دراسات عبرية

رسالة المشرق

التوظيف النسوي للنزوع الفولكلوري في رواية " سيمانطوف " لـ " أسف أشري "

د. رامي عبد الحي محمد قابيل(*)

مقدمة

مثّلت النسوية Feminism منذ بدايتها في أواسط القرن التاسع عشر الصوت المعبر عن الرغبة في نقض علاقات " الجنوسة " (العلاقات ما بين الذكور والإناث) ، وإعادة بنائها وفق معايير وأسس جديدة تستبعد الاختلافات الطبيعية بين الجنسين ، وتدعو إلى تحرير النساء من القمع الذي تمارسه السلطة الذكورية ضدهن(١) . في حين لم يظهر مصطلح "النسوية " في حد ذاته إلا في سنة ١٨٩٢ في المؤتمر النسائي العالمي الأول الذي عُقد في باريس ، ورفع شعار "الإيمان بالمرأة ، وتأييد حقوقها ، وسيادة نفوذها " ، وعرّف النسوية باعتبارها تلك الحركة التي تسعى إلى تغيير المواقف من المرأة كامرأة ، والنظرية التي تنادي بالمساواة بين الجنسين سياسياً ، واقتصادياً ، واجتماعياً ، وكحركة سياسية تستهدف تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها ، وإزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه (٢) .

وتعبّر النسوية من ناحية أخرى عن طيف واسع من الآراء والاتجاهات ؛ ما بين نسوية ليبرالية ، وماركسية ، واشتراكية ، وثقافية ، ولاهوتية ـ وما بعد نسوية .. ويمكن رد هذا التنوع في المدارس والمذاهب النسوية إلى البيئة والمحيط اللذين تشكلت بداخلهما الحركة النسوية ، وإلى المناهج الفلسفية والسياسية المتعددة والمتباينة ، وذات التاريخ الطويل نسبياً ، التي

* - مدرس الأدب العبري الحديث والمعاصر –كلية الآداب جامعة سوهاج.

نشأت في هذا المحيط الثقافي – كالليبرالية ، والماركسية ، والاشتراكية ، ونظرية " ما بعد الحداثة"– ووسمت المذهب النسوي بطابعها [٣] .

وتأتي الدراسات في هذا الحقل البحثي انعكاساً لانتقال الدراسات على المستوى البحثي العالمي من المركز إلى الأطراف .. إلى تلك الأصوات الغائبة التي لم تحظَ في الماضي باهتمام الباحثين ، وأصبحت بعد الحرب العالمية الثانية مركز استقطاب لجل العمل البحثي برمته – من المرأة ، والعبيد ، والمهمشين ، إلى المستعمرين ، والسود ، والسكان الأصليين. وفي هذا السياق يجدر التفريق بين الدراسات النسائية التي تمثل الكم الأوفر من هذه الدراسات ، وتُعنى بتسليط الضوء على وضع المرأة داخل إسرائيل على المستوى الاجتماعي، والسياسي ، والديني [٤] ، والدراسات النسوية التي تعيد التمركز حول الأنثى ، وتحاول إعادة كتابة التاريخ من منطلق المساواة التامة بين الرجل والمرأة [٥] .

وفي ضوء الأهمية التي تحظى بها " ثيمة " الخيال داخل المشهد الروائي الإسرائيلي منذ مطلع الألفية الثالثة ، تأتي هذه الدراسة لاستقصاء الكيفية التي وُظفت بها العناصر الفولكلورية في بناء المقاربة النسوية في رواية **סימנטוב** " سيمانطوف " [٦] للأديب الإسرائيلي " أسف أشري " [٧] . كما تحاول الدراسة الإجابة عن بعض التساؤلات التي تطرحها على محك البحث:

١. ما حدود توظيف الأديب للنزوع الفولكلوري ؛ وإلى أي التيارات النسوية يمكن تصنيفه ؟

٢. هل استطاع الأديب الربط بين رؤيته النسوية والواقع الإسرائيلي ؟

٣. هل استخدم الأديب كل العناصر المميزة للوحدات الفولكلورية داخل النص ، أم كان اختياره انتقائياً بما يخدم رؤيته النسوية ؟

ويتبع الباحث في دراسته المنهج التحليلي النقدي ؛ لما يوفره للباحث من أدوات وآليات ستمكنه من الكشف عن مضامين النص ، وتوجهات المؤلف المختلفة إزاء القضايا التي يستشرفها النص .

وسوف يعرض الباحث للدراسة في موضوع " التوظيف النسوي للنزوع الفولكلوري في رواية " سيمانطوف " لـ " أسف أشري " في ثلاثة محاور ، وذلك على النحو التالي :

أولاً : ليليت وإعادة بناء الحدث التوراتي

ثانياً : الهيمنة الذكورية وإعادة التمركز حول المرأة

ثالثاً : الحداثة بين التراث اليهودي ونفي الآخر

ملخص الرواية

تبدأ رواية " سيمانطوف " لأسف أشري بمشهد اللقاء الحاسم والمرتقب لـ " الملائكة الساقطين " הנפילים مع ملاك الرب ، الذي يأتي حاملاً رسالة بالعفو الإلهي عنهم ؛ شريطة الرجوع عن " العهد " الذي قطعوه مع " ليليت " לילית ، زوجة آدم الأولى . وهو المشهد الذي يتعرف من خلاله القارئ على التاريخ السري للعلاقة بين ليليت و " شمحازي " שמחזי، أول الملائكة الساقطين ، وسبب طردهم من جنة عدن ، والعهد الذي قُطع بين الجانبين ، وأسباب غضب ليليت ، ثم بناتها لاحقاً ، من " حواء " زوجة آدم الثانية ، والصورة المغايرة التي يقدمها النص عن النبي إلياهو ، ثم أخيراً أسباب الفتور في العلاقة بين نسل ليليت على الأرض والملائكة الساقطين .

ثم ينتقل النص ، انطلاقاً من هذا الاستهلال ، إلى المزيد من التعرف على تنظيم " بنات ليليت " ، وأفكاره ، ورؤيته للصراع بين الرجل والمرأة ، والدور الذي يلعبه في حفظ التوازن بين الجانبين ، والقواعد المؤسسة للتنظيم ، والطابع السري المميز لنهجه وأسلوب عمله ؛ وصولاً إلى ظهور شخصية الساحرة " راحيل " רחל على مسرح الأحداث ، وكشفها لابنتها " ميزي " מזי – بطلة الرواية والمسؤولة داخل الشرطة الإسرائيلية عن " وجدة العرافة " المنوطة بحل القضايا ذات الطابع المفارق للطبيعة – عن وجود التنظيم ، والصراع الحتمي المنتظر بين "بنات ليليت " والملائكة الساقطين ، وضرورة وقوف " بنات ليليت " و " بنات حواء " جنباً إلى جنب في هذه المواجهة المصيرية التي تنتهي بانتصار بنات ليليت وبنات حواء ، وكتابة مستقبل جديد للمرأة اليهودية داخل إسرائيل .

أولاً : ليليت وإعادة بناء الحدث التوراتي

سقوط الملائكة بين مفهومي " الغواية " و " التبعية "

تحاول رواية " سيمانطوف " لـ " أسف أشري " تقديم سرد بديل للحدث التوراتي يتفق مع الأفكار النمطية السائدة عن الصراع الممتد بين المتدينين والعلمانيين ، والصور النمطية عن المتدينين داخل المجتمع العلماني كمقابل للرجعية ، وقهر المرأة ، وعدم إعمال العقل ، أو الصراع الفانتازي داخل النص بين " قوى النور " العلمانية و " قوى الظلام " الدينية . ووفق هذا السياق تأتي شخصية الملاك " شمحازي " – إحدى الشخصيات الرئيسة المحركة للأحداث – لتؤشر للصراع الذي يعتمل داخل نفسه عندما تدعوه ليليت في جنة عدن باسمه؛ ليشعر لأول مرة بأنه ليس مجرد " خادم للرب " **משרת לאל** لكنه كائن ذو استقلالية و " حر " ، وأن لديه وعياً ذاتياً مستقلاً ، وأن هذا الوعي سُلب منه في معية الطاعة المطلقة للرب :

" בתחילה שמחזי לא שם עליה . מלאך עליון , משרת בקודש , לא לעניין שיביט בתחליף זול . עד שיום אחד קראה בשמו אחרת .

שַמְ – חֲ – זַי . שפתיה נקפצות . החיך מרקד והשיניים שורקות .

זה לא נשמע לו כמו קריאה למשרת " [٨] .

" لم تسترعِ انتباه شمحازي في البداية . فالملاك العلوي ، وخادم القداسة ، لا يجب أن يحفل بالنظر إلى فانٍ رخيص . حتى دعته يوماً باسمه على نحوٍ مغاير .

شَمْ – حا – زِي . بشفتيها المضمومتين . وفمها المتراقص . وأسنانها الهامسة " .

بيد أننا إذا أمعنا – من زاوية أخرى – النظر في هذه العلاقة بين " السيد " والتابع " فسنجد أنها تمثل جوهر ولب إشكالية العلاقة بين الرجل والمرأة ، أو بين الذكورة والأنوثة في الدراسات النسوية .. إذ هل هي علاقة بين ندّين – ذكر وأنثى – كيفما يورد سفر التكوين الإصحاح الأول ؛ أم أنها علاقة بين " السيد " و " تابعه " الذي خلقه الرب من ضلعه ليؤنس وحدته ، على نحو ما يرد في التكوين الإصحاح الثاني [٩] . ويعرض النص لهذه المقاربة كونها تمثل التناقض الصارخ الذي أدى إلى " تسلل خرافة " ليليت " إلى التراث الديني اليهودي لكي

تقوم بتفسير هذا التناقض " [١٠] من ناحية ، وإلى أنها أعطت المزية التفضيلية التي بُني عليها الإقصاء والتهميش للنساء في التراث اليهودي من ناحية أخرى ؛ فـ " تمايز الأدوار بين الرجال والنساء ما كان ليوجد بدون وجود قيمة تفضيلية لذلك في اليهودية التقليدية ، حيث يتحقق تصنيف سيمون ديبوفوار للرجال كـ " ذات " وللنساء كـ " آخر " ويثبت صحته عند تطبيقه على اليهودية . كما تجد النظرة إلى المرأة كآخر تعريفها في الشريعة اليهودية ، التي تنظم تقريباً كل جانب من جوانب حياة الرجال ، ولا يجري ذكر النساء إلا عندما تتقاطع حياتهن مع حياة الرجال ، في الزواج والطلاق على سبيل المثال " [١١] . وهكذا ، وعلى غرار " شمحازي " داخل النص ، يصبح لدينا " وعي " و " وعي سالب " ، أو " ذلك الأمل المدهش الذي يعلقه الرجل بشكل مستمر على المرأة ؛ الأمل في أن يحقق ذاته ككيان مستقل عبر السيطرة الجسدية على كيان آخر ، وأن يعزز إحساسه بحريته من خلال إخضاع نفس حرة أخرى " [١٢] .

ويعرض النص من ناحية أخرى رؤيته الخاصة للمقابلة بين الإيمان والطاعة ، وبين الحرية والعقلانية ، عبر المقارنة التي يعقدها بين شخصية " حواء " الزوجة الأولى لآدم ، التي تُصوّر في النص التوراتي كـ " ضعيفة العقل " التي تقع في غواية الحية ؛ وشخصية " ليليت " التي تُصوّر في الأدبيات الشعبية اليهودية باعتبارها المرأة المتمردة التي رفضت الخضوع لـ " آدم"، ورفضت أن تغدو مجرد " أم لكل حي " :

" **עוד אישה נבראה . הפעם נתפרה לאדם על פי מידותיו , מגופו , מצלעו . שמחזי המשיך לכתוב לאלילה , לאישה שסירבה להיות אם כל חי , שברחה אל מתחת לשמיים , מעבר לשער** " [١٣] .

" **ثم امرأة أخرى خُلقت . بيد أنها هذه المرة فُصّلت لآدم على مقاسه ، من جسده، من ضلعه . وظل شمحازي على تواصل مع الإلهة ، المرأة التي رفضت أن تغدو أماً لكل حي ، التي هربت إلى ما تحت السماء ، وعبرت البوابة** " .

ويجدر في هذا السياق الإشارة إلى التحول في الاستقبال الجمعي لـ " ليليت " من شيطانة ، وقاتلة للأطفال ، وقاهرة للرجال [١٤] ، إلى أيقونة ، ونموذج أعلى ، للمرأة المتمردة والمستقلة ؛

وهو التطور الذي تعتبره الحركات النسوية بمثابة رد اعتبار وعودة عن التشويه الذكوري المتعمد لهذه الشخصية الميثولوجية [١٥] . ويُعزى الإحياء النسوي الحديث لـ " ليليت " بصورتها الجديدة إلى " جوديث بلاسكو " Judith Plaskow ، النسوية والباحثة الدينية ، في مقال لها عام ١٩٧٢ بعنوان " عودة ليليت " ، الذي تحول إلى كتاب بعد ذلك، ويعود إليه الفضل في التأسيس لمجموعة واسعة من الدراسات الدينية النسوية ، وإلى التأثير الجم في قاعدة عريضة من المتلقين ؛ بسبب أسلوبه البسيط ولغته المقنعة [١٦] .

وهكذا يتكون بالتدريج داخل النص صراع محتدم متنامي بين فريقين : الرب " الذكوري " – الذي خلق آدم على صورته – وملائكته من ناحية ؛ وليليت وعشاقها من الملائكة الساقطين ، الذين أصبحوا يُدعون كذلك في إشارة إلى الطابع الاستبدادي الذي يحكم المجتمعات الدينية الرافضة للرأي المخالف من ناحية أخرى :

" בלעג החלו לכנות אותו הנפיל , זה שנפל ברשתה של לילית . הוא נשא את כינוי הגנאי בגאון " [١٧] .

" وطفقوا ساخرين يدعونه بالساقط ، ذلك الذي سقط في شباك ليليت . لكنه تحمل لقبهم الازدرائي بشموخ " .

ويظهر هنا التشابه الكبير بين تقديس الملائكة الساقطين لـ " ليليت " ، رمز الأنوثة ، وبين تقديس الإنسان القديم للمرأة بشقيها ، الأنثى والأم ، أو ليليت وحواء ، كرمز للأرض ، حيث " قارن الإنسان عملية زرع السائل المنوي في رحم المرأة ؛ فتحبل ، وتأتي بمولود جديد يخرج من رحمها مع عملية زرع البذور في الأرض فتنتج نباتاً وأشجاراً وثماراً ؛ فتولد لديه الاعتقاد بأن الأرض ما هي إلا أنثى ضخمة ، وأنها أم كبرى ، وكل البشر قد أتوا منها وإليها يعودون "[١٨].. وترى النسوية الأمريكية "غيردا ليرنر " في هذا التقديس لـ " فرج " الإلهة مالكة السلطة الكلية نوعاً من الاحتفاء " بقداسة الجنسانية الأنثوية وقوتها الغامضة المانحة للحياة " [١٩] . كما يحيلنا النص إلى المقارنة الملفتة للانتباه بين رفض " ليليت " السلطة الأبوية لـ " آدم " ، وبين خضوع " شمحازي " ورفاقه للسلطة الأبوية للرب ، ثم للسلطة الأبوية لـ " ليليت " نفسها ، كما لو أن

الخضوع والانقياد سمت رئيس مميز مصدره في الداخل ، في خلل ما في شخصيتهم يجعلهم يميلون للانقياد ؛ عوضاً عن أن يكونوا هم أنفسهم المصدر للفعل ، وهو التناقض المؤشر من وجهة نظر الباحث لصورة المرأة الخانعة المستسلمة التي يريد النص أن يغرسها في وعي القارئ كضرورة حتمية تبرر أهمية الطرح النسوي في السيرورة التاريخية للعلاقة بين الرجل والمرأة .

وفي خضم سعيه لتوظيف الأسطورة الشعبية – الدينية عن ليليت بما يخدم نزوعه النسوي / العلماني يتصرف " أسف أشري " في مضمون الأسطورة بالحذف والإضافة والتعديل ، على نحو صنيعه عند حديثه عن ليليت وبناتها ، وانتقام الرب منهم ، دون أيما إشارة إلى زواج ليليت في الأسطورة من الشيطان " سيمائيل " **סמאל** وإنجابها منه [٢٠] ؛ لما في مثل تلك الإشارة من تدمير للبنية الذهنية التي يرغب في توليدها داخل نفس القارئ :

" **הוא ניסה להרוג את לילית ובנותיה** " [٢١] .

" **وحاول أن يقتل ليليت وبناتها** " .

وبالمثل ، يتحقق " التحوير بالإضافة " في المآلات اللاحقة للصراع بين الرب وليليت ؛ عندما يرسل الرب الطوفان لتدمير "جسد الوثنية " و " روح الحياة " التي تمثلها ليليت ؛ ليُفسح المجال لـ " حواء بضعفها " و " الهيمنة الذكورية " بقسوتها ليحكما مشهد العلاقة بين الجنسين على الأرض :

" **והמטיר מבול מים על הארץ , לשחת את בשר האלילות , את רוח החיים , מתחת לשמיים . לילית ובנותיה שרדו , הנפילים נשאו אותן בכנפיהם מעל פני המים** " [٢٢] .

" **وأمطر طوفان الماء على الأرض ؛ ليهلك جسد الوثنية ، وروح الحياة من تحت السماء . إلا أن ليليت وبناتها نجون ؛ حيث حملهن الملائكة الساقطون على أجنحتهم فوق سطح الماء** " .

ويمكن تفسير علاقة " التبعية " التي تربط " الملائكة الساقطين " بـ " ليليت " في ضوء الصورة المقدمة عن " ليليت " في المصادر اليهودية كرمز لـ " الإيروس " أو " الرغبة الجنسية" ،

واللا بطل في كتاب الزوهر [٢٣] . حيث تصورها هذه المصادر كمصدر لـ "الإغراء " و "الإغواء" ؛ لكنه ليس إغواء المرأة المستضعفة التي ترتزق بجسدها ، بل المرأة المتسلطة التي تقهر الرجال أثناء نومهم ، وترفض أن يتحكم فيها آدم جنسياً [٢٤] ، و "المرأة الكارهة للأطفال التي ترفض الأمومة ؛ كي لا تكون مربوطة ومأسورة وملزمة ومتعلقة"[٢٥] ، وفي مصادر أخرى كملكة الزمرد ، أو ملكة سبأ ، التي تكشف عن ساقيها المشعرتين الذكوريتين أمام الملك سليمان [٢٦] .

الفعل النسوي وإرادة القوة

على النقيض مما تؤطر له " حواء " من معاني الاستسلام ، والخضوع ، والتبعية ؛ يأتي التحالف بين العقلانية التي يمثلها شمحازي ورفاقه بتمردهم المؤقت على مبدأ الطاعة العمياء والاستبداد الديني ، وبين ليليت وبناتها بتشديدهم على المساواة التامة بين الجنسين ، وأن المرأة أكثر من مجرد وعاء للإنجاب ؛ للتأكيد على ارتهان الفعل النسوي بإيمان المرأة بعدالة قضيتها ، ودفاعها المستميت عن هذا الحق :

" **ובריית נכרתה ביניהם . ברית שנקשרה בשר בבשר , ברית נוטשי השמיים** " [٢٧] .

" **وأُبرم عهد بينهم . العهد الذي التحم فيه الجسد بالجسد ، عهد الذين هجروا السماء** " .

فالمرأة لا يجب أن تنتظر الإذن من الرجل حتى تحصل على حقها ، لكن عليها أن تقتحم وأن تقاتل .. وهو المفهوم الذي تعبر عنه " سيمون ديبوفوار " في حديثها عن علاقة التبعية وتحرير المرأة ، والمضاهاة بينها وبين علاقة العبودية : " إن الحاجة البيولوجية – الرغبة الجنسية والرغبة بالذرية التي تجعل الذكر تابعاً للأنثى – لن تحرر المرأة اجتماعياً ، مثلما أن علاقة السيد والعبد – اللذين تجمعهما حاجة اقتصادية متبادلة – لن تحرر العبد"[٢٨] . فالمرأة – وفقاً للنص – لا يتعين عليها أن تنتظر الآخرين ليدافعوا لها عن قضيتها ؛ لكن عليها – وهو ما يحدث داخل الرواية – أن تقاتل وتضحي حتى تحقق مبتغاها .. وهي الفكرة التي يعبر عنها الراوي

بالحوار الذي يجري بين الحارس " كوبي " **קובי** الذي ينتابه الأسى على عدد القتلى الإسرائيليين في حرب أكتوبر ، وبين زميله ذي الأصل الروسي " بورسيلاف " **בוריסלב** الذي يوضح له أن القضايا المصيرية لا تكون كذلك إلا بقدر التضحيات التي تُبذل لأجلها :

" **כמה מתו בזה ?** "

" **אלפיים חמש מאות , קצת יותר** " .

" **זה לא הרבה , באמת** " .

" **מה אתה מדבר ?** "

" **מפונק . תראה , רוסיה . תראה סטלינגרד . שמה מתו כמה ? מאה אלף בין אדם וזה לא הפריע רוסיה שמה , את חרושצ'וב ראש מדינה אחר כך** " " [٢٩] .

" **كم عدد الموتى في تلك الحرب ؟** "

" **ألفان وخمسمائة ، أكثر قليلاً** "

" **هذا ليس كثيراً بالفعل** "

" **ما الذي تقوله ؟** "

" **يا لك من مدلل . انظر إلى روسيا . انظر إلى ستالينغراد . كم ماتوا هناك ؟ مائة ألف شخص ؛ لكن ذلك لم يردع روسيا هناك ، أو خروتشوف رئيس الدولة فيما بعد** " .

وهكذا تغدو العلاقة بين الرجل والمرأة وفقاً للطرح النسوي " مباراة صفرية " لا ينتصر فيها سوى طرف وحيد .. حيث لا يرغب الرجل في إقصاء المرأة خارج دائرة الفعل الديني فحسب على النحو الذي يدفع النسوية اليهودية " راحيل أدلر " **רחל אדלר** إلى التساؤل : " هل يوجد عدل بين الرجال والنساء في الهالاخا ، وهل اليهودية النسوية في حاجة إلى الهالاخا من الأساس ؟ ! " [٣٠] ؛ لكن أيضاً خارج دائرة الفعل السياسي على نحو " المساواة الشكلية "

التي وصمت تعاطي الحركة الصهيونية في بداياتها مع المرأة ، بحيث اقتصر وجودهن –كنساء – على لعب دور شرفي وزخرفي فحسب [٣١] .

الاستبداد الديني وعودة الهيمنة الذكورية

يربط " أسف أشري " بشكل مباشر بين نجاح الحركة النسوية وبين تمسك " بنات ليليت " بالقيم التي ناضل شمحازي ورفاقه لأجلها ، والتي تمثل المعادل الموضوعي لـ " التنوير " ، و"العقلانية " ، و " المساواة " ، و " الحرية " ، و " الحق في تحقيق الذات " ؛ وبالتالي فإن أي تراجع من شأنه أن يعيد شمحازي ورفاقه إلى عباءة الاستبداد الديني ، والنظرة الدونية إلى الذات :

" שנים עברו , מאות ואלפים חלפו , ושמחזי ומסדר הנפילים עדיין בארץ , אך האלילה נעלמה ובנותיה נותרו . דור הולך ודור בא , והדם התדלל . הן כבר היו דומות לאלילה לילית .

שוב מצא שמחזי את עצמו משרת " [٣٢] .

" ثم مرت سنوات ، مئات وآلاف مضت ، فيما لا يزال شمحازي وتنظيم الملائكة الساقطين على الأرض ، لكن الربة كانت قد مضت وظلت بناتها . ومع تعاقب الأجيال ؛ ضعف النسل . وغدون لا يشبهن الربة ليليت في شيء .

وسرعان ما وجد شمحازي نفسه خادماً مرة أخرى " .

وترتبط هذه " التوبة " الذكورية لشمحازي في أصولها الميثولوجية بما ورد في الأجادا عن التحالف بين " الملائكة الساقطين " و " بنات البشر " : " عندما بدأ جيل الطوفان يمارس عبادة الأصنام ، حزن الرب حزناً عميقاً . ونهض الملكان شيمهازاي وعزازيل وقالا : " يا رب العالمين لقد حدث ما تنبأنا به عند خلق العالم والإنسان وقلنا : " ما هذا الإنسان الذي أنت مهتم به ؟ " ... ثم قال الرب : " أنا واعٍ جيداً لذلك ، وأنا أعرف أنه لو سكنتم أنتم الأرض، سوف تغلب عليكم نزعة الشر ، وسوف تكونون أكثر شراً من الإنسان " ... وعندما هبط الملائكة إلى الأرض ورأوا بنات البشر بكل حسنهن وجمالهن ، لم يستطيعوا التحكم في عواطفهم

... ومع ذلك لم يثبط ذلك عزم شيمهازاي وعزازيل عن الدخول في تحالف مع بنات البشر ... وبعد ذلك تاب شيمهازاي وعلّق نفسه بين السماء والأرض " [٣٣] . ويرد النص نفسه تقريباً في " يلقوط شمعوني " **ילקוט שמעוני** [٣٤] لكن تحت اسمين مختلفين لهذين الملكين ، وهما : " عوزا " **עוזא** و" عوزيئيل " **עוזאל** [٣٥] . ومن جهة أخرى يؤشر هذا التحالف بين " الملائكة الساقطين " و " ليليت " أو " بنات البشر " إلى تبديل الأدوار الذي يقع بين النصين الميثولوجي والروائي وتنتقل فيه " الأنثى " من الهامشية وعلاقة التبعية في أسطورة الأجادا إلى بؤرة السرد في " سيمانطوف " ، وإلى تطوير الفكر النسوي لـ " لاهوت مضاد " "يرد به على اللاهوت التقليدي ، ويعبر في الوقت عن التزامه بالمصادر والمقاربات الرئيسة عن الرب ، والتوراة ، وبني إسرائيل ، لكن لا يخضع بالضرورة لمعاييرها " [٣٦] .

ولا يمكن بحال فصل هذا التخوف لنص " سيمانطوف " – من عودة " الرجعية " ، و"الظلام " ، و" الاستبداد الديني " – عن خوف " أسف أشري " نفسه من المد المسيحاني المتصاعد داخل المجتمع الإسرائيلي .. وهو الخوف الذي يُمثّل له داخل النص بشخصية " النبي إلياهو " **הנביא אליהו** ، الشخصية التي تلعب دوراً محورياً في الأدبيات المسيحية ؛ لكنها تصوّر داخل النص كـ " نذير شر " **סימן רע** و" رسول خراب " ، على العكس من " بنات ليليت " ، اللائي يصوّرن كـ " نذير خير " **סימן טוב** :

" **קול העורב הסמיך שלו הפטיר פסוק בהתרגשות , בצפייה רוטטת : " הנה אנוכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום יהוה , הגדול והנורא . והשיב לב אבות על בנים , ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרם** " " [٣٧] .

" **بصوته الغليظ كنعيق الغراب أخذ يتلو – بحماس ، ورجاء مرتعد – الفقرة : "هأنذا أرسل إليكم إيليا النبي قبل مجئ يوم الرب اليوم العظيم والمخوف . فيرد قلوب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على آبائهم لئلا آتي وأضرب الأرض بلعن** " .

وتُعتبر هذه الصورة المقدمة عن النبي إلياهو داخل النص كـ " نذير شر " و" رسول خراب " جديدة على الأدب العبري بشكل عام ، ولا يمكن فهمها إلا في سياقها النسوي ، وخوف الدوائر العلمانية داخل إسرائيل ، والنسوية بشكل خاص ، من وصول المتدينين إلى هرم السلطة ، وما يرتبط بذلك من دعاوى لتطبيق الشريعة ؛ وبالتالي العودة بالمرأة إلى دور " التابع" الذي لا همّ له سوى مساعدة الرجل اليهودي على تحقيق رسالته السماوية [٣٨] . وفي هذا الإطار يغدو بالإمكان الربط المباشر بين توبة " الملائكة الساقطين " عن حب " ليليت " ، وتوبة بني إسرائيل في آخر الزمان ، فـ " من حيث الجوهر تفرق الأجادا بين إلياهو والمسيح من حيث الدور الذي سيضطلع به كل منهما في تحقيق الخلاص المسيحاني . فإلياهو هو المبشر بالخلاص ، وهو الذي سيفتحه ويُعبّد له الطريق . فلا خلاص بدون توبة ، ولا توبة حقيقية لإسرائيل حتى مجئ إلياهو " [٣٩] . إن هذه العودة لإلياهو ، كرمز للدولة الدينية ودولة الشريعة، تمثل في " سيمانطوف " ردة على كل المكتسبات التي استطاعت المرأة أن تحققها ، وخطراً داهماً تسعى " بنات ليليت " إلى درئه بكل الوسائل الممكنة ؛ انطلاقاً من رفضهن للتفسير الحرفي للنص الديني ، وسلطة الشريعة ، وتفضيلهن عوضاً عن ذلك رسالة الأخوة والمساواة بين الرجال والنساء ، وهي الآراء الليبرالية ذاتها المميزة للقطاع العلماني داخل إسرائيل [٤٠] .

ومن ناحية أخرى يمزج النص في صورته عن " إلياهو " بين سمته المقرائي – كنبي غاضب ، وقاسٍ ، ومتعصب للرب ، ولا يتردد في سبيل نصرته في ذبح أربعمائة وخمسين من أنبياء البعل[٤١] – وبين صورته في الأجادا كـ " ملاك منذ البداية " ، حتى قبل مهمته الأرضية : "عندما همّ الرب بخلق الإنسان ، قال له إيلياء : " يا سيد العالم .. لو سرك هذا وأذنت لي فإنني سأنزل إلى الأرض لكي أخدم أبناء آدم وقتما يحتاجون إلي " . فوافق الرب وغير اسمه الملائكي ، ثم فيما بعد ، في ظل حكم " آخاب " سمح الله له بأن يقيم على الأرض بين البشر لكي يدعو الناس إلى الإيمان بأن الرب هو إله الجميع . وهكذا وعندما اكتملت مهمته ، أخذه

الرب مرة أخرى إلى السماء " [٤٢] . وفي المقابل يأتي الرفض التام من قبل النص للصورة الشعبية عن " إلياهو " كنصير للمستضعفين ومعين للفقراء [٤٣] .

وعلى هذا النحو تمثل هذه العودة المحتملة للاستبداد الذكوري / الديني خطراً داهماً يستدعي من " بنات ليليت " – داخل النص – والمجتمع العلماني خارج النص – إعادة التمركز حول الذات الأنثوية ، وقيم التنوير والعقلانية ؛ من أجل التصدي لهذه الهيمنة الذكورية وذلك القمع الديني .

ثانياً : الهيمنة الذكورية وإعادة التمركز حول المرأة

الاستعلاء الأنثوي ونقض ثقافة الهيمنة

ينطلق نص " سيمانطوف " في تحديه للطرح الأبوي عن العلاقة بين الرجل والمرأة كعلاقة بين " سيد " وتابع " من الرفض التام لهذه المقاربة التي جاءت ، بحسب النص ، لتكريس الهيمنة الذكورية ، والتأكيد على اللامساواة ، وخضوع المرأة للرجل ، ويعتبرها بمثابة " الخطأ القديم " الذي تسعى " بنات ليليت " إلى إصلاحه من خلال الدور اللائي لعبنه في سبيل نصرة المرأة ، والدفاع عن حقوقها ، وأنه لولا هذا الدور لانحسر أي أمل للمرأة في تحسين مكانتها ووضعها في العالم ، كيفما تقول إحدى بنات ليليت لميزي بطلة الرواية :

" **זה לא רק אנחנו , זה כולן . תארי לך עולם בלי נשים בפוליטיקה , בחינוך , בעסקים , בתקשורת , עולם שלם של עקרות בית נטולות סיכוי ושאיפות** " [٤٤] .

" الأمر ليس فقط نحن ، بل كلنا . تخيلي عالم لا وجود فيه للنساء في السياسة، والتعليم ، والتجارة ، والإعلام ؛ عالم كامل من ربات البيوت عديمات الفرص والآمال".

بل إنهن تدخلن لتغيير الناموس الطبيعي الذي أرسى الرب قواعده في سفر التكوين بأن تكون المرأة مجرد تابع للرجل ، ومثّلن " النور " الذي اهتدت المرأة بضوئه حتى تخلع عنها "الظلام " الذي فُرض عليها :

" המסדר אחראי לשבעים אחוז מעמדות הכוח שבהן נשים נמצאות . זה לא שכולנו נמצאות שם , אבל התקדים תמיד היה שלנו , הלגיטימציה והרבה מהפוליטיקה , מהדחיפה , מהקשרים . תמיד היתה אישה מהמסדר שהיתה ראשונה , בדרך כזו או אחרת אנחנו חתומות על דבורה הנביאה , מדאם קירי , מרי שלי , מניה שוחט , וירגיניה וולף , גולדה מאיר " [٤٥] .

" التنظيم مسؤول عن سبعين في المائة من مراكز القوى التي توجد فيها النساء. ولا يعني هذا أننا فحسب من تواجدن هناك ؛ لكن الأسبقية كانت دائماً لنا ، وكذلك إضفاء الشرعية مع الكثير من العمل السياسي ، والزخم ، والعلاقات . ودائماً ما مثلت امرأة من التنظيم الحالة الأولى ، وعلى نحو ما أو آخر تركن بصمتنا على دبورة النبية ، ومدام كوري ، وماري شيلي ، ومانيا شوحيط ، وفرجينيا وولف ، وجولدا مائير " .

وهكذا يوظف " أسف أشري " الخيال للإشارة إلى حقيقة أنه على الرغم من الدور المحوري الذي لعبته النساء في تاريخ بني إسرائيل ؛ إلا أن هذا الدور ظل دائما قاصراً ، ولم يحظَ أبداً باعتراف رسمي ، أو صُور على الأقل كجزء مكمل للرواية التاريخية الذكورية [٤٦] ، بل واعتُبرت المرأة في قصص التناخ ، من قبل بعض الباحثين ، المؤشر للآخر المختلف روحانياً وأخلاقياً عن الرجل ، على غرار السود في فترات طويلة من تاريخ الولايات المتحدة، واليهود في التاريخ الأوروبي [٤٧] .

لكن ، وعلى الرغم من هذا السعي لبنات ليليت ، تظل إمكانية عودة حالة اللامساواة قائمة ، في ظل إرسال الرب النبي إلياهو بعرض بالعفو عن الملائكة الساقطين شريطة إعادة

ناموس الطبيعة إلى سابق عهده [٤٨] ؛ وهو ما يستدعي من " بنات ليليت " و" بنات حواء " الاتحاد لدرء هذا الخطر ، من منطلق أن اللحمة بين النساء ليست مجرد خبرة جماعية ؛ لكنها ذلك العمل المشترك الذي ستجد فيه النساء أنفسهن ، ويبدأن في الفهم ، والعمل على تغيير قهرهن المشترك [٤٩] . على نحو قول الراوي :

" **סדרי בראשית יחזרו . לנשים שלא מוכנות להיות עזר כנגדו – זה לא חדשות טובות** " [٥٠] .

" **نواميس الطبيعة ستعود . وللنساء غير المستعدات لأن تصبحن تابعات – لن تكون هذه أخباراً طيبة** " .

وفي الواقع فإنه يمكن النظر إلى بنات ليليت باعتبارهن التجسيد العملي للنسوية الراديكالية التي ترفض الانحياز الإلهي للرجل منذ بداية قصة الخلق ، خاصةً مع المضاهاة التي يصطنعها النص بين " تعليم آدم الأسماء " من قبل الرب ، والقدرة على الإخضاع ، وأن الرب لم يخلق حواء إلا بعد التيقن من تملك آدم لهذه القدرة :

" **הוא יצר מן האדמה את חיית השדה ואת עוף השמיים , ולכל דבר שיצר נתן האדם שם . אחרי שגמר לקרוא לכל הדברים בשמות ולהתאמן בשליטה , רק אז היה מוכן שיבראו לו אישה נוספת** " [٥١] .

" **وجبل من الأرض حيوانات البرية وطيور السماء ، ولكل ما خلق أعطى آدم اسماً . وبعد أن انتهى من دعوة كل الأشياء بأسمائها وتدرب على السيطرة ؛ أضحى حينئذٍ فقط مستعداً لأن تُخلق له امرأة أخرى** " .

وفي ضوء ما يفضي إليه مصطلح " أبوي " من إحالة إلى علاقات القوة بين الجنسين [٥٢] ؛ تأتي مطالبات الدراسات النسوية بإعادة النظر في مفهوم " الرب " ، كمفهوم متغير في الزمان والمكان ، وفي " اللغة المستعملة للإشارة إلى هذا الرب ، كلغة منتقاة وغير محايدة ، بينما يُفترض في الإله أن يتجاوز الجنس ... وأنه من الضروري أن يكون هناك جانب أنثوي للرب ، وأن هذا سينعكس بدوره على الطبيعة الإنسانية لليهودي " [٥٣] .

ولا تمثل وضعية الصراع مع الرب والاستعلاء الذكوري في حد ذاتها الأمل المرتقب لبنات ليليت ؛ لكنها المتاح طالما لم يتحقق الحلم الضائع المنشود بالعودة إلى الماضي البعيد ، المصوّر نصاً في الإصحاح الأول من سفر التكوين ، عندما كان آدم الاسم العام الذي يُكنّى به كلا النوعين الذكر والأنثى ، وقد خُلق كلاهما على صورة الرب :

" **מה שהיה הוא שיהיה . צריך לחזור לאיזון , צריך לחזור לקדם . העבר הוא העתיד** " . **ליבי זכרה גם את השיעורים האלה , אלה שדיברו על יום האיזון . השאיפה הסופית . החזרה למה שקדם לתפוח** " [٥٤] .

" **ما كان سيكون . ينبغي العودة للتوازن . يجب العودة للماضي البعيد . فالماضي هو المستقبل** " . **تذكرت ليفي أيضاً تلك الدروس التي كانت تتحدث عن يوم التعادل . الأمل النهائي . العودة لما كان قبل التفاحة** " .

حيث يرد في " مسيخت كتوفوت " **מסכת כתובות** (**ח , ע''א**) أن الرب خلق الجنس البشري في البدء كزوجين ، على غرار المخلوقات الأخرى ، ذكراً وأنثى . بيد أنه قرر بعد ذلك الجمع بين الجنسين في كيان واحد ؛ ليؤكد بذلك على فرادة الإنسان الذي خُلق مميزاً، وأنه الشيء الأهم الذي خُلق كل هذا العالم لأجله [٥٥] . ونلمس في هذا الوصف عدم وجود أي تمييز من أي نوع بين الرجل والمرأة ، وأن الإنسان الأول قد خُلق مزدوج الجنس ، يتضمن بداخله المذكر والمؤنث على حد سواء .

الخطأ القديم ومقاربات الماضي

تُوظّف شخصية " ليليت " في " سيمانطوف " بما يخدم الأفكار النسوية التي يطرحها النص، وإن جاء ذلك على حساب الكثير من السمات المميزة لها " في الفولكلور اليهودي . إذ على النقيض من " حواء " تمثل " ليليت " في " سيمانطوف " دائماً مصدر الفعل ، الساعي إلى التمايز والاختلاف ، وإثبات الذات .. فنجدها لا تُطرد من جنة عدن ؛ لكنها تغادرها بملء إرادتها من أجل إثبات الذات في العالم الخارجي ، والاستعداد لمعركة المساواة لنوعها :

" **עד שלילה אחד עזבה את הגן ... לילית החליטה לשנות , לעשות מעשה . למצוא לה ממלכה . היא החליטה לרדת אל הארץ .** " (٥٦) .

" **إلى أن غادرت ليليت ذات ليلة الجنة ... قررت ليليت أن تغيّر ، أن تبادر بالفعل . أن تصنع لها مملكة . قررت النزول إلى الأرض** " .

وعلى غرار آدم ، كانت ليليت أيضاً المخضعة للآخرين ، كانت تلك التي تمكنت بسحرها الأنثوي ، مصدر قوتها ، من أن تحمل الملائكة المائتين ، الذين وقعوا في أسر قوتها الأنثوية ، على البوح لها بأسمائهم ؛ وبالتالي الخضوع إلى حد تنصيبها ملكة ، بل وإلهة ، عليهم :

" **בין שיר הלל לאל למזמור הודיה מצא את עצמו מחבר לה שירים ... הנפילים מסרו לה את שמותיהם , ובכך נתנו בידי לילית את הכוח לשלוט בהם , את הכוח ליטול את חיי הנצח שהוענקו להם . הם הכתירו אותה כמלכתם , כאלילה שאין שנייה לה** " (٥٧) .

" **بين أنشودة تسبيح الرب ومزمور الشكر وجد نفسه يَنظم لها الشعر ... وسلمها الملائكة الساقطون أسماءهم ؛ فأعطوا ليليت بذلك القدرة على التحكم بهم ، والقدرة على انتزاع الحياة الأبدية التي وُهبت لهم . ونصبوها ملكة عليهم ، وإلهة وحيدة لهم**" .

وفي معرض تفسيره للخطيئة التي ألمّت بالملائكة الساقطين ؛ يعقد النص مقارنة بين سقوط الملائكة في شرك خطيئة " الغيرة " من آدم ، كمصدر رئيس أفضى بهم إلى شباك ليليت ؛ وبين تسامي النبي يعقوب فوق غرائزه ، وانتصاره على شهوات ذاته . فيتذكر شمحازي حب الرب له على لسان الراوي :

" **שמחזי נזכר באהבתו השמימית . אהבה בין אל ומשרתיו . משרתים שהסתובבו כשהם נכונים תמיד לקריאה בשמם . אלא שאהבתם של שמחזי ואחיו לא הספיקה לאל . האל רצה יותר , רצה עוד . עוד אוהבים . עוד אהבה . ואז ברא אלוהים את האדם בצלמו** " (٥٨) .

" تذكر شمحازي حبه السماوي . الحب بين الرب وخدامه . الخدم الذين كانوا يطوفون متأهبين على الدوام لأي نداء بأسمائهم . إلا أن حب شمحازي وإخوانه لم يكفِ الرب . أراد أكثر ، أراد المزيد . المزيد من المحبين . المزيد من الحب . ولذلك خلق الرب آدم على صورته " .

وهكذا يمزج النص بين شعور " الغيرة " المصوّر في قصتي " الخلق " و" الطوفان " في الأجادا – عندما يعترض الملاكان " عوزا " و" عوزيئيل " على خلق آدم ، ويتساءلان " ما هذا الإنسان حتى يشغل تفكيرك يا سيد العالم " ، ومطالبة الملاكين " شمحازي " و" عزازيل " في قصة الطوفان " بالهبوط إلى الأرض حتى يثبتا للرب أنهما أفضل من البشر [٥٩] – وبين "الاستعلاء الذكوري " المصوّر في قصة التكوين (الإصحاح ٦ : ١ – ٤) عن العلاقة غير المتكافئة بين " أبناء الله " ، الذين ينتمون إلى مجمع الآلهة وصفاتهم كصفات الآلهة تماماً ، و"بنات الناس " الفانين ، تلك العلاقة التي جاء من رحمها جنس " الجبابرة " الذكور ، كعرق خاص ومتميز من البشر [٦٠] . وفي معرض معارضته لكلتا الصورتين الأجادية والمقرائية يصور نص " سيمانطوف " الملائكة الساقطين كـ " أدنى " من " ليليت " و "أعلى" من " آدم " ، ويستبدل " بنات ليليت " بالجبابرة كنوع متميز من النساء يملكن القدرة على تجاوز " الاستعلاء الذكوري " والتخلص من التبعية السالبة للذات المستقلة .

ويمكن النظر إلى ما أصاب الملائكة الساقطين باعتباره انتقالاً من عالم الروح ، الذي وسم حياتهم السابقة ، إلى عالم المادة الذي أضحى يميز حياتهم اللاحقة على الأرض ، على نحو يتشابه إلى حد بعيد مع التحول الذي وسم حياة " آدم " بعد تناوله من شجرة المعرفة ، وانتقاله من عالم الروح ، أو عالم المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة ، العالم الذي كانا لا يخجلان فيه من عريهما كيفما يرد في التكوين : " وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان " التكوين (٢ : ٢٥) – إلى عالم المادة ، والتمييز الجنسي ، بعد تناول الفاكهة المحرمة ، والتحول من التعلق بالروح إلى التعلق بالجسد ، بل والخجل من هذا الجسد : " فنادى الرب الإله آدم وقال له أين أنت . فقال سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان

فاختبأت" التكوين (٣ : ٩ – ١٠) . وهو الموقف ذاته أيضاً الذي يجد يعقوب نفسه فيه ؛ عندما يضطر إلى الاختيار بين عالم المادة / طبخة العدس (التي يتخلى عيسو عن بكورته لأجلها) ، وبين عالم الروح / البكورة ، وهو ما يعتبره البعض بمثابة إصلاح الخطأ القديم لآدم :

" **כשיעקב הלך לפגוש את עשו , אחיו והצל הרע שלו , הוא בעצם פגש מקום בתוך עצמו – מקום של טוב ורע . בסוף לילה של הכרעה יעקב הצליח להתגבר על עצמו . הוא שרה עם אנשים ועם מלאכים ויכול להים , ורק אז הפך לישראל** " [٦١] .

" **حينما مضى يعقوب للقاء عيسو ، أخيه وظله الشرير ، كان يمضي في الواقع لموقع داخل نفسه – حيث الخير والشر . وفي ختام تلك الليلة الحاسمة نجح يعقوب في الانتصار على نفسه . تصارع مع الناس والملائكة وقدر عليهم ؛ وحينئذ فقط تحول لإسرائيل** " .

ويعكس الاقتباس السابق النظرة إلى " يعقوب " كممثل للروح ، وكإصلاح للخطأ القديم ، وكتعبير عن الفترة السابقة لخطيئة شجرة المعرفة ، وانعدام التمييز بين المذكر والمؤنث ، وتحقيق المصالحة بين " الغاية الصغرى " الهامشية للمرأة – إنجاب الأطفال وتربيتهم ، و" الغاية الكبرى"– التي تنبع من جوهر تعريفها كـ " **אישה** امرأة " وتتمثل في تحقيقها لذاتها كأنثى مساوية للرجل في كل مناحي الحياة ، وليس كـ " **חוה** حواء " الأم لكل حي ؛ وهو ما انعكس في غضب " يعقوب " من " راحيل " زوجته عندما جاءته وصرخت في وجهه بمرارة شديدة " هب لي بنين وإلا أنا فأموت (التكوين ٣٠ : ١) ، اعتقاداً منها أنه بغياب الأطفال لا تتحقق غايتها كـ " حواء " أو كأم لكل حي ، في حين عارض يعقوب هذه النظرة قلباً وقالباً ، ورأى في تحقيقها الذاتي لحياتها الغاية الرئيسة لوجودها [٦٢] . وفي المقابل تأتي النظرة السلبية لعيسو [٦٣] كممثل للشخصية المادية التي تضرب بجذورها في العالم الحسي ، والاعتبارات الآنية ، والمتطلبات البهيمية الغرائزية ، التي لا ترتفع فوق الإطار الضيق للشهوات المادية ، ولا تمثل البكورة في نظرها أكثر من مجرد حلية فارغة لا تساوي شيئاً في مقابل " طبخة العدس " أو

العالم المادي [٦٤] .. ولذلك يمتنع " يعقوب " بعد الصراع مع ملاك الرب عن دعوته " أخي " ؛ تعبيراً عن عدم انتمائه الروحي إلى نسل إبراهيم [٦٥] .

النسوية وتأكيد الذات

تستشعر راحيل ، أم ميزي – تحت وطأة الشعور بالخطر ، وفي ظل الصراع المستجد مع الملائكة الساقطين – الحاجة إلى غرس الهوية النسوية ، وليس فقط الأنثوية ، داخل نفس حفيدتها " ناجا " **נגה** ؛ في محاولة للتأكيد على أهمية تشبث المرأة بهذه القيم التي تعد السبيل الوحيد للحفاظ على المكتسبات التي استطاعت الحركة النسوية أن تحققها ، وهو ما يثير حفيظة ميزي الأم بسبب حداثة سن الطفلة :

" **אבל קיים הבדל מהותי בין פזמונים בלחן קורע לב על עץ בודד בצד הדרך לבין הטמעת המאבק בין המינים בילדה בת שנתיים וחצי** ... **ולמה ? ככה . את סימנטוב** " [٦٦] .

" **بيد أنه يوجد فرق جوهري بين الأناشيد ذات اللحن الذي يمزق القلب عن الشجرة الوحيدة على جانب الطريق وبين غرس الصراع بين الجنسين بداخل الطفلة ذات العامين والنصف ... ولماذا ؟ هكذا . لأنكِ سيمانطوف** " .

ومن واقع الأهمية التي تمثلها هذه الطفلة داخل النص ، كرمز لمستقبل الحركة النسوية ، ومستقبل المرأة بشكل عام ؛ يأتي اشتقاق اسمها " ناجا " مباشرةً من اسم كوكب الزُهرة في اللغة العبرية **נוגה** ، والاسم الذي أطلق على الإلهة الكنعانية " عشتار " ، في إشارة إلى المكانة التي كانت تشغلها هذه الربة في المجتمعات الأمومية القديمة ، حينما كانت المرأة هي المسيطرة [٦٧] ؛ قبل أن تتوج " الثقافة الذكورية انتصارها بإجلاء عشتار عن القمر ، وإعطائها كوكب الزهرة ، ثالث الأجرام المنيرة في السماء ، ويصير القمر تجسيداً لإله مذكر هو الإله " سن " في بلاد الرافدين وأشباهه في الثقافات الأخرى " [٦٨] .. كما تظهر "عشتار " في بعض الأدبيات النسوية كمقابل لـ " ليليت " ؛ ويرجع هذا الربط بين " ليليت " و"عشتار " إلى السومريين ، ثم الأكاديين الذين تأثروا بهم ، وخلعوا على " ليليت " أو " ليليتو " كل الصفات التي كانت

معروفة سابقاً لـ " عشتار " ؛ فاعتبروها ربة الحب والشهوة ، وإلهة الجنس والرغبة ، التي لا تظهر إلا ليلاً ، وتنحصر وظيفتها في الإغواء والحب [٦٩] ، أو كنموذج " الأنوثة " المبتغاة في مقابل " حواء " التي تأتي كرمز لـ " الأمومة " و الاستعداد الفطري للتضحية من أجل الأبناء ، على العكس التام من " ليليت " التي عندما تضعها الأقدار – كيفما تذكر المصادر المدراشية – في مواجهة بين أمومتها و" أنوثتها " أو حريتها فإنها تضحي بأطفالها الشياطين ، وترفض العودة لآدم [٧٠] .

وفي المقابل تأتي إصابة " ناجا " بالخرس منذ ولادتها للإشارة إلى الخوف الممتد على مدار النص من أن ينجح الرب والملائكة الساقطون في القضاء على ليليت / النزوع النسوي، وإسكات صوت المرأة للأبد ، وفي نوع من التناص مع المقولة الشهيرة للرائدة النسوية " سيمون ديبوفوار " : " المرأة لا تولد امرأة ولكن تصبح كذلك " [٧١] . لكن سرعان ما يتلاشى هذا الصمت ، وينكسر الخوف ، وتنطق " ناجا " ، فقط عندما ينجح النزوع النسوي في التصدي للرجعية الذكورية وهزيمتها في نهاية الرواية :

" **אמא** "

הפעם זה היה ברור . מזי פקחה את עיניה לרווחה והביטה מטה אל בתה שנשאה אליה מבט מלא ציפייה ושפתיים התומות . מזי אזרה את כל כוחותיה , ניסתה להישאר רגועה .

" **נגה ?** "

חיוך של רווחה ואושר נמתח לרוחב שפתי התינוקת של בתה , ולמרות שנותרו נוגעות זו בזו , מתוחות , הפך הקול ברור ומובן ושוטף בחלל ראשה של מזי " [٧٢] .

" **ماما** "

كان هذا واضحاً هذه المرة . فتحت ميزي عينيها على اتساعهما وأسدلت بصرها إلى ابنتها التي رنت إليها بنظرتها المفعمة بالرجاء وشفتيها المطبقتين . واستجمعت ميزي كل جأشها ، وحاولت أن تُبقي على هدوئها .

" ناجا ؟ "

ارتسمت ابتسامة ارتياح وسعادة على كامل شفتي ابنتها الرضيعة ، ورغم أنهما ظلتا متلامستين ، ومشدودتين ؛ إلا أن الصوت أضحى واضحاً ومفهوماً ومنساباً في فراغ رأس ميزي " .

ويمكن النظر إلى الخرس باعتباره المعادل الموضوعي للصمت الذي يفرض نفسه على المرأة ، ويعبر عن الرغبة في قمعها وإسكات صوتها ، ليس فقط كمجلى للصراع النسوي الحديث ضد الهيمنة الذكورية ، لكن أيضاً كسمت مميز للنزوع الذكوري اليهودي الذي عمد منذ القدم على إنكار صوت المرأة ، واستبعادها ، وإقصائها ، وكتب التوراة بروح ذكورية صرفة اعتبرت الرجل المعبر عن مشيئة الرب ، وهدف عملية الخلق ، ووضع الرب في قلب التاريخ والزمن ، وأنه لن يصل إلى الكمال في الخلق إلا بأفعال الرجل ، والرجل فحسب[٧٣]. ويؤشر الصمت من ناحية أخرى إلى ما يسميه الباحثون " عقدة ليليت " Lilith Complex ؛ التي تشير إلى الخصيصة الجوهرية التي أُلصقت بليليت ، كامرأة شهوانية ، تتمركز حول أنوثتها ، ولا همّ لها سوى إغواء الرجال [٧٤] ، والرعب الذي يصيبها – خوفاً على أنوثتها – من حيوية الطفل العارمة وحاجاته الملحة ؛ ما يجعلها ترفض في داخلها هذه الأمومة " الطارئة " ، وتنقل هذا الرفض – بشكل لا شعوري – إلى الطفل ، الذي يُصاب بدوره بالصدمة ، ويشعر بانعدام قيمته في الحياة ، بل ويشكك في حقه في الحياة من الأساس [٧٥] . ومن هذه الزاوية تعتبر " ناجا " بمثابة التعبير السردي عن صراع " الأمومة " و" الأنوثة " ، الذي لا يجد سبيله إلى الحل إلا في نهاية الرواية مع انتصار " بنات ليليت " ، ووضع قواعد جديدة للعلاقة بين الرجل والمرأة .

وحيث لا تصدر هذه الرغبة في إسكات صوت المرأة من فراغ ، لكن تُعد مجلى لأيديولوجيا كاملة تقف وراءها ، تستند إليها ، وتؤطر للاستراتيجيات الفاعلة لنفي الآخر ، وإقصائه ، وتهميشه ؛ تبدو – والحال كذلك – الحاجة الملحة إلى الوقوف على رؤية النص للتراث الفكري المحرك للفعل الذكوري ، والمؤطر للزخم الذكوري الرجعي الذي يريد العودة بالمرأة إلى الوراء .

ثالثاً : الحداثة بين التراث اليهودي ونفي الآخر

الرب الذكوري ونفي الآخر

يظهر الصراع المركب الذي يطرحه نص " سيمانطوف " ، في أحد جوانبه ، كما لو كان صراعاً بين العقل والروح من جهة ، والجسد والمادة من جهة أخرى . وفي حين تتجلى في الجانب الأول المساواة الكاملة بين النوعين المشكلين للجنس البشري ، وينتفي التمييز على أساس النوع ، وينعدم الصراع المرتكز إلى أطر دينية تُعلي من شأن أحد النوعين ، فيما تقصي الآخر وتسعى إلى إخضاعه وفرض السيطرة عليه ؛ يسعى كلا النوعين في الجانب الثاني إلى حسم الصراع بما يتفق والأيديولوجيا الذكورية أو النسوية الحاكمة له . فتتساءل " بنات ليليت"، كممثلات للظاهرة النسوية وكمدافعات عن حق النساء في رفض العودة إلى الناموس الطبيعي " الظالم " من وجهة النظر النسوية ، عن حقيقة موقف الرب من الأساس ، وأنه إذا كان الرب قد فضّل آدم / الرجل ، وخلق المرأة فقط لإيناسه وتخليصه من الإحساس بالوَحشة في جنة عدن ؛ أفلا يصح حينها أن يصبح آدم هو المعني وحده بالعبادة ؛ أو أن تعاد صياغة مرتكزات هذا التراث الذكوري وفق سياقات محايدة لا تنتصر إلى نوع بعينه وتفضله على الآخر. ويتبدى هذا الضرب من التحدي للتراث اليهودي داخل النص في موقف الجدة " راحيل " من شعيرة " ليلة عيد الفصح " **ליל הסדר** ، التي لا تلمس فيها إلا التناقض الصارخ بين الاحتفال بالتخلص من الاستعباد ، والسعي إلى إخضاع المرأة وقهرها واستعبادها في ذات الآن؛ وهي المفارقة التي تحملها على رفض إحياء هذه الليلة من منطلق فكري وعقائدي نسوي . وهكذا تغدو الدهشة نصيب بطلات النص عندما يجدن راحيل تحتفل ذات مرة بليلة عيد الفصح :

" " **רחל עשתה סדר ?** "

" **אני אומרת לך , היא הגיעה לרמה שהיא מארגנת אירועים מיוחדים כדי שהיא תוכל לעצבן אותי מול קהל** " " [٧٦] .

" " راحيل احتفلت بليلة عيد الفصح ؟ "

" كما أقول لك ، لقد بلغت حد تنظيم احتفالات خاصة فقط لتثير أعصابي أما الجميع " " .

وعلى الرغم من حرص النسوية اليهودية ، خصوصاً في الولايات المتحدة ، على الاحتفال بليلة عيد الفصح ، مع التركيز على دور المرأة ، وابتداع شعائر وطقوس خاصة " نسوية " بهذه المناسبة [٧٧] ؛ إلا أن الاحتفال بها يأخذ ، على غرار " راحيل "، شكل " التحدي " و"التمرد" على الهيمنة الذكورية التي تستعبد المرأة ، وتحتفل في الوقت نفسه بذكرى التحرر من الاستعباد في مصر ؟! وهو التناقض الذي تشير إليه النسوية الإسرائيلية " ليئة شكاديال " **לאה שקדיאל** : " تعاني المرأة اليهودية في عيد الفصح مما يشبه ازدواجية الهوية ؛ إذ يتعين عليها أن تشارك الرجل اليهودي قدره التاريخي ووعيه الروحي والقومي الذي ينبع من تلك المناسبة الخاصة ، وأن تسعد بإحياء ذكرى التحرير القومي في عيد الفصح ؛ لكن أن تظل في الوقت نفسه خاضعة – كامرأة – للدور الهامشي ودور التابع المفروض عليها في عيد الفصح وفي كل مكان داخل المجتمعات الأبوية اليهودية " [٧٨] .

بيد أنه حتى وإن احتفلت راحيل بليلة عيد الفصح فإن احتفالها يغدو مختلفاً ومغايراً إلى حد بعيد ، إذ على حين يُحيي اليهود في هذه الليلة ذكرى الخروج من مصر ، ويُعنون بأن " يُفهموا الأبناء معجزات الخروج طوال تلك الليلة . وأنه على اليهودي في كل جيل أن يرى نفسه كما لو أنه بذاته قد خرج الآن من مصر ، من العبودية إلى الحرية ؛ ليعي مفهومها جيداً ، ويدرك المعاني الروحية والنفسية من خلال تلك القصة " [٧٩] – فإن راحيل تحيي هذه الليلة بأن تقص على حفيدتها " ناجا " قصة استعباد من نوع آخر ؛ قصة استعباد " آدم " لـ " حواء " بمباركة الرب ، أو كيفما يدعوها النص قصة " الخلق والخراب " :

" **ויושבי השולחן לפרקים אוכלים , לפרקים נאכלים , במין טקס קדמון של בריאה וחורבן , סביב שולחן העץ העגול של רחל** " [٨٠] .

" والجالسون إلى المنضدة أحياناً يأكلون ، وأحياناً يحترقون ، في خضم ذلك الطقس القديم عن الخلق والخراب ، حول الطاولة الخشبية المستديرة لراحيل " .

وفي الواقع فإن " أسف أشري " يختار هذا الاسم " راحيل " بعناية ؛ فهي ليست زوجة "يعقوب " فحسب ، لكنها أيضاً رمز التضامن والأخوة بين النساء [٨١] ، وإشارة من النص إلى المجتمع الأمومي الذي ساد في بني إسرائيل قبل تكوين " داود " لمملكته ، حيث لم يكن هناك آباء ، لكن فقط الأمهات الأربع : " سارة " ، و" رفقة " ، و" راحيل " ، و" ليئة " .. وإلى أن اسم " إسرائيل " ليس مستمداً من صراع " يعقوب " مع ملاك الرب كيفما تصور المصادر "الذكورية " ؛ لكن من اسم " سارة " ، ثم حرّفت القصة من أجل فرض الهيمنة الذكورية [٨٢] .

ولأن راحيل ، الساحرة والعرافة وقارئة الطالع ، تمثل في أحد جوانبها الامتداد المباشر لـ"ليليت " ، والتراث النسوي الممتد في خصومته مع التراث الديني ، الخصم والعدو ؛ لذا يأتي تحديها المستعر داخل النص لـ " الشريعة " متفقاً مع هذه الروح التي تحرص على انتهاك الطقوس الدينية " الذكورية " ، إلى حد تناول الطعام المختمر والحلو في ليلة عيد الفصح :

" **שולחן הסדר של רחל הציע מגוון של חמץ למהדרין , נראה , גלוי ומצוי . הבורקסים , הלאפות והלחוח** ...

" **למה היא צריכה לעשות סדר עם חמץ ? מה פסח בזה ?** " **רטן גבי** .

" **ככה זה אצל האצולה . אם אין לחם , אוכלים עוגות** " , **ענתה אשתו**" [٨٣] .

" عرضت مائدة ليلة عيد الفصح لراحيل تشكيلة واسعة من الطعام المختمر تماماً، والبادي للعيان ، ظاهراً وواضحاً . البوريك ، والملفوف ، واللحوح ...

" ما الذي يدعوها إلى تنظيم ليلة الفصح بطعام مختمر ؟ أي فصح في هذا ؟ " غمغم جابي .

" هكذا الأمر في شجرة العائلة . إذا لم يجدوا خبزاً مختمراً ، يأكلون الفطائر " ، ردت زوجته " .

وتمثل شخصية " راحيل " في هذا السياق التدخل المقصود من قبل السارد لتحقيق التوازن المطلوب – عند القباليين – بين الوجهين المعروفين للرب ؛ الرحمة في مقابل القسوة .. حيث صوّرت القابالا الحضور الإلهي باعتباره " الشخيناه " **השכינה** أو السمة الأنثوية للرب ، في مقابل " ليليت " التي اعتُبرت الوجه الآخر للشخيناه ؛ فإذا كانت الشخيناه هي أم الملاك "الميتاترون " **מטטרון** ، القوى الأكبر في عالم الملائكة ، فإن " ليليت " هي أم الشياطين ، وفي بعض الأحيان ، وبسبب أخطاء بني إسرائيل ، فإن الشخيناه تسقط في العالم الآخر المظلم (الذي يتغلب فيه الغضب على الرحمة) وتصعد ليليت لتحل مكانها [٨٤] . حيث تغدو " راحيل " الوسيط بين " بنات حواء " – رمز الأمومة والضعف – و" بنات ليليت " – رمز الأنوثة والتمرد ؛ من أجل تحقيق المصالحة بين عالم " الفهم " **בינה** ، الذي يشير إلى الأم ، وعالم " المملكة " **מלכות** ، الذي يشير إلى الزوجة والحبيبة [٨٥] ، كما لو أن " راحيل " تؤطر للاهوت النسوي المبني بالكلية على فلسفة الفيض في القابالا ؛ وبالتالي الرفض المطلق لكل الشعائر المبنية على اللاهوت الذكوري القمعي .

" سيمانطوف " والانتصار للإنسانية

لا يقتصر النقد داخل النص على التراث الديني " المعادي " فحسب ؛ لكنه ينسحب أيضاً إلى الشخصيات الفاعلة التي تستخدم هذا التراث وتوظفه بما يخدم توجهاتها المسيحانية التي تهدف إلى تغيير وجه إسرائيل من دولة مدنية علمانية إلى دولة دينية .. وهو ما يؤطر بدوره للمواجهة المحتومة بين " النسوية " أو " نذير الخير " ، كإحدى أيقونات الحداثة والعلمانية ، وبين " النبي إلياهو " أو " نذير الشر " ، المبشر بقدوم المسيح المخلص ، وأيقونة الأدبيات المسيحانية ، كشخصية معادية محركة للأحداث في اتجاه استعادة الهيمنة الذكورية والعودة بالناموس الطبيعي إلى وضعه الأول المفتقر للعدالة من وجهة النظر النسوية . ولذلك ترفض راحيل بشكل قاطع صب "كأس إلياهو " [٨٦] أثناء شعيرة عيد الفصح :

" מזי מיהרה לשתות בלגימה אחת את כוס היין השנייה שנמזגה על ידי עאלינה . רק לכוסו של אליהו לא התירה לה רחל למזוג יין " [٨٧] .

" سارعت ميزي بشرب كأس الخمر الثانية التي صبّتها لها عالينا دفعة واحدة . في حين لم تسمح لها راحيل بصب الخمر في كأس إلياهو " .

ويُصوّر صراع المرأة اليهودية في " سيمانطوف " من أجل نيل حريتها كصراع قديم ممتد ضد قوى رجعية تريد أن تنفي عنها هذا الحق ، أو كصراع بين الحداثة والمتدينين ، أولئك الذين انتصرت عليهم الحداثة في الماضي في أوروبا ، وعليها أن تنتصر عليهم الآن داخل إسرائيل ، على نحو ما تقول إحدى بنات تنظيم ليليت لرفيقتها :

" " הם לא יוכלו לסבול נוכחות שלנו כאן , הם לא ירשו לנו להיות תזכורת מתמדת לכשלון שלהם , לתקופה שהם היו בגלות . הם לא ישאירו אבן על אבן מהמסדר " " [٨٨] .

" " إنهم لن يستطيعوا تحمل وجودنا هنا ، لن يسمحوا لنا أن نغدو تذكرة مستمرة لفشلهم ، للفترة التي قضوها في الجالوت . لن يتركوا حجراً على حجر من التنظيم"".

وتبرز في هذا الصدد المصطلحات التي يحرص النزوع النسوي على تكرارها حول "الصراع"، و" إعادة كتابة التاريخ " من وجهة نظر نسوية ، ومصطلحي " محو أيديولوجية الهيمنة " ، و"وضع نهاية لشوفينية الرجال " [٨٩] ، وتأكيد الانفصال بين الذكر والأنثى ، كهويتين متقاطعتين تقفان على النقيض ، وتصدران عن " مفهوم صراعي للعالم حيث تتمركز الأنثى على ذاتها ويتمركز الذكر هو الآخر على ذاته ، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة ، وهيمنة الذكر على الأنثى ، ومحاولتها التحرر من هذه الهيمنة "[٩٠]. ويأتي موقف النص في هذا الصدد متسقاً إلى حد بعيد مع أطروحات الفكر النسوي التي ترفض الرواية التاريخية / الدينية عن الهيمنة الذكورية ، والرواية التخيلية الشعبية المؤطرة لهذا الانتصار، وتعيد بناءهما وفق أسس جديدة تصبح المرأة فيها مصدر الفعل ، واللاعب الرئيس في السردية الجديدة التي تنتصر لاستقلاليتها وحقها في إعادة تشكيل العالم وفق رؤيتها الخاصة .

وعلى هذا الأساس تأخذ رواية " سيمانطوف " لـ " أسف أشري " الحكاية الشعبية اليهودية عن الحاخام " يوسف ديلارينا " **המעשה בריד''ר** – التي وصلت إلينا في نسختها

الحالية في رواية الحاخام " شلومو ناوارو " **ר' שלמה נאוארו** في القدس في منتصف القرن السابع عشر (قبل ارتداده بعد ذلك عن اليهودية) – وتعيد بناءها وفق سياقات ورؤى بالغة الاختلاف [٩١] ؛ حيث تحل " بنات ليليت " و" بنات سيمانطوف " محل " يوسف ديلارينا " وتلاميذه ، ويتحول الملائكة من " نذير خير " إلى " نذير الشر " الذي يهدف إلى ترسيخ وجهة النظر الذكورية ، والحيلولة دون إثبات المرأة لهويتها النسوية في المجال العام .

ويعرض النص في المقابل النموذج المغاير الذي من شأنه تقديم صورة مختلفة " مثالية " للعلاقة بين الرجل والمرأة ، تلك التي يتوارى خلالها الجسد والمادة ، ويُعلى من شأن العقل والروح ، وتؤطر لـ " المثال " الذي حرص المتدينون على تشويهه .. ذلك المثال الذي لم ينظر إلى المرأة كمجرد " أم لكل حي " أو " وعاء " ، ولم ينظر إليها أيضاً كمجرد جسد لإشباع شهوته ؛ لكن كـ " إنسان مساوٍ " وكند وشريك ، ولذلك استحق " يسرائيل " ، و" يسرائيل فقط ، الحب الذي أغدقته عليه " راحيل " :

" **הפחד וחשש שהתגנבו ללבה נבעו מהעבר , מהאיש שאהבה והתירה לו לאהוב אותה . הוא היה הפעם היחידה שבה הניחה לחיים לסחוף אותה ... הוא שלח יד לעבר המגבת שהשאיר על האבן העגולה . כשמתח אותה נחשפה כתובת הקעקע הייחודית שלו במלוא הדרה . לאורך כתפו , זרועו ואמת ידו היה מקועקע הכיתוב : " טוב ארך אפיים מגיבור ומושל ברוחו מלוכד עיר " "** [٩٢] .

" نبع الخوف والجزع الذي تسلل إلى داخل قلبها من الماضي ؛ من الرجل الذي أحبته وسمحت له أن يحبها . كان حبها له المرة الوحيدة التي سمحت فيها للحياة أن تجرفها ... ثم مدّ يده نحو المنشفة التي تركها فوق الحجر المستدير . وعندما شدها ظهرت الكتابة المميزة الموشومة بكامل بهائها . فبطول كتفه ، وذراعه ، وساعده ، وُشمت الكتابة : " البطيء الغضب خير من الجبار ومالك روحه خير ممن يأخذ مدينة " " .

وبهذه الفقرة الواردة في الأمثال (١٦ : ٣٢) يستبعد النص " القوة الجسدية " و" الغريزة الجنسية " كعنصر مُفرّق بين الرجال والنساء ؛ حيث تشير التفاسير المقرائية إلى العلاقة الجوهرية التي تربط بين مفهوم " البطولة " **גבורה** ، ودلالاته في عوالم الفيض في الزوهر ، وبين السيطرة على العنصر المادي – الجسد والغريزة – والتسامي إلى عالم الروح [٩٣] . وهكذا يتخلى "يسرائيل " في الاقتباس السابق طوعاً عن مفهوم " الذكورة المهيمنة " التي تفسح المجال ، بحسب التحليلات النسوية ، إلى المزيد من " استمرار سيطرة الرجال الجمعية على النساء ، وانخراط الرجال في ممارسة العنف الجسدي ؛ من أجل تثبيت السيطرة الجندرية على المرأة "[٩٤].

وهو المعنى الذي يحرص النص على تأكيده أيضاً من خلال الفكر القابالي ، والحساب العددي للأرقام ، والقوة الباطنية الفاعلة لكل حرف ، ويشدد من خلاله على المضاهاة بين القوة الذكورية واللاإنسانية التي تسعى إلى إقصاء المرأة واستبعادها خارج المجال العام ، أو بين الإنسانية والنظرة إلى المرأة خارج حدود الجسد وعقلية الإخضاع :

" אז יש לנו נפיל וחסר לנו שם . חסר שם בגימטרייה זה שש מאות ושמונה . ביחד עם נפיל והמאה שבעים שלו זה השלם שלנו . שבע מאות שבעים ושמונה ... סכום המילה עבר זה מאתיים שבעים ושתיים . סכום הווה הוא עשרים ושתיים וסכום עתיד הוא ארבע מאות שמונים וארבע . ביחד שבע מאות שבעים ושמונה שזה גם סכום היתרון היחיד שיש על הנפילים – האנושיות " [٩٥] .

" وهكذا يكون لدينا ملاك ساقط وعديم الاسم . وعديم الاسم بحساب الجمل ستمائة وثمانية . وبالإضافة إلى الملاك الساقط والمائة والسبعين الخاصة به يشكلان معاً حسابنا الكامل ؛ سبعمائة وثمانية وسبعون ... ومكافئ كلمة ماضي مائتان واثنان وسبعون . ومكافئ حاضر اثنان وعشرون ، ومكافئ مستقبل أربعمائة وأربع وثمانون . ومعاً سبعمائة وثمانية وسبعون ، التي هي أيضاً المكافئ التام الوحيد للملائكة الساقطين – الإنسانية " .

فالمساواة الجندرية " الإنسانية " بين الرجل والمرأة تمثل جوهر عملية الخلق ، كيفما تروي إحدى الأساطير التلمودية القصيرة والغامضة عن الفترة في الماضي التي كان فيها الشمس والقمر متساويين في سطوعهما ؛ إلى أن تلفظ القمر بجملة واحدة ووحيدة (الخطأ القديم) فحكم الرب عليه بالخفوت .. وهي الأسطورة التي تكملها نبوءة إشعياء بعودة القمر في آخر الزمان إلى كامل نوره كما كان في بدء الخليقة : " ويكون نور القمر كنور الشمس " (إشعياء ٣٠ : ٢٦) [٩٦] . وتبين التفاسير القابالية أن المعني بالأسطورة والنبوءة هو تاريخ الشخيناه ، الجانب الأنثوي من الذات الإلهية ، والأساس الروحاني للأنثوية في العالم ، وأن المساواة في الماضي بين الشمس والقمر هي المساواة التي كانت بين الرجل والمرأة ؛ ثم تسبب الخطأ القديم في التمييز اللاحق بين الجنسين [٩٧] .

ووفق هذا السياق لا تتحدث رواية " سيمانطوف " لـ " أسف أشري " عن مجرد قوى مفارقة للواقع يستدعيها النص لإحياء مادة فولكلورية خصبة وغنية في التراث اليهودي ؛ بقدر ما تعبر عن رؤيا متكاملة من قبل الأديب والنص للواقع الإسرائيلي ، يجري من خلالها توظيف هذه المادة لتقديم رؤيا نقدية لواقع الظاهرة النسوية داخل إسرائيل ومآلاتها المستقبلية .

الخاتمة

وفي ختام هذه الدراسة نستخلص النتائج التي توصلت إليها :

- أوضحت الدراسة القدرة التي تتمتع بها رواية الخيال على سبر أغوار الواقع ، وكيف أنه يمكن للأديب – متى شاء – توظيف العناصر الفولكلورية بما يخدم رؤيته الفكرية ؛ كونها الأنجع والأكثر فاعلية في مثل هذه المقاربات بما لها من خطاب خيالي موازي يدفع باتجاه المزيد من المتعة الجمالية والقراءات المتعددة للنص .
- كشفت الدراسة عن قدر المرونة التي توفرت لأسف أشري في معالجته للمادة الفولكلورية التي عرض لها داخل النص . وأنه في حين جاءت شخصية النبي إلياهو بعيدة تماماً عن صورتها في المصادر الشعبية اليهودية ؛ فقد التزم الأديب بالخطوط العامة المميزة لصورة

"ليليت " و" الملائكة الساقطين " في هذه المصادر ؛ فكانت هذه العناصر الفولكلورية طيّعة بين يديه يختار من مفرداتها ما يتناسب والرؤى المختلفة التي يبغي طرحها في واقعه البديل داخل النص .

- أظهرت الدراسة المكانة الجوهرية التي تشغلها قضية المرأة في مجمل الصراع بين المتدينين والعلمانيين داخل إسرائيل ، وأنها تمثل إحدى النقاط الخلافية شديدة التأزم بين الجانبين ؛ نتيجة للارتباط الوثيق بينها وبين النصوص الدينية من جهة ، والثقافة الذكورية المهيمنة على مجتمعات المتدينين من جهة أخرى .
- بينت الدراسة النزوع الراديكالي للطرح النسوي في رواية " سيمانطوف " في ضوء السعي الدؤوب إلى تفكيك صورة المرأة في التراث الشعبي اليهودي وإعادة بنائها بما يتفق والتصور النسوي للعناصر الفولكلورية كحاملة لراية الحداثة ، وكمدافعة عن المكتسبات النسوية للمرأة اليهودية .

الهوامش :

(١) خديجة العزيزي . الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي . بيسان للنشر والتوزيع والإعلام . بيروت ٢٠٠٥ . ص ١٧ .

(٢) هاني جرجس عياد . تاريخ النسوية وتحولاتها عبر الزمن (مصر نموذجاً) . المجلة المصرية للعلوم الاجتماعية والسلوكية ، المجلد ١ ، العدد ١ ، أبريل ٢٠٢٠ . ص ٩٣ .

(٣) نرجس رودكر . فيمينيزم (الحركة النسوية) : مفهومها ، أصولها وتياراتها الاجتماعية . تعريب : هبة ضافر . العتبة العباسية المقدسة ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، سلسلة مصطلحات معاصرة . بيروت ٢٠١٩ . ص ١٦ – ١٧ .

(٤) من أمثلة الدراسات النسائية الكثير والمتعددة في هذا الحقل : دراسة الباحثة / فاطمة محمود أبو العطا . المرأة الإسرائيلية في الرواية الحديثة : دراسة في روايات العاشق ، طلاق متأخر ، عروس محررة لأفراهام يهوشواع . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب – جامعة المنوفية ٢٠٠٩ . ودراسة الباحثة / دعاء مُحَمَّد الديب عبد الرازق . اتجاهات الأدب النسائي في الرواية العبرية المعاصرة (١٩٨٧ – ٢٠٠٥) . رسالة دكتوراه غير منشورة . كلية الآداب – جامعة المنوفية ٢٠١٠ . ودراسة الباحثة / سامية جمعة علي . المرأة في المجتمع الأصولي اليهودي بين الواقع وأحكام الشريعة اليهودية في رواية " التضحية بتامار " للكاتبة ناعومي راجان . حوليات آداب عين شمس ، المجلد ٤٣ ، يوليو – سبتمبر ٢٠١٥ .

(٥) في مقابل التنوع والوفرة في الأبحاث عن صورة المرأة تأتي الدراسات النسوية قليلة في هذا المجال ، مثل دراسة الباحث / جلال السيد جلال حسن . النسوية في رواية " وأغلقت العروس الباب " **והכלה סגרה את הדלת** للكاتبة الإسرائيلية " رونيت مطالون " – دراسة تحليلية . مجلة بحوث كلية الآداب . كلية الآداب – جامعة المنوفية، المجلد ٣٢ ، العدد ١٢٤ ، شتاء ٢٠٢١ . ودراسة الباحثة / مروة أحمد عبد المنعم وهدان . ليليت من الأسطورة إلى الخطاب الروائي النسوي : دراسة نقدية لرواية " ليليت **לילית** " لـ " ناعومي جل **נעמי גל** " في ضوء النقد الأسطوري . مجلة رسالة المشرق ، المجلد ٣٤ ، العدد ٣ . مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠١٩ .

(٦) **אשרי , אסף . סימנטוב . זמורה – ביתן , מוציאים לאור . אור יהודה 2008** .

(٧) أسف أشري : أديب إسرائيلي وكاتب سيناريو من مواليد ١٩٧٥ ، تخرج من مدرسة سام شبيجل للسينما والتلفزيون – فرع كتابة السيناريو ، ومحاضر من الخارج في أكاديمية بتسلئيل للفنون والتصميم ، ونظّم – ولا يزال – ورشاً لكتابة السيناريو في حي مشكانوت شعانيم وبيت شموئيل في القدس . وتقلّد أشري في الماضي منصب كبير المحررين في دار نشر " أوبوس " ، وعمل كعضو في لجنة القراءة – فرع الترجمة في داري نشر " عم عوفيد "

و"زمورا بيتان " . كما عمل بين عامي ٢٠٠٨ و ٢٠٠٩ كمحاضر زائر في تخصص الأدب العبري ، والسينما الإسرائيلية في جامعة إلينوي بالولايات المتحدة . وتعتبر " سيمانطوف " العمل الثالث له ؛ حيث سبق أن صدرت له المجموعة القصصية " **משמאל למונה ליזה** " (على يسار المونالیزا) سنة ٢٠٠٠ ، ورواية " **דיכאון אחרי לידה מחדש** " (اكتئاب ما بعد الميلاد من جديد) سنة ٢٠٠٢ .

ניתן למצוא באתר אגודה ישראלית למדע בדיוני ולפנטסיה :

https://www.sf-f.org.il/sf-f/old_site/author_Asaf%20Ashery.html

נכנס ב : **20 – 1 – 2023** .

(٨) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 16** .

(٩) مُحَمَّد بحر عبد المجيد . اليهودية . مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠٠١ . ص ٥٨ .

(١٠) ليلى أبو المجد . المرأة بين اليهودية والإسلام . الدار الثقافية للنشر . القاهرة ٢٠٠٧ . ص ٧ .

(11) Heschel , Susannah . Jewish Feminism and Women's Identity . women & Therapy , Volume 10 , Issue 4 , 1991 . P. 33 .

(١٢) **וינרוט , אבי . פמיניזם ויהדות . ידיעות אחרונות – ספרי חמד . תל – אביב 2001 . עמ' 21** .

(١٣) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 16** .

(14) Patai , Raphael . Lilith . Journal of American Folklore , Vol. 77 , No. 306 , Oct – Dec 1964 . P. 296 .

(١٥) مروة أحمد عبد المنعم وهدان . ليليت من الأسطورة إلى الخطاب الروائي النسوي : دراسة نقدية لرواية " ليليت **לילית** " لـ " ناعومي جل **נעמי גל** " في ضوء النقد الأسطوري . مرجع سابق . ص ٧١ .

(16) Hunt , Mary E. . The Coming of Lilith : Essays on Feminism , Judaism , and Sexual Ethics , 1972 – 2003 by Judith Plaskow . Journal of the American Academy of Religion , Vol. 74 , No. 4 , Dec 2006 . Oxford University Press . P. 998 – 999 .

(١٧) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 16** .

(١٨) هيثم طيّون ، سام مايكلز . تاريخ حضارات الشرق المخفي والمغيب . دار الليبرالية . دمشق ٢٠٢٠ . ص ١٢٠ – ١٢١ .

(١٩) غيردا ليرنر . نشأة النظام الأبوي . ترجمة : أسامة إسبر . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ٢٠١٣ . ص ٢٧٨ .

(٢٠) حظيت شخصية ليليت بعدد لا يحصى من التمثلات منذ أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد ، لكن أكثرها شهرة تلك التي قُدمت عنها في الأدبيات اليهودية في العصور الوسطى ؛ حيث صورت كملكة الجحيم ، وزوجة "سيمائيل " ، وأم الرياح والشياطين . للمزيد انظر :

Fernandes , Maria . Lilith : From Powerful Goddess to Evil Queen . in : Pena , Abel do Nascimento (Editor) . Revisitar O Mito – Myths Revisited . Humus , Ribeirao , V.N. Familacao . Poruguese 2015 . P. 733 – 735 .

(٢١) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 17 .**

(٢٢) **שם . עמ' 17 .**

(٢٣) **קניאל , רות קרא – איוונוב . קדשות וקדושות : אמהות המשיח במיתוס היהודי . ספריית " הילל בן – חיים " , הוצאת הקיבוץ המאוחד . תל – אביב 2014 . עמ' 206 .**

(٢٤) حنان كامل متولي . أثر أسطورة " ليليت السامية " في الفكر الديني اليهودي القديم والوسيط . مجلة رسالة المشرق ، مجلد ٢٢ ، عدد ٣ – ٤ . مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠٠٨ . ص ٨٨ .

(٢٥) هانس يوأخيم ماس . الجانب المظلم من الأنوثة : عقدة ليليت . ترجمة : سامر جميل رضوان . مجلة الثقافة النفسية المتخصصة ، مجلد ١٣ ، عدد ٥١ . مركز الدراسات النفسية والنفسية الجسدية . طرابلس ٢٠٠٢ . ص٣ . متاح في : http://arabixix.org/abhx7/ . دخول في : ٤ – ١ – ٢٠٢٢ م .

(٢٦) شوقي عبد الحكيم . الرجل والمرأة في التراث الشعبي . مؤسسة هنداوي . وندسور ٢٠٠١ . ص ١٩ .

(٢٧) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 16 – 17 .**

(٢٨) سيمون دو بوفوار . الجنس الآخر I : الوقائع والأساطير . ترجمة : د. سحر سعيد . الرحبة للنشر والتوزيع . دمشق ٢٠١٥ . ص ١٩ – ٢٠ .

(٢٩) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 11 – 12 .**

(٣٠) **אדלר , רחל . פמיניזם יהודי : תיאולוגיה ומוסר . מאנגלית : רות בלום . ידיעות אחרונות – ספרי חמד , למשכל . תל – אביב 2008 . עמ' 23 .**

(٣١) **אלבוים – דרור , רחל . גברים של המחר ונשים מן העבר : מגדר באלטנוילנד . בתוך : שגיא , אבי ; צ' שטרן , ידידיה (עורכים) . הרצל אז והיום : יהודי ישן , אדם חדש ? . מכון שלום הרטמן / הפקולטה למשפטים , אוניברסיטת בר אילן , כתר ספרים . ירושלים 2008 . עמ' 11 .**

(٣٢) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 17 .**

(٣٣) لويس جنزبرج . أساطير اليهود : أحداث وشخصيات العهد القديم من بدء الخليقة إلى يعقوب . الجزء الأول . ترجمة : حسن حمدي السماحي . دار الكتاب العربي . دمشق – القاهرة ٢٠٠٧ . ص ١٤٤ .

(٣٤) يلقوط شمعوني : كتاب جامع لمختارات من التفاسير الهالاخية والأجادية من التلمود والتفاسير القديمة الأخرى ، ويُنسب – رغم اختلاف الآراء حول ذلك – إلى الحاخام " شمعون إشكنازي من فرانكفورت " **ר' שמעון אשכנזי מפראנקפורט** من القرن الثالث عشر . للمزيد انظر :

ילקוט שמעוני . ניתן למצוא באתר אינציקלופדיה יהודית : https://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2232 . **נכנס ב** : **02 – 02 – 2023** .

(٣٥) فرج قدري الفخراني . الملاك المدحور : عزازيل في النصوص الدينية اليهودية . مجلة كلية الآداب بقنا ، العدد١٤ . كلية الآداب – جامعة جنوب الوادي . قنا ٢٠٠٤ . ص ٧٥٥ .

(٣٦) **שי , רונית עיר . תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי . 11 במרץ 2021 . ניתן למצוא באתר של מכון שלום הרטמן** : http://heb.hartman.org.il/theology-and-halakhah-in-jewish-feminism/ . **נכנס ב** : **8 – 1 – 2023** .

(٣٧) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 15** .

(٣٨) **אוקין , סוזן מולר . הרהורים על פמיניזם ורב – תרבותיות . פוליטיקה , כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים , גיליון 1 – המכון ליחסים בינלאומיים , קיץ 1998 . עמ' 16** .

(٣٩) **מרגליות , א' . אליהו הנביא בספרות ישראל . קרית ספר . ירושלים תש''ד . עמ' 174** .

(٤٠) كارولين فوريست ، فياميتا فينر . العلمانية على محك الأصوليات : اليهودية والمسيحية والإسلامية . ترجمة : غازي أبو عقل . دار بترا ، رابطة العقلانيين العرب . دمشق ٢٠٠٣ . ص ٢٢ .

(٤١) **אמר , אריאלה . אליהו הנביא , הדרוויש והמטה : גלגולו של תשמיש מצווה ייחודי . אב''א , כתב עת לחקר קהילות ישראל באירן , בוכארה ואפגאנסתאן , גיליון 9 , תשע''ו – 2016 . עמ' 81** .

(٤٢) لويس جنزبرج . أساطير اليهود : أحداث وشخصيات العهد القديم من يوشع إلى إستر . الجزء الرابع . ترجمة : حسن حمدي السماحي . دار الكتاب العربي . دمشق – القاهرة ٢٠٠٧ . ص ١٨٨ .

(٤٣) **אמר , אריאלה . אליהו הנביא , הדרוויש והמטה : גלגולו של תשמיש מצווה ייחודי . שם . עמ' 81** .

(٤٤) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 284 – 285** .

(٤٥) **שם . עמ' 285** .

(٤٦) **מרקס , דליה . נשים ברבנות וסמיכת נשים : היסטוריה , אתגרים ואופקים . זהויות 5 , תשע''ד – 2014 . עמ' 76** .

(٤٧) **קליש , איתן . נשים במקרא ובספרות חז''ל – מזווית פמיניסטית . טיקטקתי הוצאה לאור . תל – אביב 2020 . עמ' 9** .

(٤٨) فالأساس بالنسبة للمرأة اليهودية أن تظل حبيسة بيتها ، وعلى هذا النحو فسر الحاخام البولندي " يعقوب بار يتسحاك ميانوف " **יעקב בר' יצחק מיאנוב** – في كتابه " **צאנה וראנה** " (اخرجن وانظرن) الذي صدر بالييديش سنة ١٦١٥ ، وظل لسنوات طويلة بمثابة توراة النساء اليهوديات في ألمانيا – خلق المرأة من ضلع الرجل : " عندما خلق الرب حواء قال : من أين أخلقها . فإذا خلقتها من الرأس فإن روحها ستكون فظة ، وإذا خلقتها من العين فستكون فضولية ، وإذا خلقتها من الفم ستكون ثرثارة ، وإذا خلقتها من الأذن فستكون مسترقة السمع ، وإذا خلقتها من اليدين فستكون سارقة ، وإذا خلقتها من القدمين فستكون زانية . فماذا فعل الرب ؟ خلقها من الضلع ، وهو مكان مستور ، حتى تكون مستورة وجليسة البيت " .

نقلاً عن : سفي رخلافسكي . حمار المسيح : الأصولية اليهودية – الحاضر والجذور . ترجمة : إسماعيل دبج . دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية . دمشق ٢٠٠٣ . ص ١٩٨ .

(49) Plaskow , Judith . The Coming of Lilith : Essays on Feminism , Judaism , and Sexual Ethics , 1972 – 2003 . Beacon Press . Boston 2005 . P. 26 – 27 .

(٥٠) **אשרי** , **אסף** . **סימנטוב** . **שם** . **עמ' 200** .

(٥١) **אשרי** , **אסף** . **סימנטוב שם** . **עמ' 21** .

(٥٢) ستيفاني هودجسون – رايت . بواكير النسوية . في : سارة جامبل (تحرير) . النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم ثقافي) . ترجمة : أحمد الشامي . المركز القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٢ . ص ٢٢ .

(٥٣) جعفر هادي حسن . قضايا وشخصيات صهيونية . العارف للمطبوعات . بيروت ٢٠١١ . ص ٢٥٦ ، ٢٥٧.

(٥٤) **אשרי** , **אסף** . **סימנטוב** . **שם** . **עמ' 190** .

(٥٥) **וינרוט** , **אבי** . **פמיניזם ויהדות** . **שם** . **עמ' 22 – 23** .

(٥٦) **אשרי** , **אסף** . **סימנטוב** . **שם** . **עמ' 16** , **21** .

(٥٧) **שם** . **עמ' 16** , **17** .

(٥٨) **אשרי** , **אסף** . **סימנטוב** . **עמ' 15 – 16** .

(٥٩) فرج قدري الفخراني . الملاك المدحور : عزازيل في النصوص الدينية اليهودية . مرجع سابق . ص ٧٥٥ – ٧٦٤ .

(٦٠) **דרשן** , **גיא** . **סיפור בני האלוהים ובנות האדם** (**בר' ו** , **1 – 4**) **לאור ' קטלוג הנשים ' ההסיודי** . **שנתון לחקר המקרא ומזרח הקדום** , **גיליון כג** , **תשע''ד** . **עמ' 156 – 157**.

(٦١) **אשרי** , **אסף** . **סימנטוב** . **שם** . **עמ' 299** .

(٦٢) **וינרוט** , **אבי** . **פמיניזם ויהדות** . **שם** . **עמ' 40 – 41** .

(٦٣) يُصوّر " عيسو " في الأدبيات اليهودية كرمز الشر الأكبر الذي جاء من نسله " عملاق " ، الذي خُصصت له " وصية إبادة عملاق " : " اذكر ما فعله بك عملاق " (التثنية ٢٥ : ١٧) ، ويُعد الجد الأكبر لـ " هامان الأجاجي " **המן האגגי** ، عدو اليهود في قصة إستير ، و" عيسى النصراني " **ישו הנוצרי** . وعلى الرغم من أن مفسري المقرا الكلاسيكيين قصروا دلالة المصطلح على عملاق الحقيقي والمادي الذي هاجم بني إسرائيل في فترة التناخ ؛ إلا أن الأدب الوعظي والصوفي اتجه إلى توسيع دلالة المصطلح بحيث ينطبق على كل أعداء " الشعب اليهودي " .

للمزيد انظر :

הורוביץ , אלימלך . מדורו של משה עד דורו של משיח : היהודים מול " עמלק " וגלגוליו . ציון , רבעון לחקר תולדות ישראל , כרך סד , תשנ''ט – 1999 . עמ' 425 – 430 .

לוביץ , רונן . מחיית עמלק והאויב הערבי בין פרשני המקרא לרבני זמננו . שאנן , כתב עת בין – תחומי מקוון ליהדות לחינוך ולחברה , כרך כב , תשע''ז – 2017 . עמ' 43 .

(٦٤) **אהרוני , ראובן . יעקב ועשו – מחזה בשלוש מערכות . בית מקרא , כתב – עת לחקר ועולמו , כרך כג , חוברת ג (עד) , ניסן – סיוון תשל''ח – 1975 . עמ' 332 – 333 .**

(٦٥) **שוה , נופיה . בחירת זרע אברהם בספר בראשית : תגובה למאמרו של חיים נבון . מגידים , כתב עת לענייני מקרא , לח , סיוון תשס''ג – 2003 . עמ' 105 .**

(٦٦) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 21 .**

(٦٧) مروة أحمد عبد المنعم وهدان . ليليت من الأسطورة إلى الخطاب الروائي النسوي : دراسة نقدية لرواية " ليليت **לילית** " لـ " ناعومي جل **נעמי גל** " في ضوء النقد الأسطوري . مرجع سابق . ص ٧٢ .

(٦٨) فراس السواح . لغز عشتار : الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة . الطبعة الأولى ١٩٨٥ . دار علاء للنشر والتوزيع والترجمة . الطبعة الثامنة . دمشق ٢٠٠٢ . ص ٩٨ .

(٦٩) حنان كامل متولي . أثر أسطورة " ليليت السامية " في الفكر الديني اليهودي القديم والوسيط . مرجع سابق . ص ٧٣ .

(٧٠) فانيسا روسو . حواء وليليت : نمطان أنثويان للإنجاب . ترجمة : آمال تمام كيلاني . مجلة ديوجين ، عدد ٢٠٨ . المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية ، ٢٠٠٦ . ص ١٣٦ .

(٧١) انتقدت " سيمون ديبوفوار " في كتابها " الجنس الثاني " The Second Sex (1949) " النظرة إلى المرأة بوصفها موضوعاً سالباً ، لا ذاتاً فاعلة – بوصفها " الآخر " The Other الأدنى الذي يأتي دائماً تابعاً للرجل ، الذي يمثل بدوره الإنسانية بوجه عام . وتشير هذه الاستخدامات إلى مركزية الرجل ، الرجل المركزي والمرأة الهامشية ، الرجل الجوهري والمرأة المكملة ، الرجل المتقدم والمرأة الثانوية ، وذلك لتكشف النظرة الدونية إلى المرأة، تلك النظرة التي يدعمها إيمان الرجل بأن المرأة أدنى بالفطرة " .

سهام راشد . الاتجاهات الحديثة في دراسة الأدب النسائي . دار الثقافة للنشر والتوزيع . القاهرة ٢٠٠٤ . ص ٢٤ – ٢٥ .

(٧٢) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 341** .

(73) French , Marilyn . From Eve to Dawn : A History of Women , Volume 1 : Origins . The Feminist Press at The City University of New York . New York 2002 . P. 202 .

(٧٤) مُحَمَّد عزب . الهوس والترهب والرهاب والعقد النفسية والمتلازمات الثقافية في السرد الروائي العربي – دراسة تتبعية . دار غراب للنشر والتوزيع . القاهرة ٢٠١٧ . ص ٣٥٨ – ٣٥٩ .

(٧٥) هانس يوأخيم ماس . الجانب المظلم من الأنوثة : عقدة ليليت . مرجع سابق .

(٧٦) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 49** .

(٧٧) جعفر هادي حسن . قضايا وشخصيات صهيونية . مرجع سابق . ص ٢٥٤ .

(78) Shakdiel , Leah . We Can't Be Free Until All Women Are Important . in : Anisfeld , Sharon Cohen (Editor) . Women's Reflections on The Festival of Freedom . Jewish Lights Publishing . Woodstock , Vermont 2003 . P. 55 .

(٧٩) صفاء أبو شادي . الأعياد والمواسم في الديانة اليهودية : دراسة تاريخية . دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر . الإسكندرية ٢٠٠٥ . ص ١٩٥ .

(٨٠) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 20** .

(٨١) يحدثنا مدراش " إيخا رابا " **איכה רבה** (**פכ''ד**) أنه أثناء خراب الهيكل الثاني ، والذبح والتنكيل بالعديد من بني إسرائيل ؛ جاء الآباء إلى الرب يطلبون منه أن يرحم بني إسرائيل ، لكن الرب رفض كل توسلات " إبراهيم " ، و" إسحاق " ، و" يعقوب " ، و" موسى " ؛ ولم يستجب إلا لطلب " راحيل " ، التي ضحت من أجل أختها " ليئة " ، وأطلعتها على العلامات التي اتفقت عليها مع " يعقوب " ، حتى يظن أنها " راحيل " ويضطجع معها . **גולדשמידט , חגי . ענוה גדולה וגאולה . כתב עת בלכתך בדרך , גיליון ח . תלמידי ישיבת " כרם ביבנה " , תשנ''ו – 1996 . עמ' 222** .

(82) French , Marilyn . From Eve to Dawn : A History of Women , Volume 1 : Origins . Ibid . P. 195 .

(٨٣) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 23 , 24** .

(84) Fernandes , Maria . Lilith : From Powerful Goddess to Evil Queen . Ibid . P. 735 .

(85) Roi , Biti . Divine Qualities and Real Women : The Feminine Image in Kabbalah . HavRuta , Issue 5 , Summer 2010 , p. 65 – 66 .

(٨٦) " كأس إلياهو " **כוסו של אליהו** : " عادة منتشرة بين اليهود وهي وضع كأس نبيذ خاص بالنبي إيليا في الليلة الأولى لعيد الفصح . حيث تقول الأسطورة الشعبية أنه يزور كل بيت يهودي ليلة عيد الفصح عندما

يقيمون الليلة . لذا فهم يقومون بعد المأدبة وقبل أن يستمروا في قراءة الأجاداه ، بفتح الباب ويقوم المحتفلون ويصيحون " أهلاً وسهلاً " " .

رشاد الشامي . موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية . المكتب المصري لتوزيع المطبوعات . القاهرة ٢٠٠٢ . ص ١٦٥ .

(٨٧) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 27 .**

(٨٨) **שם . עמ' 284 .**

(٨٩) أحمد محمد جاد عبد الرزاق . المناهج النسوية في دراسة الدين : دراسة نقدية مقارنة ١ . مجلة الجامعة الإسلامية العالمية ، مجلد ٤٤ ، عدد ٢ . إسلام آباد ٢٠٠٩ . ص ٤٤ .

(٩٠) عبد الوهاب المسيري . العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة . المجلد الأول . الطبعة الأولى ٢٠٠٢ . دار الشروق ، الطبعة الثالثة . القاهرة ٢٠٠٨ . ص ٣٢٧ .

(٩١) تسرد هذه الحكاية الشعبية قصة " يوسف ديلارينا " ، الساحر اليهودي ، والقابالي العملي ، والخبير في الأخلاط السحرية ، الذي يأخذ على عاتقه مهمة استعجال الخلاص ، ويوظف معارفه القابالية في خدمة الأغراض العملية ، ويقرر بأنه قد طفح الكيل من الجالوت / المنفى ، وأنه قد حانت ساعة الخلاص . وفي خضم مسعاه لتوظيف قواه السحرية في هزيمة الشيطان وتعبيد الطريق لمملكة الرب على الأرض ، يستدعي " ديلارينا " الملائكة ويجبرهم على مساعدته في حربه ضد الشيطان " سيمائيل " وزوجته " ليليت " ، ويكاد ينجح في مسعاه لولا التحول الذي يقع في نهاية أحداث الحكاية الشعبية ، ويستعيد بمقتضاها سيمائيل وليليت قواهما وينتقمان من " ديلارينا " وتلاميذه .

דגן , חגי . גלגוליו של יהודי גבולי : על המפגש בין מיתוס לספרות בכמה עיבודים ספרותיים מאוחרים לדמותו של ר' יוסף דילה ריינה . Jsij , כתב עת אלקטרוני למדעי היהדות , גיליון מספר 11 , 2012 . עמ' 153 – 155 .

(٩٢) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 196 , 197 .**

(٩٣) **מהי גבורה ? . 2020 – 12 – 9 . ניתן למצוא באתר " אל עמי " : מהי גבורה** /http://www.elami-elatzmi.co.il. **נכנס ב : 2023 – 01 – 20 .**

(٩٤) ر. و. كونيل وجيمس و. ميسرشميت . الذكورة المهيمنة : إعادة نظر في المفهوم . ترجمة : ثائر ديب . عمران ، العدد ٣٢ ، المجلد الثامن ، ربيع ٢٠٢٠ . ص ١٥٨ .

(٩٥) **אשרי , אסף . סימנטוב . שם . עמ' 277 .**

(٩٦) **שניידר , שרה יהודית . נפילתה ועלייתה של השכינה : כתבים קבליים על נשיות וגבריות . הוצאת ראובן מס . ירושלים 2008 . עמ' 12 .**

(٩٧) **שניידר , שרה יהודית . נפילתה ועלייתה של השכינה : שם . עמ' 12 .**

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : باللغة العربية

١ – الكتب

- جعفر هادي حسن. قضايا وشخصيات صهيونية . العارف للمطبوعات . بيروت ٢٠١١.
- خديجة العزيزي . الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي . بيسان للنشر والتوزيع والإعلام. بيروت ٢٠٠٥ .
- سارة جامبل (تحرير) . النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم ثقافي) . ترجمة : أحمد الشامي . المركز القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ٢٠٠٢ .
- سفي رخلافسكي . حمار المسيح : الأصولية اليهودية – الحاضر والجذور . ترجمة : إسماعيل دبج . دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية . دمشق ٢٠٠٣ .
- سهام راشد . الاتجاهات الحديثة في دراسة الأدب النسائي . دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ٢٠٠٤ .
- سيمون دو بوفوار . الجنس الآخر I : الوقائع والأساطير . ترجمة : د. سحر سعيد . الرحبة للنشر والتوزيع . دمشق ٢٠١٥ .
- شوقي عبد الحكيم . الرجل والمرأة في التراث الشعبي . مؤسسة هنداوي . وندسور ٢٠٠١.
- صفاء أبو شادي . الأعياد والمواسم في الديانة اليهودية : دراسة تاريخية . دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر . الإسكندرية ٢٠٠٥ .
- عبد الوهاب المسيري . العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة . المجلد الأول . الطبعة الأولى ٢٠٠٢ . دار الشروق ، الطبعة الثالثة . القاهرة ٢٠٠٨ .
- غيردا ليرنر . نشأة النظام الأبوي . ترجمة : أسامة إسبر . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ٢٠١٣ .

- فراس السواح . لغز عشتار : الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة . الطبعة الأولى ١٩٨٥ . دار علاء للنشر والتوزيع والترجمة . الطبعة الثامنة . دمشق ٢٠٠٢ .
- كارولين فوريست ، فياميتا فينر . العلمانية على محك الأصوليات : اليهودية والمسيحية والإسلامية . ترجمة : غازي أبو عقل . دار بترا ، رابطة العقلانيين العرب . دمشق ٢٠٠٣.
- لويس جنزبرج . أساطير اليهود : أحداث وشخصيات العهد القديم من بدء الخليقة إلى يعقوب . الجزء الأول . ترجمة : حسن حمدي السماحي . دار الكتاب العربي . دمشق – القاهرة ٢٠٠٧ .
- ـــــــــــــــ . أساطير اليهود : أحداث وشخصيات العهد القديم من يوشع إلى إستر . الجزء الرابع . ترجمة : حسن حمدي السماحي . دار الكتاب العربي . دمشق – القاهرة ٢٠٠٧ .
- ليلى أبو المجد . المرأة بين اليهودية والإسلام . الدار الثقافية للنشر . القاهرة ٢٠٠٧ .
- مُحَمَّد بحر عبد المجيد . اليهودية . مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠٠١ .
- مُحَمَّد عزب . الهوس والترهب والرهاب والعقد النفسية والمتلازمات الثقافية في السرد الروائي العربي – دراسة تتبعية . دار غراب للنشر والتوزيع . القاهرة ٢٠١٧ .
- نرجس رودكر . فيمينيزم (الحركة النسوية) : مفهومها ، أصولها وتياراتها الاجتماعية . تعريب : هبة ضافر . العتبة العباسية المقدسة ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، سلسلة مصطلحات معاصرة . بيروت ٢٠١٩ .
- هيثم طيّون ، سام مايكلز . تاريخ حضارات الشرق المخفي والمغيب . دار الليبرالية . دمشق ٢٠٢٠ .

٢ – المقالات

- أحمد مُحَمَّد جاد عبد الرزاق . المناهج النسوية في دراسة الدين : دراسة نقدية مقارنة ١. مجلة الجامعة الإسلامية العالمية ، مجلد ٤٤ ، عدد ٢ . إسلام آباد ٢٠٠٩ .

- جلال السيد جلال حسن . النسوية في رواية " وأغلقت العروس الباب " **והכלה סגרה את הדלת** للكاتبة الإسرائيلية " رونيت مطالون " – دراسة تحليلية . مجلة بحوث كلية الآداب . كلية الآداب – جامعة المنوفية ، المجلد ٣٢ ، العدد ١٢٤ ، شتاء ٢٠٢١.
- حنان كامل متولي . أثر أسطورة " ليليت السامية " في الفكر الديني اليهودي القديم والوسيط . مجلة رسالة المشرق ، مجلد ٢٢ ، عدد ٣ – ٤ . مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠٠٨ .
- ر. و. كونيل وجيمس و. ميسرشميت . الذكورة المهيمنة : إعادة نظر في المفهوم . ترجمة : ثائر ديب . عمران ، العدد ٣٢ ، المجلد الثامن ، ربيع ٢٠٢٠ .
- سامية جمعة علي . المرأة في المجتمع الأصولي اليهودي بين الواقع وأحكام الشريعة اليهودية في رواية " التضحية بتامار " للكاتبة ناعومي راجان . حوليات آداب عين شمس، المجلد ٤٣، يوليو – سبتمبر ٢٠١٥ .
- فانيسا روسو . حواء وليليت : نمطان أنثويان للإنجاب . ترجمة : آمال تمام كيلاني . مجلة ديوجين ، عدد ٢٠٨ . المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية ، ٢٠٠٦ .
- فرج قدري الفخراني . الملاك المدحور : عزازيل في النصوص الدينية اليهودية . مجلة كلية الآداب بقنا ، العدد ١٤ . كلية الآداب – جامعة جنوب الوادي . قنا ٢٠٠٤ .
- مروة أحمد عبد المنعم وهدان . ليليت من الأسطورة إلى الخطاب الروائي النسوي : دراسة نقدية لرواية " ليليت **לילית** " لـ " ناعومي جل **נעמי גל** " في ضوء النقد الأسطوري . مجلة رسالة المشرق ، المجلد ٣٤ ، العدد ٣ . مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة . القاهرة ٢٠١٩ .
- هاني جرجس عياد . تاريخ النسوية وتحولاتها عبر الزمن (مصر نموذجاً) . المجلة المصرية للعلوم الاجتماعية والسلوكية ، المجلد ١ ، العدد ١ ، أبريل ٢٠٢٠ .

٣ – المعاجم والموسوعات

– رشاد الشامي . موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية . المكتب المصري لتوزيع المطبوعات. القاهرة ٢٠٠٢ .

٤ – مواقع الإنترنت

– هانس يوأخيم ماس . الجانب المظلم من الأنوثة : عقدة ليليت . ترجمة : سامر جميل رضوان . مجلة الثقافة النفسية المتخصصة ، مجلد ١٣ ، عدد ٥١ . مركز الدراسات النفسية والنفسية الجسدية . طرابلس ٢٠٠٢ . متاح في : http://arabixix.org / abhx7/ . دخول في : ٤ – ١ – ٢٠٢٢ م .

٥ – الرسائل الجامعية غير المنشورة

– دعاء مُحَمَّد الديب عبد الرازق . اتجاهات الأدب النسائي في الرواية العبرية المعاصرة (١٩٨٧ – ٢٠٠٥) . رسالة دكتوراه غير منشورة . كلية الآداب – جامعة المنوفية ٢٠١٠ .

– فاطمة محمود أبو العطا . المرأة الإسرائيلية في الرواية الحديثة : دراسة في روايات العاشق ، طلاق متأخر ، عروس محررة لأفراهام يهوشواع . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب – جامعة المنوفية ٢٠٠٩ .

ثانياً : باللغة العبرية

١ – המקורות

– אשרי , אסף . סימנטוב . זמורה – ביתן , מוציאים לאור . אור יהודה 2008 .

٢ – הספרים

– אדלר , רחל . פמיניזם יהודי : תיאולוגיה ומוסר . מאנגלית : רות בלום . ידיעות אחרונות – ספרי חמד , למשכל . תל – אביב 2008 .

– וינרוט , אבי . פמיניזם ויהדות . ידיעות אחרונות – ספרי חמד . תל – אביב 2001 .

– מרגליות , א' . אליהו הנביא בספרות ישראל . קרית ספר . ירושלים תש"ך .

- קליש , איתן . נשים במקרא ובספרות חז"ל – מזווית פמיניסטית . טיקטקתי הוצאה לאור . תל – אביב 2020 .
- קניאל , רות קרא – איוונוב . קדשות וקדושות : אמהות המשיח במיתוס היהודי . ספריית " הילל בן – חיים " , הוצאת הקיבוץ המאוחד . תל – אביב 2014 .
- שגיא , אבי ; צ' שטרן , ידידיה (עורכים) . הרצל אז והיום : יהודי ישן , אדם חדש ? . מכון שלום הרטמן / הפקולטה למשפטים , אוניברסיטת בר אילן , כתר ספרים . ירושלים 2008 .
- שניידר , שרה יהודית . נפילתה ועלייתה של השכינה : כתבים קבליים על נשיות וגבריות . הוצאת ראובן מס . ירושלים 2008 .

٣ – המסות והמאמרים

- אהרוני , ראובן . יעקב ועשו – מחזה בשלוש מערכות . בית מקרא , כתב – עת לחקר ועולמו , כרך כג , חוברת ג (עד) , ניסן – סיוון תשל"ח – 1975 .
- אוקין , סוזן מולר . הרהורים על פמיניזם ורב – תרבותיות . פוליטיקה , כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים , גיליון 1 – המכון ליחסים בינלאומיים , קיץ 1998 .
- אמר , אריאלה . אליהו הנביא , הדרוויש והמטה : גלגולו של תשמיש מצווה ייחודי . אב"א , כתב עת לחקר קהילות ישראל באירן , בוכארה ואפגאנסתאן , גיליון 9 , תשע"ו – 2016 .
- גולדשמידט , חגי . ענוה גדולה וגאולה . כתב עת בלכתך בדרך , גיליון ח . תלמידי ישיבת " כרם ביבנה " , תשנ"ו – 1996 .
- דגן , חגי . גלגוליו של יהודי גבולי : על המפגש בין מיתוס לספרות בכמה עיבודים ספרותיים מאוחרים לדמותו של ר' יוסף דילה ריינה . Jsij , כתב עת אלקטרוני למדעי היהדות , גיליון מספר 11 , 2012 .
- דרשן , גיא . סיפור בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו , 1 - 4) לאור ' קטלוג הנשים ' ההסיודי . שנתון לחקר המקרא ומזרח הקדום , גיליון כג , תשע"ד .

- הורוביץ , אלימלך . מדורו של משה עד דורו של משיח : היהודים מול " עמלק " וגלגוליו . ציון , רבעון לחקר תולדות ישראל , כרך סד , תשנ"ט – 1999 .
- לוביץ , רונן . מחיית עמלק והאויב הערבי בין פרשני המקרא לרבני זמננו . שאנן , כתב עת בין – תחומי מקוון ליהדות לחינוך ולחברה , כרך כב , תשע"ז – 2017 .
- מרקס , דליה . נשים ברבנות וסמיכת נשים : היסטוריה , אתגרים ואופקים . זהויות 5 , תשע"ד – 2014 .
- שוה , נופיה . בחירת זרע אברהם בספר בראשית : תגובה למאמרו של חיים נבון . מגידים , כתב עת לענייני מקרא , לח , סיוון תשס"ג – 2003 .

٤ – אתרי האינטרנט

- אגודה ישראלית למדע בדיוני ולפנטסיה : https://www.sf-f.org.il/sf-f/old_site/author_Asaf%20Ashery.html . נכנס ב : 20 – 1 – 2023 .
- ילקוט שמעוני . ניתן למצוא באתר אינציקלופדיה יהודית : https://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2232 . נכנס ב : 2023 – 02 - 02 .
- מהי גבורה ? . 2020 – 12 – 9 . ניתן למצוא באתר " אל עמי " : מהי גבורה /http://www.elami-elatzmi.co.il. **נכנס ב : 2023 – 01 - 20 .**
- שי , רונית עיר . תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי . 11 במרץ 2021 . ניתן למצוא באתר של מכון שלום הרטמן : http://heb.hartman.org.il/theology-and-halakhah-in-jewish-feminism/ . נכנס ב : 8 – 1 – 2023 .

ثالثاً : باللغات الأوروبية

- Anisfeld , Sharon Cohen (Editor) . Women's Reflections on The Festival of Freedom . Jewish Lights Publishing . Woodstock , Vermont 2003 .
- French , Marilyn . From Eve to Dawn : A History of Women , Volume 1 : Origins . The Feminist Press at The City University of New York . New York 2002 .
- Heschel , Susannah . Jewish Feminism and Women's Identity . women & Therapy , Volume 10 , Issue 4 , 1991 .

- Hunt , Mary E. . The Coming of Lilith : Essays on Feminism , Judaism , and Sexual Ethics , 1972 – 2003 by Judith Plaskow . Journal of the American Academy of Religion , Vol. 74 , No. 4 , Dec 2006 . Oxford University Press .
- Patai , Raphael . Lilith . Journal of American Folklore , Vol. 77 , No. 306 , Oct – Dec 1964 .
- Pena , Abel do Nascimento (Editor) . Revisitar O Mito – Myths Revisited . Humus , Ribeirao , V.N. Familacao . Poruguese 2015 .
- Plaskow , Judith . The Coming of Lilith : Essays on Feminism , Judaism , and Sexual Ethics , 1972 – 2003 . Beacon Press . Boston 2005 .
- Roi , Biti . Divine Qualities and Real Women : The Feminine Image in Kabbalah . HavRuta , Issue 5 , Summer 2010 ,