوحيد للكون وكل ما يوجد فيه. وعلى عكس الآلهة الرئيسية للشعوب المجاورة، تم

ينحالف بهوه مع إلهة أنثى ولا بملك روابط عائلية⁽¹⁾. لم يعد هناك أي مصدر أمومي لخلق الكون والحياة على الأرض، وليس هناك أية إشارة إلى أن الإبداع والتناسل مرتبطان. بل عني العكس تماماً، إن فعل الخلق لدى الرب لا يشه أي شيء جزئه انشطر.

إن التقدم الكبير في التفكير التجريدي الذي جتفه ترميز الإبداع في مفهوم، واسم، ونفس الحياة، يترد صدىه في التكنيمات الافتتاحية: «وقال الله ليكن نور» فكان نوراً (سفر التكوين 1: 3). إن كلمة الله، نفس الله يخلق. إن استعارة النفس الإلهية كما يحل للحياة موضحة في سفر التكوين 2: 7 «وجعل الرب الإله آدم تراباً من الأرض، وفتح في أنفه نسمة حياة فصارت آدم نفساً حية». ثم يخلق حيوانات البرية وطيور السماء فأحضرها إلى آدم ليبري ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. (سفر التكوين 2: 19). هكذا، إن النفس الإلهية يخلق، ولكن التسمية البشرية تمنح المعنى والنظام. يمنح الله قوة تسمية من هذا النوع لآدم. إذا قرأنا الكلمة العبرية «آدم» كـ «كنوع بشري»، عندئذ ستترفع من الله أن يمنح قوة تسمية النوع لكل من الأنثى والمذكر. ولكن في هذا المثال، منح الله القدرة بشكل محدد للمذكر البشري فقط⁽²⁾. ربما كان هذا سبباً هكذا

William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore [n. 1] pb.), 1940), p. 199, and E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (London: [n. pb.], 1958), p. 53.

12) في تفسيره التابع الأهمية في *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: [n. pb.], 1961), trans. of German Edition, 1956.

يقول لوف: «إن هذه التسمية هي فعل يمنح وفعل تنظيم ملاتم هي أن، حرما يحدد الأند المكتات لنعده... إن مع الاسم في شرق القديس كان مدرسة للسيدة، وللقيادة في المقام الأول (ص 81). انظر أيضاً Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols (New York: [n. pb.], 1961), I, pp. 43-46; Speiser, *The*

لأنّ الأنثى لم تكن قد خلقت بعد، ولكن النموذج تكرر بعد خلق حواء. حين سبأها آدم، كما سبى الحيوانات، ويقال آدم: «هذه الآن عظمٌ من عظامي ونحمتٌ من لحمي، هذه تُدعى امرأةً لأنها من امرئ أخذت». (سفر التكوين: 2 : 23). فالتسمية هنا ليست فعلاً زهداً رمزياً فحسب بل تُحرّف أيضاً المرأة بطريقة خاصة جداً كجزء طبيعيّ من الرجل، لحم من لحمه، في علاقة هي قنّت خاصّة للعلاقة البشرية الوحيدة التي يمكن أن تُطلق هذه الفكرة من أجلها، وأصي علاقة الأم بالطفل، إن الرجل يعرف نفسه هنا بأنه «أم» المرأة، فغير معجزة الخلق الإلهيّ خلق كائن بشريّ من جسده بالطريقة التي تُتجنب بها الأم البشرية من جسدها. إن الجملة التالية تشرح معنى هذا الرباط بمصطلحات بشرية: «الذي يترك الرجل أباه وأمه ويلتصقُ بأمرأته ويكونان جسداً واحداً» (سفر التكوين، 2 : 24). إن خلق المرأة من جسم الرجل المذكور هنا لكي يفرص تأويلاً خاصاً جداً على هذا الحدث: المرأة خلقت كجزء من الرجل، وبالتالي يجب أن يلتصق الرجل بها، ويختارها من بين كل علاقات القرابة، وسيكونان جسداً واحداً. إن الجسد، كما نخبرنا صيغة الرجل، يجب أن يكون جسد الرجل، لأنه عرف هنا سلطته عليها بأنها مُتّمة وملزمة بفعل خلق الله وبفوته الخاصة. تتضمن السلطة الحميمة أيضاً؛ وهي تنطوي على التعاون المتبادل، وأُستخدمت، على مدى قرون من التأويل اللاهوتي، لتطويع علاقة الزواج ومعها كرامة الزوجات. إن عموض وتعبير هذا المقطع فسح المجال لتسوء تأويلات مختلفة، سنناقشها فيما يلي.

Anchor Bible: Genesis (Garden City, N. Y.: [n. pb.], 1966), pp. 126-127; Sarna, *Understanding Genesis* (New York: [n. pb.], 1966), pp. 129-130, and Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Götterkultur* (Berlin: [n. pb.], 1929), pp. 33-34.

إن التسمية نشاط قوئي، ورمز للسيادة، ففي الأزمنة التوراتية، وتماشياً مع التراث المشرقي القديم، كان لتسمية سمة سحرية أيضاً، تقدم المعنى وتنبأ بالمستقبل. فحين سُمي ابن هاجر إسماعيل، ثم النبيز بمستقبله. وقد مُنحت قدرة على «التسمية» كهذه لكل من الرجال والنساء في التوراة. فقد كانت الأمهات والآباء يختارون أسماء أولادهم في القصة التوراتية في ظروف خاصة. ولكن هناك نوعاً آخر من التسمية، يمكن أن ندعوه «إعادة التسمية»، بدل على تولي دور جديد وقوي للشخص الذي أعيدت تسميته. ذكرنا سابقاً إعادة تسمية الإله مردوك بخمسين اسماً لدى توليه السلطة. وعلى نحو مشابه، يعيد الله تسمية الأشخاص بعد حصول حوادث مهمة. فبعد العهد يغير الرب اسم أبرام إلى إبراهيم. «لأنني أجعلك أباً لجمهور من الأمم» (سفر التكوين 17 - 5)، ويغير اسم ساراي إلى سارة. يضي هذا دلالة على حقيقة أن آدم، الذي يستخدم القدرة على التسمية، أولاً في قصة الخلق المذكورة أعلاه، يعاود تسمية المرأة حواء بعد السقوط. وثمة انقطاع يُقدّم بقوة وبصورة متكرر بأن الذكر يشارك في القدرة الإلهية على التسمية وإعادة التسمية⁽²⁾.

إن الاستعارات الأكثر قوة للجنس في التوراة كانت تلك المتعلقة بالمرأة، التي خُلقت من صلح رجل، وحواء، المغوية، التي

(2) تعتبر فيليس تريبل (Phyllis Trible) المطبع: «ومتنسني امرأة» (الكاتب المقدس، سفر التكوين 2: 23) ليس بأن آدم سقى حواء بل كاعتراف له بالجنسية وانس من سيت المذكورة والأبوة، نوع من التعرف. أثناء مناقشتها للمطبع المناقش في 3، 20، حيث دعا الرجل زوجته حواء، والذي، كما نعرف، تأكيد خنكته لها، ونفسه بأنه «بعد علاقة من التكفل والمسوية» (Phyllis Trible, "Deporting and Homologizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41 (March, 1973), p. 38 and quote on p. 41).

أحد هذا الشرح غير فصيح ومعيب، رغم أنني أتعطف مع مع محاولة تريبل لكي تقدم مرادة ندية للقراءة الأبوية.

نسب سقوط البشرية من النعمة. وقد ذُكرت هذه عنى عدى أكثر من ألفيين كرهان على الإقرار الإلهي بخضوع النساء. ولهذا السبب كان لها تأثير قوي في تحديد القيم والممارسات فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين. وبسبب من المتوقع أن التأويلات النسوية لمؤلف فولكلوري وأسطوري وشعري كـ «سفر التكوين» ستتفوق لكي تلانم حاجات المؤولين، يجب أن نشير إلى أن تراث التأويل كان أحياناً على نحو ساحق، وأن التأويلات النسوية المختلفة التي قامت بها نساء أفراد في الأعوام السبعمئة السابقة تمت ضد تراث متأصل مُصادق عليه لاهوتياً سبق المسيحية بوقت طويل.

ثمة نسختان متناقضتان على ما يبدو من قصة الخلق في «سفر التكوين». تظهر نسخة جي (J) في «سفر التكوين 2 : 18 - 25»، وكتبت قبل عدة قرون من نسخة بي (P) التي تظهر قبلها في «سفر التكوين 1 : 27 - 29». في نسخة (جي) يعتقد الله آدم من ضلع حواء، بينما في نسخة (بي) «خلق الذكر والأنثى». وقد ركز المقدم التوراتي على مدى عدة قرون على الاختلافات بين السختين، ونحزب لفضائل واحدة على أخرى⁽⁴⁾.

إن نسخة (بي) تتناول قصة الخلق في الإينوما إيليش في بلاد ما بين النهرين في تفاصيلها المتنوعة وفي ترتيب الأحداث. يمكن أن يفسر هذا بأن العقيدة الخشوية عن الخلق - فقد خلق الذكر والأنثى - تعكس تأثير الأفكار الدينية لبلاد ما بين النهرين. حاول بعض المؤولين أن يربطوا ذلك الرئيس الخشوي إلى نسخة (جي) عبر

(4) إن التأويل الحديث والمفهوم حدة هو أن السبعين ثماناً من نحو مستقيل
 ومختلفان من مجموعة من تراثات أقدم بكثير. انظر : Speiser, *The Anchor Bible Genesis*, pp 8-11, and Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, pp 1-6

الإشارة إلى أن كلمة «آدم» العبرية، التي تعني البشرية، تعبر عن المصطلح الشامل للبشرية، بما فيه الرجال والنساء، وأن ابتداء كلمة آدم بحرف كبير خطأ حدث لاحقاً، واستند إلى افتراضات قائمة على مركزية ذكرية⁽⁵⁾. إن تأثير ذلك «الخطأ»، الذي أعيدت طباعته في ملايين النسخ من التوراة في جميع اللغات، كان إضافة لغل إلى التأويلات التفيدية لـ «سفر التكوين 2: 18 - 25».

فُسِّرَ خلق المرأة من ضلع آدم حرفياً على مدى آلاف الأعوام بأنه يشير إلى نقص المرأة الموهوب من الله وسواء استند ذلك التأويل إلى الضلع كونه أحد أعضاء آدم «الأدنى»، وبالتالي يشير إلى النقص، أو إلى حقيقة أن حواء خلقت من نحم وعظم آدم، بينما هو خلق من الشراب، فقد كان للمقطع معنى رمزي عميق على مدى التاريخ، وكمثال نستطيع أن نورد التأويل اللطيف نسبياً لجون كالفن:

بما أن السلالة البشرية خلقت في شخص الرجل، فإن الكرامة المشتركة لطبيعتنا كانت من دون تمييز، فالمرأة... لم تكن أي شيء آخر سوى إضافة إلى الرجل. أكيث أنه لا يمكن إكثار أن المرأة أيضاً، ولو في الدرجة الثانية، قد خلقت في صورة انه... يمكننا التالي الاستنتاج بأن نظام الطبيعة تقتضي صفاً أن تكون المرأة مساعدة الرجل. فالمثل السوفني يقول: إنها نمر لا بدأ منه؛ ولكن صوت الله يجب أن يُسمع، ويعلم بأن المرأة مُنحت كرجل وزميل للرجل، لكي تساعدته ليعيش جيداً⁽⁶⁾.

(5) من أجل تمر بصحة بصورة من وجهة نظر Maryanne Cline Horowitz, 'The Image of God in Man - Is Woman Included?', *Hurvata Theological Review*, vol 72, nos 3-4 (July-Oct. 1979), pp. 175-206.

John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, (6) trans. by Rev. John King (Grand Rapids, Mich. [n. ph.], 1948), vol. 1, p. 129.

وفي مكان آخر يعلق كالفن قائلاً: «عُلم آدم أن يتعترف على نفسه في زوجته، كما لو أنه ينظر في مرآة، ويدورها عُلِّمَتْ حواء أن تخضع نفسها بمشيئتها لزوجها، بما أنها مأخوذة منه»⁽⁷⁾.

استخدمت الأبحاث النسويات، في محاولاتهم لدحض هذا المعنى، عدداً مختلفاً من التأويلات البارعة، ومن بينها حجة راشيل سبيغث (Rachel Speght) ابنة رجل الإكليريوس البريطاني البالغة من العمر سبعة عشر عاماً، التي قانت في سنة 1617 إن المرأة خُنقت من مادة رقيقة، بينما خلق آدم من النطين. «لم تخرج من قدم آدم، لكي تكون أدنى منه ولا من رأسه لكي تكون متفوقة عليه، بل من خاصرته، قرب قلبه لتكون بدأ له»⁽⁸⁾. بعد أكثر من قرنين ركزت الأميركية سارة غريمكي (Sarah Grimke) تأويلها على مصطلح «الرقيقة المساعدة»:

مُنِع رقيقة، نذاً له في كل المجالات؛ كانت مثله وكبلاً جزاً، موهوباً وذكياً وحاصلاً على الخنود، وليس مشاركة لإشباع حاجته الحيوانية فحسب، بل فذرة أيضاً على اندخول إلى مشاعره ككائن أخلاقي ومسؤول. إذا لم تكن هذه هي الحالة، فكيف تستطيع أن تكون رقيقة مساعدة له؟... كانت جزاً من نفسه، كما لو أنّ بهوه حطط لكي يجعل وحدة وهوية الرجل والمرأة تامة وكاملة⁽⁹⁾.

إن هذه حجة مداورة نوعاً ما، فبينما هي قوية في اقتراضاتها

(7) نفسر نفسه، ص 132-133.

Rachel Speght. *A Muzzle for Melanctomus The Cynical Barber and the* (8) *Five-mouthed Barber Against Exph's Sex* London [n. pb.], 1617.

Sarah M. Grimke. *Letter on the Equality of the Sexes and the Condition* (9) *of Women* (Boston: [n. pb.], 1838), p. 5.

الموثرية عن إرادة الفرد الحرة ومسؤوليته الأخلاقية، إلا أنها نتجت
تعييدات صورة الضئع في خلق المرأة.

وفي محاولة جسورة للمقيام بـ «قراءة جديدة» وليس بـ «إعادة
تأليف» لـ «التوراة» من دون تعامات التحيز الأثوي، تُقدِّم لنا عالمة
اللاهوت النموية فيليس تريبل (Phyllis Trible) إعادة تأويل متحدية
لقصة الخلق، وتُنظر إليها على أنها «مترربة برؤية إله متجاوز
للجنس»⁽¹⁰⁾. إن تأويل فيليس تريبل الذي ينتمي إلى انقرون العشرين
مئاه تماماً لتأويل غريمكي رعم أنها تبدو غير مطلعة على عملها.
تري تريبل تشابهاً في خلق آدم من الطين وحواء من الضلع، في أن
كئيهما مصنوع من مادة هشة لا بد أن يهوه عالجه قبل أن يمتلكا
الحياة. تدرس أيضاً حقيقة أن حواء خُلقت في النهاية كدليل على أنها
تتويج للخلق⁽¹¹⁾. وتشدد عالمة لاهوت نسوية أخرى على التشابه
الجوهري في الكلام الأسامي المطروح عن الرجل والمرأة: «إن
المرأة، سوية مع الرجل، هي الخلق المباشر والتمتع لله وتاج
خلقه. لقد خُلق الرجل والمرأة من أجل بعضهم البعض، وهما معاً
يشكلان البشرية، التي هي طبيعتها الكاملة والجوهري ثنائية
الجنس»⁽¹²⁾. وفي حجة مشددة إلى عبارات ألتية، يقول ر. دايفد
فريدمان (R. David Freedman) إن مصطنح «اجعلها رفيقاً ماعناً»
يجب أن يُترجم لكي يعني «قوة مساوية للرجل»⁽¹³⁾. في كلاً:

Tribble, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *Journal of the American Academy of Religion*, p. 31 and p. 42. (10)

(11) المصدر نفسه، ص 36-37.

Phyllis Bird, "Images of Women in the Old Testament," in: Rosemary Radford Ruether, ed., *Religion and Sexism* (New York: [n. pb.], 1974), p. 72. (12)

R. David Freedman, "Woman, a Power Equal to Man: Translation of Woman as a 'Fit Helpermate' for Man is Questioned," *Biblical Archaeologist*, vol. 9, no. 1 (Jan - Feb. 1987), pp. 56-58. (13)

الحاليتين، نمة أدلة قليلة في أجزاء أخرى من القورا لدعم هذه التويلات السوية التي ندعو إلى التناول.

ننظر في المصادر المتنوعة لقصة الخلق البابلية. قين العناصر السومرية المدخلة والمحوثة في السرد التوراتي هناك تناول الثمرة المحرمة، ومهرم شجرة الحياة. وقصة الطوفان.

إن وصف جنة عدن بمائل حديقة الخلق السومرية، الموصوفة أيضاً كمكان تناخسه أنهار أربعة كبيرة. وفي قصة الخلق السومرية، سمحت الإلهة الأم نهورماغ (Ninhursag) لساني نباتات جميلة أن تنمو في الحديقة، ولكن الآلهة سعت من أكلها. غير أن إله الماء، إنكي، أكل منها فحكمت عليه نهورماغ بالموت. مرضت ثمانية من أعضاء إنكي. بناشدها الثعلب من أجله، فتوافق الإلهة على استبدال عقوبة الموت. خلقت إلهاً شافياً خاصاً لكل عضو مريض. وحين وصفت إلى انضبع، قالت: «لقد متحت مهعة خلقت للإلهة نينتي». إن الكلمة السومرية نينتي (Ninti) لها معنى مزدوج، وهو: «الحاكمة الأنثى لنضلع»، و«الحاكمة الأنثى للحياة». وفي العبرية تعني كلمة حواء (Hawwa) «هي التي تخلق الحياة»، مما يوحي باحتمال أن هناك صهراً للسومرية نينتي مع حواء التوراتية. إن اختيار صنع آدم كمصعب لخلق حواء يمكن أن يعكس بساطة دمجا للأسطورة السومرية. ويقترح ستيفن لانغدون (Stephen Langdon) احتمالاً آخر ساحراً رابطاً «حواء» العبرية مع المعنى الآرامي للكلمة، الذي هو «أفسي»⁽¹⁴⁾. سواء قبل

Stephen Langdon, *The Narrative Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man* (Philadelphia: University of Pennsylvania, University Museum Publications of the Babylonian Section, 1915), vol. 10, no. 1 pp. 36-37.

يرسم إ. م. كيكابوا (I. M. Kikawada)، ناشراً متعاً بين اسم حواء، أم الأعداء، عليهم وصفة «معبدة كل الآلهة» التي تُعب لإلهة الخبز، مامي (Mami)؛ في ملحمة -

المرء الأصل السومري لقصة الخلق كتصير صالح لاستمارة صنع آدم أم لا، من المهم أن التصير أهمل تاريخياً وساد التفسير الأكثر تعصباً.

توحي رمزية قصة «سفر التكوين» بقطيعة بين آدم، المخلوق من طين، وحواء، وريثة إلهات الخصب القديمات، التي خلقت من جزء من اتجسد البشري، وكل منهما مشرب بجوهر إنهي عبر تدخل يهوه. تتدغم القطيعة في قصة السقوط، حين يصدر يهوه مرسوماً بالتقسيم الجنسي للعمل، كعقوبة هذه المرة. يجعل آدم يعرق جبينه؛ وحواء ستمنح الحياة وهي تتألم وتربي الأجنال. وتجدر الإشارة أن العقوبة المفروضة تجعل من عمل الإنسان عبثاً، ولكنها تحكم بالألم والمعاناة ليس على عمل المرأة فحسب بل على جسد المرأة المنجب للنطل أيضاً، انتيحة الطبيعية لجنسانية المرأة.

ثمة مظهر آخر في مقطع «سفر التكوين» يستحق ملاحظتنا، إن خالق الحياة البشرية الإلهي، الذي كان في القصة السومرية الإلهة تهورسباغ، هو الآن يهوه، الإله الأب والسيد، من المحتمل، إذا قبلنا النسخة (بي)، أنه «خلفهما» ذكراً وأنثى، ولكن إذا قبلنا النسخة (جي)، فإنه خلق الذكر تماماً على صورته. وخلق المرأة بطريقة أخرى¹⁵⁵.

¹⁵⁵ I. M. Kikawada, "Two Note on Eve," *Journal of Biblical Literature*, vol. 19 (1972), p. 34.

(15) تعبرُ ماريان كلين هورويت (Maryanne Clive Horowitz) التي نلتق مع تالين ميليس تريبل أب معها «أمورة» الله في الدحل وإذ أنه يدعونا إلى أن نتخطى الاستعدادات الذكرية والأنثوية له الواعرة في التوراة، ودرائنا لتوجيه المؤسسات الاحتشابه من أجل الاعتراف بالواحد القديس.

تؤلف على أن النص فاصص سد بكفي لكي «بمعج» بإمكانية ماوبن أقل اعترافية للسام، ونكتفي أعتقد بأن الثقل الطاشي لرموز الجنس في التوراة بدعه تناويلات الأرية وقما أشرفت في مساب، إذ حده هي التي سادت على مدى أكثر من ألفي عام.

يقول دايفيد باكان (David Bakan) في تأويل له «سفر التكوين» أصيبن ومشير، إن الموضوع المحوري للكتاب هو افتراض الأبوة بواسطة الرجال. فحين قام الرجال بالاكشاف «العلمي» بأن الحمل ينتج عن التجماع بين الرجال والنساء، فهموا أنهم يمتلكون القدرة على التناسل، التي اعتقدوا سابقاً أن الآلهة تملكها فحسب. وبسبب رغبتهم «في شرعية الامتيازات التي بدأ أن الاكتشاف الكبير منحها لهم»، تعلموا التمييز بين «الخلق» (الإلهي) و«التناسل» (الذكري). استمدتوا التحذر من نسب الأم بالتحذر من نسب الأب، ونكي بعضهم النسطة الأبوية، طالبوا بحذرية الأنثى قبل الزواج، وإخلاء الزوجة المطلق أثناء الزواج. هي هذا التفسير يتبع باكان رأي إنجلترا، الذي ناقشناه سابقاً، ولكنه بضيف: «إن الأداة المجازية الرئيسية... هي تشكيل مفهوم عن التضاحة الذكورية كـ «بذرة». إن هذه الطريقة في التفكير تعزو الهبة انوراثية كلها للذكر ولا شيء للاثني». يقول باكان أيضاً إنه في هذا الانتقال يتخذ الرجال دور المزود - الحامي للطفل، الذي كان سابقاً دور الأنثى. يدعو هذا - «تثبيت الذكر»⁽¹⁶⁾.

أرى الفرضية الأساسية لبكان مقنعة، وأن بعض أفكاره تتجاسر مع اكتشافاتي، غير أنني أعدد استنتاجاته حتمية على نحو مفرط، ومبهجة عبر تاريخي ومفرط في الذاتية، ومثال على ذلك قرأته لـ «سفر التكوين» 1 - 6 - 4:

وحدثت لها ابتداء الناس يكتشرون على الأرض، ووذئذ نهم بنات، أن أبناء الله رثوا بنات الناس أنهن حسنات. فتأخذوا

(16) David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of (16) Patriarchy in Feudal Civilization* (New York: [n. pb.], 1979), pp. 27-28.

من أجل تفسير بيكولوجي مشابه حاجة الرجال لتساعده والهمة الرمزيتين. انظر: Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston: [n. pb.], 1981).

لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا. فقال الرب: «لا ينبغي روحي في الإنسان إلى الأبد». لزيغته. هو بشرٌ وتكون أيامه مائة وعشرين سنة» كان في الأرض طعنة في تلك الأيام. وبعد ذلك أيضاً إذ دحس بشر الله على مئات الناس ووئد لهم أولاداً هؤلاء هم الجبابرة الذين قُتِلوا بالدهر ديو اسد.

بعد ما كان هذه القصة عن الجماع السماوي مع الغائبين الأساس في قوس التطور الذي يصفه في مرضيته. بشر إلى أنه يتعامل مع أربعة اهتمامات بشرية أساسية، وهي الأخص والموت والملكية والقوة:

تفسير الآيات إلى أصل الرجال الشجعان، وإلى أن تحبابة نهاية؛ رغم أن الموت لا يأتي إلا بعد مائة وعشرين عاماً من التحبابة. تشير إلى امتياز استخدام جوهر الملكية، مع احترام بنات الناس من قبل أبناء الله، الذين يأخذون من يختارون، وتشير إلى أن الرجال الذين حاربوا من الجماع شيئاً من المدخول على بنات الناس هم رجال قوة⁽¹⁷⁾.

يبيي ما كان قضيته على قسم صعب جداً ومثير للمجدد من سفر التكوين، إلا أن غرهارد فون راد (Gerhard Von Rad) يؤول هذا النص على نحو مختلف تماماً. يقرأ «أبناء الله» (إلهيهما) كـ «ملائكة» ويدعو تراوج الملائكة مع النساء الغائبات «زواج الملاك». إن «الجبابرة»، الذين يولدون من هذا التزاوج، هم عمالقة أسطوريون بحسب القصص. وبعد فون راد، الذي يؤول التوراة كوثيقة دينية فقط «زواج الملائكة» أحد الأمثلة على خطيئة أبناء الله (من المسقوط)، إلى خطيئة نوط، إلى الطوفان). إن الخطيئة المتضمنة للرجال موضحة في هذه الحوادث، التي تبعها عقوبة الله و، أخيراً، في العهد: من قبل رحمة الله السافية⁽¹⁸⁾.

Baba. Ibid. pp. 27-28

(17)

Van Rad, *Genesis A Commentary*, pp. 113-116.

(18)

يرى إ. أ. سيسر أن «طبيعة الجزء تشبّه التاويل الواثق». هو أيضاً، ينظر إلى «أبناء الله» على أنهم «كائنات إلهية»، وبعد تزواجهم مع إناث من البشر شيئاً بغيضاً. يورد التشابه المنهمل نقصة الجبابرة مع أسطورة حرّانية يجب أن يقاتل فيها إله العاصفة تيشوب (Teshub) وحشاً حجرياً لا تفهم. لا يعنق سيسر على النساء في القصة⁽¹⁹⁾.

أعتقد أنّ بكان خطأ حين رأى أنّ مصطلح «أبناء الله» ينطبق حرفياً على الذكور البشر. فالإشارة إلى الجبابرة القدماء، والتشابه، ليس مع الأسطورة الحرّانية فحسب، بل أيضاً مع أساطير الأصل السومرية واليونانية، التي تتحدث عن عمالقة أسطوريين في فتان مع الآلهة، يبدوان في مثنيتين⁽²⁰⁾. وأرى أنّ ما يبرز في هذا النص هو الإشارة إلى النساء كبنات وتذّن الرجال. «وحدث لما ابتدأ الرجال يتكاثرون على الأرض، وولد لهم بنات». لم يُشرح كيف بدأ الرجال يتكاثرون، ولكن حذف النساء من السيرة يبدو لي عائليّ الذلّة. كان يُتوقع أن يكون النص كالتالي: «حين أتجبت الأمهات الرجال وبدأوا بكثرون». إن النص الذي ألفه (حي) في القرن العاشر قبل الميلاد، يشير إلى أنّ الفرضيات الأبوية حول التناسل كانت واسعة آنذاك. لم يزل الكاتب بحاجة لشرح لماذا البشر «يولدون من الرجال». وفي الحقيقة، هذا هو الافتراض السائد في «سفر التكوين» كلّه. يسمي الله إسحق «نبر إبراهيم» واستخدمت هذه اللغة في طوال السفر. وهي التسلسل الزمنيّ، أنّ «نسل أبناء توح» هم «أبناء آبائهم». وهكذا: «ونعابر وُلد ابنان» (سفر التكوين 10 : 25). طبعاً إنه من المنطقيّ والمتوقع في مجتمع قائم على التحذّر من نسب الأب أنّ

Spiser, *The Ancient Bible Genesis*, pp. 44-46.

(19)

James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, pp. 154-174.

(20)

يتم رصد خط الأسمرة عبر الأب، ولكن فكرتي هي أن هذه الوسائل الحجرية لترتيب القرابة حولت نوعاً ما إلى إفادة واقعية مصادرة للحقيقة: ليس رصد النسب فحسب، وإنما التناسل نفسه حول إلى فعل ذكري. وليس هناك أمهات منحدرات فيه.

في الصلوات لعشتار، كما في الصلوات لإلهات أحربات، كانت إحدى الصفات الحديدية بالمديح لإلهة هي أنها كانت تفتح أرحام النساء. وفي «سفر التكوين»، تم استخدام اللغة إلا للإشارة إلى بهوه: ففي «سفر التكوين» 29: 31 «ورأى الرب أن ليثة مكروعة ففتح رحمها» وفي «سفر التكوين» 30: 22-23 «وذكر الله زاحل وسمع لها وفتح رحمها. فحبلت وولدت ابناً فقالت: لقد نزع الله عاري». وعلى نحو مشابه، قالت حواء بعد أن حبلت وأنجبت قديين: «اقتنيت رجلاً من عند الرب» (سفر التكوين 4: 1). إن التناسل عُرِف، بالتالي، على أنه ينبعث من الله، الذي يفتح أرحام النساء ويبارك عبي الرجال، ولكن، وضمر إبطار الإشارة الأبوي هذا، فإن الدور التناسلي للمروجة والأم مشرف.

في قصة السقوط حُققت لعنة الفناء التي وقعت على آدم وحواء رمزياً بمنحهما الحنود الذي ينشأ عبر الذرية، وعبر التناسل. وهي هذا الخصوص، يقف الرجل والمرأة في العلاقة نفسها مع الله، يمكن أن يؤؤل المرء أيضاً هذا العظهر من السقوط على أنه يشير إلى أن المرأة، هي دورها كأم، هي حاملة روح الله الشافية والرحيمة.

إن التغير الحاسم في علاقة الإنسان مع الله يحصل في قصة العهد، وهي معرفة بطريقة تهتمش المرأة مع العهد يدخل البشر الزمن التاريخي؛ منذ الآن فصاعداً يصبح خلودهم الجماعي مظهر من العهد الذي قطعوه مع بهوه. إن مرورهم عبر الزمن والتاريخ تجلٍ لتنفيذ وعد بهوه؛ وصار عملهم وسلوكهم الجماعي يؤولان ويحكم

عليهما في ضوء التزامات عهدهم. فالعهد أيضاً، على نحو أكثر
حرفية، هو ما يوحد القبائل الاثنتي عشرة المتفرقة في أمة. وقبل بناء
الهيكل، كان حرم العهد هو مركز حياتهم الدينية؛ فطقس العهد،
الختان، يرمز إلى إعادة تكريس كل ابن ذكر، وكل عائلة لالتزامات
العهد⁽²¹⁾. وليس من ياب المصادفة أو عدم الأهمية غياب النساء من
العهد في كل مظهر من مظاهره.

يقطع يهوه عهوداً عديدة مع إسرائيل: يقطع واحداً مع نوح
(سفر التكوين 9: 17-8)، واثنين مع أبرام (التكوين 15: 7-18)
والتكوين 17: 1-13)، وواحداً مع موسى (سفر الخروج 24: 6-8)
9، 21-23). إن العهد مع نوح هو تمهيدي من أجل عهود أخرى:
يتعهد يهوه بأن لا يرسل الطوفان مرة أخرى لكي يتقضي على
المعمورة ومخلوقاتها، ويعتبر قوس فرح كالتذكير على العهد. إن
العهد مع موسى، بما فيه الوصايا العشر، توضيح ملموس لعلاقة
العهد المؤسسة مع إبراهيم. وبما أنه لا يغير على نحو أساسي
مفاهيم الجنس المنضممة في العهود الأقدم، فإنه يقع خارج نطاق
استقصائنا. إن التعريف الجوهري لعلاقة الشعب المختار مع ربه
ولجماعة العهد يحصل في العهود مع إبراهيم، وهذه العهود هي
التي سنحلها هنا.

في سفر التكوين 15: 7-8 فإن الوعد الأقدم الذي قطعه لله لأبرام
بأن يسمح الأرض والذرية وصار رسمياً ولا يلغى، عبر طقس العهد،
وبما أن الإسرائيليين قد وُعدوا باحتلال الأرض الفعلي في الأجيال
المستقبلية فحسب، فإن هذا المرور يستهل دخولهم في الزمن

Delbert R. Hilker, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: 1971) [n. pb.], 1965, p. 66, and pp. 74-80

التاريخي، وإحساسهم بالمرور في التاريخ كتحقق لمصيرهم²²¹. ما هو لافت من وجهة نظري هو اللغة المستخدمة لوصف سيرورة المنسل. عبّر الرب عن هدفه في تلك الكلمات العويجة إلى أبرام: «لا يرتك هذا، بل الذي يخرج من أحشائك هو الذي يرتك» (سفر التكوين 15: 4)²²³. يطلب من أبرام أن يحصي النجوم ويعدها قائلاً له: «هكذا سيكون نسلك» (سفر التكوين 15: 5). والنسل أعطي هذه الأرض» (سفر التكوين 15: 18). إن كلمة «نسل» تكتسب بالثالي قوة وبركة التناسل التي تسكن في يهود، إن استعارة المعنى المذكور المزروع في رحم المرأة، الثمن، الثراب، هي أقدم من الفترة التي كتبت فيها العهد القديم. وهي مستفاهة، كما هو مرجح أكثر، من سياق زراعي. تحصل، مثلاً، في قصة عزل إنانا ودوموزي في ما يدعى بـ «أنشودة زفاف هردير»²²⁴ (Herder Wedding Song). وتجدر الإشارة أن الوصف المصريح والحي لتلفع الجنسي في القصيدة السومرية، التي سأل فيها إنانا: «من الذي سيحرق فرجي؟» من الذي سيحرق حقلتي؟» وجواب الشاعر عن هذا السؤال، «أرجو أن يحرقها لك الملك دوموزي»... لا يختطان أبداً الاستعارة مع الممارسة الفعلية. إنه يشير، مثلاً، إلى دوموزي بأنه «هو الذي ولد من رحم خصبة». ما يحدث في «سفر التكوين» هو أن استعارة أقدم تصبح محاولة لكي تقوي المعنى الأبوي. إن مباركة الله لـ «بذرة» أبرام تصح موافقة إلهية على نقل التناسل من الأنثى إلى الذكر.

إن عهد يهود الرئيسي مع أبرام أعلن في سفر التكوين 17،

Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 122-124 (22)

(23) ذرن هذا مع التوالد المعنوي لـ «آيت» (Athene) من دأور ديوس.

Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of* : نسطر (24)

Mesopotamian Religion (New Haven [r pb], 1976), p. 46

الذي هو جزء من وثيقة (بي)، إن طقس العهد هنا أكثر رسمية ويتضمن المشاركة الفعالة لأبرام، يعد الله أبرام، الذي سجد أمامه: «أما أنا فهوذا عهدي معك، وتكون أباً لجمهور من الأمم». (سفر التكوين 17: 5). ثم أيضاً:

واقبم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم. عهداً أبدياً، لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك. (سفر التكوين 17: 7).

يُردّ يهوه أنه سيسمح أرض كنعان لأبرام، مُتُكاً أديباً، عند هذه النقطة يضيف يهوه إلى أهمية الطقس بإعادة تسمية أبرام وسارة، ما الذي يطلبه الله من إبراهيم؟ يطلب قبول أن سيكون إله إسرائيل، وهو وحده وليس سواه. ويطلب بأن ينفصل شعبه الذي يعبده عن أقوام آخرين بعلامة جسدية، علامة يمكن تحديدها بسهولة:

وأنا أنت فاحفظ عهدي، أنت ونسلك من بعدك في أجيالهم. هذا هو عهدي الذي يحفظونه بيني وبينكم، وبين نسلك من بعدك: يُختز منكم كل ذكر، فنحنون في لحم عزلتكم، يكون علامة عهد بيني وبينكم. (التكوين 17: 9-10).

يجب أن ننبه إلى حقيقة أنّ يهوه يقطع العهد مع إبراهيم وحده، من غير أن يشعل سارة، وأنه فعله هذا يمتح موافقة (إلهية) لقيادة الأب لأسرته وفيلته، يدمج إبراهيم القبيلة والعائلة بطريقة سيّسها القانون الروماني في فترة لاحقة كعائلات أبوية (Pater Familias). دُكرت سارة في مقطع العهد فقط بأنها حاملة (نسل) إبراهيم: «وأباركها وأعطيتك أيضاً منها ابناً. أباركها فتكون أمّاً، وملوكاً تحرب منها يكونون» (التكوين 17: 16). بينما يبارك إبراهيم وسارة على نحو متساوٍ كأجداد أعلى لملوك وأمم، إلا أنّ علاقة العهد هي مع المذكور فحسب - أولاً مع إبراهيم، ثم بشكل واضح

مع ابنه وابن سارة إسحق الذي يُشار إليه بأنه ابن إبراهيم فحسب، فضلاً عن ذلك، فإن جماعة العهد معرفةً إلهياً كجماعة ذكورية، كما يمكن أن يُرى من انتفاء الرمز الذي اختير كرمز للعهد.

رغم المعلقون بشكل رئيسي على صيغة العهد، التي تشبه كثيراً الاتفاقيات الملكية الحديثة. في هذه الاتفاقيات الملكية يُلزم تابع (مقطع) بأن يتقيد بالأوامر المحددة في الاتفاقية من قبل الملك الحثي؛ إنه هكذا عقد بين شريكين غير متساويين. يجب أن يتقن المقطع بنزعة المعامل لعمل الحير؛ لكنه مقيد بتنفيذ التزاماته في المعاهدة، في العادة تُختم الاتفاقيات بقتسم وبعراسم مقدسة ما. وقد أشار المعلقون إلى أن هناك تماثلات رسمية مذهلة بين العهد مع موسى، كما هو موصوف في «سفر تسمية الاشتراع»، و«سفر الخروج»، و«سفر يشوع»، والاتفاقيات الملكية. سينماني هذا مع التطور التاريخي، الذي بمقتضاه بدأت القبائل الاثنا عشرة الاتحاد في كونفدرالية عبر العهد العوسوي. وقبلت رسمياً الوصايا العشر، و«لقد تابوت العهد وختان اذكر البالغ كقسم مُلزم وعراسم مقدسة. وثمة احتمال قوي بأن التمسيد على العهد في وثيقة (بي) وتكراره في الإشارات إلى عهد الله مع داود (سفر صاموئيل الثاني 23: 1-5 و 7: 1-17) يعكس المحاحات انسيابية في وقت التأييد لشرعة نصيب داود مؤكداً مع يهوه إبراهيم الأرض ووعد بأن يبارك نسله والمنحدرين منه، وخذ موسى القوم عبر جعل كل منهم يتعهد بالتقيد بالعهد؛ أما داود، وعبر زعمه بأنه يتحدر مباشرة من إبراهيم، وإعادة تأكيد لزعيم المطالبة بالأرض والقيادة عن طريق العهد مع موسى، فقد وُجد القبائل في أمة الأرض، السلطنة، والأمة كانوا الوعد المتضمن في العهد⁽²⁴⁾.

(25) من أجل نقاش نام ومصر، حفاً للعهد، انظر: *Hales, Covenant Tho*.

في حين ناقش المفكرون المعاصري الصمنية السياسية والدينية
 لتعهد بتفصيل تام، لم ينتهوا كثيراً إلى شرح طبيعة الرمز الذي يختم
 اتعهد. فالتعليقات على اختان كانت بشكل منتظم غير متؤرة. قيل لنا
 إن اختان كان يمارس على نطاق واسع في الشرق الأدنى القديم،
 لأسباب صحية، كتحضير للحياة الجنسية، وكتضحية وعلامة تمييز. إلا
 أن البابليين والأشوريين والفينيقيين لم يمارسوا الاختان، ولكن بعض
 المصريين وكثيراً من سكان بلاد ما بين النهرين مارسوه. وتشهد الأدلة
 البصرية التي تعود إلى 2600 قبل الميلاد إلى أن الممارسة كانت
 قديمة، وتبين الإشارة إلى سكان صوانية استخدمت في انطقس، أنها
 سقت عصر البرونز^(2h). ويتفق جميع المعلقين على أن الشعيرة مرث
 في تحول حاسم في إسرائيل، ليس عبر الأهمية الدينية التي ربطت بها
 فحسب، ولكن عبر كونها نُقلت من البلوغ إلى الطفولة. وبالنسبة إلى
 معظم الناس، كان الاختان طقس بلوغ، وكان من المفترض أنه يُعد
 الرجال لحياة جنسية وتناسلية. إن تلك الحقيقة والطريقة التي حوّل بها
 الإسرائيليون الشعيرة تستحقان انتباهاً أكبر.

من أجل الإشارة إلى العهود الثلاثة منفصلة انظر بخاصة الفصل الخامس من هذا
 الكتاب. انظر أيضاً: U. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition,"
Biblical Archaeologist, vol. 17 (1954), pp. 50-76

Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 131-33; De Vaux, *Ancient Israel. Its* (26)
Life and Institutions, I, pp. 46-48. Robert Graves and Raphael Patai *Hebrew*
Myths. The Book of Genesis (New York [n. p.], 1963), p. 240; "Circumcision,"
Encyclopædia Judaica, vol. 5, p. 167, and *The Interpreter's Dictionary of the Bible*
 (New York [n. p.], 1962), vol. 1, pp. 629-631, and Michael V. Fox, "The Sign of
 the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly 'ôr' Etologies," *La Revue*
Biblique, vol. 81 (1974), 557-596.

بعد فونكس الختان علامة معرفة، وطبقها هي تدابير الله للحفاظ على وعده بالمرثاة.
 وفي هذا المقصد هو رمز تكفوس فرح من اتعهد مع نوح.

لماذا اختير الغضيب المختون كعضو خاص لكي يكون رمزاً؟ إذا كان يهوه يقصد، كما افترح عدد من المعلقين، أن تميز هذه العلامة الحسدية شعبه عن الآخرين كلهم، لماذا لم توضع العلامة على الرأس والصدر والإصبع؟ وإذا كانت الشعيرة صحية، كما افترح معلقون آخرون، لماذا اختيرت هذه الشعيرة الصحية الخاصة التي أثرت في المذكور فحسب من بين عدد من الشعائر والعادات المحتملة المتعلقة بالصحة والغذاء، التي كان يمكن أن تحدث جيداً مثلها أيضاً؟ كان جون كالفن من بين الذين دعوا المشكلات التي أثارها هذا المقطع التوراتي وحاول أن يتعامل مباشرة معها في كتابه التفسيرات.

يجب أن نختنوا في لحم غرلنكم. سيبدو هذا الأمر للوهلة الأولى غريباً جداً وغير قابل للتفسير. إن الموضوع السعالج هو العهد المقدس... ومر يستطيع القول بأنه مر "معتقون" أن تتألف علامة سر عظيم كهذا من الختان؟ لكن كما كان من الضروري لإبراهيم أن يكون أحق، لكي يبرهن بأنه مطيع لله؛ فإن كل من هو حكيم سيتلقى بوع وتحيل ما يبدو أن الله أمرنا به بحذافه. ولكن يجب أن نستقصي إن كان يوجد هنا تناقض بين العلامة العبرية، والتي، المشار إليه¹²⁷.

إن سؤال جون كالفن عن الرمزية الجنسية للختان ملائم. اعتقد أن محتاج تأويله موجود في المقاطع المختلفة التي أوردناها سابقاً، التي يعد فيها يهوه بأن يبارك "سبي" إبراهيم، من الأكثر منطقية والأنسب من استخدام العضو الذي ينتج هذا "السبي" الذي "يغرمه" في رحم المرأة، كرمز رئيسي للعهد؟ لا شيء يمكن أن يخدم بشكل

Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, (27)

أفضل لتأثير بالإنسان كضعف هذا العضو واعتماده على الله من أجل خصبه (المخلود). إن عدم تقديم أي عضو آخر من الجسم كان يمكن أن يرسل رسالة حيوية ووصفية إلى الرجل عن الصلة بين قدرته التناسلية ونعمة الله. وبما أن إبراهيم ورهطه مرّوا في شعيرة الختان وهم بالغون، فإنّ الفعل نفسه، الذي لا بدّ أنه كان مؤثماً، دلّ على ثقتهم بالله وإيمانهم به وخضوعهم لإرادته.

إنّ الرمزية المتضمنة في الختان قوية في أصدائها الأبوية. فهي لا تدلّ على أن التناسل لأنّ يكمن في الله وفي الذكور من البشر فحسب، بل تربط أيضاً التناسل مع الأرض والسنطة، فالتّ نظرية التحليل النفسي إنّ القضيبيّ رمز السنطة بالنسبة إلى الرجال والنساء في الحضارة الغربية، واعتبرت الختان بديلاً رمزياً لتخصيبهم. يقودنا هذا التفسير إلى إشارة تاريخية مهمة: ففي زمن تأليف التوراة وقبل ذلك، كرمس كهنة وكاهنات إلهة الخصب عشتار جنسائيتهم للإلهة. قبل البعض عذرية أو عزوبة طوعية، بينما انحرط آخرون في اتصال جنسي رمزي على شرف الإلهة. وفي كلتا الحالتين، ضحكى البشر بجنسائيتهم لكي يحتفلوا بخصب الإلهة ويقوّوه. وليس من الصعب فهم أنّ شعيرة الختان المطلوبة كرمز للمهد تُمثلّ تكييفاً لشعيرة قديمة من بلاد ما بين النهرين، ولكنها حوّلت لكي تحتفي بخصب إله واحد ومباركته لتناسل الذكرى⁽²⁸⁾.

إن أكثر ما يدهش هو حذف أنّ دور رمزيّ أو طقسيّ للأم في عملية التناسل. فالرب يبارك نسل إبراهيم وكأنه مؤنث لنفسه. إذ حثّ مكان صورته تديي إلهة الخصب وهما يغذيان التربة والحقول صورة

(28) إن هذا التفسير مدتم في المقال حول الختان في: K. R. Crim, ed., *The*

Interpreter's Dictionary of the Bible, p. 630.

فضيب مختوب يشير إلى عقد العهد بين البشر الثمانين والله. فقد وعذ شعب العهد بالخلود الجماعي في شكل أجيال كثيرة من الأبناء والأرض والسلطة والانتصار على أعدائهم، إذا نفذوا التزاماتهم، التي كان الحتان رثيباً فيها. وإنما الذكر الأغلف الذي لم يُختن في لحم عُرضته فنقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي. (سفر التكوين 17 : 14).

إن قول الترحيد، والحتان، والتقييد بشرائع الله كما هي ممنوحة لموسى هي التزامات الشعب المختار التي تميزهم عن جيرانهم. ولكن يجب أن يُضمن نواصيتهم ونقاؤهم عبر الحتان والعنصرية الأثوية الصارمة قبل الزواج. هاتين العنصرين التي تضمن هيمنة الأب رُفعت هنا ليس فقط إلى مرتبة بشرية اجتماعية مدمجة في شريعة صنعها الإنسان، كما، مثلاً، في شرائع بلاد ما بين النهرين، بل قُدّمت كإرادة لغرب معبراً عنها في عهده مع رجال بني إسرائيل.

يجيب «سفر التكوين» عن سؤال: «من خلق الحياة؟» بأن يهوه، والإله الذي يشبه الذكر هو الذي فعل ذلك.

يُبقى علينا أن نناقش السؤال الإنديني الثالث الأساسي: «ما هو مصدر الخطيئة والموت في العالم؟».

عالج ستان ما بين النهرين القدماء السؤال عبر تجزئته إلى سؤالين: «كيف أعضيت البشرية الآلهة؟» و«لماذا يعاني الرجل الجسد؟» إن مفهومات بلاد ما بين النهرين عن الآلهة كحكام، وعن البشر كخدم مطيعين لهم، تضمنت أنه حين تحدث الصعوبات والعرض والهزيمة على الأرض يكون السبب هو أن البشر أعضيو الآلهة نوعاً ما، وفي فكر بلاد ما بين النهرين قبل الموت كحقيقة

جوهرية؛ فهو مفتر على البشر، ولا يمكن تجنيبه، مع ذلك بشخص في إله أو إلهة. ونحن مشابه، نُحسب الحياة الأبدية جوهرية؛ يستطيع المرء أن يحظى بها إذا أكل طعاماً معيناً أو «بنت الحياة»⁽²⁹⁾.

في ملحمة جلجامش نمة قيمان يتعلّقن بسؤائنا: أحدهما هو تجربة المتوحش إنكيديو الذي كان يعيش منسجماً مع الطبيعة وكانت الحيوانات تتحدث إليه. بعد أن صادفته مومس، «حضرتة» عبر ممارسة الجنس معه لمدة سبعة أيام، هربت الحيوانات منه. «لم يكن كما كان من قبل/ لكنه يمتلك الحكمة الآن، وفهماً أوسع». تقول له المومس: «إنك حكيم، يا إنكيديو، صرت شبيهاً بإله»⁽³⁰⁾. فقد فصل اكتساب المعرفة الجنسية إنكيديو عن الطبيعة، إن المعرفة البشرية مشبعة هنا بمجان جنسية وباقتراح أنها تجعل إنكيديو أقرب إلى الآلهة منه إلى الحيوانات.

إن الموضوع الثاني هو بحث الإنسان عن الخلود، فبعد أن يموت صديقه إنكيديو يهيم جلجامش على وجهه في أنحاء الأرض بحثاً عن سرّ الخلود، ويعد مغامرات كثيرة تُقدّم له عشية، هي سرّ من الآلهة، تمنح الإنسان فرصة أن يستعيد نفس حياته، ولكن ألقى نرقها منه، ورغم أن جلجامش هو شبة إله، فإنه في النهاية لم يمنح سرّ الخلود، الذي هو من امتيازات الآلهة. يمكن أن نشير إلى دور الأفعى، الذي يُربط عادةً بإلهة الخصب، التي تحرس معرفتها السرّية.

H. and H. A. Frankfort "Myth and Reality," in: Henri Frankfort [et al] (29) ed], *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago [ii. ph.], 1964), pp. 14-17
James H. Pritchard ed., *Ancient Near East Texts Relating to the Old* (30) *Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 75, both citations

نقدم لنا مدرسة إيريدو (Lindo) لللاهوت السومري أسطورة أقدم عن سقوط الإنسان: خلق الإله إيا (Ea) رجلاً يدعى أدايا (Adapa)، وكان ماهراً في الملاحة. «امتلك معرفة لانهاية مكتته من تسمية الأشياء كلها بنسم الحياة»⁽³¹⁾. وفي مشاجرة مع إله الريح الجنوبية كسر أدايا جناحيه، ولهذا الجريمة استدعاه الإله أنو (Anu) إلى السماء. حذره فاصحبه، الإله العاكر إيا، بأن يمتنع عن أكل أو شرب أي شيء يمكن أن يقدم له في السماء. مطعماً هذه التوجيهات رفض أدايا خبز وماء الحياة اللذين قدمهما له الإله أنو. تعبد إلى الأرض وحُمل مسؤوليته جميع الأمراض التي تصيب البشر. «وكل مرض سببه هذا الرجل للبشر... فنيحل الرعب على هذا الرجل»⁽³²⁾.

في هذه الأساطير تحرس الآلهة ببقطة شديدة قدرتها على منح الخنود، فالبشر الذي يتظلمون إلى المعرفة الإلهية يُلامون على إحضار الشر إلى العالم. يمكن أن نشير أيضاً إلى أن الوسائل التي يحصل البشر بواسطتها على المعرفة الإلهية هي أكل وشرب مواد معينة، وبالانصال الجنسي.

نعثر على هذه العناصر كلها: شجرة المعرفة، الثمرة المحرمة، الأفعى، مع ارتباطها بإلهة الخصب والجنسية الأنثوية، في قصة السقوط التوراتية.

إن شجرة الحياة وثمرتها مرتبطة منذ القدم بإلهة الخصب. فعند بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد فصاعداً نراها مصورة وهي تحمل ثمرة أو قرون ذرة، أو على التعاقب، إناء يتدفق منه ماء الحياة. (انظر

Langdon. *The Sumerian Epic of Paradise. The Flood and the Fall of Man* (1918), pp. 44-46.

لاحظ التماثل مع «سبب» آدم في الكتاب المقدس، سفر التكوين (3: 6) فصدر نفسه.

أشجار الحياة (الصور 4 و 13). استولى الملوك والحكام فيما بعد على بعض هذه الرموز. إن إحدى أقدم الأشكال التصويرية التي تربط الحاكم مع شجرة الحياة هو تمثال حاكم لغاش، غوديا (Gudea) (2275-60 قبل الميلاد) وهو يحمل جرة توزع ماء الحياة في الوضعية نفسها للإلهة عشتار في منحوتة من ماري (انظر الصورة 12). وتظهر مسلة أورنامو (Urnamma) التي من أور الملك الذي يعتلي العرش جالساً أمام إناه شراب تنمو منه شجرة الحياة. وتصور لوحة جدارية من قصر في ماري تنصيب الملك زمري - نيم (Zimri-Lim) من قبل الإلهة عشتار. ويظهر جزء سفلي شكلي امرأتين تشبهان الإلهة عشتاران التاج المميز، وكل منهما تحمل إناه يتدفق منه الماء في أربعة أنهار كبيرة. ومن كل إناه تنبت شجرة حياة¹³³.

تستمر الصورة على مدى ألفي عام تقريباً. نجدها على أختام متنوعة (انظر الصورتين 18 و 20). وعلى منحوتات الجدار التذكاري لقصر أسورينيبال في أشور، المبني في القرن السابع قبل الميلاد، ونراها في لوحة جدارية تصور الملك والملكة يحتفلان داخل تعريشة (مكان مظلل بالأغصان المتشابكة في حديقة) (انظر الصورة 22). إن موضوع الملك وحاشيته أو بعض الشخصيات الأسطورية من الأرواح الحارسة التي تنبت شجرة الحياة يظهر في عدد من محسمات القصر

Anton Moortgat. *Die Kunst des alten Mesopotamien: Sumer und Akkad* (33) (Köln: [n. pb.], 1982), *Stele of Urnamma*, vol. 1, p. 117 and p. 127, pictures 196, 209 and Mari murals are on pp. 121-22.

John Gray. *Near Eastern Mythology* (London: [n. pb.], 1999), pp. 62-63. (34)

G. Widengren. *The King and the Tree of Life or* : الموضوع معالج أيضاً في: *Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala: Uppsala Universitets Årsskrift, 1951), pp. 4, and The Sumeri. "Hitz-Herdé-König." *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, no. 53 (1969).

(انظر الصور 18-20)⁽³⁴⁾. كان الرمز واسع الانتشار أيضاً في كنعان، حيث زُمر لإلهة الخصب عشيراه، بشجرة منقنة الأسلوب. وكانت عبادتها، التي كانت شعبية في إسرائيل أثناء الحقبة الأبوية، تحدث في بستان⁽³⁵⁾.

وتجدر الإشارة من أجل أهدافنا إلى الاتجاه العام لتطور هذا الرمز، الذي يلائم نموذج الهيمنة الأبوية الذي كشفنا عنه الغطاء سابقاً.

في البداية، كانت شجرة الحياة، بشمارها - الكاسيا، الرمان، البلح والتفاح - تُربط بالآلهة الخصب. وفي زمن تطور النظام الملكي، اغتصب الملوك بعض الخدمات المقدمة للإلهة ومعها بعض سلطتها، وصاروا يصورون برموز ترتبط بها؛ يحملون يريق ماء الحياة؛ يستون شجرة الحياة، ومن المرجح أكثر أن هذا التطور تزامن مع التغيير في مفهوم إلهة الخصب؛ أعني أنه يجب أن نحصل على شريك ذكر لكي نستهل خصبها. وهكذا يصبح ملك الزواج المقدس الملك الذي يسقي شجرة الحياة. إن هذا الانتقال مدعش خاصة في الأجزاء السفلية من قصر آشوربانيبال في نينوى، التي تكشف عن التخيرات في تعريفات الجنس على نحو درامي تماماً. فالملك وخدمه ضحام؛ ومصورون كمحاربين بعضلات ناتئة وكامل أسنحتهم. لكن الملك يحمل إناء سفاية، يمثل مبدأ الخصب المرموز إليه في شجرة الحياة، ومن الجلي أن مركز القوة تنتقل من الأنثى إلى الذكر. ولكن منسكة الإلهة لا يمكن تجاهلها؛ يجب أن تُسرى وتهدأ.

تأثرت الرموز العمرية كثيراً بترات بلاد ما بين النهرين

André Lemaire, "Who or What Was Yahweh's Asberab?," *Biblical & Archaeology Review*, vol. 10, no. 6 (Nov., Dec. 1984), pp. 42-51.

وتراث جيران إسرائيل اتكنمانيين. ففي قصة السقوط نرى حسيح
العناصر ارمزية للتراث مُحَوَّلَةٌ بشكل جوهري.

في القصة التوراتية لمة شجرتان: شجرة الحياة وشجرة معرفة
الخير والشر: «...» شجرة الحياة في وسط الجنة. وشجرة معرفة
الخير والشر أيضاً (التكوين 2 : 9). إن الإشارة الثانية غامضة نوعاً ما
وتجعلها تظهر كأن المعنيين اندمجا في رمز واحد: «من جميع شجر
الجنة تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها،
لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت». (سفر التكوين 2 : 16 - 17). وبما
أن الأكل من شجرة الحياة غير محرم هنا، يمكن أن يفترض العره
أن الشجرين صارتا مندمجتين، ولكن في (سفر التكوين 3 : 22)
يفصل الله بين الشجرين ويتردد آدم وحواء من اتجة خشية أن يمد
يده، ويقطف أيضاً من شجرة الحياة، ويأكل، ويحيا إلى الأبد⁽³⁶⁾.

(36) لمة أدبيات هائلة من التحويل لهذا العره، التي لا نستطيع نسيره ها هنا؛ إن
مختلفاً عن موضوع الشجرتين أو الشجرة الواحدة في: Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, p. 20.

يقترح سبيسر أن النص الأصلي لا يشير إلا إلى شجرة المعرفة بلغت الإنبياء أيضاً إلى
مقاطع ملحمة حنحامش وقصة آدابا (Adaba) التي نالناها. إن تحيله يدعي تحطيم جدول
المعاني الجنبية للصحة في «معرفة العره والشر»، انظر: Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 26, 28.

يؤكد على أهمية ما يعتره تحولاً متعمداً من شجرة الحياة إلى شجرة العره. ويرى فيه
فصلاً متعمداً للكتاب المقدس عن الانتمال في التنبؤ والحث في مسألة المسود في لوب
بلاد، بين الشهرين. وهو يعتقد أن معنى الكتاب المقدس هو "ليس العره وإنما العمل
الإنساني هو الحياة ذات معنى".

ويناقش آثر أومعاد لمة، بين شجرتي الفردوس وأشجار حوتة قصر رب السماء في
أسطورة بلاد ما بين الشهرين، إحداهم شجرة الحياة، والأخرى شجرة الحديقة والمعركة.
ويشرح أومعاد أن عموماً منبع الكتاب المقدس هو القول، إنه يبدى على أن التطويق إلى
شجرة المعرفة يكون عبر شجرة الحياة والرب، يمكنها بعد ذلك، أن تدعو عبر حق
ويتحلوا سر احرد. المحفوظ للرب. ونح حصول ذلك، هررد آدم وحواء من الفردوس.

إن المعرفة المحرمة على البشر في القصة التوراتية هي ثنائية الطبيعة: إنها معرفة أخلاقية، معرفة الخير والشر؛ وهي معرفة جنسية. حين يحصل البشر على معرفة الخير والشر، يضمون على عاتقهم الالتزام باتخاذ قرارات أخلاقية. بعد أن فقدوا براءتهم ومعها قدرتهم على تنفيذ وصية الله من دون اعتبارات أخلاقية. إن البشر سافطون، وفي هذا الفعل الذي يكتسبون فيه مستوى أعلى من «المعرفة»، يحصلون عبء التمييز بين الخير والشر واختيار الخير لكي ينجوا. إن المظهر الآخر من المعرفة هو المعرفة الجنسية؛ الموضحة في السطر الذي يصف عواقب استقوط، «وعلمنا أنهما عريانان» (سفر التكوين 3: 7). إلا أن عواقب خطيئة آدم وحواء تقع بوزن غير عادل على المرأة. ذلك أن عاقبة المعرفة الجنسية هي فصل الجنسانية الأنثوية عن التناسل. يزرع الله البغضاء بين الأفعى والمرأة (سفر التكوين 3: 15). وفي السباق التاريخي لأزمة تأليف «سفر التكوين»، كانت الأفعى تربط على نحو جلي بإلهة الخصب وتمثلها رمزياً. وهكذا، وبأمر من الله، مُنعت الجنسانية الحرة والمنفتحة لإلهة الخصب عن المرأة السافطة. وإن الطريقة التي كان عليها أن تعمر فيها عن جنسيتها هي الأمومة. فقد عُرِفَتْ جنسيتها لكي تخدم وظيفتها الأمومية، واقتصرت على شرطين: يجب أن تكون خاصة لزوجها، وستجب أولادها وهي تتألم.

بقيت شجرة الحياة، في مركز الجنة، ما كان منحصراً في تذوق الرجل والمرأة للثمرة المحرمة لشجرة المعرفة هو أنهما ميتون إلى اكتساب لفر شجرة الحياة. معرفة الخلود، المحفوظة لله. إن ذلك المعنى المتضمن موضح في الأمر الذي يحرم الثمرة وفي عقاب الرب «لأنك تراب، وإلى تراب تعود» (التكوين 3: 19) إن الشطع إلى معرفة الله غرور مطلق عقوبته الفناء. وتكفي الله رحيم وشاف،

بالتالي في عقوبة حواء، مظهر علاجي. فصل الخلق مرة واحدة وإلى الأبد (ومعه سر الخلود) عن التناسل. إن الخلق محفوظ لله؛ وتناسل البشر هو نصيب النساء. واللعنة على حواء تجعله خطأ مؤلماً وخاضعاً.

ثمة جانب آخر في قصة السقوط. فلعنة الله على آدم تنتهي بالحكم عليه بالفناء. ولكن في السياق نفسه يعاود آدم تسمية زوجته حواء لأنها كانت أم الأحياء كلهم. هذا هو الاعتراف العميق بأنه يكس فيها الخلود الوحيد الذي يمكن أن يتطلع إليه البشر: خلود النسل. هنا يكس المظهر التخليصي لتعقيد النورانية لتقسيم العمل بين الجنسين: نيس فقط أن الرجل يعمل بعرق جبينه والمرأة مستندة في الأثم، ولكن الرجال والنساء الغائبين يعتمدون على الوظيفية التخليصية المانحة للحياة للأُم كخلود وحيد لهم.

كان الفعل الأول لأدم الساقط هو إعادة تسمية حواء أو بالأحرى إعادة تأويل معنى اسمها. يمكن حواء الساقطة أن تحصل على الأمن والشجاعة من دورها التخليصي كأم، ولكن هناك شرطين يحددان خياراتها ويحدانها، وكلاهما مفروض عليها من الله: يجب أن تفصل عن الأفعى، ويحكمها زوجها. إذا فهمنا أن الأفعى رمز إلهة الخصب القديمة، فإن هذا الشرط جوهرتي لتأسيس التوحيدية. سيتردد صدها ويعاود تأكيده في العهد: سيكون هناك إله واحد فقط، ويجب أن تُرمي إلهة الخصب بعيداً كثر، وتصبح رمز الخطيئة. لهذا بحاجة إلى جهد تحليلي لكي نقرأ هذا كشجب من يهوه للجنسانية الأنثوية السطراة بحرية واستقلالية وحتى بقداة.

إن الشرط الثاني، هو أن حواء: لكي تُشرف كمانحة للحياة، يجب أن يحكمها زوجها. إنه قانون النظام الأبوي، وهو هنا مُعرّف بوضوح وحاصل عن الموافقة الإلهية. وقد رأينا تطوراً أبكر يفرد

نحو تعريف كهذا في شريعة حمورابي وهي قانون الفترة الوسطى
الأشورية رقم 40. تراه هنا في شكل مرسوم إلهي مدموجاً بشكل
كامل في نظرة دينة إلى العالم، باللغة القوية.

رأينا كيف أُحِبَّ عن السؤالين الأساسيين: «من يخلق الحياة؟»
و«من يتحدث مع الرب؟» في ثقافات مختلفة، وأظهرنا كيف أن
الجواب عن السؤالين في العهد القديم أكد سلطة الذكر على الأنثى.

وعن سؤال: «من أحضر الخطيئة والموت إلى العالم؟» يجب
«سفر التكوين»: «المرأة، في تحالفها مع الأفعى، التي ترمز
للجنسانية الحرة». وتماشى مع تفكير كهذا أن النساء يجب أن يُقْصَيْن
من المشاركة الفعالة في جماعة العهد، وأن رمز تلك الجماعة ذاته
وذلك الميثاق مع الله يجب أن يكونا رمزاً ذكرياً.

مثل تطور التوحيد في «سفر التكوين» تقدماً هائلاً لتبشر في
اتجاه الفكر التحريدي وتعريف رموز صالحة كوثية. وكان حصول هذا
التقدم في خلفية اجتماعية، وفي ظروف قوت النظام الأبوي وأكدت
حدثاً مأسوياً في التاريخ، وحصلت سيرورة صناعة الرموز نفسها في
شكل هُتِفِ النساء، بالنسبة إلى الإناث، مثل «سفر التكوين» تعريفتهم
ككائنات مختلفة جوهرياً عن الذكور؛ وأعيد تعريف جنسائنتهم
كمنفردة وتخليصية داخل حدود الهيمنة الأبوية فقط. وأخيراً تم
الاعتراف بأنهم أقصين عن كونهم قادرين بشكل مباشر على تمثيل
المبدأ الإلهي. إن ثقل القصة التوراتية بدأ وكأنه يصدر مرسوماً بأنه
بعشبية من الله تم تضمين النساء في عهده عبر توسط الرجال
فحسب. هنا اللحظة التاريخية لموت الإلهة الأم وحلول الإله الأب
والأم المجزية مكانها تحت النظام الأبوي.

الفصل العاشر

رموز

تستند الحضارة الغربية إلى الأفكار الأخلاقية والدينية المعمر عنها في التوراة، وإلى الفلسفة والعلم، كما طُوروا في اليونان القديمة. وقد بيّنا في الأصول السابقة، ورأينا، كيف أن النساء حُرمن وأقصين من المشاركة في هذا التقدم الكبير، الذي تمثل في قيام البشرية بقفزة نوعية إلى الأمام في قدرتها على تشكيل مفهومات عن أنظمة رمزية تشرح اتعالم والتكون. ولكي نشرح المعاني الضمنية لهذه الحقيقة بشكل كامل نحتاج إلى أن نناقش، بإيجاز، أهمية إبداع الرموز.

إن البشر، مثلهم مثل الحيوانات، يحافظون على أنفسهم، ويواصلون ولادة النوع، ويدعون المأوى لأنفسهم، وسلالتهم، وعلى عكس الحيوانات، يبتدع البشر أدوات، يبذلون البيئة، يتأملون أخلاقهم الخاصة، يقومون ببناءات ذهنية لكي يشرحوا معنى وجودهم وعلاقته مع القوق الطبيعي. وبعد صناعته للرموز، وإبداعه للغات والأنظمة الرمزية، أصبح الإنسان العاقل إنسانياً بحتاً. يقول إيريك فروم (Erich Fromm): «إن الكائنات

البشرية أنصاف حيوانات وأنصاف رموز⁽¹⁾.

ويقول إرنست بيكر:

للإنسان هوية رمزية تُخرجه بحدة من الطبيعة. إنه ذات رمزية، كائن له اسم، وتاريخ حياة. إنه مبدع يتشبع بعقل يخلق لكي يتأمل الذرات واللاتهية، يستطيع أن يوضع معه حياً في نقطة في الفضاء ويتأمل كوكبه مذهلاً... مع ذلك، وفي الوقت نفسه... إن الإنسان دونه وغذاء للتديدان... جسده مادي... وهذا عريب بالنسبة إليه بطرق كثيرة، إنه الكائن الأكثر عرية ومفتاً بحيث يتألم وينزف ويتكلم ويموت. إن الإنسان منغمس إلى اثنين⁽²⁾.

وجد الإنسان (المذكر) طريقة للتعامل مع هذه المعضلة الوجودية عبر عزو قوة صناعة الرموز إلى نفسه ونهاهي الحياة - الموت - الطبيعة إلى المرأة. يقوون بيكر إنه بهذا الانقسام ينشد الإنسان السيطرة على السيرورات الغامضة للطبيعة كما تتجلى في جسده. لا يمكن السماح للجسد بأن يملك السيطرة عليه⁽³⁾.

قبل كل شيء، إن الكائنات البشرية معنية بالخلود. فالرغبة بنجاة العره من مونه كانت القوة الوحيدة المهمة التي ترغم البشر على تسجيل الماضي والحفاظ عليه. فصناعة التاريخ هي سيرورة يسجل بمساطتها البشر الماضي ويعادون نأويله لكي يمنحوه للأجيال المستقبلية. ولم يكن فعل هذا ممكناً إلا بعد أن تعلم الناس كيف يتلاعبون بالرمز.

Erch Fromm, *The Heart of Man: Its Genesis for Good and Evil* (New York [n. pb.], 1964), pp. 116-17

Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York [n. pb.], 1973), p. 26. (2)

Fromm, *Ibid.*, p. 32 (3)

حدث هذا التطور في بلاد ما بين النهرين مع ابتكار الكتابة، حوالي 3100 قبل الميلاد. وسبق تطور نظام لتدوين الرمزي للأرقام اختراع الكتابة. وحصل هذا التقدم في مجرى الأعمال والأنشطة التجارية. وقد بينا كيف أن هذه الأنشطة تركزت في الهياكل وفي البلاطات، وكيف أن المنحى الحاكمة. في تأسيسها للمجتمع الطبقي، سطت على النظام الرمزي. وقد قننت إن المجتمع الطبقي بدأ بهيمنة الرجال على النساء، وتطور إلى هيمنة بعض الرجال على الرجال الآخرين؛ وعلى جميع النساء. وأدخلت سيرونة الرموز الطبقي وعضماً وُحد سابقاً من الهيمنة الذكورية على النساء، وهتشت النساء في تشكيل أنظمة الرموز. ولكن، وكما رأينا، فقد استمرت الأنظمة الأقدم للتفسيرات الرمزية والتمييزية على مدى قرون، وفي تلك الأنظمة، كان للنساء حصتهن في التمثيل والقوة الرمزية. إن إقصاء النساء من إبداع أنظمة الرموز تأسس على نحو كامل مع تطور التوحيد.

شكل التوحيد العبري مفهوماً عن كون خذقته قوة واحدة هي إرادة الله. إن مصدر الخلق، إذاً، هو الإله اللامرئي الذي لا يوصف. خلق الذكر والأنثى بطريقة مختلفة على نحو دال، من مادتين مختلفتين. رغم أن كليهما نُفخت فيه الحياة من نفس الإلهي. ولم يصنع العهود والمواثيق إلا مع الذكور. وقد عبر الختان كرمز للبعد عن هذه الحقيقة.

لا يستطيع أحد أن يتوسط بين الله والبشر سوى الذكور، وهذا عُبر عن ذلك دهرتاً هي التكهانة الذكورية الشاملة، والطرق المتنوعة في إقصاء النساء من الطقوس الدينية الأكثر جوهرية ومعنى، أي من تشكيل المجموعة المطلوبة للطقوس الديني؛ وعزلهن في الهيكل؛ ومنعهن من المشاركة الفعالة في خدمة الهيكل. . . إلخ. وقد حُرمت

النساء من المدخل الحتمائي إلى تعلم الدين والكهانة، وبذلك
حرمن من القدرة على تأويل وتديل نظام الإيمان الديني.

وأبنا كيف أن التناسل والخلق فصلا في إبداع التوحيد. فمباركة
الله نعمتي الرجل الذي يُزرع في الإناء المستسلم لرحم المرأة عرفت
رمزياً العلاقة بين الجنسين في ظل النظام الأموي، وفي قصة
السقوط، صارت المرأة، وعلى نحو أكثر تحديداً، جناسيتها، رمز
الضعف البشري ومصدر الضرر.

إن التوحيد اليهودي والديانة المسيحية التي بُنيت على أساسه،
منحا الرجل هدفاً ومعنى في الحياة عبر وضع كل حياة في حفة
إلهية أكبر تكلف أنها تقود الرجل من المقوط إلى الخلاص، ومن
الغناء إلى الخلود، ومن رجل ساقط إلى مسيح (مخلص مُنتظر).
وهكذا، نرى في الثورة تطور أول فلسفة لتاريخ. فقد مُنحت الحياة
البشرية معنى عبر تكلفها في السياق التاريخي، الذي يعرف مياقه
بأنه تنفيذ هدف الله وإرادته. إن الإنسان، الذي وُهب إرادة حرة
وأرشد، انكتاب المقدس، كما يفتره كهان ذكور، يستطيع أن يحقق
مصيره بنشاط ويؤثر في السيرورة التاريخية. يؤول الرجال كلمة الله؛
ينقذ الرجال انطقس، الذي يربط رمزياً الجماعة البشرية بالله. إن
مدخل النساء إلى هدف إرادة الله وإلى كشف التاريخ غير ممكن إلا
عبر توسط الرجال. هكذا، وبحسب الثورة: إن من يحيا ويتحرك في
التاريخ هم الرجال.

في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد تطور بحث تاريخي
له طبيعة عنمائية وازدهر في اليونان، ومع كتابات كل من ثوسيديس
(Thucydides) وهيرودوت (Herodotus) صار تدوين التاريخ وتأويله
منفصلين عن الفكر الديني، كما انفصل العلم والفلسفة. ونكس بناء
التاريخ كان مُشجاً ذكرياً وسيبقى هكذا 2500 سنة أخرى.

إن التعريفات الأساسية لرموز الجنس في العهد القديم أُكملت في زمن سقوط القدس والسبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد. ورغم أننا لا نقدر على معالجة التطورات في اليونان في الفترة نفسها بالتفصيل، من المهم أن ننظر بإيجاز إلى تطوّر الفكر والفلسفة اليونانيين، الذي يشكل الجذر الثاني لمنظومة الأفكار في الحضارة الغربية. سألحذف من الاعتناء نظام الرمز الثالث المهم: العلم وأصله في فكر الشرق الأدنى والفكر اليوناني. لأنه يقع خارج نطاق هذا الكتاب ويتجاوز قدرتي وتدريبتي. ولكن تجدر الإشارة أن العلم قد تطوّر بطريقة لم تكن فيها النساء مضمّنات في جماعة المشاركين والمبدعين، رغم أنه كانت هناك عزّازلات إناث استثنائيات في انحصار في العالم القديم⁽⁴⁾.

وكما كانت الحالة في بلاد ما بين النهرين وإسرائيل، كانت اليونان من القرن الثامن حتى القرن الخامس قبل الميلاد مجتمعاً أبويًا. ورغم أنه كان هناك بعض الجدل في تدوين التاريخ حول درجة العزل المحلي للنساء المحترّمات والمجالات المنفصلة التي عاش فيها الرجال والنساء، فإن حقيقة خضوع النساء القانوني والاجتماعي غير قابلة للجدل⁽⁵⁾.

(4) من أجل تحليل نسوي للعكس، انظر: Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven [n. ph.], 1985).

(5) انظر: A. W. Gomme, "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries," *Classical Philology*, vol. 20, no. 1 (January 1925), pp. 1-25, and Donald Richter "The Position of Women in Classical Athens," *Classical Journal*, vol. 67, no. 1 (Oct. / Nov. 1971), pp. 1-8.

إن تعيّنني الحصة سنند [و]: Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves* (New York: [n. ph.], 1975), chap. 4; Marilyn B. Arthur, "Origins of the Western Attitude Toward Women," in: John Peradotto and J. P. Sullivan, eds.,

أصبحت النساء هي أئمة من المشاركة في اتحياء السيامية للمدينة
 وكان قانونياً شخصيات ثانوية طول الحياة تحت وصاية ذكر. إن
 الممارسة المشتركة للرجال في سن الثلاثين في تزوج فتيات مرافقات
 بين الثالثة عشرة والثامنة عشرة عززت الهيمنة الذكورية في الزواج. وقد
 تم تقييد النساء بحدوة في حقوقهن الاقتصادية، ولكن نساء الطبقات
 الأغنى كن محميات نوعاً ما في الزواج بفقرة شرطية مفادها أن مهورهن
 تُعاد إلى أسرهن التي وُلدن فيها في حالة الطلاق. كانت الوظيفة الرئيسية
 للزوجات هي إنتاج ورثة ذكور والإشراف على مزارع أزواجهن. وكان
 كثير من الطفلات الإناث يُتخلى عنهن عند الولادة ويتركن لينتن، وكان
 الذي يتخذ قراراً حياً مصيرهن هو الأب. وقد فرضت الطهارة قبل
 الزواج وأثناءه بصرامة على النساء، ولكن أزواجهن كانوا أحراراً في
 التمتع بممارسة الجنس مع نساء من طبقة أدنى، ومحظيات إغريقيات،
 وعبداً وعلمان. كانت النساء المحترمات يعضين معظم حياتهن داخل
 المنزل، بينما كان رجال طبقتهن يعضون معظم وقتهم في الأماكن
 العامة. وكان الاستثناء الأساسي من الحجر المنزلي لنساء الطبقة
 الوسطى هو عبر مشاركتهن في الاحتفالات الدينية والمعابدات
 وحضورهن حفلات الزفاف والجنائز.

Women in the Ancient World. The Archæon Papers (Albany [n. pb.], 1984), pp. 31-37. -
 Hélène P. Foley: "The Conception of Women in Athenian Drama," in *Reflections of
 Women in Antiquity* (New York: [n. pb.], 1984), pp. 127-132; S. C. Humphreys, *The
 Family, Women and Death: Comparative Studies* (London: [n. pb.], 1983), pp. 1-76;
 Victor Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the
 Sixth and Fifth Centuries B.C.* (London: [n. pb.], 1973); Victor Ehrenberg, *The People
 of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy* (Oxford: [n. pb.], 1931), pp. 192-
 218, and Ivo Bruns, *Frauenkonzeption in Athen, ein Beitrag zur attischen
 Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts* (Kilkee: [n. pb.], 1900).

طوّر المجتمع اليوناني دولة المدينة المحاطة بمزارع مستقرة التي يحكمها حكام وفوائس إلى شكلها الأعلى. وفي الحقبة القديمة (القرنان الثامن والسابع)، التي كانت في اليونان عصر الحديد، أتر تطور عسكري مهم في البيتين الاجتماعية والسياسية للمجتمع. فالمشاة اليونانيون، الذين اعتمدوا على الهلنيت (hoplite)، وهو المنحزب الأثيني من المشاة المدجج بالسلاح. والمنظم في كتائب محكمة، استبدلوا بالخيالة كقوة حاسمة في ساحة المعركة. كان الهلنيت مواطناً - جندياً، من مرتبة المزارعين الموسرين والطفقة الرمطي، الذي كان يجهز سيفه ورمحه وحوذته ودرعه. كانت حياته ونجاحه العسكري يعتمدان على عمل العريق داخل الكتيبة، مما أود روحاً من المساواة والمسؤولية والانضباط. وقد قوّضت هيمنته التفوق الأرستقراطي لحقبة أقدم وولدت مفهومات ديمقراطية داخل المدينة والجيش. وكما عبر أحد المؤرخين عن ذلك: «كانت الكتيبة هي المدرسة التي صنعت دولة المدينة اليونانية». يقول وليام. هـ. ماكنيل (William H. McNeill):

إن الحق بصوت في الشؤون العامة، الذي كان حكراً على النبلاء. تونغ لكمي يتضمن جميع المواطنين الذين يملكون وسائل لتجهيز أنفسهم كأعضاء في الكتيبة. وبقي «انتياز الهلنيت» مثلاً أعني محفظاً لكثير من المدن اليونانية في القرن الخامس وما بعد.^(٤٠)

هذا يعني، أن المواطنة قد عُرُفت مرة أخرى. بالمصادفة وعلى الأرجح على نحو غير مقصود، في البداية، بأنها تقصي النساء. وإذا كان للديمقراطية أن تُبنى على مفهوم المواطن - الجندي، فإن إقصاء

William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human* (٥) Cambridge (Chicago: Mentor Books Edition, 1963), both quotes. p. 221.

كهذا بدأ حتمياً ومنطقياً. ولكن المجتمع الإسبارطي، الذي تأثر بدوره بتطور كتيبة الهلنيت، تحرك في اتجاه قمع جميع علامات اللامساواة والاختلاف وحوّث نفسه إلى دولة عسكرية من المتساوين. إن التشريعة الإسبارطية التي دُوّنت في عهد لايكورغوس (Lycurgus) في القرن السابع بقيت من دون تغيير على مدى التاريخ الإسبارطي. وعبرت عن مفهوم مفاده أن إنجاب الأطفال مهم كخدمة للدولة مثله مثل خدمة المحارب في قانون سمح بأن يُقشر اسم الجنوقى على المخربح فقط إذا مات في حرب أو إذا كان امرأة مات أثناء الولادة. كانت النساء الإسبارطيات منشغلات في الرياضة البدنية، وإدابة العزول، وتنشئة الأطفال، سماع العمل المنزلي الوضوح وصناعة الألبسة تُركت للنساء غير الإسبارطيات. كانت جميع الفتيات يُربّين حتى البلوغ، وتكف وأد الأطفال كان يُمارس على الأطفال الذكور الضعفاء والمعرضي. ففي إسبارطة لم يكن الزنا محرماً بشكل صارم كما في المجتمع الأثيني، وكان المجتمع الإسبارطي، في تشديده على التحاجة إلى محاربيين أصحاء، غير مهبال بمسألة إن كان طفل قد وُلد على نحو شرعي أم لا. وفي تغايه الحاد في مسائل القوّة الجنسية والحكومة، بدأ المجتمع الإسبارطي ليونانيي المدن الأخرى كأنه يمثل خيار اتجاه واضح: مساواة سببية ومنزلة رفيعة للنساء ممتزجة مع الأوليماركية واللاحرية إزاء القوّة الصارمة للمرأة ممتزجة بالديمقراطية. انعكس هذا الخيار في الفكر السياسي لكل من أفلاطون (Plato) وأرسطر⁽¹⁷⁾ (Aristotle).

أسساً تطوّر الزراعة التجارية في دول المدينة الأيونية الذي استند

(17) إن تيمستي جون المجتمع الإسبارطي تشد إن: مصدر نفسه، ص 320.

Pomeroy, *Daughters, Whores, Wives and Sinners*, pp. 36-40, and Raphael Sealey, *A History of the Greek City States 700-338 B.C.* (Berkeley in pb.), 1975.

إلى تجارة قوية في الزيوت والشمع مع مستعمرات بعيدة، تقسيماً طبقياً أكثر حدة، إذ إنه أفسح المجال لنشوء طبقة وسطى ثرية وطبقة بائسة من المواطنين المجردين من الملكية والمزارعين الصغار. قاد هذا التسخط هي القرنين السابع والسادس إلى تأسيس الأنظمة الاستبدادية في كثير من المدن. أشار هدا، بالنسبة إلى أثينا، إلى الحاجة إلى تشريع تصحيحي، يقلل من العداوة الطبقيّة ويأنتالي بحمي الدولة. وأرست قوانين دراكو (Draco)، وصولاً إلى الأثيني (Solon of Athens) (تقريباً 640/635 إلى 560 (ق. قبل الميلاد) أسس الديمقراطية في العصر الكلاسيكي.

انعكست التغيرات الطبقيّة وغياب الأمان لدى طبقتهم من المزارعين الفقراء الذين بصارعون لرفع أنفسهم إلى مستوى الطبقة الوسطى في الشعر الكاره للنساء للشاعر هسيود (Hesiod) وللشاعر سيموبدس (Semonides) في القرن السابع قبل الميلاد. عبر هسيود في أشغال وأيام عن إنسان فقير، مفرد، ثم يعد يعتمد على محبته أو قبيلته من أجل الحماية ولكنه يتوقع بأن يزيد ثروته عبر العمل الشاق والإدارة الحصيفة، وحار الكبح، والسيطرة على الذات، والشنافس تُرى كفضائل هي هدا لمشروع، بينما صلاحة الأذواق المرفقة والمتع الحنيفة تهديد لاقتصاد الأسرة. إن كره هسيود للنساء خيالية وتوجيهية في آن. ففي مقارنته بين «الزوجة الجيدة»، الظاهرة، والمجتهدة في العمل، المقتصدة والمستهجة، وبين «الزوجة السبئية» وضع معايير لتعريف الجنس من قبل وجدل طبقته. وعثر على كشي فداء ملاحظ لأشوار مجتمع زمنه. وفي صياغته الجديدة لأسطورة بانديورا (Pandora)، أنجز ما تحزنته الأسطورة العبرية في قصة الخلق: أرجع سبب الشر في العالم إلى المرأة وطبيعتها الحسية.

إن مبحث أصل الآلهة وتعلوهم لهسيود يعرف ويفضل صعود

إله العاصفة زيوس إلى المنصب الرئيسي في باتشيون الآلهة اليوناني، من المؤكد أن هسيود لم يخترع خرافة التحول، التي تشبه، نوعاً ما، أساطير من بلاد ما بين النهرين سبق أن ناقشناها، التي فيها يستولي الآلهة الذكور على السلطنة من قوى العماء المرتبطة بإلهات الخصب، بعكس مبحث أصل الآلهة وفحلرهم نغيراً في مفهومات الجنس والمفهومات الديدية، حدث سابقاً في المجتمع اليوناني¹⁸¹. إن الصراع بين الآلهة، كما وصفه هسيود، عُبر عنه بمصطلحات توثر ذكرى - أنثوي وسلافي. ففي الفترة الأسطورية الأقدم، حاول إله السماء أورانوس أن يقمع تمرداً ضد حكمه من قبل ابنه فحبس أولاده في رحم إلهة الأرض جيبا (Gaia). ولكن جيبا وابنها كرونوس يخصيان أورانوس ويطيحان به. خاف كرونوس بدوره من أن يطبع به الأولاد الذين حملت بهم زوجته ريبا (Rhea) فقام بإبتلاعهم واحداً واحداً، وتكن ريبا تخفي ابها زيوس في كهف تحسبه إلهة الأرض. حين كبر زيوس قاتل أباه وأطاح به واستولي على السلطنة. ولكني بحمي نفسه، ابتلع زوجته، ميتس (Metis)، مانعاً إياها بهذه الطريقة من إنجاب ولد، ومعتصماً بهذا الفعل قوتها التناسلية. هكذا استطاع زيوس أن ينجب أثينا، التي انبعثت ناقة النمو من رأسه، جاءت لترمر إلى قوى العدالة والنظام، يجب أن نشير هنا ليس إلى صعود الإله الذكر وإنما إلى استيلائه أيضاً على القدرة التناسلية، وهذا عُبيه بالتعريفات الرمزية التي ناقشناها في «سفر التكوين».

(8) من أجل تأويل مختلف نوعاً ما عن عمل هسيود ومعه باتشيون إن الفراق، انظر: Arthur, "Origins of the Western Attitude Toward Women," in Jaha Peradotto and J. P. Sullivan, eds. *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* pp. 23-25.

من أصل أساطير اليونان، انظر: Robert Graves, *The Greek Myths* (New York: [n. ph.], 1959), vol. I, pp. 37-43.

إن قوة وأهمية هذا الحط الرمزي من منزلة الأم موضع أكثر في مسرحية أسكيلوس (Aeschylus) ربّات الانتقام، المسرحية الأخيرة في ثلاثيته التي تحمل عنوان أوريسْتيا (Orestia). أوّلُ عددٍ من القاد أوريسْتيا قائلين إنها تشير إلى الدفاع الأخير لمنظرة الإلهة الأم ضدّ النظام الأبوي⁽⁹⁾. نعتق القصة بأحداث يعد قتل عامسون ابنه إفيجينيا (Iphigenia) قرباناً والتضحية بها، وهي التي استرضت آلهة الرياح وسمحت للأسطول اليوناني بالإبحار إلى طروادة والنصر. بعد عشر سنوات، ولدى عودته من طروادة، يُقتل أجاممنون، الذي عاد مع الأميرة الطروادية كاساندرا (Cassandra)، الآن محظيته وعبدته يُقتل، على يد زوجته كلبتمسترا (Clytemnestra)، انتقاماً لمقتل إفيجينيا. إلا أنّ ابن كلبتمسترا، أوريسْتيس (Orestes)، الذي يعتبر جريمة أمه تمرداً ضدّ المنك، يعوم بفتلها، فتطارده ربّات الانتقام. لكي يتجنب غضبهن يقول إنّ فعله مبرّر وأنهن يجب أن يطاردن أمه بسبب جريمتها. تعذر ربّات الانتقام فعلها مؤكّداً أوليّة حقّ الأم: «إن الرجل الذي قُتلته ليس من دمها». يسأل أوريسْتيس: «ولكن هل أنا من دم أمي؟» تشير ربّات الانتقام إلى ما هو واضح: «أيها الناس الخسيس، لقد غدّنتك في رحمها، هي تتبرأ من دم أمك!» يجعل كاتب المسرحية أبولو (Apollo) يحلّ الجد، مؤكداً حقّ النظام الأبوي:

(9) نظر . Kate Miller, *Sexual Politics* (Garden City, N.Y.: [n. pb.], 1969), pp. 111-115, and Erich Fromm, "The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology," in: Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (Greenwich, Conn. [n. pb.], 1970), p. 115.

أما سيدة لانفراج منبوع أسكيلوس إلى محاضرة ألّفها مارلين آرثر (Marilyn Arthur)، بعنوان: «اليونك وروما: أممو، الوفق العرفي من المرأة»، 1971. طُوّرت هذه المحاضرة فيما بعد إلى المقالة التي أوردتها أعلاه، ولكن المقاطع ذات الصلة لم تكن متضمنة فيها.

الذي يُدعى ابنها. إنها العربة التي ترعى سقوا

الندرة الفجة التي ورعها الوالد الحقيقي، الذكر...

يطلب أبولو من الإلهة أثينا أن تبرهن عنى فكرته أكثر. تقول:
 علمت تنجيني أم. وبالتالي إن زعم الأب وميادة الذكر في كل شيء...
 يربحان إخلاص قلبي. إن تصويت أثينا الحاسم، هو الذي يحجز
 أوريستيس ويطرده ربات الخضب ومعهن مراعم الإلهة الأم.
 لكن، ينبغي تهلته العمد الأثوي، لذلك مُنحت ربات الانتقام مسكنة
 مقدساً وعملاً كحارسات للشرايح.

عادت عقيدة انتاسل الذكري ظهورها في شكلها الأكثر تطوراً
 في أعمال أرسطو. وفي هذا الشكل حصلت على تأثيرها المتحد
 والمشكل في العلم والمطعة الغربيين. رفع أرسطو القصة المضادة
 للحقيقة لأصل الحياة الإنسانية من مستوى الأسطورة إلى مستوى
 العلم عبر جعلها تستند إلى نظام فلسفي واسع المدى. فنظريته في
 النسبية افترضت أربعة عوامل تجعل الشيء ما هو: (1) العلة
 الماضية؛ (2) العلة انفعالية (التي تمنحه الدافع)؛ (3) علة صورية
 (تمنحه صورة)؛ و(4) انتيلوس، الهدف الذي يصبو إليه. وتماشياً مع
 الفكر الفلسفي اليوناني، يعد أرسطو المادة أدنى في الأهمية من
 الروح. وهي نظيره لأصل الحياة البشرية، عزيت ثلاث من علل
 الوجود الأربعة إلى إسهام الذكر في انتاسل (الشيء)، جاعلاً من العلة
 الرابعة، والأدنى، انمادية. إسهام المرأة. لنكر أرسطو بشدة أن الشيء
 يسهم بأي مكون مادي في الجنين؛ فهو رأى أن إسهامه روحي،
 ومن هنا أكثر قداسة. ذلك أن مبدأ الحركة الأول، أو العلة انفعالية،
 التي بها ذاك الذي يأتي إلى الوجود هو ذكره أفضل وأكثر قداسة من

المادة التي بواسطتها يأتي ما هو أنتوي⁽¹⁰⁾. قال أرسطو إن الحياة خلقت من لقاء المنّي وما سماه الحيض، ما تطرحه الأنثى. وقد عرّف كلا من المنّي والعطمت على أنهما منّي، أو «مذرة» مع فاروق هو أن «الضمت منّي غير نقي وبحاجة إلى إعداد»⁽¹¹⁾. اعتقد أرسطو أن كون دم الأنثى أكثر برودة منه من إكمال التحول الضروري إلى منّي. تجدر الإشارة أيضاً أن عطاء المرأة أو إسهامها أدنى من عطاء الذكر وإسهامه في كل نقطة من منظومته التفسيرية. يستلم بأن الذكر فعّال والمرأة همدية:

إذا كان الذكر، إذاً، يحلّ الفعّال والنشط، والأنثى، فنظوراً إليها كأنثى، نحلّ الهمدية، يتبع هذا أن ما تسهم به الأنثى في منّي الذكر ليس متباً بل مدة يعنى عندها المنّي. هذه هي الحجة تماماً، لأن العطمت يمتلك في طبيعته قرابة مع المادة البدائية⁽¹²⁾.

توسّع أرسطو في الفرق الجوهرية والنهم بين الذكر الفعّال والجنس الأنثوي المنطوي. ومن دون أن يقدم الكثير من الأدلة ليثبت رعمه، قال: «إذا... كان الذكر هو الذي يمتلك القدرة على صناعة روح حساسة، من المستحيل بالنسبة إلى الأنثى أن تولّد حيواناً من ذاتها وحدها»⁽¹³⁾. وفي تناظر لاحق يصف التسيروة على أنها صنّاع يصنع سريراً من الخشب أو كرة من الشمع، من المرجح أن الصانع هو الذكر، والمادة المادية هي إسهام الأنثى⁽¹⁴⁾. تقول المؤرخة

Aristotle, *The Works of Aristotle*, trans. by J. A. Smith and W. D. Ross (10) [Oxford: [n. pb.], 1912], and *De Generatione Animalium*, II, 1 (732a, 8-10) Hereafter G. A.

G. A., I, 20 (729b, 26-27). (11)

G. A., I, 20 (729 a, 28-34). (12)

G. A., II, 5 (741a, 13-16) (13)

G. A., I, 21 (729b, 13-21) (14)

ماريان كلابيس هورويتز (Maryanne Cline Horowitz)، كتبت نقداً
أثوياً معمقاً عن أفكار عمل أرسطو تعلق أنه من وجهة نظر أرسطو:

ننوّي المرأة وظيفتها بكسل، حائضة بجسدها لكي تنجز
تصميمها وخطة شخص آخر. إن مُنتج حيضها ليس لها، من ناحية
أخرى، إن الرجل لا يحيض بل يعمل... ما عنده أرسطو هو أن
الذكور، الرجل الصانع (homo faber)، انبدي بعمل على المادة
الجاهزة وفق خطة، مولداً عملاً فياً باتياً. نُهم روحه في شكل
وهو: الخلق⁽¹⁵⁾.

مانحاً الأسبقية للذكور، ومن دون مزيد من الشرح، افترض
أرسطو تدني التجهيز البيولوجي للمرأة، قائلًا إن هيئة العبد الأثوي
مسؤول عن ولادة حيوانات مشوهة. يُسجل بين هذه أطفالاً لا
يشبهون آباءهم ونساء، مستخدماً هذه اللغة: «إن الافتراق الأول (عن
النمط) هو أن السلالة يجب أن تصبح أثوية بدلاً من ذكورية؛ وهذه
ضرورة طبيعته⁽¹⁶⁾». إن أرسطو أكثر وضوحاً هنا:

(...) تماماً كما يولد أطفال الواندين المشوهين مشوهين
وأحياناً لا، هكذا أيضاً، إن الصغار المولودين من أنثى هم أحياناً
إبث وأحياناً أخرى ذكور بدلاً من ذلك. ذلك أن الأنثى ذكر
مشوه، والعلمت هو منثى، إلا أنه غير تقني فقط؛ إذ إن هناك شيئاً
واحداً لا يوجد فيه، وهو مبدأ الروح⁽¹⁷⁾.

إن هذه التعريفات للنساء كذكور مشوهين، مفرغين من مبدأ

Maryanne Cline Horowitz, "Aristotle and Women," *Journal of the History of Biology*, vol. 9, no. 2 (Fall 1976), p. 197.

G.A. IV, 3 (767b, 7-9)

(16)

G.A. II, 3 (717a, 26-31)

(17)

الروح، غير معزولة ولكنها تتخلل عمل أرسطو البيولوجي والفلسفي⁽¹¹⁸⁾. إن أرسطو متمسك تماماً في استنتاج أن التدسي البيولوجي لشرأة يجعلها أدنى من قدرتها على التمكن، وقدرتها على اتخاذ القرارات. يتبع من هذا تعريف أرسطو للجنس ودمجه في تفكيره السياسي.

يستند البناء الذهني السبب لأرسطو على أساس غائي. فإن طبيعة الشيء هي غاية. إذ إن ما هو الشيء حين يتطور بشكل كامل، ندعوه طبيعته، سواء كنا نتحدث عن رجل، حصان أو عائلة⁽¹¹⁹⁾.

إن وجهة نظر كهذه تجعل الفيلسوف ميلاً إلى أن يستنج انطلاقاً من ذلك الذي هو موجود، ويفترض كحقيقة مفترزة كل ما يسلم به مجتمعه بدلاً. هكذا «من العجبي أن الطبيعة خلقت الدولة، وأن الإنسان حيوان سياسي بالفطرة»⁽¹²⁰⁾. إن برهان أرسطو على هذا التأكيد يكمن في حقيقة أن الفرد، حين يعزل، لا يكون مكتملاً ذاتياً. ومن أجل جعل الدولة تعمل على نحو ملائم، يجب أن تحكمها العدالة، التي هي «بدأ النظام في المجتمع السياسي»⁽¹²¹⁾.

إن الدولة مؤلفة من أسرة، ولكي نعلم على نحو ملائم إدارة العائلة - فهنا الأجزاء الأولى والأصغر هي الأسرة هم سيد وعبد، زوج وزوجة، أب وأطفال⁽¹²²⁾. ثم يناقش أرسطو أيضاً مؤسسة

(118) من أصل نقاش كامل لهذا الموضوع، انظر: Horowitz, "Aristotle and Women." *passim*.

Aristotle. *Politics*. trans. by Benjamin Jowett, in W. D. Ross, (19) ed., *The Works of Aristotle* (Oxford [in pts.], 1921), Hereafter Pol., 1, 2. 1252a, pp 32-34

Ibid., 1253i, pp 1-7 (120)

Ibid., 1253a, pp 39-40 (121)

Ibid., 1253, pp. 5-7. (122)

العبودية ووصفها بأنها مثيرة للجدل. يجزم البعض بأنها منافية للطبيعة وبالتالي غير عادلة. لكنه يعتقد هذا مطوّلاً، قائلاً إن البعض يولدون لكي يُحكّموا، ويولد آخرون لكي يُحكّموا. والسبب في هذا هو ما يراه انقساماً إلى طبيعتين: إن الروح هي الحاكم بالفطرة، والجسد هو المحكوم. وعلى نحو مشابه، يحكم الذهن الشهوات. من الجلي أن حكم الروح تدبسم، وحكم الذهن والعنصر العقلاني تعاطفة، هو طبيعي وملانم... مرة أخرى، إن الذكر متموق، والمرأة أذني بحكم الطبيعة؛ أحدهما يحكم وآخر يُحكّم؛ إن هذا العبداء، نظراً لضرورة، يتوسع ليشمل البشرية كلها⁽²³⁾. إن حكم البشر للمحيوانات طبيعي على نحو مساوٍ، والواقع أن استخدام العبيد والمحيوانات المروضة ليس شديد الاختلاف؛ إذ كليهما يجسديهما بخدمان حاجات الحياة... من الواضح، إذاً، أن بعض الرجال هم أحرار بالفطرة، وبعضهم الآخر عبيد بالفطرة، وبالنسبة إلى هؤلاء إن العودية اللاحقة ملائمة وصحيحة⁽²⁴⁾.

ينابع أرسطو منطق حجته واصفاً الطرق المختلفة التي يحكم بها زوج عبيده، وزوجته وأطفاله، كون الفرق يعتمد على طبيعة الأشخاص الذين سيحكمون. ذلك أن العبد لا يملك ملكة تفكير مطلقاً؛ أما المرأة فتملك، ولكنها من دون سلطة، ويمتلكها الطفل، ولكنها غير ناضجة. وعلى نحو مشابه، إن طبيعتيها الأخلاقية مختلفة، تتجلى شجاعة الرجل في القيادة، وشجاعة المرأة في الطاعة⁽²⁵⁾.

Ibid., 1254b, pp. 4-6 and pp. 12-16

(23)

Ibid., 1245b, pp. 24-26, 1255a, pp. 3-5.

(24)

Ibid., 1260a, pp. 11-12 and pp. 24-25

(25)

إن نظرة أرسطو إلى العالم تراتبية وثلاثية هي أن، إن الروح تحكم الحسد؛ ويحكم الفكر العقلاني العاطفة؛ يحكم البشر الحيوانات؛ ويحكم الذكر الأنثى، والأمياد العبيد؛ ويحكم اليونانيون البرابرة، إن كل ما يحتاجه الفينسوف لكي يبرز العلاقات الطبقة الموجودة داخل مجتمعه هو إظهار كيف أن كل المجموعات الخاضعة مصنعة - القطرة؛ لكي تحتل مرتبتها الملائمة في الهرمية. يعاني بعض الصعوبة في القيام بهذا في حالة العبيد ويعتبر على الحاجة لتبرير حضورهم وشرح لماذا هو «عادل». حدث إن هذا هكذا؛ لأنه حتى في ذروة الدولة الأثينية الديمقراطية كانت العبودية كمؤسسة لا تزال مثيرة للجدل بما يكفي كي تطرح عليها الأسئلة. ويقول أرسطو إنه حتى بعض الذين يفترضون أن استعباد الأسرى مبرر قانونياً، يسألون إن كان مبرراً في حالة حرب غير عادلة. يقر الفيلسوف أن «هناك بعض الأساس لهذا الاختلاف في الرأي»⁽²⁵⁾. ولكن ليس هناك فرق في الرأي بخصوص دونية النساء. وهكذا يستخدم أرسطو استعارة العلاقة المادية لكي يبرز هيمنة السيد على العبد. بما أن الأول يظهر «طبيعياً»، أي غير مثير للجدل وبالتالي عادلاً، فإنه يمكن أن يجعل الثاني مقبولاً.

إن المجتمع البشري مقسم إلى جسيين: الذكر العقلاني، القوي، الذي منح القدرة على التناسل، والمزود بالروح والملائم للتحكم؛ والأنثى العاطفية وغير المفاداة على السيطرة على شهواتها، والضعيفة، التي تقدم فقط مادة متدنية لعملية التناسل، وهي تحلو من الروح ومصنعة لكي تحكم ولأن هذا هكذا، فإن حكم بعض الرجال على رجال آخرين يمكن تبريره بغزو بعض

الصفات التي تُغزى إلى النساء، لا يفعل أرسطو سوى هذا، فالعيب «بأجسادهم يخدمون احتياجات الحياة»، وكذلك تفعل النساء¹²¹. هكذا، يبرز أرسطو الهيمنة الطبقيّة منطقيّاً في تعريفاته للجنس.

إن حقيقة أنّ الهيمنة الجنسيّة تسبّب الهيمنة الطبقيّة وتكسر في أساسها متضمّنة ومتجلية في أن واحد معاً في فلسفة أرسطو. إنها متضمّنة في خياره للاستعارات التفسيرية، الذي يسلّم جدلاً بأنّ جمهوره ستفهم «طبيعيّة» الهيمنة الذكورية على الإناث ويعدّ العبودية طبيعيّة إذا استطاع البرهنة على تناظره، وهي متحقّبة في الطريقة التي يحدث فيها ثنائياته ويضمي قيمة أكبر على ما يفعله الرجال (السياسة، الفلسفة، الخطاب العقلاني) من القيمة التي يضيفها على ما يفعله النساء (خدمة حاجات الحياة). وهي أكثر تجديداً في الطريقة التي بُنيت فيها تعريفاته وادعاء حقّ على عرف منقاد للجنس في خطابه في السياسة. إن فكرته العظيمة والرائدة بأنّ الإنسان هو بالقطرة حيوان سياسي، يتبعها على الفور تفسيره بأنّ الدولة مصنوعة من عائلات فردية وأنّ إدارة العنصر تتماثل مع إدارة الدولة وتشكّل نموذجاً لها. ما يصفه هنا هو بالضبط التطوّر الذي كنّا نتعقّبه في مجتمع بلاد ما بين النهرين منذ بدايته: إن العائلة الأبوية هي الشكل الذي تتخذه الدولة القديمة. فالعائلة الأبوية هي الخليّة التي ينبثق منها الجسم الأكبر للهيمنة الأبوية، وتشكّل الهيمنة الجنسيّة أساس الهيمنة الطبقيّة والحريّة.

إن منظومة أرسطو التفسيرية المهيبّة والجسورة، التي شملت

Ibid., 1254b, p. 25 and pp. 21-32.

(27)

تجدد الإشارة إلى أن أرسطو يبيع النساء، على عكس العديد من ملكة تفكره، ولكنه يقول إنها من ذك أساس.

ونجاوزت معظم المعرفة التي كانت متوفرة في مجتمعه آنذاك، أدخلت المفهوم الأبوي لنجس حوزة النساء بطريقة جعلته غير قابل للجدل ولا مرئياً. إن تعريفات الطبقة، والملكية الخاصة، والتفسيرات العلمية نوقشت وظلّت تناقش على مدى قرون فيما بعد على أساس فكر أرسطو، وكان تفوق الذكور والهيمنة الذكرية أساساً جوهرياً تفكر الفيلسوف، وهكذا دُفعنا إلى قوة التفاضل الطبيعية. كان هذا إنجازاً هاماً، واضعفين في ذهننا التمسير، المتناقض لقيمة الأنثى ومكافئاتها كما عبّر عن ذلك أرسطو في كتابيه الجمهورية والشرائع.

في الجزء الخامس من الجمهورية، يضع أفلاطون، بصوت سقراط، شروط تدريب الأوصياء. مجموعة قيادته النخبوية. يقترح سقراط أن النساء يجب أن يحصلن على انفرصة نفسها كرجال لكي يُدرّبن كحارسات. دعماً لهذا، يجادل بقوة صد جعل الفروق بين الجنسين أساساً للتمييز.

(...) إذا كان انفرق لابن الرجل والنساء هو أن النساء

ينجن الأطفال والرجال يبيون الولادة، فإن هذا لا يرغى إنني أن يكون برهنياً علي أن المرأة تختلف عن الرجل نظراً لنوع التربية التي ستلقاها؛ ويجب ناكثي أن نواصل التأكيد أن أوصياء وزوجانهم يجب أن يكون لهم الانتماءات نفسها¹²⁸.

يقترح سقراط التربية نفسها للصبين والنساء، محرراً النساء الحارسات من العمل المنزلي ورعاية الأطفال. ولكن هذه العبادة الأنثوية في الفرصة تخدم هدفاً أكر: تدمير الأسرة. فهدف أفلاطون هو إلغاء الملكية الخاصة، والأسرة الخاصة، ومعهما المصلحة الذاتية في مجموعة قيادته، ذلك أنه يرى بوضوح أن الملكية الخاصة تولد

Plato, *Plato's The Republic*, trans. by B. Jowett (New York: Random (28) House, [n.d.] p. 454.

العداء الضمني والانسجام، بالتالي فيجب أن يمتلك الرجال والنساء طريقة مشتركة هي: الحبة... وثقافة مشتركة، وأطفالاً مشتركين؛ ويجب أن يراقبوا المواطنين بشكل مشترك⁽²⁹⁾. في كتاباته الفلسفية، قبل أرسطو ثنائية أفلاطون - الجسد إزاء الروح، وكذلك مفهومه عن اللامساواة الطبيعية للكائنات البشرية وخلفه القوي الذي يحكم الضعيف، ولكنه لم يكن متأثراً إلى أدنى درجة بأفكار أفلاطون (وسقراطه) عن النساء. ولو أنه أقر بأفكار أفلاطون حول الموضوع وهدف إلى تعييدها، لحملت آراؤه بالنساء قوة توجيهية أقل، لكن، بمعنى ما، إن التفاهة حول أفكار أفلاطون مبرر تماماً، ذلك أن أرسطو كان يكتب عن الدولة وعن الطبقة والعلاقات بين الجنسين كما وجدوا بالفعل. تصور أفلاطون النساء كأنداد فقط من زاوية الدولة القاضية، اندكتورية الحبرية للأوصية⁽³⁰⁾. ويمكن أن تعمل بعض النساء كمساويات بين نخبة منتقاة ومستولدة يمانية، ففي دولة مدينة ديمقراطية تستند إلى الأشرقاق، التي كتب أرسطو عنها، كان معنى التعريف ذاته للمواطنة أن يقضي كل من اعتبروا أدنى؛ انهلوت (القرن) والعييد والنساء، وهكذا، إن العلم السياسي لأرسطو يُفأسس ويُعقلن إقصاء النساء من المواطنة السياسية كأساس للدولة، إن ما استخدمته الحضارة الغربية على مدى قرون في علمها وفلسفتها

(29) المصدر نفسه، ص 466.

(30) إن هذا المعنى المربع لا يصح بأنه طريقة تعقيدات واحتمالات عمل أفلاطون لتوليد فكر حول إعتاق النساء. يحتاج الموضوع إلى استقصاء أكبر على حد مختصر. ينشأ عن: Athan D. Winstpear, *The Genesis of Plato's Thought* (New York: [r.], 1940), esp. chaps. 10 and 11; Paul Shorey, *What Plato Said* (Chicago: [r. ph.], 1933); A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (London: [r. ph.], 1955), and Detlefsen Weidner, "Plato: Misogynist, Phaedophile, and Feminist," in Peradotto and Sullivan, *Arethusa Papers*, pp. 213-228.

وعقيدتها الجنسية هو هذا الإرث وليس الفكر الطوباوي لأفلاطون.

وفي الوقت الذي صار فيه الرجال ينظمون الكون وعلاقة البشر مع الإله رمزياً في منظومات تفسيرية رئيسية، صار حضور النساء مقبولاً على نحو كامل بحيث إنه ظهر «طبيعياً» لكل من الرجال والنساء. ونتيجة لهذا التطور التاريخي أدخلت الرموز والاستعارات الرئيسية للحضارة الغربية فرضية خصوع المرأة ودينيتها، ومع امرأة التوراة الساكطة، وامرأة أرسطو. كذكر مشوه، نشهد بزوغ بنائين رمزيين يؤكدان ويفرضان وجود نوعين من البشر: الذكور والأنثى، وهما مختلفان في جوهرهما، ووظيفتهما، وإمكانياتهما. إن هذا البناء المجازي، الأنثى الأدنى وغير النافذة، صار متضعباً في جميع المنظومات التفسيرية الرئيسية بطريقة جعلته يتخذ قوة وحياة كواقع. وعلى أساس الفرضية غير المفحوصة بأن هذا انقلاب يمثل الحقيقة، أنكرت المؤسسات حصول النساء على حقوق متساوية ومدخل إلى الامتيازات، وصار حرمان النساء من التعليم مبرراً. وإذا افترضنا طهارة الإرث والهيمه الأبوية على مدى آلاف السنين، فقد ظهر هذا الحرمان مبرراً وطبيعياً. وبالنسبة إلى مجتمع منظم أبوياً، مثل هذا البناء الرمزي عنصراً جوهرية في نظام الحضارة وبنيتها.

من الصعب المبالغة في تقدير أهمية هذا التطور بالنسبة إلى النساء. سنعالج بعض نتائجها في المجلد التالي، حين نستقصي ونناقش الطريقة التي أعاققت بها الفرضية المحيطة بدونية النساء وهيمه الرجال في فلسفات الحضارة اتقريبية قدرة النساء على فهم موقفيهن الخاص ومعالجته. ولكن يجب أن نشير، باختصار، إلى الطريقة التي نُيئت بها اللامساواة بين الرجال والنساء ليس في لغة وفكر وفلسفة الحضارة الغربية فحسب، ولكن في الطريقة التي صار بها الجنس نفسه استعارة تعزف علاقات القوة بطريقة تجعلها غامضة ولامرية.

الفصل العاوي عشر

نشأة النظام الأبوي

إن النظام الأبوي هو حقلٌ تاريخيٌّ قام به الرجال والنساء في سرورية استغرقت 2500 سنة لكي تكتمل. وقد ظهر النظام الأبوي في شكله الأقدم في شكل الدولة القديمة. وكانت الوحدة الأساسية لتنظيمه هي الأسرة الأبوية، التي ولدت باستمرار قواعدها وقيمتها وعبرت عنها، وقد رأينا كيف أثرت تعريفات الجنس على نحو متكامل في تشكيل الدولة. لنراجع بيجاز الطريقة التي صار فيها الجنس مُدعاً، ومعرّفاً، ومؤسّساً.

إن الأدوار وأنواع السلوك التي اعتُبرت ملائمة للجنسين عبّر عنها في القيم والتعادات والقوانين والأدوار الاجتماعية. وقد عبّر عنها أيضاً وعلى نحو هام جداً، في استعارات رئيسية، صارت جزءاً من البناء الثقافي والنسق التفسيري.

إن جنسانية النساء، المؤلفة من قدراتهن الجنسية والتناسلية وخدماتهن، سلّعت حتى قبل حقن الحصار الغربية. ذلك أن تصوّر الزراعة في العصر النيوليثي ولّد تبادل النساء بين القبائل، ليس كوسيلة لتجنب الحروب التي لا تتوقّف عبر تدعيم تحالفات الزواج محسب، بل أيضاً لأن المجتمعات التي فيها نساء أكثر يمكن أن تُنتج

أطفالاً أكثر. وبالمقارنة مع الحاجات الاقتصادية لمجتمعات القنص والجمي، استطاع المزارعون أن يستخدموا عمل الأطفال لزيادة الإنتاج ومراعاة الفائض. وكان للرجال كمجموعة حقوق في النساء لم تمتلكها النساء كمجموعة في الرجال. وصارت النساء مورداً، يكتسبه الرجال كما تكتسب الأرض. وتبودلت النساء، أو اشتريتا في عمليات الزواج لفائدة أسرهن؛ وفيما بعد، كن يُفتمرن في العزوات، أو يُشترين كعبيدات، وكانت خدماتهن الجنسية جزءاً من عملهن، وكان أطفالهن ملكية للأسبادة. وفي جميع المجتمعات المعروفة كانت نساء القبائل المنقرضة من أول من يُسببون، أما الرجال فقد كانوا يُقتلون. وبعد أن تعلم الرجال كيف يستعبدون نساء الجماعات التي كان يمكن تعريفها بأنها غريبة، تعلموا كيف يستعبدون رجال تلك المجموعات، وفيما بعد، رجال مجتمعاتهم نفسها.

هكذا، إن استعباد النساء، الذي يمزج كلاً من العرقية والجنسانية، سبق تشكيل الطبقات والاضطهاد الطبقي. وعُبر عن الفروق الطبقيّة، في بداياتها الأولى، وشكّلت من زاوية العلاقات الأبوية. فالطبقة ليست بناءً منفصلاً عن الجنسانية؛ بالأحرى، إن الطبقة يُعرّف عنها بمصطلحات جنسيّة.

كانت بنات العقراء يُفتمرن للزواج أو الدخارة من أجل دعم المصالح الاقتصادية لأسرهن في مجتمعات بلاد ما بين النهرين، هي الألفية الثانية قبل الميلاد. وكان يوسع بنات الرجال المالكين أن يطلبن ثمن عروس، تدفعه أسرة العريس، الذي كان في الغالب يمكن أسرة العروس من تأمين زواج مربح مالياً لأبنائها، مما يحسن مرفق الأسرة الاقتصادي. إذا لم يكن يوسع زوج أو أب أن يدفع دينه، كان يمكن استخدام زوجته وبناته كرهن دين، ويصبحن عبدة ذميين. وقد تأسست تلك الأوضاع بقوة سنة 1750 قبل الميلاد بحيث

إن شريعة حمورابي قامت بتحسين حاسم في حصة المراهونين للذين
عمر تخفيض فترة خدمتهم إلى ثلاث سنوات، وقد كانت سابقاً مدى
الحياة.

استولى الرجال على نتاج تسليع النساء: ثمن العروس، سعر
المبيع، والأطفال. يمكن أن يمثل هذا على نحو جيد جداً التراكم
الأول للملكية الخاصة. وصار استعباد نساء القبائل المعزولة ليس فقط
رمز مكانة اللئلاء والمخاريب فحسب، وإنما أيضاً مكنّ الغزاة بالفعل
من الحصول على ثروة ملموسة عبر الأشجار بنتاج عمل النساء
المستعبدات ونتاجهنّ التناسلي الذي هو الأطلاق العيّد.

يتحدّث كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)، الذي
ندين له بمفهوم «تبادل النساء»، عن تشبيء النساء، الذي حصل
نتيجة لهذا. ولكن ليست النساء هنّ من سُئِنَ وسُلِّعَ، بل جنسائتهنّ
وفدريهنّ التناسلية. إن هذا التمييز مهمّ، لم تصبح النساء «أشياء» أبداً،
ولم يتمّ تصورهنّ هكذا. فالنساء، بصرف النظر عن مقدار
استغلالهنّ، وإساءة معاملتهنّ، استعدنّ قوتهنّ على العمل والاختيار
إلى الدرجة نفسها. وفي الغالب إلى درجة محدودة جداً، كرجال
مجموعتهنّ. ولكن النساء عشنّ دوماً وحتى هذا اليوم في حالة أكبر
سبباً من غياب الحرية أكثر من الرجال. وبما أن جنسائتهنّ، التي
هي مظهر من حمدهنّ، مسيطرٌ عليها من قبل الآخرين، لم تكن
النساء محرومات على نحو حقيقي فحسب، وإنما عقيدات نفسياً
بطريقة خاصة جداً أيضاً. فبالنسبة إلى النساء، كما هو إلى الرجال من
المجموعات الخاضعة المُضطهدة، تألّف التاريخ من صراعيهنّ من
أجل الانعق والتحرز من الضرورة. ولكن النساء صارعنّ ضدّ أشكال
مختلفة من الاضطهاد والهيمنة أكثر مما فعل الرجال، إلا أنّ
صراعهنّ، وحتى هذا الزمن، تنكأ خلف صراع الرجال.

إن الدور الاجتماعي الأثون المعترف جنسياً للنساء هو تبادلهن في صفقات الزواج. وكان الدور الآخر الجنسي للرجال هو أن يكونوا أولئك الذين يقومون بالتبادل أو يحددون شروطه.

وكان الدور الآخر المعترف جنسياً للنساء هو الزوجة «البديل»، الذي صار مؤسماً ومُعَاسِماً للنساء مجموعات النخبة. منح الدور نساء كهؤلاء سلطة وامتيازات معتبرة، ولكنه اعتمد على ارتباطهن برجال النخبة، واستند، في حده الأدنى، إلى أداهن المُرَاضِي في أداء هذه الخدمات الجنسية وانتاسلية لهم. إذا فسلت امرأة في تلبية هذه المتطلبات، نُسِبد بسرعة، وبالتالي تُفقد كل امتيازاتها وموقعها.

إن الدور المعترف جنسياً للمحارب قاد الرجال إلى اكتساب السلطة على رجال ونساء القبائل المغزوة. وكان هذا الغزو الناشئ عن الحرب يحصل عادة ضد أقوام مختلفة عن المستصرين سلالياً وعرقياً، أو بياطة مختلفين قلياً. واستند «الاختلاف» في أصله النهائي، كعلامة مُفِيِزة بين المغزوين والغزاة إلى الاختلاف الأول الفاضل للملاحظة، أي بين الجنسين. فقد تعلم الرجال أن يؤكدوا ويمارسوا السلطة على أشخاص مختلفين قليلاً عنهم في التبادل الرئيسي للنساء. وفي فعلهم ذلك، اكتسب الرجال المعرفة الضرورية لرفع «الاختلاف» من أي نوع إلى معيار للهيمنة.

منذ بداية الاسترقاق، اتخذت الهيمنة الطبغية أشكالاً مختلفة بالنسبة إلى الرجال والنساء المُستعبدِين: استغل الرجال على نحو رئيسي كعمال؛ أما النساء فقد تم استغلالهن دائماً كعاملات، كمقدمات للخدمة الجنسية، وكمحبات، ويقدم السجل التاريخي لجميع مجتمعات العبودية الدليل على هذا التعميم، فالاستغلال الجنسي لساء الطبقة الأدنى من قبل رجال الطبقة العليا يمكن إظهاره في العالم القديم، تحت الإقطاع، وفي العائلات البرجوازية في

أوروبا هي القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي علاقات الجنس /
العلاقة المعقدة بين نساء البلدان المستعمرة والمستعمرين المذكور. كان
منتشراً وسائداً في الأماكن كلها. بالنسبة إلى النساء كان الاستغلال
الجنسي العلامة الحقيقية للاستغلال الطبقي.

وفي أي لحظة مفترضة هي التاريخ، كانت كل طبقة مشكلة
من طبقتين مبرتين: الرجال والنساء.

صار الموقع الطبقي للنساء مدعماً ومحققاً وواقعياً عبر علاقاتهن
الجنسية. وقد عبّر عنه دوماً داخل درجات من اللاحرية على طيف
يسنبل من المرأة العبيدة، التي سلّقت قدرتها الجنسية والتسليّة كما
كانت سلّقة هي نفسها؛ إلى العبد - المحظية، التي يمكن أن يرفع
أداؤها الجنسي مكانتها أو مكانة أولادها؛ ثم إلى الزوجة الحرة
التي خولتها خدماتها الجنسية والتناسلية لرجل واحد من الطبقات
العليا إلى الملكية والحقوق القانونية. وبينما كان لكل من هذه
المجموعات التزامات وامتيازات مختلفة على نحو واسع في ما يتعلق
بالملكية والقانون والموارد الاقتصادية، فقد تشاركن اللاحرية لكونهن
مسيطرأ عليهن من قبل الرجال، جسدياً وناسياً. تستطيع أن تُعبّر على
نحو أفضل عن تعقيد المستويات المتنوعة لانكائية النساء وحرثتهن
بمقارنة كل امرأة مع أخيها والتفكير بالطرق التي تختلف فيها فرص
وحيوات الأخت والأخ.

كانت الطبقة بالنسبة إلى الرجال، وما زالت، مبتدئة إلى
علاقتهم بوسائل الإنتاج: فالذين كانوا يملكون وسائل الإنتاج كان
بوسعهم الهيمنة على الذين لم يملكوها. واكتسب مالكو وسائل
الإنتاج أيضاً سلطة الخدمات الجنسية الأثوية، من نساء طبقتهم ومن
نساء الطبقات الخاضعة. ففي بلاد ما بين النهرين القديمة، وفي
العصور القديمة، وفي مجتمعات الرق، حصن الذكور المهيمنون

أيضاً على نتاج القدرة التناسلية للنساء الخاضعات كملكية، وهو الأطفال كي يُشغّلوا ويتأخّر بهم، ويؤجّجوا، أو يُباعوا كعبيد، وفقاً للحاجة، وكانت روابط النساء الجنسية مع الرجل هي واسطتهنّ إلى الطبقة. فمن خلال هذا الرجل تملك النساء المدخل إلى وسائل الإنتاج والموارد، أو يُحرّضن من ذلك، وتُحصل «النساء المحترّمات» عنى مدخل إلى الطبقة عبر أبنائهن وأزواجهن. ولكن مخالفة لقوانين الجنسية يمكن أن تؤدي على الفور إلى إخراجهنّ من الطبقة. إن التعريف الجندري لـ «التحدي» الجنسي يسمّ المرأة بأنها غير محترّمة، مما يعيدها في الحقيقة إلى أدنى منزلة طبقية ممكنة. فالنساء اللواتي يُحجّجن الخدمات عن الجنس المعايير، كمثل النساء العربيات، الراميات، والسحافيات، يُربطن بالرجل في عائلتهنّ الأصلية وعبره يحصلن على مدخل إلى الموارد. والأبطال من الطبقة. وفي بعض الفترات التاريخية، نشأت الأدبرة وبعض المناطق المعروثة مأوى من نوع ما يمكن أن تعمل فيه نساء من هذا النوع ويحافظن على احترامهنّ. ولكن الأغلبية العظمى من النساء العربيات هنّ، بالتعريف، هامشيات، ومعتمدات على حماية قريب ذكر. وكان هذا صحيحاً عبر الزمن التاريخي حتى منتصف القرن العشرين في العالم العربي، ولا يزال صحيحاً في معظم البلدان المتخلفة اليوم. إن مجموعات النساء المستقلات والمعتمدات على أنفسهنّ اليوم، التي توجد في جميع المجتمعات، قليلة وعادة معرّضة كثيراً للتمييز الاقتصادي.

إن الاضطهاد والاستغلال الاقتصادي مستندان إلى تسليح الجنسية الأنثوية واستيلاء الرجال على قوة عمل المرأة وقدرتها التناسلية كما هما مستندان بالقدر نفسه إلى الاكتساب المباشر للموارد والأشخاص.

إن الدولة القديمة في الشرق الأدنى القديم بزغت في الألفية الثانية قبل الميلاد من الجذرين التوأمين لهيمنة الرجال اتجنسية على النساء واستقلال بعض الرجال للآخرين. ومنذ تأسيسها، نُصِّبَت الدولة القديمة بطريقة عَوْضٍ فيها اعتماد أرباب الأسر الذكور على المملك أو بيروقراطية الدولة بهيمنتهم على أسرهم. فقد حصص أرباب الأسر الذكور موارد المجتمع لأسرهم بالطريقة التي حصصت بها الدولة موارد المجتمع لهم. فسيطرة أرباب الأسرة الذكور على قريباتهم الإناث وأولادهن القاصرين كانت مهمة لوجود الدولة مثل سيطرة المملك على الجنود. وقد انعكس هذا في شرائع بلاد ما بين النهرين المختلفة، وخاصة في العدد الكبير من الشرائع التي قويت الجناية الأثوية.

ومن الألفية الثانية قبل الميلاد فصاعداً كانت السيطرة على السنوك اتجنسي للمواطنين الوسيلة الرئيسية للسيطرة الاجتماعية في مجتمع كل دولة، وبشكل معكوس، أُعيد تأسيس الهرمية الطبقية في العائلة عبر الهيمنة الجنسية. ويصرف النظر عن النظام انسياسي أو الاقتصادي، فإن نوع الشخصية التي يمكن أن تعمل في نظام هرمي أثني وعائلي داخل العائلة الأبوية.

كانت العائلة الأبوية مرة ومتنوعة على نحو مذهل في أزمنة وأمكنة مختلفة. فالنظام الأبوي الشرقي شمل تعدد الزوجات وحجز المرأة في الحريم واستند النظام الأبوي في الأزمنة القديمة، وفي تطوره الأوروبي، إلى الزواج الأحادي، ولكن في جميع أشكاله كان هناك معيار جنسي مزدوج يفضّر بانثاء شكل جراً من النظام. وفي الدول الصناعية الحديثة، كما في الولايات المتحدة الأميركية، تطورت علاقات المنكية داخل الأسرة على خطوط أكثر تساويًا من تلك التي يستحوذ فيها الأب على السلطة المطلقة، مع ذلك فإن

علاقات القوة الجنسية والاقتصادية داخل الأسرة لم تتغير، وفي بعض الحالات، كانت العلاقات الجنسية أكثر انهماكاً بالمساواة، بينما بقيت العلاقات الاقتصادية أبوية؛ وفي حالات أخرى عكس النموذج. وفي الحالات كلها، لم تتغير تبذلات كهذه داخل الأسرة الهيمنة الذكورية الأساسية في الحقل العام، في المؤسسات، وفي الحكومة.

إن الأسرة لا تعكس النظام في الدولة وترثي أطفائها على أتباعه فحسب، بل إنها تخلق ذلك النظام وتدعمه باستمرار.

يجب أن نسير أنه حين نتحدث عن تحسينات نسبية في منزلة المرأة في مجتمع محدد، فإن هذا يعني في الغالب فقط أننا نرى تحسناً في الدرجة التي يرودها بها وضعها بالعرض لكي نمارس بعض النفوذ داخل النظام الأبوي. وحيث نملك النساء نسبياً قوة اقتصادية أكبر، يركز قدرات على المحصول نوعاً ما على سيطرة أكبر على حياتهن أكثر منه في المجتمعات التي لا يملكن فيها قوة اقتصادية. وعلى نحو مشابه، إن وجود مجموعات النساء، والتجمعات، أو الشبكات الاقتصادية يخدم في زيادة قدرة النساء على مقاومة إملات نظمهم الأبوي المعين. وقد دعا بعض الأنثروبولوجيين والمؤرخين هذا التحسن النسبي بـ «حرية النساء». إن هذه التسمية وهمية ولا مبرر لها، إن الإصلاحات والتغييرات القانونية، التي ربما تحسّن وضع النساء وانجره الجوهرية من سيادة تحريرهن، فإنها لا تغير النظام الأبوي أساساً. تحتاج إصلاحات كهذه إلى أن تُدمج في ثورة ثقافية واسعة لكي تحوّل النظام الأبوي وتغيّره.

إن النظام الأبوي لا يمكن أن يعمل إلا بالتعاون مع النساء. وقد أمّن هذا التعاون بطرق مختلفة: الفصل بين الجنسين، والتلفيق، والحرمان من التعليم، ومنع النساء من معرفة تاريخهن، وفصل

النساء عن بعضهنّ انهمضن، عبر تعريف «الاحترام» و«التحدي» بحسب أنشطة المرأة الجنسية، وبالقبول والإكراه المباشر، وبالتمييز في المدخل إلى الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية، وبمكافأة النساء المطيعات بالامتيازات الطبقة.

وعلى مدى أربعة آلاف عام تقريباً صانفت النساء حيواتهنّ وعمعن تحت مظنة النظام الأبوي، وعنى نحو محدد، تحت مظنة شكل من النظام الأبوي يمكن أن يوصف على نحو أفضل بـ «الهيمنة الأبوية». يصف المصطلح علاقة مجموعة مهيمنة، عُدت متفوّقة، مع مجموعة خاضعة، اعتبرت متدنية، التي لطفت فيها الهيمنة عبر التزامات وحقوق متبادلة. إن المهيمن عليهم يقايضون الخضوع بالحماية، والعمل غير المأجور بالغذاء. وفي الأسرة الأبوية، لم تكن المسؤوليات والالتزامات موزعة على نحو متساو بين الذين يجب حمايتهم: إن خضوع الأبناء الذكور لهيمنة الأب مؤقتة؛ وتستمرّ إلى أن يصبحوا هم أنفسهم أرباب أسر. إلا أنّ خضوع الفتيات للإناث والزوجات يستمرّ مدى الحياة. ولا تستطيع البنات النجاة من هذا إلا إذا وضمن أنفسهنّ كنزوجات تحت هيمنة وحماية رجل آخر. إن أساس الأبوية هو عقد غير مكتوب للتبادل: يمنح الذكر الدعم الاقتصادي والحماية مقابل الخضوع في جميع المسائل، والخضعة الجنسية، وخدمة منزلية مقدمة من الأشي غير مأجورة. ومع ذلك تستمر العلاقة في الحقيقة وفي القانون، حتى حين يخلّ الشريك الذكر بالترامه.

وفي حانة التصعف الاجتماعي العام والامكانية الاقتصادية كان اختيار حماة أقوياء نهنّ ولأطفالهنّ خياراً عقلياً للنساء. وقد شاطرت النساء الرجال دوماً امتيازات طبقتهنّ طالما كنّ تحت «حماية» رجل. وبالنسبة إلى النساء، غير الملواتي من انطبقات الأدنى، كان الاتفاق

المُتبادل كالتالي: مقابل خضوعك الجنسي والاقتصادي والسياسي والفكري لرجال يمكن أن نشاطيري رجال طبقتك السنطة لكي تستغلي رجال وساء الطبقة الأدنى. في المجتمع الطبقي من الصعب على الناس الذين يمتلكون بعض السلطة، مهما كانت محدودة ومقيدة، أن يروا أنفسهم كمحرومين وخاضعين أيضاً. تستخدم الامتيازات الطبقية والعرقية لتقطع الجزء الأدنى من قدرة النساء على رؤية أنفسهن كجزء من مجموعة متماسكة، وهنّ لسن كذلك في الواقع. بما أن نساء المجموعات المضطهدة كنّها الوحيدات اللواتي يوجدن في جميع أطوار المجتمع. إن تشكيل وعي جماعي للنساء يجب أن يواصل على نحو مطرد على خطوط مختلفة. هذا هو السبب الذي يجعل الصياغات النظرية، التي كانت ملائمة لمجموعات مضطهدة أخرى، غير كافية لشرح خضوع النساء وتشكيل مفهوم عنه.

لأنّ سنة صاحبت النساء في عملية وضعهن في مرتبة أدنى لأنهن كنّ شكّلن نفسياً لكي يدمجن في أنفسهن فكرة ذنوبهن. إن عدم وعيهن بتاريخ نضالهن وإنجازهن هي أهم أسباب إبقاء النساء خاضعات.

إن ارتباط النساء بالجنس العائلية جعلن نظور أي نضالهن أنثوي وتماسك للمجموعة إشكالياً إلى حدّ كبير. فقد ربطت كل امرأة مفردة بقربها الذكر في عائلتها الأهل عبر روابط تعضّي ضمناً التزامات محدّدة. إن تلقينها، منذ انطفوّة فصاعداً، شدّد على التزامها ليس للقيام بإسهام اقتصادي فحسب لقربها وأسرته، وإنما أيضاً لكي تقبل شريك زواج يتماشى مع مصالح الأسرة. بتعبير آخر، إن السيطرة الجنسية على النساء ارتبطت بحماية أبوية، وفي المراحل المختلفة من حياتها، تبادلت حماة ذكوراً، ولكنها لم

تجاوز أبداً حالة الطفولة في كونها خاضعة وتحت الحماية.

إن طبقات ومجموعات أخرى مضطهدة أجبرت على تشكيل وعي جماعي بسبب الأوضاع التاجمة عن وضعها الحقيقي كخاضعة. فقد كان توسع المستعبدة أن تبيّن خطأ واضعاً بين مصالح أسرتها والروابط معها، وبين روابط التبعية/الحماية التي تربطها مع السيد. وفي الحقيقة، إن حماية والذين عبيدين لأسرتها صدّ العبيد كانت أحد أهم الأسباب لمقاومة العبيد، من ناحية أخرى، عرفت النساء «المحرات» باكراً أن قريبتهم سيتخلص منهن، إذا ما حدث وتمردن ضد الهيمنة عليهن. وقد كان هناك كثير من الأمثلة المدونة في المجتمعات التقليدية والفلاحية عن أعضاء إناث في الأسرة سُحر أو حتى شاركن في تآديب، وتعذيب، وحتى قتل فتاة أساءت لـ «شرف» العائلة. وفي الأزمنة الثوراتية، كانت الجماعة كلها تحتشد لكي ترحم الزانية حتى الموت. وقد سادت ممارسات مشابهة في صقلية واليونان وألبانيا حتى القرن العشرين. وقام الآباء والأزواج في بنغلادش طرد بناتهم وزوجاتهم اللواتي اعتصهن جنود غزاة، ودفعوهن إلى العمل في الدعارة. وهكذا أجبرت النساء على الهرب من «حمام» إلى آخر، وكانت «حريتهن» تُعرف في الغالب فقط عبر قدرتهن على أن يوازن بين أولئك المحماء.

إن أهم عقبة تجاه تفوير وعي جماعي للنساء كانت غياب تعليم يعيد تأكيد حرية واستقلالية النساء في أي فترة في العاصمي. لم يكن هناك أبداً أية امرأة أو جماعة نسائية عاشت من دون حماية ذكورية، بقدر ما تعرف معظم النساء. لم يكن هناك أبداً أية مجموعة أشخاص مشتهرة فعلت أي شيء مهم لأنفسهن. ثم يكن للنساء تاريخ، هكذا قيل لهن فصّلن ذلك. وهكذا، في النهاية، كانت هيمنة الرجال على نظام الرمز هي التي أنحفت الضرر بشكل حاسم بالنساء.

إن الهيمنة الذكورية على نظام الرمز اتخذت شكلين : حرمان النساء من التعليم واحتكار الرجال للتعريف. وقد حصل الأول بسبب الإهمال. وأكثر كان نتيجة الهيمنة الطبقية وصعود الحزب العسكرية إلى السلطة. وعنى مدى الأزمنة التاريخية، كان هناك دوماً منافذ هزب كبيرة لنساء الطبقات النخبوية، والملاهي كان حصولهن على التعليم أحد المظاهر الرئيسية لامتيازهن الطبقي. ولكن الهيمنة الذكورية على التعريف كانت محكمة ومنشرة، وبالكاد ترك وجود نساء مبذعات ذوات تعليم راقٍ بصمةً على هذا التعريف على مدى أربعة آلاف عام تقريباً.

وأينا كيف استولى الرجال على الرموز الرئيسية للقوة الأنثوية: سلطة الإلهة الأم وإلهات الخصب، ثم حوّلوها. ورأينا كيف أسوأ عنوم اللاهوت امتدنت إلى الاستعارة المضادة لتحقيق حوز قدرتهم التناسلية وأعادت تعريف الوجود الأنثوي بطريقة محدودة واتكالية جنسياً. وقد رأينا، أخيراً، كيف أن استعارات الجنس نفسها عبّرت عن الذكر كسويّ وعن المرأة كمنحرفة؛ عن الذكر ككامل وفويّ، وعن امرأة كناقصة ومسوّهة وممتنرة إلى الاستقلالية. وعلى أساس بني رمزية كهذه، متضمنة في الفلسفة اليونانية، وعنوم اللاهوت اليهودية - المسيحية، والتراث القانوني الذي يبيّن عليه الحضارة الغربية. فتر الرجال العالم بمصطلحاتهم الخاصة وعرفوا الأمثلة المهمة لكي يجعلوا من أنفسهم مركز الخطاب.

وبجعلهم مصطلح «رجل» يصنّف «المرأة» ويتحلل نفسه تمثيل الإنسانية كلها، شيد الرجال خطأ مفهوماً نسبه عائلة في تفكيرهم. وبمصادرتهم المصنف، تم يفقدوا جوهر أي شيء يصفونه محسب. بل أيضاً شوّهوه بطريقة منعهم من رؤيته على نحو صحيح. وبما أن الرجال اعتقدوا أن الأرض مسطحة، لم يستطيعوا فهم حقيقتها،

ووظيفتها، وعلاقتها الفعلية مع أحكام أخرى في الكون، وبما أنهم صدقوا أن تجاربهم ووجهة نظرهم وأفكارهم تمثل التجربة الإنسانية كلها والفكر الإنساني كله، فإنهم لم يكونوا عاجزين عن أن يعرفوا على نحو صحيح تجريبياً فحسب، بل كانوا عاجزين أيضاً عن وصف الواقع بدقة.

إن خطأ المركزية الذكورية، التسمي هي جميع البنى الذهنية للحضارة الغربية، لا يمكن أن يُصحح ببساطة عبر «إضافة النساء». يتعلّب التصحيح إعادة بناء جذرية للفكر والتحليل تفعل مرة واحدة وإلى الأبد حقيقة أن الشرية تتألف من أجزاء متساوية من الرجال والنساء، وأن التجارب والأفكار والمكتشفات الخاصة بالحنسين، يجب أن تُعتل في جميع التعميمات المعطروحة عن الكائنات الشرية.

أشأ التطور التاريخي اليوم، ولأول مرة، الأوضاع الضرورية التي تستطبع عبرها مجموعات كبيرة من النساء - أخيراً، النساء كلهن - أن يحزرن أنفسهن من الخضوع. وبما أن فكر النساء كان مسجوناً في إطار ذكري احتعازي غير صحيح، فإن تعويل وعي النساء حول أنفسهن وفكرهن شرط مسبق للتغيير.

افتتحنا هذا الكتاب بنقاش حول أهمية التاريخ لوعي الإنسان ورفاهه النفسي. ذلك أن التاريخ يمنح المعنى للحياة الشرية ويربط كل حياة بالخلود، ولكن لتاريخ وظيفة أخرى أيضاً. فبحظه الماضي الجمعي وإعادة تأويله للحاضر، يعرف البشر قوتهم الكامن، ويستقصون حدود إمكانياتهم. فنحن لا نتعلم من الماضي ما عمله الناس الذين أتوا قبنا وفكروا ونووا فحسب، بل نتعلم أيضاً كيف شنوا وأخطأوا. منذ أيام قوائم الملك البابلي فصاعداً، دون رجاء سجل الماضي وفسروه، وقد ركز هذا المسجل بصورة رئيسية على أعمال وأفعال ونبات الذكور. ومع وصول الكتابة، انطلقت المعرفة

البشرية إلى الأمام بفقرات هائلة وينسب أسرع بكثير من قبل. وبينما شاركت النساء، كما رأينا، في عصر ما قبل الكتابة، وتقريباً على مدى ألفية بعد ذلك، كان لحرمانهن من التعليم وتلاطحة بهن رمزياً تأثير عميق في تطورهن العسقلبي. إن الفجوة بين تجربة أولئك الذين كان بوسعهم أو يمكن (في حالة ذكور الطبقة الأدنى) أن يشاركوا في إنشاء نظام الرمز، وأولئك الذين عملوا فقط ولكن لم يصرّوا، صارت الفجوة كبيرة بشكل متزايد.

في كتابها الرابع الجنس الثاني، ركزت سيمون دو بوفوار على التمييز النهائي التاريخي لهذا التطور. وصفت الرجل بأنه مستقل ومنجاوِز، والنساء بأنهن يبقين في الداخل. لكن تحليلها أغفل التاريخ. وحين فسرت لماذا تفتر النساء إلى وسائل ملموسة لتنظيم أنفسهن في وحدة لكي يدافعن عن مصالحهن، قالت بصراحة: «إنهن لا يمكن تاريخاً، ولا ديناً خالصاً بهن»⁽¹⁾. إن دو بوفوار محقة في ملاحظتها بأن المرأة لم «تتخط»، إذا كان المرء يعني بالتخطي تعريف ونأويل المعرفة البشرية. وتكهنها أخطأت حين فكرت أن المرأة ليس لها تاريخ. فقد دحض عمندان من الأبحاث في تاريخ المرأة هذا الخطأ عبر اكتشاف قائمة لا نهاية لها من المصادر ونأويل التاريخ الخفي للنساء. إن هذه السيرة في إبداع تاريخ للنساء لا تزال مستمرة وبحاجة إلى الاستمرار لوقت طويل. وقد بدأنا ليوناً بفهم معانيها الفسقية.

إن أسطورة هامشية النساء في إبداع تاريخ الحضارة أثرت بعمق

Simone de Beauvoir. *The Second Sex* (New York: [n. pb.], 1953), (1) introduction, xxi, both quotes.

كان دو بوفوار هذا التعيين الخفي على الأبحاث التاريخية المتمركزة ذكراً لي كانت متاحة لها في وقت تأليف كتابها، ولكنها لم تصححه حتى هذا التاريخ.

في نفسية النساء والرجال. فقد متحت الرجال وجهة نظر منحرفة وخاطئة عن مكانتهم في المجتمع البشري وفي انكون. بالنسبة إلى النساء، كما بينا في حانة سيمون دو بوفوار، التي هي من أكثر النساء تعلماً في جيلها، بدا كأن التاريخ يقدم، على مدى ألفيات، دروساً سنية فقط، ولم يقدم سابقة تعمل مهم، بصورة أو مثلاً تحريرياً. وكان الأكثر صعوبة من كل هذا هو انغياب الظاهر لترات يعاود تأكيد استقلالية النساء. بدا كأنه لم تكن هناك أبداً إية امرأة أو مجموعة من النساء عاشوا من دون حماية ذكرية. وعالته دلالة هنا هو أن جميع الأمثلة المهمة العناقضة عُبر عنها في الأسطورة والحكاية الخرافية: النساء الأمازونيات، قاتلات التنيس، النساء اللواتي يتعتعن بفترات سحرية. ولكن في الحياة الواقعية، لم يكن للنساء تاريخ. هذا ما قيل لهنّ وصدقته، وبما أنه ليس لهنّ تاريخ فليس لهنّ بدائل مستقبلة.

يُمكن وصف الصراع الطبيعي، في أحد معانيه، بأنه صراع للسيطرة على أنظمة الرمز في مجتمع معين. فالجماعة المُضطهدة، بينما تتشاطر الرموز الرئيسية التي يسيطر عليها المُهيمنون، تطوّر أيضاً رموزها الخاصة، تُصبح هذه في زمن التغيير الثوري قوى مهمة في إنشاء البدائل، بتعبير آخر، إن الأفكار الثورية لا يُمكن أن تُولد إلا حين يكون للمضطهدين بديل لنظام الرمز والمعنى الخاص بأولئك الذين يهيمنون عليهم. هكذا، إن العبد الذين يعيشون في بيئة يسيطر عليها أسيادهم، والخاضعون جداً لبطرة أسيادهم المطلقة، يمكن أن يحافظوا على إسانتهم، وأحياناً يضعون حدوداً لسلطة الأسياد عبر التمسك بـ «ثقافتهم» الخاصة. وتتألف ثقافة كهذه من ذكريات جماعية، حُفظت حية بعناية، لحالة سابقة من الحرية وبدائل لمعتقدات ورموز وطقوس السيد. ما كان حاسماً للفرد هو القدرة على أن تدهي نفسه/ نفسها مع حانة مختلفة من الاستعباد أو

الخنوع. هكذا، إن الذكور كلهم، سواء كانوا مستعبدين أو مضطهدين اقتصادياً أو عرقياً، كان لا يزال بوسعهم التصاهي مع أولئك الذين مثلهم، مع ذكور آخرين جسدياً إتقان السيطرة على نظام الرموز. وبصرف النظر عن مقدار الخطف من قدره، كان كل عبد أو فلاح ذكر يشبه السيد في علاقته مع الله. لم تكن هذه هي الحالة بالنسبة إلى النساء. لم تستطع أغلبية النساء أن يؤكدن ويقوين إنسانيتهن عبر الإشارة إلى إنث أخريات في مواقع السلطة الفكرية والقيادة الدينية حتى الإصلاح البروتستانتي. إن الثبيلات والمتصوقات الثقبيلات والاستثنائيات، ومعظمهن راهبات دير، كنَّ بسبب ندرتهن نماذج بعيدة الاحتمال للنسوة العاديات.

حيث لا توجد سابقة، لا يستطيع المرء أن يتخيل بدائل للأوضاع القائمة. إن هذه السمة من الهيمنة الذكورية هي التي كانت أكثر إضراراً بالنساء وضمنت مكانتهن كخاضعات على مدى أجيال. إن إنكار تاريخ للنساء قوَّى قبولهن لأيديولوجيا النظام الأبوي، وقوض إحساس المرأة المعردة بالقيمة الذاتية. إن نسخة الرجال من التاريخ، المعتمدة كـ «حقيقة تاريخية»، قلعت النساء بأنهن هامشيات للمحضرة وضحايا لسيرة تاريخية. إن تُقدِّم بهذه الصورة وتصدقها أسوأ بكثير من أن تُنسى على نحو كامل. إن الصورة مزيفة، في الروايتين، كما نعرف الآن، ولكن تقدم النساء عبر التاريخ وجبَّ بصراعهن ضد هذا التشويه المُثل.

فضلاً عن ذلك، على مدى أكثر من 2500 سنة حرمت النساء من التعليم ومن أوضاع تساعدن على تطوير الفكر التجريدي، وعلى ما يبدو أن الفكر لا يستند إلى الجنس، فالقدرة على التفكير متضمنة في البشرية، يمكن أن تشجع أو تثبط. ولكن لا يمكن أن تُقيد بشكل نهائي. طبعاً هذا يصح على الفكر المتولد عن الحياة اليومية

والمعني بها، مستوى التفكير الذي يعمل عليه معظم الرجال والنساء مدى حياتهم، ولكن توليد الفكر التجريدي ومعالجة مفهومية جديدة - إبداع النظرية - مسألة أخرى. يعتمد هذا النشاط على اطلاع المفكر العرود على أفضل التراثات الموجودة وعلى قبول المفكر من قبل مجموعة من الأشخاص المتعلمين الذين يقدمون «تحفيزاً ثقافياً»، عبر النقد والفاعل. هذا يعتمد على الحصول على وقت خاص. أخيراً، إنه يعتمد على قدرة المفكر الفرد على استيعاب معرفة كهذه ثم القيام بفقرة إبداعية نحو تنظيم جديد. لم تكن النساء قادرات تاريخياً على الاستفادة من كل تلك الشروط المسبقة الضرورية. وقد أساء إليهن التمييز التعليمي في الحصول على مدخل إلى المعرفة، إن التحفيز «الشفوي»، الأساس في التمراتب العليا للمؤسسات التعليمية والأكاديمية، لم يكن متاحاً لهن. وبعبارة، امتلكت نساء الطبقات كلها وقت فراغ أقل من الرجال، وبسبب رعايتهن للأطفال، ووظيفة خدمة العائنة، فإن أي وقت فراغ امتلكنه لم يكن لهن. إن وقت الرجال المفكرين، وقت عملهم ودراساتهم، احترم منذ بداية الفيلسفة اليونانية على أنه حصر. ومثل عبد أرسطو، إن النساء «الموتوي يخدمن بأجسادهن احتياجات الحياة» عائنين على مدى أكثر من 2500 سنة من مساوئ وقت منشط، فقاطع باستمرار. أخيراً، إن نوع تطور الشخصية الذي يمكن الذهن من رؤية صلات جديدة وصياغة نظام جديد من المجردات كان بالضبط نقيض ما كانت تتطلبه النساء، انمديرات على قبول خضوعهن وموقعهن كخادمات في المجتمع.

مع ذلك وجدت على الدوام أقلية صغيرة من النساء الموتوي نمتن بامتيازات، وعادة من نخبة حاكمة، وكان لهن مدخل إلى نوع التعليم نفسه كأشقائهن. ومن بين صفوف نساء كهؤلاء خرجت المثقفات والمفكرات والكاتبات والفنانات. كانت نساء كهؤلاء،

قدرات، عبر التاريخ، على منحنا منظوراً أنثوياً، بدلاً لفكر متعرج ذكرياً. وقد فعلنَ هذا بكلفة عالية وبصعوبة كبيرة.

إن أوثق النساء، الثوراتي سُمح لهنَّ باندخولٍ إلى مركز النشاط الفكري لزمتهنَّ، وخاصة في الأعوام المائة الماضية، هنَّ نساء متدرجات أكاديمياً. كان عليهنَّ أولاً أن يتعلمنَّ «كيف يفكرنَّ» كثرجال، وفي السيرورة، غوّتت كثيراتُ منهنَّ ذلك التعلم بحيث فقدنَّ القدرة على تصور البدائل. إن طريقة التفكير تحريدياً هي أن نعزف بدقة، وأن نبدع نماذج في المنص وتعمم انطلاقاً منها. إن فكراً كهذا، كما علمنا الرجال، يجب أن يستند إلى إقصاء المشاعر. فالنساء يمتلكنَّ، كالغفراء والخاصين والمهاميين، معرفة وثيقة بالخموض، بالمشاعر المختلفة بالفكر، بأحكام قيمة تلور المجزئات. فقد جزيت النساء دوماً حقيقة الذات وانجماعة، عرفته، وتقاسمته مع بعضهنَّ البعض. مع ذلك، بما أهنَّ يعشنَّ في عالم حُرْفَنُ فيه من القيمة، فإن تجربتهنَّ نحمل ميسم الأهمية. هكذا نعلمنَّ ألا يشنَّ بتجربتهنَّ الخاصة، وأن يحرفنَّها من القيمة. أية حكمة يمكن أن تكون هي الحيض؟ أي مصدر للمعرفة هي ثدي منزع بالحليب؟ أي غذاء لتفكير في الثورتين اليومي للتغذية والتنظيف؟ إن الفكر الأبوي نقل تجارب معرفة جنباً كهذه إلى حقل «الطبيعي»، اللامتخطي. تصبح معرفة النساء مجرد «حديث»، وحديثهنَّ «ثرثرة». تتعامل النساء مع الخاص بشكلا لا يمكن معالجته: يجزئن الوافع يومياً، كل ساعة، في وظيفة الخدمة الخاصه بهنَّ (العناية بالطعام والأوساخ)؛ في وقتهنَّ القابل للمقاطعة باستمراراً وانتيابهنَّ المتقطع. هنَّ يستطعنَّ المرء أن يعتم بينما التقيد على يديه؟ هو الذي يصنع الرموز ويفسر العالم، وهي التي نعني بحاجاته الجسدية والنفسية وبأطفاله: إن الفجوة بينهما ضخمة.

كان على النساء المفكرات أن يخرتن، على مدى التاريخ، بين أن يعشن حياة امرأة، بمتعها ويوميتها ومساكرتها، وحياة رجل من أجل أن يفكرن. كان الخيار فاسياً ومكثفاً بالنسبة إلى أجيال من النساء المتعلّمات. فقد اخترت أخريات عمداً وحوذاً خارج النظام الجنسي، عبر قضاء حياتهن وحيدات أو مع نساء أخريات. إن بعض أهم حالات التقدم في فكر النساء مُنح لنا من قبل نساء كهؤلاء، تشرب تفكيرهن صراعهن الشخصي من أجل نمط حياة بديل. ولكن نساء كهؤلاء أُجبرن، على مدى الزمن التاريخي، على أن يحس على هامش المجتمع؛ واعتُبرن «مُحرفات» وهكذا وجدن أنه من الصعب التعميم انطلاقاً من تجاربهن مع الآخرين والتفوز بالتأيير والموافقة. لماذا لا يوجد بناء نظم إناث؟ لأن المرء لا يستطيع التفكير بمضايكئة حين تكون ذاته مُقصاة من الحقل العام.

ثم تُحسب الكلفة الاجتماعية لإقصاء النساء من المشروع السري في بناء الفكر التجريدي أبداً. نستطيع البدء بفهم كلفة الأمر بالنسبة إلى النساء المفكرات حين نسقي على نحو صحيح ما فعلنا ونصف الطرفي التي شاركنا بها في المشروع مهما كانت مؤلمة. فقد عرفنا طويلاً أن الاغتصاب كان طريقة لترويعنا وإثباتنا حاضعات. نعرف الآن أيضاً أننا شاركنا، ولو عن غير قصد، في اعتصاب أذهاننا.

إن النساء المبدعات، الكاتبات والفنانات، صارحن على نحو مشابه ضد واقع مُشوّه. فالمعيار الأدبي، الذي عرّف نفسه عمر استنده إلى «الثورة»، والأعمال الكلاسيكية اليونانية، وميلتون (Milton)، سيدهن بالضرورة دلالة وأهمية العمل الأدبي للنساء، كما دعى المؤرخون أنشطتهن. إن الجهود لإعادة إحياء هذا المعنى، وإعادة تقويم عمل المرأة الأدبي والفني، جهود حديثة.

فالنقد الأدبي النسوي والشعرية النسوية أدخلانا إلى قراءة لأدب النساء، اكتشفت نظرة للعالم مخبأً، و«متحيرة» قليلاً، لكنها قوية. وعبر إعادة تفسير الناقداً الأدبيات النسويات نكتشف لدى النساء الكاتبات في القرنين الثامن والتاسع عشر لغة استعارات، ورموز، وأساطير أنثوية. إن معانيها هدامة في الغالب للتراث الذكوري. تقدم نقداً لتفسير سقوط آدم؛ ورفضاً لثنائية الإلهة/الساحرة؛ وإسقاط خوف الذات المتسمة. أصبح المظهر القوي لإبداعية المرأة رمزاً في البطولات الموهوبات قوى سحرية من الطبيعة، أو في نساء قويات تُغيّر إلى الأبدية أو لكي يعشن «كالمرأة المجنونة في العلية». كتبت أخريات مستخدمات استعارات تدغم المكان المحلي المحصور، وجعلته يخدم، ومرتباً، كالعالم⁽²⁾.

نعثر في أعمال النساء الكاتبات، على مدى هرون، على بحث محرن، وتقريباً بانس عن تاريخ المرأة، قبل أن تُوجد دراسات تاريخية كهذه برقت طوبل. وقد قرأت كتابات القرن التاسع عشر بتوق شديد أعمال روائيات القرن الثامن عشر؛ وقرآن مراراً وتكراراً «حيوات» الملكات، ورئيسات الأديرة، والشاعرات، والنساء المتعمعات. إن «المصنعات» الأرائل بحثن في التوراة وجميع المصادر التاريخية التي استطعن الوصول إليها لإبداع محللات عظيمة الأهمية يطلات إراث.

إن الأصوات الأدبية النسائية، التي هُمشت وتُفهِت بنجاح من قبل المؤسسة الذكورية المهيمنة، استمرت بالبقاء رغم هذا. وكاتب

Sandra M. Gilbert and Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic. The (2) Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination* (New Haven: [a. pb.], 1984).

أصوات النساء المحجولات الاسم حاضرة كثيراً تحتاني مستمر في
انتراث الشفوي، والأغنية المولكنورية، وأغاني الأطفال، وحكايات
الساحرات القويات والجنيات انطيات. وفي شغل الإبرة والتطريز
والضرب (حشو اللحف) عبرت إبداعية النساء القنية عن رؤية بديلة.
وفي الرسائل، واليوميات، والصلوات، والأغنية نصت قوة صناعة
الرمز في إبداعية النساء واستعوت.

سيكون كل هذا العمل موضوع بحثنا في المجلد الثاني. كيف
استطاعت النساء البقاء على قيد الحياة تحت انهيمنة الثقافة لذكور؟
ماذا كان تأثيرهن في نظام الرمز الأبوي؟ كيف وفي أية أوضاع أبدعن
نظرة نسوية بديلة إلى العالم؟ هذه أسئلة ستفحصها لكي نضع مخططاً
لصعود الوعي النسوي كظاهرة تاريخية.

دخل الرجال والنساء المبرورة التاريخية في أوضاع مختلفة
ومروراً فيها في نسب سرعة مختلفة. وإذا كان تدوين وتعريف وإعادة
تأويل الماضي يحدد دخول الرجل في التاريخ، فإن هذا حصل
لرجال في الألفية الثالثة قبل الميلاد. وحصل الأمر للنساء (و فقط
لبعض منهن)، مع بعض الاستثناءات الملحوظة في القرن التاسع
عشر. حتى ذلك الوقت، كان التاريخ كله بانسية إلى الناء ما قبل
تاريخ.

إن افتقار النساء إلى معرفة تاريخ صراعهن وتجازتهن كان
يحدى الوسائل الرئيسية لإبقائهن خاضعات. ولكن حتى أولئك
البنواتي يعرفن أنفسهن منا كمفكرات نويات ومنخرطات في ميرورة
نقد الأنظمة القديمة من الأفكار لا يترس بسحين إلى الخلف بقود
غير محترف بها متضمنة عميقاً في ذاتنا. إن المرأة الناشئة تراجع
تحدياً في تعريفها لذات. كيف يستطيع فكرها الجسور تسمية ما لم
يسم بعد. وشرح أسئلة معرفة من قبل جميع المرحميات بأنها غير

موجودة؟ كيف يستطيع فكر كهذا أن يتعايش مع حياتها كإمرأة؟ ففي خروجها من بنى الفكر الأبوي، تواجه، كما عبرت ماري دالي (Mary Daly) «عدماً وجودياً، وعلى نحو مباشر أكثر، نخشى من تهديد فقدان الاتصال والموافقة والحب من الرجل (أو الرجل) في حياتها، إن سحب الحب وتسمية المرأة المفكرة بال«المنحرفة»، كان تاريخياً وسيلة لتثبيط العمل الفكري للمرأة. ففي انماضي، التفت كثير من النساء الناشطات إلى نساء أخريات كموضوعات للحب ومقويات للذات. إن العناصر النسويات المشتبهات للجنس المتغير استمددن القوة أيضاً، على مدى العصور، من صداقاتهن مع النساء، من العروبة المتخترعة، أو من فصل الجنس عن الحب، لم يحدث أن هُذ أي رجل مفكر في تعريفه للذات وحياته القوامية كجنس لفكيره. يجب ألا تقل من تقدير أهمية ذلك المظهر من سيطرة الجنس كقوة لتقييد النساء ومنعهن من المشاركة الكاملة في سيرورة إبداع أنظمة فكر. ولحسن الحظ، إن التحرز عنى لهذا أنجيل من النساء المتعنعات تحضرن هذه القبضة العاطفية والتدعيم الواعي لذواتهن عبر دعم نساء أخريات.

لكن هذا لا يمثل نهاية للصعوبات التي تواجهنا. فتماشياً مع تكييفهن الجنسي التاريخي، هدفت النساء إلى المتعة وتجنب عدم الموافقة. وهذا تحصيل سين لننتهي بالقبضة في السجون المطلوبة من أولئك الذين يصومعون أنظمة جديدة، فضلاً عن ذلك، إن جميع النساء الناشطات نؤمن في إطار الفكر الأبوي. فكل من تحمل رجلاً عطياً في ذهنها. ذلك أن غياب معرفة التاريخ الأنثوي حرمان من البصائر الإثبات، وهذه حقيقة بدأ تصحيحها مؤخراً عبر تطوير تاريخ النساء. وهكذا، لوقت طويل، صقلت النساء المفكرات أنظمة الأفكار التي أندعها الرجال، منخرطات في حوار مع الأذهان الذكورية العظيمة

في رؤوسهن. انتقدت إليزابيث كادي (Elizabeth Cady) التوراة،
 وآباء الكنيسة، ومؤسسي الجمهورية الأمريكية، وتجادلت كيت ميليت
 (Kate Millet) مع فرويد، ونورمان ميلر (Norman Mailer)
 والمؤسسة الأدبية الليبرالية؛ وتجادلت سيسون دو بوفوار مع سارتر
 (Sartre) وماركس (Marx) وكامو (Camus) واتخرطت جميع
 المناضلات التسويات الماركسيات في حوار مع ماركس وإنجلز.
 وبعضهن مع فرويد أيضاً. وفي هذا الحوار كانت المرأة تنوي فقط
 قول أي شيء تراه مفيداً لها في نظام الرجل العظم. ولكن المرأة في
 هذه الأنظمة كمفهوم، وكيان جمعي، وكفرد، هامشية أو مصنفة.

في قبول حوار كهذا، تبقى المرأة المفكرة فترة أطول بكثير مما
 هو مفيد داخل حدود أو خلفية المسألة المعرفه من قبل الرجال
 العظام. وطالما بقيت هكذا، سيظل مُفلقاً أي مصدر كشف جديد
 بالنسبة إليها.

استند الفكر النوري دوماً إلى تطوير تجربة المُضطهدين. كان
 عنى انفلاح أن يتعلم الثقة بأهمية تجربة الحياة قبل أن يجرق على
 تحدي السادة الإقطاعيين، وكان على التعامل في مجال الصناعة أن
 يصبح «واعياً طبقياً»، وأن يصبح الأسود «واعياً عرقياً» قبل أن يمكن
 تطوير الفكر المحرر إلى نظرية نورية. وقد عمل المُضطهدون وتعلموا
 على نحو متزامن أن سيرورة تحولهم إلى الشخص الواعي من جديد
 أو الجماعة هو في ذاته تحريري. وهكذا الأمر مع النساء.

إن التبدل في الوعي الذي يجب أن نفوم به يحصل في
 خطوتين: يجب، عنى الأقل لفترة، أن تكون لدينا مركزية نسائية.
 ويجب، بقدر الإمكان، أن نترك الفكر الأبوي خلفنا.

أن يكون لدينا مركزية نسائية يعني: أن نأل إن كانت النساء
 محوريات لهذه الحقبة، وكيف سنعرف؟ يعني تجاهل جميع الأدلة

على هامشية المرأة، لأنه، حتى حين تظهر النساء كهامشيات، فإن هذا ناتج عن التدخل الأبوي؛ وفي غائب الأحيان هو أيضاً مجرد مظهر. إن الفرضية الأساسية يجب أن تكون أنه من غير القابل للتصور أن يحدث أي شيء في العالم لا يكون للنساء دور فيه، إلا إذا مُنع من المشاركة عبر الإكراه والقمع.

حين نستخدم طرقاً ومفاهيم من الأنظمة التقليدية للفكر، هذا يعني استخدامها من منظور مركزية النساء. فالنساء لا يمكن وضعهن في أمكنة قارعة من الأنظمة والفكر الأبوي، ففي انتقائهن إلى المركز، يحولن النظام.

إن الخروج من الفكر الأبوي يعني: التشكيك في جميع أنظمة الفكر المعروفة؛ ونقد جميع الفرضيات وتنظيم القيم والتعريفات.

يجب أن نختبر مقولة امرئ غير الثقة بمقولتنا، بتجربتنا التسوية. ربما أن تجربة كهذه نُفِهُتْ وأُغْفِلت كما درجت العادة، فإنه يعني أيضاً التغلب على المقزومة المتأصلة عميقاً فينا لكي نقبل أنفسنا ونعد معرفتنا صالحة. يعني التخلص من الرجال انعقاد في ردوسنا وأن نحل مكانهم أنفسنا وشبقاتنا وجداتنا المجهولات.

أن نكون أيضاً منتقداً لفكرنا نفسه، الذي هو، في النهاية، فكر ذرّب صمن التراث الأبوي. أخيراً، يعني تطوير شجاعة فكرية، الشجاعة على أن نقف وحيدات: الشجاعة لكي نصل إلى ما هو أبعد مما في هيماء الشجاعة على أن نقوم بمجازفة الفشل. ربما كان التحدي الأكبر للنساء المفكرات هو تحدي الانتفا من رغبة الأمان والموافقة إلى الصفة الأكثر الأثوية: الغرور الفكري، العجرفة المطلقة التي تؤكد لنفسها الحق في إعادة تنظيم العالم. عجرفة صانعي الآلهة، عجرفة بنيان النظام الذكري.

إن النظام الأبوي ساء تاريخياً؛ له بداية؛ وستكون له نهاية. ويبدو أن زمنه وصل إلى نهاية محرّمة، فهو لم يعد يخدم حاجات الرجال أو النساء. وبسبب ارتباطه الذي لا يمكن فكّه بالترعة العسكرية والهرمية والعرقية، فإنه يهدّد وجود الحياة على الأرض.

ما الذي سيأتي بعد ذلك، أي نوع من المناهضة سيكون الأساس للأشكال البديلة من التنظيم الاجتماعي التي لا نستطيع معرفتها بعد؟ نحن نعيش في عصر تحوّل لا سابق له. نحن في سيرورة الصيرورة. ونكنا نعرف أن ذهن المرأة، الذي ينزع اغلاله أخيراً، بعد ألعينات كثيرة، ستكون له حصته في تقديم رؤية، وتظيم، وحوّل، فالنساء يطالبن، كما فعل الرجال في عصر النهضة، بالحق بالتفسير، والحق بالتحريف، وفي تفكيرهنّ بأنفسهنّ خارج النظام الأبوي، بوضفن اكتشافات تحويلية إلى سيرورة إعادة التعريف.

طالما أن الرجال والنساء يطلبون خضوع نصف السلالة البشرية للآخر كأمر «طبيعي»، من المستحيل تصوّر مجتمع لا ينطوي على هيمنة أو خضوع. إن النقد النسوي للصرح الأبوي للمعرفة يضع الأساس لتحليل صحيح للمواقع، تحليل يستطيع، في أفضل تقدير، أن يميّز الكلّ عن الجزء. إن تاريخ النساء، الأداة الجوهرية في إنتاج الوعي النسوي لدى النساء، يقدم مجموعة التجارب التي يمكن أن تُختبر إزاءها النظرية الحديدية، والأرضية التي نستطيع أن نقف عليها النساء صاحبات الرؤية.

إن نظرة نسوية للعالم ستمكن النساء والرجال من أن يحرزوا عقولهم من التفكير والممارسة الأبويين، وأن يبنا في النهاية عالماً حراً من الهيمنة والهرمية، عالماً هو إنساني حقاً.

ملحق تعريفات

كنت أثناء تأليف هذا الكتاب جزءاً من جهد جماعيٍ تعفكرات نسويات في مناهج متنوعة هدفه تصحيح أعمال النساء كموضوع للخطاب وإقصائهن كمشاركات في تشكيل أنظمة الأفكار. بدأ إقصاء النساء من صناعة الرمز والتعريف كأنه يقف خارج التاريخ بالنسبة إلى الرجال والنساء، وبالتالي حصل على قوة تقادمية أكبر بكثير من تلك التي استخدمت ضد أية مجموعة خاضعة. إن طريقة حصول هذا وتأثيره في التاريخ، نوقشا بتفصيل أكبر في هذا المجلد. ما نعرفه سابقاً هو أن لاناريحة هذه الممارسة منعت النساء من الوصول إلى وعي كنهن، وهكذا كانت إحدى الدعائم الرئيسية لنظام الهيمنة الأبوية. صارت الشروط المسبقة للحصول على التعليم والإنصاف، مناحة في هذا القرن فحسب، ولمجموعة صغيرة من النساء لا يزلن أقلية صغيرة معبرة على نطاق عالمي، بحيث إن النساء أنفسهن يمكن أن يدأن بمرؤية وتعريف مؤزقهن.

تواجه المنخرفات منا في مشروع إعادة التعريف هذا تحدياً ثلاثياً وهو تنفيذ تعريف صحيح، وتفكيك النظرية الموجودة، وبناء نموذج جديد، لا نواجه: كنهن صعوبة عدم امتلاك لغة ملائمة

فحسب، بل أيضاً مشكلات فريدة في تجاوز تدريبنا التقليدي ونفستنا المتأصلة عميقاً والمكبفة تاريخياً.

مهما كان حق المعرفة الذي نعمل فيه، علينا أن نواجه عدم دقة اللغة والمفاهيم في المهمة قيد الإنجاز. ذلك أن جميع الفلسفات وأنظمة الفكر التي نشبعنا بها إما تجاهلت النساء وإما هفتتهن. بالتالي، إن الطريقة الوحيدة لتشكيل مفهوم عن «النساء كمجموعة» هو عبر مقارنتهن مع مجموعات أخرى متنوعة، وعادة المجموعات المضطهدة، ووصف النساء بمصطلحات ملائمة لتلك المجموعات. ونكرن المقارنة عبر ملائمة المصطلحات لا تناسب. فالأدوات التي نملكها تحت تصرفنا غير ملائمة.

إن الغالب الذي صيغ به الفكر التجريدي واللغة التي عُمر عنه بها معرفتان نكبي يظيلاً هامشية المرأة. ينمي علينا، نحن النساء، أن نعتز عن أنفسنا عبر الفكر الأبوي كما هو منعكس في اللغة ذاتها التي يجب علينا استخدامها. إنها لغة نُصنعت تحت الضمير الذكري التي فيها المصطلح العام لـ «إنساني» هو «ذكر». كان عنى النساء أن يستخدمن «كلمات قذرة» أو «كلمات خفية» لوصف تجاربهن الحسدية الخاصة. إن الإهانات الأفظع في جميع اللغات تشير إلى أجزاء من الجسم الأنثوي أو إلى الجنسية الأنثوية.

فضلاً عن ذلك، إن الصعوبات في قاموس المفردات والتعريفات متعمية، وقد صارت دعاء الحركة النسوية بحساسة داخلها. ذلك أنه محاولة تغيير اللغة والاستخدام على المدى القصير باللغة الصعوبة، وهي ممكنة وأحياناً عبثية. فالكلمات هي بني مصنوعة اجتماعياً وثقافياً لا يمكن أن تُبعت إلى الحياة إلا إذا مثلت مفاهيم مقبولة من أعداد كبيرة من البشر. فالكلمات التي صُنعت لاستخدام شريحة صغيرة من المظلمين تضيء غموضاً في العادة أكثر مما تثير، تصبح

اللغة وطانة تقنية لا يفهمها إلا الذين هي الدائرة الداخلية من المتأورين. نحن الذين نرغب في تفكيك الفرضيات المتمركزة ذكورياً، المتضمنة في اللغة التي نستخدمها، والتعبير بشكل صحيح عن مفهومات ملائمة لنصف السلالة البشرية، إن مشكئة إعادة التعريف وإعادة التسمية تحدّد نطاق وحدود مشروعنا. ولكني ستمرّ في أن نفهم وأن نكون معترين عن تجربة المرأة فزناً جهودنا في إعادة التسمية يجب أن تكون محافظة، وإلا فإن كلمتنا لن تكون مفهومة لأولئك الذين نتكلم معهم وعنهم. حاولت بالتالي، وأينما كان ذلك ممكناً، استخدام كلمات مشتركة ومتداولة، ولكنني عرفت استخدامها بوضوح، من ناحية أخرى، إن الحاجة إلى إعادة التعريف والتفكير يجب أن تؤثر حتماً في لغتنا. ربما ككتابة وشاعرة، أنا محافظة في ما يتعلق باللغة وهكذا أبتعد عن كلمات جديدة منحوتة، رغم أنني أعترف بقدرتها على أن تصدم الفكر وتخرجه من قيود مهترقة، وعلى أن تعلم إذا استُخدمت جيداً.

إن تشوش التؤوليات المختلفة لمفاهيم معينة أساسية للفكر النسوي يحكس بدقة حالة الفكر النسوي. فالتمرد ضد هامشية المرأة فكرياً يحصل بقوة طوفانات الربيع، منبهاً من الصحراء والأرض في ثمينة مختلفة وفي محاري كثيرة التنوع. من الميكرو حدراً توقع إجماع أو حتى قاموس مفردات مشترك، وأشك في إمكانية الوصول إليه إلا حين يتعلم جميع الرجال التحدث بلغة مفهومة فيما بينهم. مع ذلك، وهي غالب الأحيان، يحصل مفهوم، وتعريف، ومصطلح معنى على القبول والتداول الأوسع. تصبح لغة جديدة كهذه رمزاً، مؤشراً على وعي متغير وتفكير جديد. وهكذا يجب أن تستخدم لغة الآباء، حتى حين نفكر بطريقة حرجنا من انظام الأنوي. ولكن تلك اللغة هي أيضاً لغتنا، كالحضارة، التي رغم أنها أبوية، هي حضارتنا. يجب أن

ستعيدها، ونحوها، ونعيد خلقها، وأثناء ذلك أن نحول السكر والممارسة لكي نبدع لغة جديدة مشتركة ومتحدرة من الجنس.

في أثناء ذلك، إن الانتباه إلى الكلمات التي تستخدمها، وكيفية استخدامها هي طريقة جديدة للتعامل مع فكرنا. مما يعني أنها بداية جوهرية.

ومن أجل أهدافي كان هناك ثلاثة مفاهيم صعبة التعريف والتسمية بشكل ملائم: (1) المفهوم الذي يصف الوضع التاريخي للنساء؛ (2) الذي يصف الأشكال المختلفة لنضال المرأة المستتقة؛ (3) الذي يصف هدف نضالات المرأة.

ما الكلمة التي تصف موقع المرأة التاريخي في المجتمع؟

اضطهاد النساء (Oppression of Women): مصطلح استخدمته النساء المفكرات والكاتبات والسويات بشكل مشترك. استخدم مصطلح «اضطهاد» الذي يعني الإخضاع بالقوة، لوصف وضع الأفراد والجماعات، كما في «الاضطهاد الطبقي». يصف المصطلح عنى نحو غير واف الهيمنة الأبوية، التي فيها مطاهر اضطهاد، تتضمن أيضاً مجموعة من الالتزامات المتبادلة وفي الغالب لا يُنظر إليها كمضطهدة. إن مصطلح «اضطهاد النساء» يستحضر حتماً المقارنة مع مجموعات أخرى مضطهدة ويقود المرء إلى التفكير من زاوية مقارنة الدرجات المختلفة للاضطهاد وكأن المرء يتعامل مع مجموعات متشابهة. هل السود، الإناث والذكور مضطهدون أكثر من النساء البيض؟ هل اضطهاد المستعبرين يمكن مقارنته بآية طريقة مع اضطهاد ربات مازن الضواحي من الطبقة الوسطى؟ إن أسئلة كهذه مضللة وخارج سياق موضوعنا. إن الفروق في منزلة النساء وأعضاء مجموعات الأقلية المضطهدة، أو حتى مجموعات الأغلبية كمثل

«المستعمرين»، جوهرية بحيث إنه من العلائق استخدام المصطلح نفسه لوصفها كلها. إن هيمنة نصف البشرية على النصف الآخر مختلفة نوعياً عن أي شكل آخر من الهيمنة، ويجب على مصطلحات أن توضح هذا.

إن كلمة «اضطهاد» تتضمن التضحية بآخر، ذلك أن الذين يطبقونها على النساء يشكّلون غالباً عن النساء كمجموعة مفهوماً بأنهن ضحايا قبل كل شيء. إن هذه الطريقة في التفكير بالنساء مضلّة وغير تاريخية. فبينما تُصنّف بجميع النساء في مظاهر معينة من حيواتهن وبعضهن، في أوقات معينة، أكثر من الأخريات، فإن النساء تُظن في المجتمع بطريقة جعلتهن موضوعات ووكيلات. وكما نأفشا في السابق، إن جدية تاريخ النساء، التضيق المعقد لتفري التناقضة على النساء، يجعلهن، هامشيات ومحوريات بالنسبة إلى الحوادث التاريخية في أن واحد معاً. إن محاولة وصف وضعهن باستخدام مصطلح يجعل هذا التعقيد غامضاً غير منتج.

تركز كلمة «اضطهاد» على خطأ: إنها ذاتية كونها تمثل وعي المجموعة الخاضعة بأنه أخطئ في حقها. تتضمن الكلمة صراع قوة، هزيمة ينتج عنها هيمنة جماعة على أخرى. يمكن أن التجربة التاريخية للنساء تتضمن «اضطهاداً» من هذا النوع. ولكنها تشمل أكثر من ذلك. فالنساء، أكثر من أية مجموعة أخرى، تعاون في خضوعهن عبر قبولهن نظام الفصل الجنسي. فقد ذوّبن القيم التي تحصهن إلى درجة أنهن مرزبها طوعياً إلى بناتهن. لقد «اضطهدت» بعض النساء في مظهر واحد من حياتهن من قبل الأزواج أو الآباء، بينما تسلطن عن أنفسهن على رجال ونساء أخريات. تصبغ تعقيدات كهذه لأمرية حين يُستخدم مصطلح «اضطهاد» لوصف وضع النساء كمجموعة.

إن استخدام عبارة خضوع النساء (Subordination of women) بدلاً من كلمة «اضطهاد» له فوائد قابلة للتمييز. ليس للخضوع المعنى الضمني لثبة الشر من قبل المهيمن: فهو يسمح بإمكانية التواطؤ بين وبين الخاضع. ينطوي على احتمال القبول الطوعي لوضع الخضوع مقابل حماية وامتياز. وهو وضع يسم جانباً كبيراً من التجربة التاريخية للنساء. ما استخدم مصطلح «الهيمنة الأبوية» من أجل هذه العلاقة. يشمل «الخضوع» علاقات أخرى إضافة إلى «الهيمنة الأبوية» وله فائدة إضافية على «الاضطهاد» في كونه محايداً حسناً لأسباب الخضوع. إن علاقات الجنس/الفصل الجنسي المعقدة للرجال والنساء على مدى خمس القرون لا يمكن أن تُعزى إلى سبب واحد؛ جشع السلطة لدى الرجال. بالتالي من الأفضل أن نستخدم مصطلحات تخلو من القيمة من أجل أن نمكنا من وصف علاقات الجنس/الفصل الجنسي المتنوعة والمختلفة، التي بناها كل من النساء والرجال في أوقات مختلفة وأمكنة مختلفة.

إن استخدام كلمة حرمان (Deprivation) له تفصيلة على كل من المصطلحين الآخرين كونها موضوعية، ولكن من مساوئها تعويه وإخفاء وجود علاقات القوة. إن الحرمان هو الغياب الملحوظ للامتيازات. يركز الانتباه على ما هو غير مسموح، وليس على أولئك الذين يفومون بالحرمان. يمكن أن بسبب الحرمان فرد، أو مجموعات من الناس، ومؤسسات، وأوضاع طبيعية وكوارث، ومرض، وكثير من الأسباب الأخرى.

حين يشكّل المرء مفهوماً عن النساء بأنهن محوريات، ولشخص هامشيات. في تزيخ البشرية؛ يصبح من التجلي أن الكلمات الثلاث تصف النساء في عصر ما من التاريخ، وفي بعض الأمكنة أو المجموعات. من الواضح أيضاً أن كل كلمة ملائمة لمظاهر معينة من

منزلة المرأة في زمن أو مكان محددين، هكذا، إن الرجال والنساء على الحدود الأمريكية الغربية حرموا من رعاية صحية ملائمة وفرص التعليم بسبب أوضاع الحدود. والنساء الأمريكيات في الشمال الشرقي المتدني قبل الحرب الأهلية يعكس أن يوصفن بأنهن اضطهاتن، لأنهن لم يُمنحن الحقوق القانونية كحق الاقتراع، والحرية الجنسية، كالحق في أن يتحكمن بتناسلهن. إن الممارسات التمييزية في التوظيف والتعليم تشكل اضطهاداً؛ بما أن نبوداً كهذه، في ذلك الوقت، طبقت لتستفيد منها مجموعات معينة من الرجال، كأرباب عملهم والمهنيين الذكور. حرمت النساء اقتصادياً، في كونهن حُصرن في نوظيف قسّم على الفصل بين الجنسين. يمكن القول إن النساء المتزوجات كن خاضعات للرجال في حقوقهن القانونية وحقوق الملكية. وكانت النساء بعامّة خاضعات للرجال في الجمعيات الطوعية وفي المؤسسات، كما في الكنائس. من ناحية أخرى، إن نساء الطبقة الوسطى في تلك الفترة كن مهينات على نحو متزايد داخل الأسرة، بسبب الفصل بين «المجالات» الذكورية والأنثوية. إن المدخل إلى فهم تعقيد وضعهن هو أن الاستقلالية المنزلية المتزايدة حدثت داخل بنية اجتماعية قيدت النساء وحرمتهن بطرق متنوعة.

إن محاولة تثبيت صفة واحدة على العواصر المختلفة لوصف النساء شوّش تفسير تاريخ النساء. لم يقم أحد بوصف وضع «الرجال» أثناء أية فترة محددة من التاريخ في كلمة واحدة ملائمة، ومن المستحيل فعل ذلك، لم يعد ممكناً جعل ذلك للنساء. يجب توضيح الاختلاف بين وضع النساء كتنفيذ لوضع الرجال في أي زمان ومكان محددين في مطايرهم المختلفة وعلاقته مع بني اجتماعية مختلفة. بالتالي، يجب استخدام عدد متنوع من المصطلحات الملائمة من أجل توضيح هذه الفروقات، وهذه هي الممارسة التي اتبعتها أنا.

إن الحركة النسائية (Feminism) هو المصطلح الذي يُستخدم بشكل مشترك ومن دون تعبير. إن بعض التعريفات المُستخدمة حاليًا هي: (1) عقيدة تدافع عن حقوق اجتماعية وسياسية للنساء مساوية لحقوق الرجال؛ (2) حركة منظمة لتحقيق هذه الحقوق؛ (3) تأكيد مطالب النساء كمجموعة والنظرية التي أبدعتها المرأة؛ (4) الإيمان بضرورة تغيير اجتماعي كبير من أجل زيادة سلطة النساء. إن معظم الأشخاص الذين يستخدمون المصطلح يدخلون التعريفات كلها من (1) إلى (3)، ولكن ضرورة التغيير الاجتماعي السياسي في النظام الذي تطالب النساء بمداخل مساوٍ إليه ليس مقبولاً بالضرورة من قبل دعاة الحركة النسوية.

دعوت طويلاً إلى الحاجة إلى تعريف أكثر انضباطاً للمصطلح. ثم لفتُ الانتباه إلى التمييز المفيد بين «حقوق النساء» ومفهوم «تحرر المرأة»⁽¹⁾.

إن حركة حقوق النساء (Women's Rights Movement) تعني حركة معنية بتحقيق مساواة النساء مع الرجال في جميع مظاهر المجتمع ومنحهن مدخلاً إلى كل الحقوق والفرص التي يتمتع بها الرجال في مؤسسات ذلك المجتمع. إن حركة حقوق النساء قريبة إلى حركة الحقوق المدنية في أنها تريد مشاركة مساوية للنساء في الوضع القائم، وهذا من حيث الجوهر هدف إصلاحية. إن حركة حقوق النساء وحققن بالاقتراع في القرن التاسع عشر مثال على هذا النوع.

(1) أتبع نهجية القرن التاسع عشر لـ «حركة حقوق المرأة» وسجدة القرن العشرين كحركة تحرر المرأة الحديثة.

إن مصطلح إنعتاق المرأة (Woman's Emancipation) يعني :
تحريرها من انقيود الاضطهادية المفروضة من قبل الجنس؛ حرية
الإرادة، والاستقلالية.

إن التحرر من القيود الاضطهادية المفروضة من قبل الجنس
تعني الحرية من انقيود البيولوجية والاجتماعية، وتعني حرية الإرادة
أن تكون حراً لكي تقرر مصيرك؛ حراً لكي تحدد دورك الاجتماعي؛
لاتخاذ قرارات حياتك جسديك، تعني الاستقلالية كسب موقعك، ألا
تولد فيه أو ترتبط بالزواج به؛ تعني الاستقلالية المادية؛ حرية اختيار
نمط حياتك وما تفضله جنسياً، ويتضمن كل هذا تحويلاً جذرياً
للمؤسسات، والقيم، والنظريات السائدة.

يمكن أن تتضمن الحركة النسائية (Feminism) كلا الموقفين،
وقد فعلت الحركة النسائية في القرن العشرين هكذا بعامة، ولكني
أعتقد أنه من أجل دقة أكبر مستغوم بحمل جيد إذا ميزنا بين حركة
نسائية من أجل حقوق المرأة وحركة نسائية من أجل تحررها. إن
الصراع من أجل تحرر المرأة يسبق حركة حقوق المرأة. إنها ليست
دائماً حركة، إذ يمكن أن تكون مستوى النوعي، موقفاً، وكذلك
الأساس لجهد منظم. إن تحرر المرأة لم يتحقق بعد في أي مكان،
بينما كسبت النساء هي أمكنة مختلفة حقوقاً كثيرة، وباستخدام
التعريفين بدلاً من واحد، نستطيع أن نعيّر هي الدرامات التاريخية
بدقة أكبر مستوى النوعي وأهداف النساء التي ندرسها.

إن كلمة إنعتاق (Emancipation) مشتقة تاريخياً من اللاتين
المدني الروماني (-e + manus - cupere)، أي الخروج من تحت يد
فلان، انتحرر من الهيمنة الأبوية، وهذه الكلمة تلائم وضع النساء
بدقة أكبر من «تحرر» (Liberation). بالثنائي أفضل كلمة «إنعتاق».

أحاول متابعة ممارسة استخدام حقوق النساء أو تحرير النساء أينما كان ذلك ملائماً وأحصر استخدامي لكلمة حركة نسائية بذلك المناسبات حين يكون الوعي والنشاط واضحين.

أية كلمة تصف هدف تصالات المرأة؟

إن تحرر المرأة (Woman's liberation) هو المصطلح المستخدم بشكل عام. إن اعترافاتي على استخدام هذا المصطلح هي نفسها على استخدام «الاضطهاد». يستحضر المصطلح حركات التحرر السياسي لمجموعات أخرى، كمثلي المستعمرين وأقليات عرقية. يتضمن انضحية ووعي ذاتي هي مجموعة تجهد لكي تصحح خطأ. ينبغي أن يُفهم المفهوم الثاني في أي تعريف ملائم. وأن تجنب الأول.

واضح مر هذا النقاش أن المصطلحات التي نستخدمها تعتمد بشكل كبير على كيف نعرف النساء كمجموعة. ما النساء، إضافة إلى أنهن نصف جميع السكان؟

إن النساء جنس (Sex). فالنساء مجموعة مفضضة بسبب تميزهن البيولوجي. إن ميزة استخدام المصطلح هي أنه يعترف النساء بوضوح، ليس كمجموعة فرعية أو مجموعة أقلية، بل كنصف الكل. إن الرجل هو الجنس الآخر الوحيد. لا نشير هنا إلى النشاط الجنسي، بل إلى معطى بيولوجي. فالأشخاص الذين يتعمون إلى أي من الجنسين قادرين، ويمكن أن يُصنّفوا في مجموعة بحسب تنوع واسع من التفصيلات والأنشطة الجنسية.

إن الجندر من حيث الذكورة والأنوثة (Gender) هو التعريف الثقافي للسنوك معرّفاً كملاتم للجنسين في مجتمع معين في وقت معين. إن الجندر بهذا المعنى مجموعة من الأدوار الثقافية، إنه زني،

قناع، مترة ضيقة من خيش يقصد بها تقييد جسم المحنون أو المسجون الخطر وذراعيه لكي لا يؤدي نفسه أو غيره، ونسوء الحظ، إن المصطلح مستخدم في الخطاب الأكاديمي وفي الإعلام كقابل لتبادل مع «جنس» (Sex). والواقع أن استخدامنا العام الواسع الانتشار ربما يعود إلى أنه يبدو قليلاً أكثر «صقلًا» من الكلمة الواضحة «جنس» بما تتضمنه من معاني «كريمة». إن استخداماً كهذا سيء الحظ، لأنه يخفي ويموه الفرق بين الجنس بالمعنى البيولوجي (sex) والجنس المنشأ ثقافياً (Gender). إن دعاء الحركة النسوية قبل غيرهن، يجب أن يشرن إلى ذلك الاختلاف وبالتالي يجب أن يكن حريصات على استخدام الكلمات المتعلقة.

نظام الجندرة/الجنس (Sex-Gender System) مصطلح مفيد جداً، أدخلته الأنثروبولوجية غيل روبن (Gayle Rubin)، وقد انتشر على نطاق واسع بين دعاء الحركة النسوية، يشير إلى النظام المتأسس الذي يخصص الموارد، والملكية، والامتيازات بحسب أدوار جنسية محرّفة ثقافياً. هكذا، إن الجنس هو الذي يحدّد أن النساء يجب أن يكنّ منجبات أطفال، أما نظام الجندرة/الجنس فهو الذي يؤكد أنهنّ يجب أن يكنّ منجبات أطفال.

أية كلمة تصف النظام الذي عاشت فيه النساء منذ فجر الحضارة حتى الآن؟

إن المشكلة مع كلمة النظام الأبوي (Patriarchy)، التي يستخدمها معظم دعاء الحركة النسوية، هي أنها تملك الآن معنى تقليدياً محدوداً، ليس بالضرورة المعنى الذي تمنحه دعاء الحركة له. في معناه الضيق، يشير النظام الأبوي إلى النظام، الذي اشتقّ تاريخياً من القانون اليوناني والروماني، الذي كان لرب الأسرة فيه سلطة قانونية واقتصادية مطلقة على أعضاء أسرته من الإناث والذكور

المعتمدين عليه. إن الذين يستخدمون المصطلح بتلك الطريقة يضمنون في الغالب سياقاً تاريخياً له: بدأ النظام الأبوي في الأزمنة القديمة وانتهى في القرن التاسع عشر مع منح الحقوق المدنية للنساء وخاصة المتزوجات منهن.

إن هذا الاستخدام إشكالي لأنه يشوه الواقع التاريخي. ذلك لأن الهيمنة الأبوية لأرباب الأسرة الذكور على أقربائهم أقدم من الأزمنة القديمة؛ بدأ في الألفية الثالثة قبل الميلاد ونأسس جيداً في زمن تدوين التوراة. فضلاً عن ذلك، يمكن القول إن الهيمنة الذكورية في الأسرة في القرن التاسع عشر اتخذت أشكالاً جديدة ولم تنته. وبالتالي، إن التعريف المحدود لمصطلح «النظام الأبوي» يعيل إلى إغافة التعريف والتحليل الصحيح لحضوره المستمر في عالم اليوم.

إن النظام الأبوي في تعريفه الواسع يعني تجلّي وممارسة الهيمنة الذكورية على النساء والأطفال في الأسرة، وتوسيع الهيمنة الذكورية على النساء في المجتمع بعامه. يتضمن أن الرجال يتولون السلطة في جميع مؤسسات المجتمع المهمة، وأن النساء محرومات من سلطة كهذه. لا يتضمن أن النساء إما ضعيفات كثيراً وإما محرومات كلياً من الحقوق والثروة والموارد. إن إحدى السمات الأكثر تحدياً لتاريخ النساء هي أن نرصد بدقة الأشكال والأنماط المختلفة التي يظهر فيها النظام الأبوي تاريخياً، والتبدلات والتغيرات في بنيته ووظيفته، والتكيفات التي يحدثها في الضغط والمطالبات الأنثوية.

إذا كان النظام الأبوي يصف النظم المأسس للهيمنة الذكورية، فإن الأبوية (Paternalism)، أو بدقة أكبر، الهيمنة الأبوية (Paternalistic Dominance)، تصف علاقة مجموعة مهيمنة، معبرة متفرقة، مع مجموعة خاضعة، تعبر أدنى، تُنظف فيها الهيمنة عبر التزامات متبادلة وحقوق متبادلة. فالمهيمن عليهم يقدمون الحضور

مقابل الحماية، العمل غير المأجور مقابل الغذاء، إن المفهوم، في أصوله التاريخية، يأتي من علاقات الأسرة كما تطورت في ظل النظام الأبوي، التي كان فيها للآب السلطة المطلقة على جميع أعضاء سرله. في المقابل، كان يدين لهم بالالتزام بدعم الاقتصادي والحماية. وتحصل العلاقة نفسها في بعض أنظمة العبودية؛ ويمكن أن تحصل في العلاقات الاقتصادية. كنظام السمسرة في جنوب إيطاليا، أو النظام الذي استخدم في بعض الصناعات اليابانية المعاصرة. وكما هو مطبق على العلاقات العائلية، يجب أن يُشار أن المسؤوليات والالتزامات غير موزعة على نحو متساو بين أولئك الذين يجب أن يحموا - فخصوع الأطفال المذكور لهيمنة الأب مؤقتة؛ تستمر إلى أن يصبحوا هم أنفسهم آباء أسر. أما خصوع الأطفال الإناث والزوجات فيستمر طوفاً الحياة، تستطيع البنات الهرب من الهيمنة إذا وضعن أنفسهن تحت هيمنة وحماية رجل آخر. إن أساس «الأبوية» هو عقد غير مكتوب للبنات: يمنح الذكر الدعم الاقتصادي والحماية مقابل الخضوع في جميع المسائل والخدمة الجنسية والخدمة المنزلية غير المأجورة التي تقدمها الأنثى.

إن التعصب الجنسي (Sexism) يعرّف أيديولوجياً القيادة الذكورية، وتفوق الذكر ومعتقداته التي تدعمها وتغذيها. إن التعصب الجنسي والنظام الأبوي يقوّي أحدهما الآخر على نحو متبادل. ومن الواضح أن التعصب الجنسي يمكن أن يوجد في المجتمعات التي ألفي فيها النظام الأبوي الأساس. تشكل البلدان الاشتراكية مثلاً عن ذلك فهي التي فيها سياسات تضمن للنساء مساواة مطلقة في الحياة العامة ولكن العلاقات الاجتماعية والعائلية خاضعة لنظام جنسي تعسفي. إن إيمان وجود النظام الأبوي يعد أن تُفنى الملكية الخاصة، مسألة تُناقش حالياً من قبل الماركسيين ودعاة الحركة

النسوية وتفروق بينهم. أميل إلى الاعتقاد أنه أينما وجدت الأسرة الأبوية فإن النظام الأبوي يولد من جديد باستمرار، حتى حين تُغلق العلاقات الأبوية في أجزاء أخرى من المجتمع. مهما فكر المرء بهذا، فإن الحقيقة هي أنه أينما وُجد التعصب الجنسي كأيدولوجيا، فإن العلاقات الأبوية يمكن أن يُعاد تأسيسها بسهولة، حتى حين تعدّها التغييرات القانونية خارجة على القانون. نعرف أن تشريع الحقوق المدنية لم يكن فعالاً، طالما أن المعتقدات العرقية مزدهرة. وهكذا الأمر مع التعصب الجنسي.

يرتبط التعصب الجنسي بالأبوية في العلاقة نفسها كما ترتبط العرقية بالعبودية. إن كلتا الأيدولوجيتين مكنتا المهيمنين من أن يقنعوا أنفسهم أنهم يوسعون الخيرية الأبوية لكي تشمل كائنات أدنى وأضعف منهم. ولكن التماثل ينتهي هنا، فلك أن العبيد ذُعموا إلى نضام الجماعة بسبب العرقية، بينما فصلت النساء عن بعضهن البعض عبر التعصب الجنسي.

شاهد العبيد، في عالمه، أنواعاً أخرى من التسلسل الهرمي واللامساواة: شاهد رجلاً بيضاً أدنى في المرتبة والتصنيف من سيده؛ نساء ييصاصات أدنى من الرجال البيض. جرب العبد اضطهاده كنوع واحد داخل نظام من الهرمية. استطاع التعيد أن يشاهنوا بسهولة أن وضعهم ناجم عن استقلال ملانهم. وهكذا، فإن اللاتة، المعامل الذي استند إليه الاضطهاد، صارت أيضاً القوة الموحدة للمضطهدين.

ومن أجل الحفاظ على الأبوية (والعبودية) من الجمهوري إقناع الخاضعين أن حاميم هو السلطة الوحيدة القادرة على تلبية حاجاتهم. بالثاني من مصلحة السيد أن يبقي العبد جاهلاً ببدائله في الماضي وبدائله المستقبلية. ولكن العبيد حافظوا على تراث شفهي حي - مجموعة من الأساطير والفولكلور والتاريخ - تحدت عن زمن سابق

تعبوديتهم، وتعترف زمنياً سابقاً من الحرية. قدم هذا بديلاً لحالتهم الحالية. عرف العبيد أن قومهم لم يكونوا عميداً دوماً وأن آخرين مثلهم كانوا أحراراً. إن هذه المعرفة للماضي، لتراثهم الثقافي المنفصل، وقوة دينهم وتضامهم كمجموعة يمكن العبيد من مقاومة الاضطهاد وتأمين نبادلية حقوق متضمنة في منزلتهم.

يُظهر يوجين جينوفيس (Eugene Genovese) في دراسته الممتازة لثقافة العبيد كيف أن الأبوية، حُفقت من السمات الأقسى للنظام، غير أنها أضعت قدرة العبد على رؤية النظام من زاوية سياسية. يقول: «تم تكن المسألة أن العبيد لم يعملوا كالرجال. بل لم يستطيعوا أن يستجمعوا قوتهم الجمعية كشعب وعملوا كرجال سيئة»⁽²⁾. وكان السبب في أنهم لم يعوا قوتهم انجتماعية هو: الأبوية.

يمتلك الوصف أهمية كبيرة لتحليل موقع النساء، بما أن خضوعهن حُر عنه على نحو رئيسي في شكل هيمنة أبوية داخل بنية الأسرة. إن هذا الوضع البيئوي صُلب جداً من تطور انتظام الأثوي وتماسك الجماعة. نستطيع أن نلاحظ بعامة أن النساء المعجودات من دعم الجماعة، ومن المعرفة الصحيحة لتاريخ النساء السابق، جزئياً التأثير الكامل والمدمر لنقولية الثقافية عبر أيثنولوجيا قائمة على التعصب الجنسي، كما هو معتبر عنها في الدين والشريعة والأسطورة.

(2) النظر: Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slave Made*.

(New York: [n. pb.], 1974), p. 149.

لاحظوا في هذا المعتقد كيف يصنف جنوفيس النساء تحت مصطلح «رجال» وهكذا يفسرهن، يُستطع العبيد الذكور أن يصبحوا رجالاً سياسياً. لأنهم كانوا عميداً؛ ولم نستطع الإناث المستعبדות أن يصحن نساءً سيئة لأنهن كن عبيدات ونساء. إن جنوفيس، نواحي لدراسات النساء في التاريخ والدعم لتاريخ النساء، وقع هذا في معيدة لتغاضب الجنس أنثي في اللغة

من ناحية أخرى، كان أسهل على النساء الحفاظ على إحساس
بالتفكير الذاتية، لأنهن شاطرن الرجل بشكل واضح العالم ومهماته.
بالإضافة إلى هذا كان سائداً في المجتمع ما قبل الصناعي، حين كانت
الجهود الاقتصادية المتممة للرجال والنساء مرئية على نحو واضح.
كان من الأصعب الحفاظ على إحساس بقيمة الذات في المجتمع
الصناعي، نظراً لتعقيد العالم التكنولوجي الذي عمل فيه الرجال،
وسبب الطبيعة السلمية لجميع صفقات السوق، التي أُنصبت منها
النساء كربات منازل. وليس من قبيل المصادفة أن الحركات النسائية
بدأت بعد التصنيع في جميع أنحاء العالم.

إن الأرضية التي تطورت منها حركات كهذه هي ثقافة المرأة،
وهو مفهوم آخر يستحق التعريف.

إن ثقافة المرأة (Woman's Culture) هي الأرضية التي تفت
عليها النساء في مقاومتهم للمهيمنة الأبوية وتأكيدهنّ إبداعيتهنّ في
صياغة المجتمع. يتضمن المصطلح تأكيداً للمساواة ووعياً للأخوة. إن
ثقافة المرأة تتخذ على نحو متكرر صيغة إعادة تعريف لأهداف
واستراتيجيات الحركات الجماهيرية هي مصطلحات تعبرها النساء
ملائمة. ففي الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر قادت ثقافة
المرأة إلى تعريف واع ذاتياً يتفوق الأخلاقي لتساء كأمس منطقي
تحريرهنّ.

استخدم المصطلح أيضاً في معناه الأنثروبولوجي لكي يشمل
الشبكات العائنية، وشبكات الأصدقاء من النساء، وروابطهنّ
المؤثرة، وطقوسهنّ. من المهم أن نفهم أن ثقافة المرأة ليست أبداً
ثقافة فرعية. فمن غير الملائم تعريف ثقافة نصف البشرية كثقافة
فرعية، فالنساء يعشنّ وجودهنّ الاجتماعي داخل الثقافة العامة. أبنم

تُحجزن بالقبود الأسيوية أو تُفصلن (الذي كان الهدف منه دوماً الإخضاع)، حولن هذا القمد إلى تكافل وأعدن تعريفه. هكذا، تعيش النساء نالفة، كعضوات في الثقافة العامة ومشاركات في ثقافة المرأة.

حين تكون الأوضاع التاريخية صحيحة وتمتلك النساء الفضاء الاجتماعي والتجربة الاجتماعية التي يؤمنن عليها فهذهن الجديد، يتطور وهي نسوي (Feminist Consciousness). تاريخياً، يحدث هذا في مراحل مميزة: (1) فهم الخطأ؛ (2) تطوير إحساس بالأخوة بين النساء؛ (3) التعريف المستقل من قبل النساء لأهدافهن واستراتيجيتهن لتغيير أوضاعهن؛ و(4) تطوير رؤية بديلة للمستقبل.

إن الاعتراف بالخطأ يصبح سياسياً حين تدرك النساء أنه مشترك مع نساء أخريات. لمعالجة هذا الخطأ الجمعي، تنظم النساء في حياة اجتماعية واقتصادية وسياسية. ذلك أن الحركات التي تنظمها النساء تدخل حتماً في مقاومة، تجبر النساء على الاعتماد على مواردهن وقوتهن. ففي السيرة، بطورن إحساساً بالأخوة فيما بينهن. وتقوم هذه السيرة أيضاً إلى أشكال جديدة من ثقافة المرأة، تفرض على النساء من قبل المقاومة التي يلقبونها؛ مثل مؤسسات قائمة على الفصل بين الجنسين، أو أتعاط الحياة التي هي هكذا. استناداً إلى تجارب كهذه تبدأ النساء بتعريف متطلباتهن وتطوير النظرية. وعلى مستوى معين، تقوم النساء بالنقلة من مركزية ذكرية دُرسن على يدها، إلى «مركزية للنساء». وفي حقل البحث، تنشد دراسات المرأة العثور على إطار جديد من التأويل من داخل ثقافة المرأة التاريخية، تقود إلى إعناقهن.

لن نستطيع النساء تصور مستقبل يذبل إلا إذا اكتسفن، كالمجموعات الأخرى، جدورهن وماضيهن وتاريخهن وأقررن به. إن

الرؤية الجديدة للنساء تتطلب وضع النساء في المركز، ليس مركز الأحداث فحسب، حيث كنّ دوماً، بل العمل المنتج للفكر في العالم. إن النساء يطالرن، كما فعل الرجال في عصر النهضة، بالحق بالتعريف، والحق باتخاذ القرار.

الثبت التعريفي

إثنوغرافيا (Ethnography): فرع من الأنثروبولوجيا يُعنى بدراسة أصوات الأعراق والثقافات، وهو يهتم بوصف الثقافات لا بتحليلها والمقارنة بينها.

أزمنة موكينية (Mykenan Times): نسبة إلى الحضارة الثانية التي قامت مع الحضارة الإيجية في بلاد اليونان، وقد سُميت بالموكينية نسبة إلى مدينة موكيناي، وهي تختلف عن الحضارة الإيجية كونها أتت من أصل يوناني بعث، على عكس الحضارة الإيجية التي كان أصلها من خارج اليونان.

استناداً إلى الأساطير السومرية كانت وائدة جلجامش من الآلهة واسمها نينسون، وكان والده بشراً عادياً واسمه لوكالبندا. وكان لوكالبندا ثالث منوك أوروك. وحسب ملحمة جلجامش فإن جلجامش هو الملك الذي أمر ببناء سور حول مدينة أوروك الذي دمره فيما بعد سرجون الأكادي. وعلى الرغم من عدم توفر أدلة مباشرة على كون جلجامش شخصية حقيقية فإن معظم خبراء الآثار والباحثين في مجال الدراسات الشرقية القديمة لا يعارضون احتمال كون جلجامش شخصية تاريخية حقيقية. وأغلب الظن أنه عاش في القرن 26 قبل الميلاد.

إنجيلية اجتماعية (Social Gospel): هي حركة في البروتستانتية الأمريكية وبخاصة في النصف الأول من القرن العشرين ترمي إلى جعل النظام الاجتماعي منجماً مع تعاليم المسيح.

إنونوما إيليش (عندما في الغلي) (Enuma Elish): هي ملحمة الخلق البابلية، وقد اكتشفت في مكتبة آشوربانيبال بمدينة نينوى (في الموصل، العراق). تحتوي الإنونوما إيليش على 1000 سطر مدونة على 7 ألواح بالأحرف المسمارية (اللغة الأكادية)، ويجب الإشارة إلى أن معظم النسخ الخامس مفقود، ولكن عدا عن هذا النقص فنصّ الملحمة شبه كامل.

ترافيم (Teraphim): كلمة عبرية تعني أصنام أو آلهة رب البيت وتكون صغيرة جداً لتسهيل حملها عند الهروب بسرعة وأكبر الترافيم ما يكون على هيئة آدميين. وفي الحفريات الأثرية التي أجريت لم يكتشف أية ترافيم كبيرة، وكان الناس يعتقدون أنها حالية للعمال وكانت تستشار في كل المسائل، وبحسب القانون البابلي كان لمن عنده آلهة الأسرة الحق في أن يرث نصيب البكر وقد استعملها لابان في حزان وسرق ابنه راحيل الترافيم وحملها إلى كنعان.

نزواج لحمي (Endogamy): وهو ممارسة الزواج داخل مجموعة إثنية، أو طبقة أو مجموعة اجتماعية محددة، ورفض الآخرين على أساس أنهم غير مناسبين للزواج أو للعلاقات الشخصية الحميمة الأخرى.

تكاثر متجانس (Homogamy): وهو انزواج بين أفراد، شبه بعضهم بعضاً. يمكن أن يشير أيضاً إلى عادات اجتماعية لمجموعة معينة؛ فالتناس المتشابهون دينياً وطقياً وثقافياً يميلون إلى التقاء معاً اجتماعياً. وقد اقترح المصطلح للتعبر عن زواج يتم ضمن الجنس

نفسه بينما استخدم مصطلح (Heterogamy): للتعبير عن الزواج بين شخصين من جنس مختلفين.

جلجامش (Gilgamesh): ملك أسطوري تدور حول مآثره البطولية ملحمة بابلية تحمل اسمه، وتعتبر ملحمة جلجامش أقدم ملحمة معروفة، وهي ترقى إلى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد أو إلى ما قبل ذلك.

جلجامش هو خامس منوك أوروك حسب قائمة الملوك السومريين. واعتبر شخصية أسطورية لوقت طويل. ولكن الروايات السائدة الآن أنه كان بالفعل موجوداً وذلك بعد اكتشاف ألواح طينية ذكر فيها اسم ملك كيش انمين ناركاسي الذي ذكر أيضاً في ملحمة جلجامش ولكن الأساطير تشكل جزءاً مهماً من المعلومات المتوفرة عن جلجامش.

الحرب البيلوبونيسية (The Peloponnesian War): (404 - 431 ق.م.) وهي الحرب اليونانية القديمة التي حاضتها أثينا وإمبراطوريتها ضد ائتصبة البيلوبونيسية التي قادتها إسبارطة. صاغت هذه الحرب العالم اليوناني القديم. إن أثينا، التي كانت أقوى دولة مدينة في اليونان قبل بداية الحرب، صارت مدينة خاضعة؛ بينما أصبحت إسبارطة القوة الرئيسية في اليونان. وقد شعر بالكثافة الاقتصادية لهذه الحرب في كل أنحاء اليونان، فقد انتشر اليأس في البيلوبونيس، بينما تدمرت أثينا بالكامل. هذا وقد أحدثت الحرب تغييرات أعمق في المجتمع اليوناني، الصراع بين أثينا الديمقراطية وإسبارطة الاستبدادية، وكان منها دعم قوى في داخل كل دولة، مما جعل للحرب الأهمية متكررة الحدوث في العالم اليوناني.

رُفقت البنود من 1 إلى 282 (مع الإشارة إلى أن البند 13،

والبنود من 66 لـ 99، و110، و111 مفضوذة) على عمود ضوئه 8 أقدام، 2.5 متر، من حجر اليازلت. اكتشف هذا العمود عام 1909 في سوسا - بمحافظة خوزستان حالياً- بإيران من قبل عالم الآثار المصرية غوستاف جيكور (Gustave Jéquier) السويسري الأصل. وقد نقلت إلى إيران حين أخذها ملك العيلاميين شوتروك ناخونته (Shutruk-Nakhunte) كغنيمة في السنة الثانية عشرة قبل الميلاد. ويُعرض العمود الآن في متحف اللوفر في باريس، فرنسا. تظهر صورة الملك حمورابي مرسومة على الحجر وهو يستمع إلى إله الشمس الذي يسمى شاماش المحالس على عرشه وهناك كاتب تحت حمورابي يسجل القوانين، ووضع الحجر في مكان عام وسط مدينة بابل لفتح المجال أمام الجميع لرؤية هذه التشريعات الجديدة كي لا يتم التدرع بجهل القوانين كعذر.

زواج بالتوصية (Hypergamy): يشير المصطلح في الغالب وعلى نحو محدد إلى ميل مدرك بين الثقافات البشرية لجعل الإناث يتزوجن أو تشجيعهن كي يتزوجن ذكوراً يمتلكون مكانة أعلى منهن، ويرى علماء النفس النسويون أن الإناث صوّرن تفضيلاً لذكور ذوي مكانة أعلى لأنهم يقدمون للأطفال المحتملين جينات أفضل وموارد أكبر.

سفر التكوين (Genesis): السفر الأول من أسفار العهد القديم ويتحدث عن إخراج آدم وحواء من جنة عدن، والصراع بين قابيل وهابيل، وطوفان نوح، فضلاً عن المراحل الأولى من تاريخ بني إسرائيل.

شريعة حمورابي (Code of Hamurabi): تعبير شريعة حمورابي - سادس ملوك مملكة بابل القديمة - من أقدم الشرائع المكتوبة في التاريخ البشري. وتعود إلى العام 1790 قبل الميلاد وتتكون من

مجموعة من المقوانين، هي الأولى في التاريخ التي تعتبر متكاملة وشمولية لكل نواحي الحياة في بابل.

عاش الإنسان النياندرتالي في أوروبا وآسيا الغربية (المساحة الممتدة من إسبانيا وحتى أوزبكستان) في فترة تزامت مع العصر الجليدي الذي ساد معظم أرجاء أوروبا وآسيا قبل مائتين وثلاثين ألف سنة. وكشفت أحدث الدراسات عن وجود هذا الإنسان في فلسطين وليبيا. يعتقد العلماء بأن أجسام النياندرتانيين القصيرة والممتلئة والقوية هي من أهم أسباب بقائهم في العصر الجليدي. كانوا أيضاً، كما توضح أدواتهم المكتشفة، صيادين ماهرين. كانوا يصطادون في جماعات وفرق مما أدى إلى مواجهة مصاعب الصيد والحيوانات المفترسة الأخرى. سُحِّل لهذا الإنسان مقدرته على الكلام ولكن لوحظ افتقاره إلى تركيب الكلمات المعقدة أو تكوين مفاهيم أكثر تعقيداً كالقن وغيره فقد ظلّ بدنياً جداً. كان معدل حجم مخ النياندرتال البالغ أكبر من معدل حجم المخ للإنسان الحالي بنسبة 10٪ تقريباً. لا يعرف إلى الآن سبب انقراض هذا النوع من البشر.

عصر الباليوليثي (Palaeolithic Period): العصر الحجري القديم؛ الفترة الثانية من العصر الحجري. يميّز باستخدام الأدوات الحجرية الحثينة أو المهدّبة على نحو بدائي.

عصر البرونز (Bronze Age): فترة من تاريخ البشرية تقع بين العصر الحجري وعصر الحديد، دُعيت بهذا الاسم لتمييزها باستخدام البرونز في صنع الأدوات والأسلحة، ويُعتقد أنها استهلّت في أوروبا حوالي عام 3500 ق.م. وفي آسيا الغربية ومصر قبل ذلك.

عصر النياندرتالي (Neanderthal Period): وهو العصر الذي عاش فيه أحد أنواع الجنس البشري الذي استوطن أوروبا وأجزاء من

غرب آسيا وآسيا الوسطى. أول آثار الإنسان النياندرتالي التي ظهرت في أوروبا تعود إلى حوالي 350,000 سنة مضت. انقرض الإنسان النياندرتالي في أوروبا قبل حوالي 24,000 سنة.

عصر النيوليثي (Neolithic Period): العصر الحجري الحديث؛ الفترة الأخيرة من العصر الحجري. يبدأ حوالي العام 10,000 قبل الميلاد في الشرق الأوسط وبعد ذلك بفترة في أماكن أخرى. وهو يتغير باختراع الزراعة وبتصنيع بعض الأدوات الحجرية. في المدن، صارت هذه الوحدات أقل ارتباطاً بالعائلة وأكثر إقليمية.

ملحمة أتراحيس (Atrahasis Epic): هي الملحمة الأكادية/البابلية التي تروي قصة الطوفان العظيم الذي أرسلته الآلهة لتدمير الحياة البشرية. حدث الإله إيا الرجل الطبيب أتراحيس من الطوفان الوشيك وأرشده إلى بناء فلك لإنقاذ نفسه. أصفى أتراحيس إلى كلمات الإله، بنى العنك وحمل عليه اثنين من كل نوع من الحيوانات وأخذ الحياة البرية والحيوانية على الأرض.

هذه الملحمة هي أحد أهم المصادر التي تمكننا من فهم النظرة النالية للعالم، التي تتمركز حول سيده مردوك وحول وجود الجنس المشري لخدمة الآلهة. ولكن هدفها الرئيسي، ليس شرح التلاهوت، بل اتسعو بمردوك، الإله الرئيسي في بابل، فوق جميع الآلهة البابليين الآخرين.

وُجدت الإينوما إيليش بروايات ونسخ مختلفة من بابل وأشور. تعود النسخة المأخوذة من مكتبة آشوربانيبال إلى القرن السابع قبل الميلاد. وهي الغالب تعود النقصه نفسها إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد. لأنه وكما يبدو كان لمردوك منزلة بارزة في حينها. وقد قام بعض المؤرخين بنسبها إلى حقب أبكر.

وحدات القرابة المكسيكية (Calpytliss) - بعد الأسرة، كانت الوحدة الأساسية للحكومة الأزتيكية التقليدية هي وحدة القرابة. لم تكن الأسرة تمتلك الأراضي فردياً، بل كانت تمتلكها مجموعة عائلات، هي وحدات القرابة. وقد سادت هذه البنية من الحكومة المحلية قبل الإمبراطورية الأزتيكية. وكانت قيادة هذه الوحدات مسؤولة عن الحاجات الأساسية للجماعة.

وهي توضح قوانين وتشريعات وعقوبات لمن يخترق القانون ولقد ركزت على السرقة، والسرقة (أو رعاية الأعمام)، وإتلاف الممتلكات، وحقوق المرأة، وحقوق الأيتام، وحقوق العبيد، والقتل، والموت، والإصابات. وتختلف العقوبات بحسب الطبقة التي ينحدر منها المتهم لأحد القوانين والضحية. ولا تقبل هذه القوانين الاعتذار، أو توضيحاً للأخطاء إذا ما وقعت.

ثبث المصطلحات

Mother-Child Bond	أصيرة الأم - العنفل
Feminist Scholarship	أبحاث نسوية
Paternalism	أبوية
Promiscuity	اتصال جنسي غير شرعي
Abortion	إجهاض
Writing Invention	اختراع الكتابة
Sex Roles	أدوار جنسية
Widow	أرملة
Enslavement	استعباد
Cultural Prodding	استنهاض ثقافي
Myth	أسطورة
Pentateuch	أسفار موسى الخمسة
Children	أطفال

Re-Naming	إعادة تسمية
Rape	اغتنصاب
Goddesses	إلهات
Earth - Goddess	إلهة الأرض
Mother-Goddess	إلهة الأم
Snake-Goddess	الإلهة الثعبان
Great Goddess	الإلهة الكبرى
Virgin-Goddess	الإلهة عذراء
God	إله
Creator-God	إله خالق
Sky-God	إله السماء
Sun-God	إله الشمس
Mother	أم
Tokens	أمارات
Amazons	أمازونات
Woman	امرأة
Iroquois Women	امرأة إيروكوية
Motherhood	أمومة
Marxist Anthropology	إنسانة ماركسية

Anthropology	أنثروبولوجيا / إناسة
Procreativity	إنجاب
Childbearing	إنجاب الأولاد
Symbol Systems	أنظمة رمزية
Enuma Elish	إنوما إيليش (ملحمة الخلق والشكوى الإنشائية)
Altruism	إيثار
Mutilation	بتر
Patriarch	بطريك
Mesopotamia	بلاد ما بين النهرين
Temple-Towns	بلدات الهيكل
Sociobiology	بيولوجيا اجتماعية
Incest Taboos	تابوهات سفاح القرى
Women's History	تاريخ النساء
Male Bonding	تأصر ذكري
Exchange of Women	تبادل النساء
Gift Exchange	تبادل الهدايا
Adoption	تبني
Homogamy	تجانس متكاثر
Veiling of women	تجويب النساء

Patriliney	تحذر من الأب
Emancipation	تحرر
Woman's Emancipation	تحرر المرأة
Woman's Liberation	تحرير المرأة
Reification	تحويل المعقول إلى محسوس / تعيين
Teraphim	ثرافيم (أصنام اتخذها الساميون القدماء آلهة منزلية)
Widowhood	ترمل
Endogamy	تزاوج اللحمي
Concubinage	تخري / تحطفي
Militarism	تسلط عسكري
Goddess Figures	تشخصات الإلامة
Ego Formation	تشكل الأنا
Women's Development	تطور النساء
Matrilineal Succession	تعاقب نسب الأم
Polyandry	تعدد الأزواج للمرأة الواحدة في وقت واحد
Polygamy	تعدد الزوجات
Sexism	تعصب جنسي
Demographic Changes	تغيرات ديموغرافية
Human Sacrifice	تقديم قربان بشري

Sexual Division	تقسيم جنسي
Technology	تكنولوجيا
Marriage Settlement	تنظيم الزواج
Nurturance	تنشئة/ رعاية
Monotheism	توحيدي
Bible	توراة
Generativity	توليدية
Woman's Culture	ثقافة المرأة
Bride Price	ثمن العروس
Urban Revolution	ثورة مدنية
Theogony	ثيوجونيا (مبحث أصل الآلهة ومخدرهم)
Covenant Community	جماعة العهد
Garden of Eden	جنة عدن
Gender	جنس/ جنس
Sex	جنس
Warfare	حرب
Woman's Peace Movement	حركة المرأة السلمية
Feminism	حركة نسوية: (حركة تُبذل دُعاة حقوق المرأة)
Deprivation	حرمان

Harems	حريم
Civilization	حضارة
Archaeology	حضريات أثرية
Mother's Right	حق الأم
Droit du Seigneur	حق السيد
Protohistorical Period	حقبة ما قبل التاريخ المدون
Woman's Rights	حقوق المرأة
Temple Servants	خادمات الهيكل
Circumcision	ختان
Cultic Sexual Service	خدمة جنسية دينية
Cultic Servants	خدم فرقة دينية
Castration/ Eunuchism	خصاء
Feminine Characteristics	خصائص أنثوية
Fertility	خصب
Subordination of Women	خضوع النساء
Androcentric Fallacy	خطأ المركزية الذكورية
Immortality	خلود
Darwinism	داروينية
Women's Studies	دراسات النساء

Prostitution	دعارة
Life Cycles	دورات حياة
Nation-State	دولة قومية
City-State	دولة المدينة
Democracy	ديمقراطية
Sumerian Religion	دين سومري
Animal Husbandry	زراعة حيوانية
Adultery	زنى
Marriage	زواج
Hypergamy	زواج بالثوصية
Sacred Marriage	زواج مقدس
Levirate	زواج يهودي بأرملة أخيه بحكم عادة قديمة
Wife-as-Deputy	زوجة كمساعد
Pre-History	سابق للتاريخ
Incest	سفاح القرى
Deuteronomy	سفر تثية الاشرع
Genesis	سفر التكوين
Exodus	سفر الخروج
Leviticus	سفر اللاويين

Race	سلالة
Power	سلطة
Poet	شاعر
Tree of Life	شجرة الحياة
Tree of Knowledge	شجرة المعرفة
Biblicallaw	شريعة توراتية
Hebrew Law	شريعة يهودية
Women's Health	صحة النساء
Class Struggle	صراع طبقي
Symbol-making	صناعة رمز
Debt Pledges	ضمانات ذين
Class	طبقة
Nature vs Culture	الطبيعة إزاء الثقافة
Menstruation	طمث
Chastity	طهارة
Burial Customs	عمادات الدفن
Prostitutes	عاهرات
Fertility Cult	عبادة الخصب
Yahwism	عبادة يهوه عند العبرانيين / يهوية

Hierodule	عبد الهيكل
Slavery	عبودية
Slaves	عبيد
Aggression	عدوان
Virginity	عذرية
Prophetesses	عزافات
Diviners	عزافون
Childbride	عروس طفلة
Military	عسكري
Neolithic Age	عصر نيوليثي (العصر الحجري الحديث)
Marriage Contract	عقد زواج
Sex Relations	علاقات جنسية
Old Testament	عهد قديم
Covenants	عهد / موافق
Class Distinctions	فروق طبقية
Patriarchal Thought	فكر بطوريكي
Abstract Thought	فكر تجريدي
Revolutionary Thought	فكر ثوري
Aristotelian Philosophy	فلسفة أرسطية

Philosophy of History	فلسفة التاريخ
Law	قانون
Lex Talionis	قانون الثأر
Hittite Law	قانون حثي
Tribes	قبائل
Germanic Tribes	قبائل جرمانية
Infanticide	قتل الأولاد / واد
Kinship	قرابة
Creation Stories	قصص الخلق
Judges	فضاة
Hunting	فحص
Covenant Law	قوانين العهد
Hebrew Covenant Code	قوانين العهد العبرية
Middle Assyrian Laws	قوانين الفترة الوسطى الآشورية
Priestess	كاهنة
Oracles	كهان
Priesthood	كهانة / كهنوت
Cosmogony	كوزموغونيا (علم نشوء الكون)
Sexual Asymmetry	لا تماثل جنسي

Woman Centered	متمركز على المرأة
Sodomy	مثلية
Aztec Society	مجتمع الأزتيك
Spartan Society	مجتمع إسبارطي
Inca Society	مجتمع الإنكا
Horticultural Society	مجتمع بستاني
Hittite Society	مجتمع حثي
Sumerian Society	مجتمع سومري
Hunting-Gathering Society	مجتمع قنص وجمعي
Concubine	محظية
Epicene	مخنث
Life Span	مدة الحياة
Code of Hammurabi	مدونة حمورابي (قوانين حمورابي)
Polis	مدينة
Androcentricity	مركزية ذكورية
Egalitarian	مساوئي (مناذ بالمساواتية)
Christianity	مسيحية
Double Standards	معايير مزدوجة
Temple	معبد

Sexual Knowledge	معرفة جنسية
Mesopotamian Concept	مفهوم بلاد ما بين النهرين
Creation Epic	ملحمة الخلق
Property	ملكية
Transvestites	منحرفون
Dowry	مهر
Death	موت
Patrilineality	موقع الأب
Marxist - Feminists	ناشطات نسويات ماركسيات
Women-as-Group	نساء كمجموعة
Scribes	سُباح
Sexuality	نشاط جنسي/ جنسانية
Song of Songs	نشيد الإنسان
Matriarchy	نظام أمومي
Patriarchy	نظام بطريركي
Sex-gender System	نظام جنسي متعلق بالجنسين
Maternalist Theory	نظرية أمومية
Theory of Formation	نظرية التشكل
World Historic [Defeat of Women	الهزيمة العالمية التاريخية للنساء

Paternalistic Dominance	هيمنة أبوية
Patriarchal Dominance	هيمنة بطريركية
Sexual Dominance	هيمنة جنسية
Male Dominance	هيمنة ذكورية
Idolatry	وثنية
Decalogue	الوصايا العشر
Feminist Consciousness	وعي نسوي
Infant Mortality	وفيات الأطفال
Matrilocality	وقع أمومي

المراجع

I. THEORY AND HISTORY

1. General and History

Books

- Alcott, William. *The Young Woman's Book of Health*. Boston: Ticknor, Whitman & Mason, 1850.
- Bachofen, Johann J. *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Klett & Hoffmann, 1861.
- . *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen*. Trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1967. Introduction by Joseph Campbell.
- Beard, Mary R. *Woman as Force in History*. New York: Macmillan, 1946.
- . *Women's Work in Municipalities*. New York: Appleton, 1915.
- Becker, Ernest. *The Denial of Death*. New York: Macmillan, 1973.
- Beekin, Carol Ruth, and Mary Beth Norton (eds.). *Women of America: A History*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- Bleier, Ruth. *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women*. New York: Praeger Press, 1984.
- Borgese, Elisabeth. *Ascent of Woman*. New York: Braziller, 1963.
- Bowerup, Esther. *Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press, 1970.
- Boulding, Elise. *The Underside of History: A View of Women Through Time*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1976.
- Brendivich, Renate, and Claudia Koonz. *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- Briffault, Robert. *The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins*. New York: Macmillan, 1931.

- Brenn Miller, Susan. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: Simon & Schuster, 1975.
- Carroll, Bernice. *Libertine Women's History: Theoretical and Critical Essays in Women's History*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Cipolla, Carlo M. *The Economic History of World Population*. New York: Penguin, 1962.
- Cleber, Edward H. *Sea in Education, or A Fair Chance for Girls*. Boston, 1828.
- Davis, Elizabeth Gould. *The First Sex*. New York: Putnam, 1971.
- De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. New York: Knopf, 1953; rpt. New York: Vintage Books, 1974.
- Deutsch, Helene. *The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*. 2 vols. New York: Grune & Stratton, 1944-45 [1962-63].
- Dyer, Helen. *Mothers and Amazons: The First Feminist History of Culture*. New York: Julian Press, 1965.
- Dinnelstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper & Row, 1977.
- Dubow, Ellen (ed.). Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony. *Correspondence, Writings, Speeches*. New York: Schocken, 1981.
- Eisenstein, Zillah, R. (ed.). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review, 1979.
- Ushain, Jean Berke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Ed. Eleanor Leacock. New York: International Publishers, 1972. The text of this edition is essentially the English translation by Alex Weyl as published in 1942, but it has been revised against the German text as it appears in K. Marx and F. Engels *Works*, vol. 21 (Berlin: Dietz Verlag, 1962).
- Enkeon, Erik. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton, 1950. First edition. Pp. xv + 368.
- Enkeon, Erik. *Patriarchal Attitudes*. New York: Stein and Day, 1970.
- Ferret, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books, 1970.
- Fisher, Elizabeth. *Women's Progress: Social Evolution and the Shaping of Society*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1979.
- Forsman, Ann. *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*. London: Pluto Press, 1977.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Newly trans. and ed. by James Strachey. New York: W. W. Norton, 1961, 1962.
- . "Totipotency and Mimicry: Three Essays." In *Complete Psychological Works*, Vol. 23. London: Hogarth Press, 1963-64.
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vols. 19 and 21. London, 1961 and 1964.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1970.
- . *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*. New York: Bantam, 1958.
- . *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*. New York: Harper & Row, 1964.

- Cage, Marjolee Joslyn. *Women, Church and State: Perspectives Press*. 1980. Reprint of 1893 ed.
- Coetzee, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- Gilbert, Sandra M., and Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Gilman, Charlotte Perkins. *Women and Frigidity*. New York: Harper & Row, 1966. Reprint of 1898 ed.
- Ginzburg, Carlo. *Guidelines and Gads of Old Europe*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Griffin, Susan. *Woman and Nature: The Rearing Poetics*. New York: Harper & Row, 1978.
- Hanman, Mary S., and Lois Banner (eds.) *Who's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*. New York: Harper & Row, 1974.
- Hellman, Lizabeth C. *Toward a Recognition of Androgyny*. New York: Harper & Row, 1973.
- Horney, Karen. *Feminine Psychology*. New York: W. W. Norton, 1967.
- Jagger, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, Eng.: Rowman & Allanfield, 1983.
- Jarway, Elizabeth. *Man's World, Woman's Place: A Study in Social Mythology*. New York: Morrow, 1973.
- . *Powers of the Weak*. New York: Knopf, 1980.
- Jensen-Schmidt, Marceline. *Sezium: Über die Abtötung des Frauenfrage*. München: Fischer, 1979.
- . *Sezium: The Male Monopoly on History and Thought*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980.
- Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Krehan, Nannerl O., Michelle Z. Rosaldo, and Barbara Gelpi (eds.) *Feminist Theory: A Critique of Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Kimber, Linda. *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- Klein, Viola. *The Feminine Character: History of an Ideology*. Urbana: University of Illinois Press, 1972. Reprint of 1946 ed.
- Kleinbaum, Abby Mann. *The War Against the Amazons*. New York: McGraw-Hill, 1983.
- La Follette, Suzanne. *Concerning Women*. New York: Boni & Liveright, 1926.
- Lakoff, Robin. *Language and Women's Place*. New York: Harper & Row, 1975.
- Lepper, Gerda. *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Lundberg, Ferdinand, and Maryann Farnham. *Modern Woman: The Last Sex*. New York: Harper & Bros., 1947.
- Métra, Albert. *Domestic Man: Notes Towards a Portrait*. Boston: Beacon Press, 1968.
- Miller, Cathy, and Katy Sachs. *Work and Women*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977.
- Miller, Jean Baker (ed.). *Psychoanalysis and Women*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1987.

- ——— *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon Press, 1976.
- Miller, Kate. *Sexual Politics*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969.
- Minotelli, Janet. *Women's Estate*. New York: Random House, 1971.
- Morgan, Robin (ed.). *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Vintage Books, 1970.
- . *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics and Global Politics*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1982.
- Murman, Erich. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Nanson, Mary Beth. *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*. Boston: Little, Brown, 1980.
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Reed, Evelyn. *Woman's Evolution: From Matriarchal Clans to Patriarchal Family*. New York: Pathfinder, 1975.
- Rich, Adrienne. *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978*. New York: W. W. Norton, 1979.
- . *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton, 1976.
- Rowbotham, Sheila. *Woman's Consciousness, Man's World*. New York: Penguin, 1973.
- Schur, Edwin M. *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma, and Social Control*. New York: Random House, 1984.
- Sherley, Mary Jane. *The Nature and Evolution of Female Sexuality*. New York: Random House, 1966.
- Sullivan, Harry Stack. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: W. W. Norton, 1953.
- Swordsm, Amy, and Hanna Letsinger (eds.). *Class, Race and Sex: The Dynamics of Control*. Boston: G. K. Hall, 1983.
- Thompson, Clara. *On Women*. New York: New American Library, 1968.
- Thompson, William Iwan. *The Time-Faking Bodies Take To Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture*. New York: St. Martin's Press, 1981.
- Vaerling, M. and M. *The Dominant Sex*. London: Allen and Unwin, 1921.
- Veblen, Thorstein. *The Theory of the Leisure Class (1899)*. New York: Mentor Books, 1962.
- Wendbaum, Becca. *The Curious Courtship of Women's Liberalism and Socialism*. Boston: South End Press, 1973.
- Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1975.
- Wood, Virginia. *A Room of One's Own*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Articles

- Boulding, Elise. "Public Nurture and the Man on Horseback." In Meg Murray (ed.), *Teachers, Models, Masters, Mistresses: Essays for a Non-Sexist Future*. Westport, Conn.: Auburn Press, 1983, pp. 273-91.
- . "Women and Social Violence." *International Social Science Journal*, vol. 30, no. 4 (1978), 803-15.
- Catalyst. Special Issue on "Feminist Thought" nos. 30-31 (Summer 1977).
- Heilbrun, Carolyn. "On Reinventing Womanhood." *Columbia [Litt.]* 1979, 31-32.

- Jones, Ernest. "Early Development of Female Sexuality." *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 8 (1927), 459-72.
- Kelly-Cadol, Jean. "The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Woman's History." *SIGNS*, vol. 1, no. 4 (Summer 1976), 809-24.
- Nochlin, Linda. "Why Have There Been No Great Women Artists?" *Art News*, vol. 69, no. 9 (Jan. 1971), 24-39.
- Parlee, Mary Brown. Review Essay: "Psychology." *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), 119-38.
- Ross, Alice S. "A Biosocial Perspective on Parenting." *Deviant*, vol. 106, no. 2 (Spring 1977), 1-31.
- Silverblatt, Irene. "Andean Women in the Inca Empire." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 37-61.
- Stern, Bernard I. "Women, Position of in Historical Society." In *Encyclopedia of Social Sciences*, Edwin E. Schattschneider (ed.), vol. 15. New York: Macmillan, 1935, pp. 442-48.
- Tillian, Genevieve. "Prehistoric Origins of the Condition of Women in 'Civilized' Societies." *International Social Science Journal*, vol. 69, no. 4 (1977), 671-81.
- Vaughan, Rose M. Review Essay: "Psychology." *SIGNS*, vol. 2, no. 1 (Autumn 1976), 120-46.

2. Anthropology

Bonf:

- Andrey, Robert. *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*. New York: Atheneum, 1966.
- Childe, V. Gordon. *Man Makes Himself*. London: Watts, 1936.
- Furb, Peter. *Humanimal Woman*. Houghton Mifflin, 1977.
- Friedl, Ernestine. *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975.
- Gurdy, Jack. *Productive and Reproductive: A Comparative Study of the Domestic Domain*. London: Cambridge University Press, 1976.
- Hedy, Sarah Blaffer. *The Woman That Never Evolved*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Jolly, Alison. *The Evolution of Primate Behaviour*. New York: Macmillan, 1972.
- Lee, R. B., and Irven DeVore (eds.). *Man, the Hunter*. Chicago: Aldine, 1968.
- Leitch-Ross, Sylvia. *African Women: A Study of the Ibo of Nigeria*. London: Routledge, 1937.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.
- Marshall, Alexander. *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*. New York: McGraw-Hill, 1971.
- Marrin, M. Kay, and Barbara Voorhies. *Female of the Species*. New York: Columbia University Press, 1975.
- Mathison, Carolyn J. *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*. New York: Macmillan, 1974.
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West Ltd., 1954.

- Mead, Margaret. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: Morrow, 1949.
- . *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Larned, 1973.
- Morgan, Elms. *The Descent of Woman*. New York: Stein and Day, 1972.
- Morgan, Lewis Henry. *Ancient Society*. New York: World, 1963. Reprint of 1877 ed.
- Murdock, George P. *Our Primitive Contemporaries*. New York: Macmillan, 1936.
- Ortner, Sherry B., and Harriet Whitehead (eds.). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- River, Peggy Rapp. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review, 1978.
- Rohrlich-Leavitt, Ruby (ed.). *Women Cross-Culturally: Change and Challenge*. Chicago: Aldine, 1975.
- Rosaldo, Michelle, and Louise Lamphere. *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press, 1978.
- Sacks, Karen. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Urbana: University of Illinois Press, 1982.
- Sanday, Peggy Reeves. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Schneider, David M., and Kathleen Gough (eds.). *Marital Exchange*. Berkeley: University of California Press, 1962.
- Tanner, Nancy Makepeace. *On Becoming Human*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Tiger, L. *Men in Groups*. New York: Random House, 1969.

Articles

- Aaby, Peter. "Engels and Women." *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9-10, (1977), 25-53.
- Harris, Marvin. "Why Men Dominate Women." *Columbia*, vol. 21 (Summer 1976), 9-13, 39.
- Lamphere, Luana. Review Essay: "Anthropology." *SIGNS*, vol. 2, no. 3 (1977), 612-27.
- Lee, Richard B. "What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources." In *Man the Hunter*, eds. R. B. Lee and Irven DeVore. Chicago: Aldine, 1968, 30-46.
- Meillassoux, Claude. "From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology." *Economy and Society*, no. 1 (1972), 93-100.
- . "The Social Organization of the Peasantry: The Economic Basis of Kinship." *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, no. 1 (1973).
- Molynetz, Maxine. "Androcentrism in Marxist Anthropology." *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9-10 (1977), 55-81.
- Moor, John. "The Exploitation of Women in Evolutionary Perspective." *Critique of Anthropology*, vol. 3, nos. 9-10 (1977), 63-100.
- Murdock, George P. "Comparative Data on the Division of Labor by Sex." *Social Forces*, vol. 15, nos. 1-4 (May 1937), 551-53.
- Ottov, Sherry B. "The Virgin and the State." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct 1978), 19-35.

- Rapp, Rayna. "Review of Claude Lévi-Strauss. *Femmes, Greniers et Capotux*." *Dialectical Anthropology*, vol. 3 (1977), 317-23.
- Rapp, Rayna. "The Search for Origins: Unravelling the Threads of Gender Hierarchy." *Critique of Anthropology*, vol. 2, nos. 9-10 (1977), 5-24.
- Rosaldo, M. Z. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *SIGNS*, vol. 5, no. 3 (Spring 1980), 389-417.
- Safa, H., and E. Leacock (eds.). "Development and the Sexual Division of Labor." Special Issue. *SIGNS*, vol. 7, no. 2 (Winter 1982).
- Sahlins, Marshall. "The Origins of Society." *Scientific American*, vol. 203, no. 48 (Sept. 1960), 74-87.
- Silverblatt, Irene. "Ancient Women in the Near Empire." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Dec. 1978), 37-61.
- Souch, Carol, et al. Review Essay "Anthropology." *SIGNS*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), 147-60.
- Tanner, Nancy, and Adrienne Zihlman. "Women in Evolution, Part I: Immigration and Sexism in Human Origins." *SIGNS*, vol. 1, no. 3 (Spring 1976), Part I, pp. 585-508.
- Tillys, Skanda. "The Power of Matrilineal Idem." *International Journal of Women's Studies*, vol. 5, no. 2 (1982), 138-47.
- . "Women, Power, and the Anthropology of Politics. A Review." *International Journal of Women's Studies*, vol. 2, no. 5 (1979), 430-42.
- Wall, Fern. "They Divide and Subdivide, and Call it Anthropology." *New York Times* (Nov. 30, 1980), sect. 4, p. 9.

]] THE ANCIENT NEAR EAST

1. Primary Sources

Books

The Code of Hammurabi in the following editions:

Driver, G. R., and John C. Miles. *The Babylonian Laws*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, vol. I, 1952; vol. II, 1955.

Kohler, L., and F. E. Peiser. *Hammurabi's Gesetz*. Übersetzung, historische Wiedergabe, Erläuterung. Leipzig: Pfeiffer, 1904.

Meek, Theophile J. Trans. In James B. Pritchard, 1955.

Müller, David. *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung*. Wien: A. Holder, 1903.

The Hittite laws in the following editions:

Friedrich, Johannes. *Die Hethitischen Gesetze*. Leiden: E. J. Brill, 1959.

Goetze, Albrecht. Trans. In Pritchard, 1955.

Walcher, Arnold. "The Hittite Code." In J. M. Powis Smith, 1931.

The Middle Assyrian laws in the following editions:

Driver, G. R., and John C. Miles. *The Assyrian Laws*. Oxford: Clarendon Press, 1935.

Luckenbill, Daniel D., and F. W. Carr. Trans. In J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1931.

Meek, Theophile. Trans. In James B. Pritchard, 1955.

- Falkenstein, Adam. *Archaische Texte aus Uruk* (Ausgrabungen der Deutschen Forschung in Uruk-Warka). Vol. 2, no. 131. Berlin, 1936.
- . "Neusumernische Gerichtsurkunden." *Bayrische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Historische Abteilung, Neue Folge*, Heft 39, 40, 44.
- . *Sumernische Götterfinder*. Heidelberg: [Winter 1959].
- Frithard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1950.
- . *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* 2nd ed. Trans. and annotations W. F. Albright and others. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- . *The Ancient Near East, Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Rothner, W. M. *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari* (Untersuchungen zu G. Dossin. Archives Royales de Mari X, Paris, 1967. Niglikischen-Vereinigung. Bonn [fr. Berchler Kowalew, 1971]).
- Singh, Purushottam. *Prehistoric Cultures of Western Asia*. London: Seminar Press, 1974.
- Stieble, H. *Altsumernische Bau- und Werkurkunden*. 2 vols. Wiesbaden: Franz Steiner, 1962.
- Wallenstein, Diane, and Samuel Noah Kramer. *Inanna: Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*. New York: Harper & Row, 1983.
- Zimmern, Hermann. "Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl." *Der alte Orient* 7 Jahrgang, Heft 3, pp. 1-52. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.

Articles

- Angel, Lawrence. "Nimlithac Sikkarems from Casal Hüyük." *Anatolian Studies*, vol. 23 [1971], 77-86.
- Dietz, Otto Eduard. "Sumernische Rechtsurkunden des 3. Jahrtausends, aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur." *Bayrische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge*, Heft 67. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1968.
- Ebeling, Erich. "Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion." *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V.) 1918, I, 25. Jahrgang, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1918, pp. 1-70.
- Parker B. "The Nimrud Tablets 1952—Business Documents." *Iraq*, vol. 16 (1954), 29-58.

Reports

- Mellink, James. "Excavations at Casal Hüyük, 1963. Third Preliminary Report." *Anatolian Studies*, vol. 14 [1964], 19-320.
- . "Excavations at Casal Hüyük, 1965. Fourth Preliminary Report." *Anatolian Studies*, vol. 16 [1966], 105-132.

2. Reference Works

Books

- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: Oriental Institute, and Glückstadt: J. J. Aumann, 1968.

- Cottrell, Arthur. *The Encyclopedia of Ancient Civilizations*. New York: Mayflower Books, 1980.
- Ebeling, Erich, and Bruno Meissner. *Reallexikon der Assyriologie* 4 vols. Berlin & Leipzig: De Gruyter, 1932.
- Ebers, Max. *Reallexikon der Vorgeschichte*. vol. 4. (erste Hälfte). Berlin: De Gruyter, 1926.
- Edwards, I. E. S. et al (eds.). *The Cambridge Ancient History*. vol. 1, pt 1: *Prolegomena and Prehistory*. 3rd ed. Cambridge, 1970.
- . vol. 1, pt. 2. *Early History of the Middle East*. 1971.
- . vol. 2, pt 1. *The Middle East and the Aegean Region, c. 1800-1380 B.C.* 1971.
- . vol. 2, pt. 2: *The Middle East and the Aegean Region, c. 1380-1000 B.C.* 1973.
- Landberger, Benno, E. Reiner, and M. Civil. (eds.). *Materials for the Sumerian Lexicon (MSL)* vol. 12. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.

3. Secondary Works

Books

- Adams, Robert McCormick. *The Evolution of Urban Society*. Chicago: Aldine, 1966.
- . *Heartland of the Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Andrae, Walter. *Die archaischen Tempel-Tempel in Assur*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft. No. 39. Leipzig, 1922.
- Balto, Bernard Frank. *Studies on Women of Akkad*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.
- Bin-Nun, Shoshana R. *The Invention in the Hittite Kingdom*. Heidelberg: Carl Winter, 1975.
- Borero, Jean, Elena Cassin, and Jean Vercoutter (eds.). *Near East: The Early Civilizations*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
- Clucka, Edward. *They Write on Clay*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- Conrau, Georges. *Everyday Life in Babylon and Assyria*. London: Edward Arnold Ltd., 1954.
- Darlington, C. O. *The Evolution of Man and Society*. New York: Simon & Schuster, 1969.
- Deetz, James. *Excavation in Archaeology*. Garden City, N.Y.: Natural History Press, 1967.
- Djural, P. Anton. *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Uruckinas und seiner Vorgänger*. Bonn: Pöschel-Verlag, 1931.
- Dobsonoff, I. M. (ed.). *Ancient Mesopotamia, Socio-economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*. Moscow: Nauka Publishing House, 1969.
- Driver, G. R. *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- Frankfort, Henri, et al. *Before Philosophy*, Baltimore: Penguin Books, 1963.
- Frankfort, Henri, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, and William A. Irwin. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- Gadd, C. I. *Teachers and Students in the Oldest Schools*. London, 1956.
- Glueck, Shirley. (ed.). *Excavating the Royal Tombs at Ur*. London: Macmillan, 1969.
- Halla, William W., and I. I. A. van Dijk. *The Exaltation of Ishtar*. New Haven: Yale University Press, 1968.

- Harris, Rivkah. *Ancient Sumer. A Demographic Study of an Old Babylonian City (1894-1595 B.C.)*. Istanbul: Hittitisch-Archaeologisch Institut, 1975.
- Hambler, Jacques, and Sir Leonard Woolley. *History of Mankind*. Vol. 1. *Primitive and the Beginnings of Civilization*. New York: Harper & Row, 1963.
- Jacobson, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- . *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*. Ed. Wilham E. Moran. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- James, Edwin O. *The Cult of the Mother-Goddess. An Archaeological and Documentary Study*. London: Thames & Hudson, 1959.
- . *Myth and Ritual in the Ancient Near East*. London: Thames & Hudson, 1958.
- Jarman, Norma. *The Civilization of Babylon and Assyria*. Philadelphia: Lippincott, 1935.
- Jayne, Walter A., M.D. *The Healing Gods of Ancient Civilizations*. New Haven: Yale University Press, 1925.
- Jeremias, Alfred. *Handbuch der altorientalischen Geistesgeschichte*. Berlin: De Gruyter, 1929.
- Kochalkar, Paul. *Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen*. Leipzig: J. C. Hinrich, 1921.
- . *Rechtvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammuraps Königs von Babylon*. Leipzig: Viet & Co., 1927.
- Kraeling, Carl M., and Robert McC. Adams. *City Inevitable: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Kramer, Samuel Noah. *From the Tablets of Sumer*. Durham Hills, Colo.: Falcon Wing Press, 1956.
- . *History Begins at Sumer*. 3rd rev. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- . *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- . *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Artwork in the Third Millennium B.C.* Rev. ed. New York: Harper & Bros., 1961.
- . *The Sumerians*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Langdon, Stephen. *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*. Philadelphia: University Museum, 1925.
- Lansing, Elizabeth. *The Sumerians: Inventors & Builders*. London: Cassell, 1974.
- Laska, Barbara S. *The Remarkable Women of Egypt*. Berkeley: B. C. Scribner Publications, 1975.
- MacQueen, James G. *Babylon*. London: Robert Hale Ltd., 1966.
- Mathier, Paula. *Ebla: An Empire Rediscovered*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.
- Meuser, Bruno. *Babylonian & Assyrian*. 2 vols. Heidelberg: Carl Winter, 1920.
- Mellars, James. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill, 1967.
- . *Earliest Civilizations of the Near East*. New York: McGraw-Hill, 1965.
- Meserschmidt, Leopold. *Die Hettiter*. Leipzig: J. C. Hinrich, 1902.
- Ministry of Information, Government of Iran. *Persepolis, Pasargadae, and Nagh-e Rostam Tablets*. Oxford Press, 1966.
- Murphy, P. R. S. *Up of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley's Excavations at Ur*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- Murray, Margaret Alice. *The Cradle of Religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

- Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Redman, Charles. *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*. San Francisco, W. M. Freeman, 1978.
- Saggs, H. W. F. *The Greatness That Was Babylon*. London: Sedgewick and Jackson, 1962.
- Schwandt-Bessnerat, Denise. (ed.) *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*. Melibu, Calif.: Undena Publications, 1976.
- Schwandt-Bessnerat, Denise, and S. M. Alexander. *The First Civilization. The Legacy of Sumer*. Austin: University of Texas Press, 1975.
- Schmer, Josephine. *Giortinnen für Einflaß von der Urzeit bis zur Gegenwart*. München: C. Verlag Frauenoffensive, 1977.
- Service, Elman. *Origins of the State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution*. New York: W. W. Norton, 1975.
- Todd, Ian. *Çatal Hüyük in Perspective*. Meado Park: Cummings Publishing Co., 1976.
- Wettkopl, Elizabeth. *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-romischen Antike*. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1957.
- Walengren, G. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*. Uppsala: Universitets Arskrift, no. 4, 1951.
- Winkler, Hugo. *Himmel- und Weltbild der Babylonier*. Leipzig: J. C. Hinrich, 1901.
- Woolley, C. Leonard. *The Sumerians*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Woolley, Sir Charles Leonard. *Excavations at Ur: A Record of Twelve Years' Work*. London: Ernest Benn Ltd., 1954.

Articles

- Albenda, Pauline. "Western Asiatic Women in the Stone Age: Their Image Re-evald." *Biblical Archaeologist*, vol. 46, no. 2 (Spring 1983), 82-88.
- Barrow, Anne. "The Uses of Archaeology for Women's History: James Mallart's Work on the Neolithic Goddess at Çatal Hüyük." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 7-18.
- Beccaro, Jean. "La Femme dans la Mésopotamie ancienne." chap. 1, in *Historie mondiale de la Femme*. Ed. Pierre Grimal. Paris: Nouvelle Librairie de France, 1965.
- Caruano, Robert. "A Theory of the Origin of the State." *Science*, vol. 169, no. 3947 (Aug. 1970), 711-35.
- Casson, Elena. "Pouvoirs de la femme et structures familiales." *Revue d'Asyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 63, no. 2 (1969), 121-48.
- Dobson, Igor M. "Socio-economic Classes in Babylonia and the Babylonian Concept of Social Stratification." In *Oriens, Otto Edzard, Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten—XVIII Rencontre Assyriologique Internationale*. München, 29 Juni bis 1 Juli 1970. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen, Neue Folge, Heft 75, 1972.
- Diamond, A. S. "An Eye for an Eye." *ibid.* vol. 19, pt. 2 (Autumn 1957), 151-55.
- Dougherty, Raymond Philip. "The Structure of Babylonian Domes." *Yale Oriental Series*, vol. 5, pt. 2. New Haven: Yale University Press, 1923.
- Dunand, Jean Marie. "Trois Etudes sur Mari." *Mari: Annales de Recherches Archéologiques*, vol. 3 (1904), 127-72.

- Ebeling, Erich. "Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion." *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* [E. V.], 1918, 1, 23. Jahrgang. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1918. pp. 1-70.
- Finkelstein, J. J. "Sex Offenses in Babylonian Laws." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86 (1966), 355-372.
- . "Subaru and Subarutu in Old Babylonian Sources." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 9 (1955), 1-2.
- Fried, Morton. "On the Evolution of Social Stratification and the State." In Stanley Diamond (ed.), *Culture and History*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Gadd, C. J. "Some Contributions to the Gilgamesh Epic." *Iraq*, vol. 28, pt. 2 [Autumn 1966], 105-21.
- Gordon, Cyrus H. "The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets." *Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge*, Band IX [1936], 147-69.
- Granger, Samuel. "The Old Babylonian Marriage Contract." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89 (1969), 505-32.
- Gross, K. "Dowry and Bride Price in Nuzi." In *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*. Ed. David I. Owen and Martha A. Morrison. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1991. pp. 161-82.
- Harris, Rivkah. "Biographical Notes on the Nuzi Women of Sippar." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 16 (1962), 1-12.
- Jacobson, Thorold. "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 2, no. 3 [July 1943].
- Jacobs, Carol F. "Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite. Dating of Texts As an Index." *Journal of Indo-European Studies*, vol. 2 (1981), 59-103.
- Koschaker, Paul. *Farnachai, Hausgemeinschaft und Mutterrecht im Keilschriftrecht*. "Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge, Band 7 [Band 41] Berlin and Leipzig, (1939), 1-89.
- Kramer, Samuel Noah. "The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa." *Biblical Archaeologist*, vol. 46, no. 2 (Spring 1983), 60-80.
- Kraus, F. R. "Le Rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone." *Cahiers de Histoire Mondiale*, vol. 1, no. 3 (Jan 1954), 518-45.
- Le Fay, Howard. "Ebla: Splendor of an Unknown Empire." *National Geographic*, vol. 154, no. 6. (Dec 1978).
- Lambert, W. G. "Morals in Ancient Mesopotamia." *Vormittagliche Egypt Genootschap "Er Oriëntale Loo"* Jaarbericht, no. 15 (1957-58), 184-96.
- Leach, Eleanor. "Women in Egyptian Societies." In *Renaissance Bräutchen and Claudia Koonz: Becoming Visible*, pp. 11-35.
- Murakawa, Kunio. "The Development of the E-MU in Lagash during the Early Dynastic III." *Mesopotamian*, vols. 8-9 (1973-74), 77-144.
- Messner, Bruno. "Aus dem althebabylonischen Recht." *Der alte Orient*, Jahrgang 7, Heft 1. Leipzig, J. C. Hinrichs 1905. pp. 3-32.
- Millard, Alan R. "In Praise of Ancient Scribes." *Biblical Archaeologist*, vol. 45, no. 3 (Summer 1982).
- Morrison, Martha A. "The Family of Sihu Teub-marru." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 31, no. 3 [Jan 1979], 3-29.
- Oppenheim, A. Leo. "The Golden Garments of the Gods." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 8 (1949).

- . "A Note on the Scribes of Mesopotamia." *Studies in Honor of Bronis Landberger on His 75th Birthday*, April 25, 1965. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- . "'Serge-Documents' from Nippur." *Iraq*, vol. 17 (1955), pages 69-89.
- Perlman, Alice, and Polly Perlman. "Women's Power in the Ancient World." *Women's Caucus, Religious Studies*, vol. 3 (Summer 1975), 4-6.
- Postgate, J. N. "On Some Assyrian Ladies." *Iraq*, vol. 41 (1979), 89-100.
- Rapp, Rayna. "Women, Religion and Ancient Civilizations." *Feminist Studies*, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 1-6.
- Renger, Johannes. "Untersuchungen zum Priesterum in der albabylonischen Zeit." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Neue Folge, Band 24. Berlin: De Gruyter, 1967, 1 Teil, 110-88.
- Rothlich, Ruby. "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women." *Feminist Studies*, vol. 6, no. 1 (Spring 1980), pp. 76-102.
- Rothlich-Linnott, Ruby. "Women in Transition: Uruk and Sumer." In *Bridenthal and Keane, Breaching the Veil*, pp. 36-59.
- Romson, M. B. "Urban Autonomy in a Nomadic Environment." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), 201-15.
- Saporetti, Claudia. "The Status of Women in the Middle Assyrian Period." In *Monographs on the Ancient Near East*, vol. 2, no. 1. Malibu, Calif.: Undena Publ., 1979.
- Saïan, Jack M. "Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 25, no. 2 (Jan. 1973), 59-104.
- . "Thoughts of Zim-Lim." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), 113-20.
- Schwandt-Benedict, Denise. "Decipherment of the Earliest Tablets." *Science*, vol. 211 (16 Jan. 1981), 281-85.
- . "The Envelopes That Bear the First Writing." *Technology and Culture*, vol. 21, no. 3 (1980), 357-85.
- Siebert, Ilse. "Hirt-Herde-König." *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft*, no. 50. Berlin: Akademie Verlag, 1969.
- Wright, Henry T., and Gregory A. Johnson. "Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran." *American Anthropologist*, vol. 77, no. 2 (Spring 1975), 267-89.
- Yoffee, Norman. "The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period." *Bibliotheca Mesopotamica*, Ed. G. Buccellati, vol. 5. Malibu, Calif.: Undena Publ., 1977.

III SLAVERY

Books

- Bakir, Abd el-Mohsen. *Slavery in Pharaonic Egypt*. Cairo, 1952.
- Deiss, David Bruce. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1821*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1975.
- . *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

- Dugler, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York: Macmillan, 1971.
- Finley, Moses I. *Aspects of Antiquity*. London: Chatto & Windus, 1968.
- . *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*. Cambridge: Heffer & Sons, 1960.
- Genovese, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Pantheon, 1974.
- Greenidge, Charles W. *Slavery*. London: Allen & Unwin, 1958.
- Jordan, Winthrop D. *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.
- Klein, Herbert S. *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*. Chicago: University of Chicago Press, 1947.
- Mendelsohn, Isaac. *Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assyria and Palestine: A Comparative Study, 3000-500 B.C.* Williamsport, Pa.: The Boyard Press, 1951.
- . *Slavery in the Ancient Near East*. New York: Oxford University Press, 1949.
- Murs, Suzanne, and Igor Kopytoff (eds.). *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press, 1977.
- Myrdal, Gunnar. *American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper & Row, 1944.
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Watson, James L. *Asian and African Systems of Slavery*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Westerman, William C. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.
- Wiedemann, Thomas. *Greek and Roman Slavery*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.
- Winks, Robin (ed.). *Slavery: A Comparative Perspective*. New York: New York University Press, 1977.

Articles

- Frego, Samuel I. "The Captives in Cuneiform Babylonia." *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 50, no. 4 (July 1934).
- Finley, Moses I. "Slavery." In *Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 14. New York: Macmillan and the Free Press, 1968. pp. 307-18.
- Gell, I. J. "Prisoners of War in Early Mesopotamia." *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), 70-98.
- Harris, Rivkah. "Notes on the Slave Names of Old Babylonian Sippar." *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 29, no. 1 (Jan. 1977), 46-51.
- Pulleyblank, E. G. "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China." *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, pt. 1 (1958), 203-5.
- Sargol, Bernard. "Slavery During the 3rd Dynasty of Ur." *Memoirs of the American Anthropological Association*. New Series, vol. 49, no. 1.
- . "Some Methodological Considerations for a Comparative Study of Slavery." *American Anthropologist*, New Series, vol. 47, no. 2 (April-June 1945), 357-92.
- "Slavery, Serfdom and Forced Labor." In *New Encyclopedia Britannica* 13th ed., vol. 16. (Chicago, 1979). Macrodata, pp. 853-66.

Wilbur, C. Martin. "Slavery in China during the Former Han Dynasty, 206 B.C. - A.D. 25." Publications of Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. 34 (15 Jan. 1943).

IV PROSTITUTION

Books

- Block, Iwan. *Die Prostitution*. Vol. 2. Berlin: L. Maner, 1912.
- Bullough, Vern L. *Sex, Society and History*. New York: Science History Publications, 1976.
- Bullough, Vern L., and Bonnie Bullough. *The History of Prostitution. An Illustrated Social History*. New York: Crown, 1978.
- Hertzogues, Fernando. *Prostitution and Society*. Vol. 1. London: MacGibbon and Kee, 1962.
- . *Sexes and Strumpets. A Survey of Prostitution*. London: MacGibbon and Kee, 1961.
- Le Cross, Paul. *History of Prostitution*. Chicago: Pascal Covici, 1926.
- Sanger, William W. *A History of Prostitution*. 1858; rpt. New York: Medical Publishing Co., 1898.

Articles

- Ebert, Max. "Prostitution." In *Enzyklopaedon der Vorgeschichte*. Vol. V, erste Hälfte. Berlin: De Gruyter, 1926, p. 321.
- May, Geoffrey. "Prostitution." In *Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 13. New York: Macmillan, 1934, pp. 553-59.
- "Prostitution." In *Encyclopedia Americana*. International Edition. Vol. 22. Danbury, Conn.: Americana Corp., 1979, pp. 672-74.
- "Prostitution." In *New Encyclopedia Britannica*, Vol. 15. Chicago: Helen Hemingway Beman Publishers, 1979, p. 76.

Reference

- "Geschlechtsmoral" and "Hizrodulen," in *Ench. Ebelang and Bruno Meissner, Kritikalitov der Assyriologie*, vol. 4. Berlin: De Gruyter, 1971, pp. 223, 391-93.

V RELIGION, OLD TESTAMENT, ANCIENT ISRAEL

1. Primary Sources

Books

- Caban, John. *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*. Vol. I. Trans. John King. Grand Rapids, Mich.: Erdmans, 1948.
- Grimké, Sarah M. *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*. Boston: Isaac Knapp, 1838.

- The Holy Scriptures According to the Masoretic Text*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1917.
- Sisson, Jack M. *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Speight, Rachel. *A Muzzle for Melancton vs. the Cynical Bayler and four-mouthed Barker Against Esau's Sex*. London: Thomas Archer, 1617.
- Stanton, Elizabeth Cady, and the Revising Committee. *The Woman's Bible*. 1898. 3rd Seaside Coalition Task Force on Women and Religion, 1974.
- Ziegler, Oskar. *Luther und die Erbkinder: Auszüge aus Luther's Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer theologischen Einleitung*. Berlin: Evangelische Verlagsgesellschaft, 1962.

2. Reference Works

Books

- Baly, Dennis. *Geography of the Bible: A Study in Historical Geography*. New York: Harper & Row, 1977.
- Encyclopaedia Judaica*. 16 vols. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972-72.
- "Hebrew Religion." *Encyclopaedia Britannica*. 11th ed. vol. XIII, New York: Encyclopaedia Britannica Co., 1910.
- Harris, Rivkah. "Women in the Ancient Near East." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, ed. K. R. Crim. Nashville: Abingdon, 1976. pp. 960-63.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, ed. K. R. Crim. Nashville: Abingdon, 1976.
- Table, Phyllis. "Women in the Old Testament." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, ed. K. R. Crim.

3. Secondary Works

Books

- Albright, William F. *Archaeology and the Religion of Israel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956.
- . *From the Stone Age to Christianity: Monothemism and the Historical Process*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1940.
- Baker, David. *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*. New York: Harper & Row, 1979.
- Bauer, Julius August. *The Literature of the Old Testament*. New York: Columbia University Press, 1933. First ed. 1922.
- Carmichael, Calum M. *Women, Law, and the Genesis Traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- . *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1975.
- De Vaux, Roland O. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York: McGraw-Hill, 1961, paperback edition. 2 vols., 1965.

- Driver, Samuel R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. New York: Meridian Books, 1980.
- Epietis, Louis M. *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*. Cambridge: Harvard University Press, 1947.
- . *Sex Laws and Customs in Judaism*. New York: Bloch, 1948.
- Freud, Sigmund. "Moses and Monotheism: Three Essays" in *Complete Psychological Works*, vol. 23. London: 1963-64. pp. 1-137.
- Fronza, Elizabeth Schussler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroads, 1983.
- Goldenberg, Naomi, S. *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*. Boston: Beacon Press, 1979.
- Gorwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.* Marlton, N.Y.: Orbis Books, 1979.
- Groves, Robert. *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth* (Annotated and enlarged edition.) New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980.
- Grove, Robert, and Raphael Patai. *Hebrew Myths: The Book of Genesis*. New York: Greenwich House, 1983.
- Gray, John. *Near Eastern Mythology*. London: Hamlyn, 1969.
- Harris, Kevin. *Sex, Ideology and Religion: The Representation of Women in the Bible*. Toronto, N.I.: Barnes & Noble Books, 1984.
- Harrison, Jane Ellen. *Mythology*. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.
- Hillers, Delbert R. *Cooperator: The History of a Biblical Idea*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.
- Hoch-Smith, Judith, and Anna Spring. *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York: Plenum Press, 1978.
- James, E. O. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1960.
- MacDonald, Elizabeth Mary. *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law*. Toronto: University of Toronto Press, 1931.
- May, Herbert G., (ed.). *Oxford Bible Atlas*. London: Oxford University Press, 1962.
- Meek, Theophile James. *Hebrew Origins*. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- Monro, Margaret T. *Thinking About Genesis*. Chicago: Henry Regnery, 1966, London: Longmans, Green, 1953.
- Negre, Abraham. *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*. New York: Putnam, 1972.
- Ochs, Carol. *Behind the Sex of God: Toward a New Consciousness—Transcending Matriarchy and Patriarchy*. Boston: Beacon Press, 1977.
- Octoborn, Judith. *The Female Experience and the Nature of the Divine*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- Oweik, John. *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Page, Elaine. *The Unborn Couple*. New York: Random House, 1979.
- Rueher, Rosemary Radford, (ed.). *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon Schuster, 1974.
- Sage, H. W. F. *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. London: Athlone Press, 1978.
- Sarna, Nahum M. *Understanding Genesis*. New York: McGraw-Hill, 1966.

- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1903), reprint Boston: Beacon Press, n.d.
- Spreizer, E. A. *Genesis*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.
- Stout, Merlin. *Ancient Myths of Womanhood*. Vol. 3, *Our Goddess and Heroine Heritage*. New York: New Sibylline Books, 1979.
- . *When God Was a Woman*. New York: Harper and Row, 1976.
- Toufal, Savina J. *Sarah the Priestess: The First Woman of Genesis*. Athens, Ohio: Swallow Press, 1984.
- Von Rad, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1961. [Translation of German edition, 1956.]
- Weilhaus, Julius. *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. New York: Meridian Books, 1965.
- Unger, Arthur. *Die Religion der Babylonier und Assyrier*. Jena: E. Diederichs, 1921.

Articles

- Furuse, Elizabeth. "Phallic Worship: The Ultimate Idolatry." In J. Plautz and Joan Arnold (eds.), *Women and Religion*. Rev. ed. Missoula, Mont.: Scholars Press, American Academy of Religion, 1974.
- Fox, Michael V. "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly 'Etymologies.'" *La Revue Biblique*, vol. 81 (1974), 557-96.
- Frederick, R. David. "Woman, a Power Equal to Man." *Biblical Archaeology Review*, vol. 9, no. 1 (Jan./Feb. 1983), 56-58.
- Frymer-Kensky, Tikva. "Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law." *Biblical Archaeologist*, vol. 44, no. 4 (Fall 1982), 209-14.
- Greenberg, Moshe. "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim." *Journal of Biblical Literature*, vol. 81 (1962), 239-48.
- Hezweil, Maryanne Chae. "The Image of God in Man—Is Woman Included?" *Harvard Theological Review*, vol. 72, nos. 3-4 (July-Oct. 1979), 175-206.
- Kikawada, I. M. "Two Noses on Eve." *Journal of Biblical Literature*, vol. 91 (1972), 33-37.
- Levine, André. "Mari, the Bible, and the Northwest Semitic World." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), 101-8.
- . "Who or What Was Yahweh's Asherah? Startling New Inscriptions from Two Different Sites Reopen the Debate about the Meaning of Asherah." *Biblical Archaeology*, vol. 10, no. 6 (Nov./Dec. 1984), 42-52.
- Malamat, A. "Man and the Bible. Some Patterns of Tribal Organization and Institutions." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, no. 2 (April-June 1962), 143-49.
- Mendenhall, G. "Ancient Oriental and Biblical Law." *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), 76-86.
- Mendenhall, G. E. "Covenant Forms in Israelite Tradition." *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), 50-76.
- Meyers, Carol. "The Roots of Restriction: Women in Early Israel." *Biblical Archaeologist*, vol. 45, no. 3 (Sept. 1973), 91-103.
- Meyers, Eric M. "The Bible and Archaeology." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 1 (March 1984), 34-40.
- Morrison, Martha A. "The Jacob and Leah Narratives in Light of Near Eastern Sources." *Biblical Archaeologist*, vol. 46, no. 3 (Summer 1983), 155-64.

- Pardee, Dennis, and Jonathan Glaser. "Literary Sources for the History of Palestine and Syria. The Mari Archives." *Biblical Archaeologist*, vol. 47, no. 2 (June 1984), 86-100.
- Sage, M. H. "The Religion of Israel Before Sinai." *Jewish Quarterly Review*, vol. 52 (1961-62), 41-68.
- Sprague, E. A. "The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting." *Israel Exploration Journal*, vol. 7, no. 4 (1957), 201-16.
- . "3000 Years of Bible Study." *The Centennial Review*, vol. 41 (1960), 206-22.
- Tadmor, Manasseh. "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archeological Evidence." In *Tanach Iydia (ed.) Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981, pp. 129-73.
- Trible, Phyllis. "The Creation of a Feminist Theology." *New York Times Book Review*, vol. 48 (May 3, 1983), 28-29.
- . "Deobjectualizing in Biblical Interpretation." *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41, no. 1 (March 1973), 30-48.

VI ANCIENT GREECE

1. Primary Sources

Books

- Aristotle, *Politics*. Benjamin Jowett (trans.). *The Works of Aristotle*, W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1921.
- . *Plato, The Republic*. Benjamin Jowett (trans.). New York: Random House, s.d.
- . *The Iliad of Homer*. Richmond Lattimore (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1937.
- . *The Odyssey of Homer*. Richmond Lattimore (trans.). London: Macmillan, 1925.
- Epictetus, Robert W. Cochrane (trans.). New York: Dell, 1965.
- Lefkowitz, Mary R., and Maureen B. Fant. *Women's Life in Greece and Rome: A Sourcebook in Translation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Herodotus *Historia*. Trans. A. D. Godley. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- The Odyssey of Homer*. S. H. Buscher (trans.). London: Macmillan, 1917.
- The Works of Aristotle*. J. A. Smith and W. D. Ross. (trans.) Oxford: Clarendon Press, 1912.
- Thucydides, *History of Peloponnesian War* 4 vols. Translated by Charles F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

2 Secondary Works

Books

- Bruns, Jvo. *Frauenemanzipation in Athen*, ein Beitrag zur altathenaischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts. Kiliae: Libraria Academica, 1900.
- Ehrenberg, Victor. *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries B.C.* London: Methuen, 1973.

- . *The People of Aristophanes. A Semiology of Old Attic Comedy*. Oxford: Basil Blackwell, 1951.
- Foley, Helen, ed. *Reflections of Women in Antiquity*. New York: Gordon & Breach Science Publications, 1983.
- Graves, Robert. *The Greek Myths*. 2 vols. New York: George Braziller, 1959.
- Humphreys, S. C. *The Family, Women and Death: Comparative Studies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Matrou, H. J. *A History of Education in Antiquity*. New York: 1956.
- McNeill, William H. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Pradatos, I., and I. P. Sullivan. *Women in the Ancient World: The Arithusa Papers*. Albany: SUNY Press, 1984.
- Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken, 1975.
- Sewley, Raphael. *A History of the Greek City States: 700-338 B.C.* Berkeley: University of California Press, 1976.
- Sellman, Chailan. *Women in Antiquity*. London: Thames & Hudson, 1936.
- Shorey, Paul. *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press, 1933.
- Taylor, Alfred E. *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen, 1926.
- Thomson, George. *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*. London: Lawrence and Wishart, 1948.
- Winspear, Allan D. *Genesis of Plato's Thought*. New York: Dryden, 1940. Reprinted by Russell & Russell.

Articles

- Arthur, Marilyn B. "Origins of the Western Attitude Toward Women." In John Pradatos and I. P. Sullivan (eds.), *Women in the Ancient World: The Arithusa Papers* (Albany, 1984), pp. 31-37.
- Dover, K. J. "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior." *Arithusa*, vol. 6, no. 1 (1973), 59-73.
- Garms, A. M. "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries." *Classical Philology*, vol. 20, no. 1 (Jan. 1925), 1-25.
- Havelock, Christine Mitchell. "Monuments on Greek Vases: Remarks on the Social History of Women." In *The Greek Vases: Papers Read at a Symposium presented to a symposium at Hudson Valley Community College at Troy, New York, in April of 1979*, ed. Stephen L. Hyman. Larchmont, N.Y.: Hudson-Mohawk Association of Colleges and Universities, 1981, pp. 103-18.
- Horowitz, Maryanne Clare. "Aristotle and Women." *Journal of the History of Biology*, vol. 9, no. 2 (Fall 1976), 183-213.
- Pomeroy, Sarah B. "Selected Bibliography on Women in Antiquity." *Arithusa*, vol. 6 (1973), 127-57.
- Riches, Donald. "The Position of Women in Classical Athens." *Classical Journal*, vol. 67, no. 3 (1971), 1-8.
- Watson, Lillian Bonlaute. "The Women of Elusa." *Arithusa*, vol. 6, no. 1 (Spring 1973), 91-101.
- Zetlin, Frances I. "Travesty of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesmophoriazusae*." In *Reflections of Women in Antiquity*, ed. Helene Foley, New York: Gordon & Breach Science Publications, 1983.

VII ART

Books

- Aburgul, Ekrem. *The Art of the Hittites*. New York: Harry N. Abrams, 1962.
- Aksum, Pierre. *Art of the Ancient Near East*. New York: Harry N. Abrams, 1980.
- Bittel, Kurt. *Die Hethiter. Die Kunst Vorderasiens von Ende des 3. bis zum Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.* München: Beck, 1976.
- Broude, Norma, and Mary D. Garrard. *Feminism and Art History: Questioning the Canon*. New York: Harper & Row, 1982.
- Goldschmidt, Ludwig. *Mittelalterliche Kunst*. London: Phaidon, 1959.
- Maartgat, Ancon. *Die Kunst des alten Mesopotamien: Die klassische Kunst Vorderasiens*. 2 vols. Köln: Dumont, 1982 & 1984.
- Parrot, André. *Sumer: The Dawn of Art*. New York: Golden Press, 1968.
- Seibert, Ilse. *Women in Ancient Near East*. Leipzig: Edition Leipzig, 1974.
- Sittumwong, E., and M. Huzar. *The Art of Mesopotamia*. London: Thames & Hudson, 1964.
- Sittumwong, Eva. *5000 Years of Mesopotamian Art*. New York: Harry N. Abrams, 1962.

الفهرس

أ -

أفلاطون (فيلسوف يوناني):

398 ، 409 - 411

إناتم (حاكم لغاش): 161

الأنثروبولوجيا: 12 ، 14 ، 47

48 ، 54 ، 62 ، 70

91 ، 214 ، 279

إتجنر - فريدريك: 55 ، 244

أوبراين، ماري: 67 ، 100

أوبنهايم، أدولف ليو: 202 ،

206 ، 287

أوتويل، جون: 355

أوديسيوس (ملك إيتاكا): 192

194 -

أورتر، شيري: 62 ، 187

أوروكاجينا (حاكم مدينة

لغاش): 119 ، 128 - 136

أبي، بيتر: 108

آدامز، جون: 67

آدامز، روبرت ماكورميك:

115 ، 120

أنجل، لورنس: 80 ، 90

إيشاين، لويس م.: 345

أخيل (بطل أسطوري): 168 -

170 ، 192

أرسطو (فيلسوف

يوناني): 398 ، 402 -

411 ، 429

أسخينوس (كاتب مسرحي

يوناني): 401

أشورنارسيبال الثاني: 321 ،

324 ، 326

- أولسن، أليتا: 16
الأوليفاركية: 398
الأيدولوجيا: 66، 242، 428
أيزنبرغ، نانسي: 16
إيفانز، سارا: 12
- ب -
- باتره، ديوس: 302
باترسون، أورلاندو: 156،
159
باشو، برنارد فرانت: 140
بارستاو، آن: 79
باشوفز، يوهان ياكوب: 55،
58، 64 - 65، 68 - 69،
244
باكاز، دايفد: 371، 353
باكير، عبد المحسن: 173
براونيلر، سوزان: 100
برودين، فرجيا: 13
بريفولت، روبرت: 64
بنوخ، إدا: 243
بشير، زوت: 87 - 88
بنسون، ماري: 12
- بونا، لويس: 98
بولديغ، إيز: 12، 48، 95
بوليلانك، إدوين جورج:
188
بويس سميت، جون ميرلين:
201، 208
بيثار، دياوس: 302
بيرد، فيليس: 354
بيركينز غيلمان، شارلوت: 64
البيروقراطية: 118، 150،
338، 419
بيكر، إريست: 392
البيولوجيا: 51 - 52، 63،
100
- ج -
- جانر، نانسي: 87
التحليل النفسي: 89، 96،
280، 381
جربيل، فيليس: 354، 368
جشايند، ف. غوردون: 114
تشودورو، نانسي: 96
التعيرات البنيوية: 58، 242

التمييز الطبقي: 206، 239

نود: زينا: 79

نوميسون، إدوارد أرتور: 172

- 5 -

درلنغتون، سيريل دان: 102

دالي، ماري: 434

دراكو (مشرع إغريقي): 399

درايفر، غوتفري رولز: 179 -

180، 216، 218، 219 -

240 - 241، 253، 256،

266

دو بوفوار، سيمون: 27،

47، 94، 100، 426 -

427، 435

الدولة الأثينية: 407

الدولة انقومية: 120، 338

دياكوبوف، إيعور ج: 158

ديسانتس، ديبنيه: 16

الديمغرافيا: 105، 109، 111

الديمقراطية: 177، 397 -

399، 407، 410

ديرشاين، دوزوثي: 67

- 2 -

راب، ريتا: 116

روبنز، غيل: 61، 449

- ث -

ثوسيديدس (مؤرخ يوناني):

171، 394

- ج -

جوستومر، كارول ف.:

301

جيبب، إغناس جي: 162 -

163، 165

جيمس، إدوين أوليفر: 285،

297

جنوي، إليزابيث: 11

- ح -

حاتوميليس الأول (ملك

حيثي): 298 - 299

حاتوميليس الثالث (ملك

حيثي): 301

الحقبة الهنينية: 304

حقوق المرأة: 27، 447

رومانو، ميشال : 84

روهرلينش، روي : 79

ريتش، آدرين : 67

ريدمان، تشارلز : 116

ريموش (ملك أكادي) : 161

- ص -

صابيرو، فرحنبيا : 14

ماسون، جاك : 15

سانداي، سيفي ريفز - 282

سيبيرا، اغريم أفيندور : 342

350 ، 373

سيفت، راشيل : 367

سانتون، انبرايث كيدي : 64

66

سنرابو (مؤرخ وجغرافي

ويلسوف يوناني) : 254 -

255

متولر، آل : 14

متيرن - متيف : 13

مفراط (فيلسوف يوناني) : 409

- 410

السلطة الميتافيزيقية - 279

سنخ، بيرشونام : 17 ، 79

سويلولويوماسي الاون (ملك

الحيثيين) : 300

سويرنلر، ايمبي : 13

السيكولوجية : 50 ، 89 ، 100

سيمونيدس (شاعر [غريقي] :

399

- ش -

شريعة همورابي : 132 ، 179 -

182 ، 185 ، 199 ، 201 -

204 ، 206 - 207 ، 209 -

212 ، 217 - 218 ، 222 -

225 ، 227 - 230 ، 232 -

233 ، 235 - 237 ، 238 -

240 ، 242 - 252 ، 253 -

256 - 257 ، 272 ، 346 -

347 ، 390 ، 415

شريعة شانغ يانغ : 189

شريعة هان : 164

شعائدات - نيسبرات ، ديس -

15

شنيتر، فريتر : 173

شوانم، ليزلي: 16

شولبرغ، جين: 14

- ص -

سونون الأثيني: 399

- ع -

العصر النيوليثي (العصر

الحجري الحديث): 54

75، 80، 88، 92، 94

98، 246، 284، 287

413

عصر النهضة: 320، 437

496

علم الآثار: 279

علم التأويل: 9، 29، 30

54، 78، 256، 279

280، 282، 286، 350

363، 365، 369، 373

441، 455

علم الشريعة: 180، 182

186، 199، 201، 205

206، 209، 210، 222

224، 227، 230، 237

239، 263، 266، 333

336، 346، 348، 350

398، 453

علم اللاهوت: 279

- غ -

غريمكي، سارة: 367

غودي، حاك - 214

غوديا اللغاشي: 217

غوردون، ليندا: 13

غولنشتاين، جونتان: 14

غيموناس، مازيا: 284

- ف -

فروم، إيريك: 279، 391

فرويد، سيغموند - 50

فريديريكسون، جورج م.: 12

فريدمان، ر. دايفد: 368

فريدمان، سوزان: 14

فني، موسى إ.: 170، 175

فوكس، مايكل: 15

فون راد، غرهارد: 372

فيتنوغال، كارل: 114

فيرمان، ستيفن - 13

فيشرا، إليزابيت: 100

فيمين، صامويل إسحق: 189

48، 156

اللاحرية: 182، 190 - 191،

398، 417

لامبرت، فيلريد جورج: 203

اللامساواة: 42، 45، 94،

244، 398، 410 - 411،

452

لانغدون، ستيفن: 369

لايكورغوس (مؤرخ

إسبارطي): 398

لوثر، مارتين: 349

ليفت، جوديث: 14

ليفي مستواوس، كنفو: 60،

101، 415

ليكوك، إيثانور: 71

لين، آن: 14

- م -

مارتن وليبر، س: 189

ماركس، كارل: 33، 55،

60، 105، 107، 114،

435، 451

ماكزين، ناسي: 16

- ن -

نادي، إليزابيت: 435

نارنيرو، روبرت: 115

ناسين، إيلينا: 221

ناتشيكرا، بول: 216

ناتفن، جون: 349، 366،

380

ناتمو، أليس: 435

ناتلين هورويتز، ماريان: 404

ناتلوف، مايكل: 14

ناتور، جيرولد: 15

ناتنينو، جورج: 292

ناتس، ليرنا: 16

ناتير، ليندا: 12

ناتيلر، هاريس، أليس: 13

ناتير، إيلين: 14

ناتيمر، آن درافكورن: 15

ناتلي، جوان: 13، 39 - 40

- ل -

اللائماتل بنغمني: 45 - 46،

الملك أخصوزش الأول (ملك القرم): 321	ماكيل، وثيام هاردي: 397
الملك آشورنارسيبال الثاني: 326	ماكي، تيلي: 14
الملك أغامنون: 168	ماتون، فنورنسبا: 13
الملك سرجون الأكادي: 135	ماير، شيلدون: 16
الملك سرجون الثاني (ملك أشوري): 339	مايكاوا، كونيو: 130
مندلسون، إسحق: 175	مايكل أنجلو، بوناروتي: 322
مورغان، روبين: 12	مايلز، جون: 179 - 180، 216، 218 - 219، 240 - 241، 253، 256، 266
مورغان، لويس هنري: 244	مبدأ التوليدية: 361
ماسو، كلود: 105	مفهوم الإبداع الرمزي: 361
الميتافيزيقية: 36، 276، 393	مفهوم التسمية: 293
النيوتوجيا: 288 - 289، 296	مفهوم الخصب: 339
ميريام، إيف: 13	مفهوم السببية: 66، 364، 451
ميلاد، جيس: 75	مفهوم القيادة: 337
ميلتون، جون: 431	مفهوم المواطنة: 397، 410
ميلر، نورمان: 435	مفهوم الوصي: 9، 11، 21، 27، 39، 42، 85، 108، 292 - 293، 337، 425، 433، 435، 437، 447 - 448
ميليت، كيت: 435	
مينتش، إليزابيث: 11، 13	الملك آحاب: 339

النظام الملكي : 339 ، 355 ،
386

- و -

وانزوا، فرجينيا : 5

ولبر، س. مارتن : 189

ولسون، إدوارد تومبورن :
51

وولي، ثيودور : 123

ويسترمان، وليام : 171

وينكس، روبن : 174

- ي -

يونق، كارن : 164 ، 279

- ه -

هاريس، ريفكا : 15

هسيود (شاعر إغريقي) : 399

هكتور (أمير طروادة) : 170

هومبروس (شاعر إغريقي) :

168 ، 173 ، 192

هومبيرت (الملك الوندالي) :

302

هيرودوت (مؤرخ إغريقي) :

<https://telegram.me/maktabatbaghdad>

نشأة النظام الأبوي

حصل هذا الكتاب على جائزة جوان كيلي
(Joan Kelly) التي تمنحها الجمعية التاريخية
الأمريكية سنة 1986.

'يمكننا أن نعدّ نشأة النظام الأبوي الكتاب
الأكثر أهمية في النظرية النسوية الذي ظهر
في حيننا.'

New Directions for Women

'يقدم لنا هذا الكتاب إطاراً تاريخياً
مهدباً كان من المستحيل تصوره قبل التمييز
حول مكانة المرأة في العالم الذي قدمته لنا
أعمال إيرنر السابقة وأعمال باحثات نسويات
أخرى.'

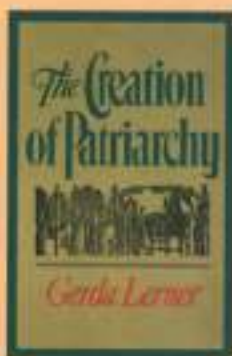
M. Magazine

'إن كتاب إيرنر هو عمل باحثة جديّة
ومتنزّمة كرسّت وقتها للبحث الدقيق
والتفصيلي يجب أن يكون هذا الكتاب على
قائمة جميع القراء.'

Women's Review of Books

● غريدا إيرنر (1910 - 2013): مؤرّخة، مؤلّفة
وأستاذة جامعية وهي أستاذة فخريّة في جامعة
وكسنون - ماسيوس - من أبرز أعمالها: *The
Creation of Female Consciousness: From the
Middle Ages to Eighteen-Century* (1994).

● اسماعيل إسبر: ولد في سوريا عام 1983. حاصل
على شهادة دبلوم الدراسات العليا في الأدب
الإنجليزي - جامعة دمشق، كاتب ومترجم عن
الإنجليزية. عضو هيئة تحرير مجلة *فكر* من
أبرز مؤلفاته: *العروة الوثقى* (1996)، ومن
ترجماته: *أحلام لينشتاين* - إن لاشمان
(1997).



● أصول المعرفة العلمية

● ثقافة علمية معاصرة

● فلسفة

● علوم إنسانية واجتماعية

● تقنيات وعلوم تطبيقية

● آداب وفنون

● لسانيات ومعاجم

مكتبة بغداد



المنظمة العربية للترجمة



الشمس 30 دولاراً
أو ما يعادلها