

ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ



Τίτλος Πτυχιακής Εργασίας:

Μετάφραση αποσπάσματος του βιβλίου: «"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran» της Asma Barlas και σχολιασμός της μεταφραστικής διαδικασίας

Ζεύγος Γλωσσών:

Αγγλικά- Ελληνικά

Επιτροπή Εποπτείας:

Σωτήρης Λίβας

Σωτήριος Κεραμίδας

Μαρία-Μίλτα Θεμελή

(Ξ2017054)

ΚΕΡΚΥΡΑ, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2022

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ:

Εισαγωγή.....	4
Πρωτότυπο Κείμενο.....	5
Μετάφρασμα.....	15
Κειμενική Ανάλυση.....	27
Μεταφραστικά Προβλήματα.....	29
Επίλογος.....	33
Βιβλιογραφία.....	35

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.

Στη παρούσα εργασία παρουσιάζεται ένα απόσπασμα του βιβλίου «"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran», το οποίο είναι γραμμένο από την Asma Barlas και έχει εκδοθεί από το University of Texas Press το 2002. Στο βιβλίο, η συγγραφέας υποστηρίζει ότι οι διδαχές του Κορανίου δεν είναι εγγενώς πατριαρχικές ή μισογυνιστικές αλλά ότι, αντιθέτως, επιβεβαιώνουν την πλήρη ισότητα των δύο φύλων. Εκτός του ότι αμφισβητεί λοιπόν τις καταπιεστικές ερμηνείες του, παράλληλα προσπαθεί να θέσει τις βάσεις για να μπορέσουν οι μουσουλμάνες να αγωνιστούν για την ισότητα μέσα από τα πλαίσια του «αιώνιου και αναλλοίωτου» γι' αυτές «λόγου του Θεού». Αποδίδει τις εσφαλμένες ερμηνείες του Κορανίου στο ευρύτερο σύνολο των μουσουλμανικών θρησκευτικών συλλογών, κατά κύριο λόγο στα Χαντίθ, τη Σούννα και τη Σαρία, στα συμφέροντα και στην απουσία επιστημονικής μεθοδολογίας.

Το κείμενο πηγής αποτελεί απόσπασμα από το πρώτο κεφάλαιο του εν λόγω βιβλίου με τίτλο «The Quran and Muslim Women: Reading Patriarchy, Reading Liberation». Πρόκειται για ένα κείμενο που χαρακτηρίζεται ως ειδικό καθώς αναλύει θέματα που έχουν σχέση με το φύλο, τη ταυτότητα και τη θρησκεία με αρκετά εξειδικευμένο λεξιλόγιο και επίσημο ύφος. Δεν απευθύνεται στο ευρύ κοινό αλλά στη μερίδα ανθρώπων που είναι εξοικειωμένοι με τις βασικές έννοιες των ζητημάτων αυτών, χωρίς όμως να αποτελούν απαραίτητα και τη κύρια ασχολία τους. Ο μεταφραστής για να μπορέσει να διαχειριστεί ένα τέτοιο είδος κειμένου και να το μεταφέρει με άρτιο τρόπο από τη γλώσσα- πηγή, η οποία στη προκειμένη περίπτωση είναι η Αγγλική, στη γλώσσα- στόχος, δηλαδή την Ελληνική, προτού προβεί σε οποιαδήποτε ενέργεια, οφείλει να εντοπίσει τις λειτουργίες του κειμένου- πηγής και τον επικοινωνιακό σκοπό του. Άλλωστε, σύμφωνα με τη Reiss, η διαγλωσσική μετάφραση είναι μια «δίγλωσση διαμεσολαβούμενη διαδικασία επικοινωνίας», που συνήθως αποσκοπεί στην παραγωγή στη γλώσσα-στόχο ενός κειμένου που είναι λειτουργικά ισοδύναμο με το κείμενο-πηγή (Reiss 1971/2000, σελ. 160).

Συνεπώς, η μεθοδολογία που ακολούθησα για να καταφέρω να μεταφέρω ορθά όλα τα γλωσσικά στοιχεία και τις πληροφορίες που συνθέτουν το πρωτότυπο κείμενο στη γλώσσα- στόχος περιελάμβανε πρωτίστως την ανάλυση και δευτερευόντως την

επεξεργασία του κειμένου, τόσο του πρωτοτύπου όσο και του μεταφράσματος, σε πολλαπλά επίπεδα ώστε να εντοπιστεί και να διατηρηθεί ο επικοινωνιακός σκοπός. Βέβαια, είναι γεγονός ότι ο μεταφραστής δεν τα προσεγγίζει μεμονωμένα, αλλά τα λαμβάνει υπόψιν του συνολικά, καθώς η καθολική προσέγγισή όλων των στοιχείων του κειμένου είναι αυτή που εξασφαλίζει και τα καλύτερα αποτελέσματα στο εγχείρημα της μετάφρασης.

Στη συνέχεια, λοιπόν, παρατίθενται το πρωτότυπο κείμενο και η μετάφρασή του, καθώς και η ανάλυση των δύο κειμένων σε μορφολογικό/συντακτικό, λεξιλογικό, σημασιολογικό, υφολογικό και πραγματολογικό επίπεδο, για να επιτευχθεί και η βαθύτερη εξέταση των δυσκολιών που προέκυψαν κατά τη μεταφραστική διαδικασία καθώς και ο τρόπος αντιμετώπισής τους με τη χρήση διαφόρων στρατηγικών.

ΠΡΩΤΟΤΥΠΟ ΚΕΙΜΕΝΟ.

CHAPTER 1

The Qur'a—n and Muslim Women

Reading Patriarchy, Reading Liberation

It was not God who wronged them,

but they wronged their own souls.

The Qur'aⁿ (30:9) 1

This work reflects my ongoing engagement with two questions that have both theoretical significance and real-life consequences for Muslims, especially women: First, does Islam's Scripture, the Qur'ān, teach or condone sexual inequality or oppression? Is it, as critics allege, a patriarchal and even sexist and misogynistic text? Intimately related to that question is the second: Does the Qur'ān permit and encourage liberation for women?

When I ask whether the Qur'ān is a patriarchal or misogynistic text, I am asking

whether it represents God as Father/male or teaches that God has a special relationship with males or that males embody divine attributes and that women are by nature weak, unclean, or sinful. Further, does it teach that rule by the father/husband is divinely ordained and an earthly continuation of God's Rule, as religious and traditional patriarchies claim?

Alternatively, does the Qur'ān advocate gender differentiation, dualisms, or inequality on the basis of sexual (biological) differences between women and men? In other words, does it privilege men over women in their biological capacity as males, or treat man as the Self (normative) and woman as the Other, or view women and men as binary opposites, as modern patriarchal theories of sexual differentiation and inequality do?

When I ask whether we can read the Qur'ān for liberation, I am asking whether its teachings about God as well as about human creation, ontology, sexuality, and marital relationships challenge sexual inequality and patriarchy. Alternatively, do the teachings of the Qur'ān allow us to theorize the equality, sameness, similarity, or equivalence, as the context demands, of women and men?

It is obvious that much is at stake for Muslims in how we answer these questions, especially in view of the increasing levels of violence against women in many states from Afghanistan to Algeria today. What is less obvious—given the widespread tendency to blame Islam for oppressing Muslims rather than blaming Muslims for misreading Islam³—is the possibility that we can answer the first set of questions—is the Qur'ān a patriarchal or misogynistic text—in the negative, while we answer the second—can the Qur'ān be a source for women's liberation—in the affirmative. Using an interpretive methodology, or hermeneutics, derived from the Qur'ān, as well as two definitions of patriarchy (as a tradition of father-rule, and as a politics of gender inequality based in theories of sexual differentiation), I hope to show not only that the Qur'ān's epistemology is inherently antipatriarchal but that it also allows us to theorize the radical equality of the sexes.

This book, then, is as much a critique of sexual/textual oppression in Muslim societies as it is a concerted attempt to recover what Leila Ahmed (1992) calls the “stubbornly egalitarian” voice of Islam and to locate it as a legitimate countervoice to the authoritarian voice of Islam about which we hear so much these days, especially in the Western media. If, as Ahmed says, these “fundamentally different Islams” arise in different readings, then it is imperative to challenge the authoritarian and patriarchal

readings of Islam that are profoundly affecting the lives and future of Muslim women.

This is not to say, however, that sexual inequality and discrimination are a function merely of misogynistic readings of Islam, or that one can explain the status of Muslim women “solely in terms of the Qur’an and/or other Islamic sources all too often taken out of context” (El-Sohl and Mabro 1994, 1). As many recent studies reveal, women’s status and roles in Muslim societies, as well as patriarchal structures and gender relationships, are a function of multiple factors, most of which have nothing to do with religion. The history of Western civilization should tell us that there is nothing innately Islamic about misogyny, inequality, or patriarchy. And yet, all three often are justified by Muslim states and clerics in the name of Islam. This recourse to sacred knowledge—or, more accurately, knowledge that claims to derive from religion—to justify sexual oppression, and the resulting misassociation of the sacred with misogyny, motivates my own engagement with Qur’ānic hermeneutics and, I believe, renders such an engagement imperative, even unavoidable, to all projects of Muslim women’s (and men’s) liberation.

Even though a Qur’ānic hermeneutics cannot by itself put an end to patriarchal, authoritarian, and undemocratic regimes and practices, it nonetheless remains crucial for various reasons. First, hermeneutic and existential questions are ineluctably connected. As the concept of sexual/ textual oppression suggests, there is a relationship between what we read texts to be saying and how we think about and treat real women. This insight, though associated with feminists because of their work on reading and representation, is at the core of revelation albeit in the form of the reverse premise: that there is a relationship between reading (sacred texts) and liberation. If this were not the case, there would be little point in God’s communicating with us in order to reform us. Accordingly, if we wish to ensure Muslim women their rights, we not only need to contest readings of the Qur’ān that justify the abuse and degradation of women, we also need to establish the legitimacy of liberatory readings. Even if such readings do not succeed in effecting a radical change in Muslim societies, it is safe to say that no meaningful change can occur in these societies that does not derive its legitimacy from the Qur’ān’s teachings, a lesson secular Muslims everywhere are having to learn to their own detriment.

However, even though Muslim women directly experience the consequences of oppressive misreadings of religious texts, few question their legitimacy and fewer still have explored the liberatory aspects of the Qur’ān’s teachings. Yet, without doing so,

they cannot contest the association, falsely constructed by misreading Scripture, between the sacred and sexual oppression. This association serves as the strongest argument for inequality and discrimination among Muslims since many people either have not read the Qur'ān or accept its patriarchal exegesis unquestioningly. However, as numerous scholars have pointed out, inequality and discrimination derive not from the teachings of the Qur'ān but from the secondary religious texts, the Tafsīr (Qur'ānic exegesis) and the Ahādith (s. Hadīth) (narratives purportedly detailing the life and praxis of the Prophet Muhammad). As such, by

returning to a fresh and immediate interpretation of the Holy Book, and by taking a new and critical look at the Hadiths—in other words, by engaging in creative *ijtihād* 8—modern Islamic authority could very well reform and renew the position of Islam on the issue of the status of women. (Stowasser 1984, 38)

A reinterpretation of the Scripture is particularly important because the Qur'ān's teachings provide Muslims with role models for both women and men. Since different readings of the Qur'ān (and of other texts) can yield what are for women “fundamentally different Islams,” it becomes crucial for them “to reinvestigate the normative religious texts” and even to become specialists in the sacred text, as Fatima Mernissi (1986) urges.

Finally, as theorists argue in other contexts, there is “no practice without a theory,” and Muslims have yet to derive a theory of equality from the Qur'ān. This is partly because, as Fazlur Rahman (1982,2) points out, Muslims have yet to resolve “basic questions of method and hermeneutics.” Every new reading of the Qur'ān, by helping to resolve these basic questions of hermeneutics, can also help to generate such a theory. That is why critiquing the methods by which Muslims produce religious meaning and rereading the Qur'ān for liberation are crucial for ensuring sexual equality.

In attempting to do both here, I concentrate on recovering the liberating and egalitarian voice of Islam that is rarely heard today but which we are most in need of hearing. In the rest of the chapter, I explain my arguments regarding the reading of the Qur'ān; how Muslims read sexual inequality and patriarchy into it; how we can read the Qur'ān for liberation; my epistemology and methodology; and, finally, the plan of this book.

□. Reading the Qur'ān

Those who read Islam as a misogynistic and “uncompromising and overtly paternalistic” religion (Hussain 1994, 118) point both to the Qur'ān's alleged advocacy of sexual inequality and to the long history of discrimination against women in most Muslim societies. My purpose here is not to deny that the Qur'ān can be read in patriarchal modes (as privileging males), that oppressive practices in many Muslim societies often stem from an uncritical adherence to what are assumed to be Islamic norms and strictures, or that the images of “the woman” in the Muslim unconscious are indeed misogynistic. Nor do I deny that “the enveloping maleness”¹² of Muslim religious text engenders grave problems for women, as does the legalization of sexual inequality by classical Muslim law, the Sharī'ah. Rather, I argue that descriptions of Islam as a religious patriarchy that allegedly has “God on its side”¹³ confuse the Qur'ān with a specific reading of it, ignoring that all texts, including the Qur'ān, can be read in multiple modes, including egalitarian ones. Moreover, patriarchal readings of Islam collapse the Qur'ān with its exegesis (Divine Discourse¹⁴ with “its earthly realization”¹⁵); God with the languages used to speak about God (the Signified with the signifier); and normative Islam with historical Islam. Thus, Islam and Muslims are confused on the one hand, and texts, cultures, and histories are collapsed on the other. My purpose is both to critique the methods by which Muslims generate patriarchal readings of the Qur'ān and to recover the egalitarian aspects of Qur'ānic epistemology. I do this on the basis of two claims, whose substantiation provides the subject matter of the two parts of this book.

My first and relatively simple claim is that, insofar as all texts are polysemic, they are open to variant readings. We cannot therefore look to a text alone to explain why people have read it in a particular mode or why they tend to favor one reading of it over another. This is especially true of a sacred text like the Qur'ān which “has been ripped from its historical, linguistic, literary, and psychological contexts and then been continually recontextualized in various cultures and according to the ideological needs of various actors” (Arkoun 1994, 5). We need, therefore, to examine who has read the Qur'ān historically, how they have read it—that is, how they have chosen to define the epistemology and methodology of meaning, hence certain ways of knowing (the realm of hermeneutics)—and the extratextual contexts in which they have read it. In particular, we need to examine the roles of Muslim interpretive communities and states

(the realm of sexual politics) in shaping religious knowledge and authority in ways that enabled patriarchal readings of the Qur'ān. I address these issues, which impinge on the power and politics of reading itself, in Part I of the book.

If emphasizing the Qur'ān's textual polysemy allows me to argue against interpretive reductionism, however, it merely reiterates modern definitions of the text and also a well-known historical fact; it says nothing specific about the Qur'ān itself. And I do want to make a more specific, if also more controversial, claim (in dialogue with recent Muslim and feminist scholarship) 17 which is that the Qur'ān is egalitarian and antipatriarchal. This, of course, is a harder claim to establish for at least two reasons. First, while there is no universally shared definition of sexual equality, there is a pervasive (and oftentimes perverse) tendency to view differences as evidence of inequality. In light of this view, the Qur'ān's different treatment of women and men with respect to certain issues (marriage, divorce, giving of evidence, etc.) is seen as manifest proof of its anti-equality stance and its patriarchal nature. However, I argue against this view on the grounds both that (as many feminists themselves now admit) treating women and men differently does not always amount to treating them unequally, nor does treating them identically necessarily mean treating them equally. Second, as my reading will show, the Qur'ān's different treatment of women and men is not based in claims about either sexual difference or sameness that theories of sexual inequality and oppression make.

Another difficulty with claiming that the Qur'ān is egalitarian and antipatriarchal is that some of its teachings, especially those dealing with polygyny and “wife beating,” suggest otherwise, as does the fact that the Qur'ān recognizes men as the locus of power and authority in actually existing patriarchies. However, recognizing the existence of a patriarchy, or addressing one, is not the same as advocating it. Moreover, the Qur'ān's provisions about polygyny, “wife beating,” and so forth—which have been open to serious misinterpretation—were in the nature of restrictions, not a license. However, we can only address these types of issues if, in addition to questioning the textual strategies Muslims have used to read the Qur'ān, we also keep in mind the historical context of its revelation in a seventh-century (Arab) tribal patriarchy (much like the Taliban in Afghanistan today). Contextualizing the Qur'ān's teachings (i.e., explaining them with reference to the immediate audience and social conditions to which they were addressed), shows that, far from being oppressive, they were profoundly egalitarian; it depends on how we position the Qur'ān and also

ourselves vis-a-vis it historically.

If this line of reasoning suggests that the meanings we derive from, or ascribe to, the Qur'ān are unfixable, or are fixable only in the context of a given historical period or hermeneutic method, it does not mean that we can never know the Qur'ān's meanings or intent, or that all the meanings we derive from it are equally legitimate. Nor does it mean that the Qur'ān is not universal in its scope, or that its teachings were egalitarian only by the standards of a seventh-century society and are irredeemably oppressive by ours. On the contrary, I will contest each of these propositions on the basis both of a hermeneutic argument and by reading (in Part II) the Qur'ān's teachings on a wide range of issues, extending from the nature of Divine Self-Disclosure (how God defines God), to the Qur'ān's view of prophets, parents, spouses, human creation, moral agency, sex/gender, and sexuality.

My reading draws on hermeneutic principles suggested by the Qur'ān for its own interpretation, as well as on a comprehensive definition of patriarchy; it also is based in conceptual distinctions that Muslims who read the Qur'ān as a patriarchal text usually fail to make. Prior to specifying my own approach, however, I would like to discuss how Muslims and their critics read patriarchy, inequality, and even misogyny into the Qur'ān.

□□. Reading Patriarchy

They treat men's oppression

As if it were the Wrath

Of God!

The Qur'ān (29:10) 21

Muslims read patriarchy and sexual inequality into the Qur'ān on the basis both of specific verses (Āyāt, s. Āyah) and of the Qur'ān's different treatment of women and men with regard to such issues as marriage, divorce, and inheritance. From these, they infer that men and women are not only biologically different but also unequal, and are opposites, a view mirrored in the claim that in Islam the masculine and the feminine principles also are strictly separated. On the readings of conservatives, male superiority is both ontological, since woman is said to have been created from/after man and for

his pleasure, and moral-social, since God is alleged to have preferred men in “the completeness of mental ability, good counsel, complete power in the performance of duties and the carrying out of (divine) commands.” God also is said to have given men a “degree” above women and to have appointed them guardians (in some accounts, rulers) over women. The woman, on the other hand, is represented as a “tragic being [whose] sex functions and physiology make her unfit for any work or activity except child-bearing,” which is her “biological tragedy” (Maududi in Khan 1983, 21). Not only do biological and mental functions and capacities differentiate the two sexes, argue conservatives, but they also justify a sexual division of labor in which women must submit to the man “who is responsible for the maintenance of this system be he her husband, father or brother” (61-62).

On conservative views, it is clear that

The Book of Nature, the sciences and the philosophers of Europe have emphatically proclaimed that though woman may try her best . . . she cannot be the equal of man in physical and intellectual powers. . . . Her natural functions oblige her to be subjected to man, by which alone she can have any meaningful identity. (Vajidi in Khan, 129)

Surpassing the audacity even of Europeans like Freud, some conservative Muslims label a woman’s anatomy her “pre-destiny,” claiming that nature itself “has given man superiority over woman” and made her redundant to civilization (Vajidi in Khan, 173).

Such misogynistic readings of Islam derive not from the Qur’ān’s teachings, however, but from attempts by Muslim exegetes and Qur’ān commentators “to legitimise actual usage of their own day by interpreting it in great detail into the Holy Book.” In fact, one can trace changes in Muslim women’s status “through a comparative study of [Qur’ānic] interpretations such as those of Tabari (d. 923), Zamakhshari (d. 1144), Baydawi (d. 1286) . . . al-Suyuti (d. 1505),” 25 and so on, all of whose works form part of the Sunni canon²⁶ today. This is why we need to examine not just the methods by which Qur’ānic exegesis and religious meaning have been and continue to be produced, but also the extratextual contexts of their production.

Recent scholarship increasingly makes clear that conservative readings of the Qur’ān are a function of the methods Muslims have used—or have failed to use—to read it. In particular, argue critical scholars, Muslims have not read the Qur’ān as both a “complex hermeneutic totality” and as a “historically situated” text. Instead, says

Mustansir Mir (1986, 1), they have relied on a “linear-atomistic” method that takes a “verse-by-verse approach to the Qur’an. With most Muslim exegetes, the basic unit of Qur’an study is one or a few verses taken in isolation from the preceding and following verses.” As a result, the Qur’ān is not read as a text possessing both “thematic and structural nazm [coherence]” (24). As Amina Wadud (1986, 1) also argues, the exegetes of the classical period

begin with the first verse of the first chapter and proceed to the second verse of the first chapter—one verse at a time—until the end of the Book. Little or no effort is made to recognize themes and to discuss the relationship of the Qur’an to itself, thematically.

Even when they do refer to the relationship of two Āyāt, contends Wadud, they do so without applying any “hermeneutical principle” since a method “for linking similar Qur’anic ideas, syntactical structures, principles, or themes together is almost non-existent” (Wadud 1999, 2).

Not surprisingly, this method has failed to yield a creative synthesis of Qur’ānic principles, since it does not recognize the connections between different themes in the Qur’ān. (As my reading will show, recognizing the Qur’ān’s textual and thematic holism, and thus the hermeneutic connections between seemingly disparate themes, is absolutely integral to recovering its antipatriarchal epistemology.) By ignoring the fact that the Qur’ān is “a unified document gradually unfolding itself ” in time, classical exegetes have also ignored that in the Qur’ān content and context possess one another such that one cannot grasp the significance of the Qur’ān’s teachings without considering the contexts of their revelation.

If we need to keep in mind the historical contexts of the Qur’ān’s revelation in order to understand its teachings, we also need to keep in mind the historical contexts of its interpretations in order to understand its conservative and patriarchal exegesis. The most definitive work, not only in Qur’ānic exegesis but also in law and tradition, is considered by many Muslims to have been produced during the first few centuries of Muslim history, the Golden Age of Islam, which coincided with the Western Middle Ages. The misogyny of this period is, of course, well known. It was assimilated³⁴ into Islam by way of the commentaries and super-commentaries on the Qur’ān (Tafsīr) and the narratives detailing the life and praxis of the Prophet (Ahādith) (Ahmed 1992; Spellberg 1994; Stowasser 1994). In other words, it was the secondary religious texts

that enabled the “textualization of misogyny” in Islam. These texts have come to eclipse the Qur’ān’s influence in most Muslim societies today,³⁶ exemplifying the triumph not only of some texts over others in Muslim religious discourse but also of history, politics, and culture over the sacred text, and thus also of the crosscultural, transnational, and nondenominational ideologies on women and gender in vogue in the Middle Ages over the teachings of the Qur’ān. However, since we often do not distinguish between texts, cultures, and histories when studying Islam, we tend to ignore this inversion. As a result, we end up confusing the Qur’ān with its Tafsīr, and confusing Islam with patriarchy and the practices of repressive Muslim states that have a history of using Islam for their own political ends (Mernissi 1991, 1996; Khalidi 1994; Marlow 1997; Zaman 1997).

The fact that the Qur’ān “happens against a long background of patriarchal precedent”³⁸ may also explain why its exegesis, the work entirely of men, has been influenced by their own needs and experiences while either excluding or interpreting, “through the male vision, perspective, desire, or needs,” women’s experiences (Wadud 1999, 2). The resulting absence of women’s voices from “the basic paradigms through which we examine and discuss the Qur’an and Qur’anic interpretation,” argues Wadud, is mistaken “with voicelessness in the text itself”; and it is this silence that both explains and allows the striking consensus on women’s issues among Muslims in spite of interpretive differences among them.

However, we know that women participated actively in the creation of religious knowledge in the early days of Islam. As Ahmed (1992, 73) says, women of the Prophet’s community felt they had a right “to comment forthrightly on any topic, even the Qur’an,” and both God and the Prophet assumed their “right to speak out and readily responded to their comments.” It is necessary, therefore, to reexamine the details of Muslim history, in particular the processes of knowledge formation, in order to understand women’s exclusion from interpretive communities over time.

In sum, in order to understand patriarchal readings of the Qur’ān, we need to study the relationship not only between hermeneutics and history, but also between the content of knowledge and the methods by which it is generated. It is not “enough to ask what we know about religion, but equal attention must be paid to how we come to know what we know” (King 1995, 20; *heremphasis*). We need to realize that our understanding of the Qur’ān’s teachings is contingent on how we have, or have not, read it; on the sorts of questions we have asked of it; and the voices we have preferred

to hear in response to our questions. As such, if we want to read the Qur'ān in liberatory and antipatriarchal modes, we will need to use a different method to read it and also to ask different sorts of questions than we have been willing to ask thus far.

ΜΕΤΑΦΡΑΣΜΑ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Το Κοράνι και οι μουσουλμάνες

Ερμηνεύοντας την Πατριαρχία, Ερμηνεύοντας την Απελευθέρωση

Δεν ήταν ο Θεός που τους αδίκησε,
αλλά εκείνοι αδίκησαν τις ίδιες τους τις ψυχές.¹

Το Κοράνιο(30:9) 1

Το παρόν έργο αντανακλά τη συνεχή ενασχόλησή μου με δύο ερωτήματα που έχουν τόσο θεωρητική σημασία όσο και πραγματικές συνέπειες για τους μουσουλμάνους και ειδικά για τις γυναίκες: Πρώτον, το ιερό βιβλίο του Ισλάμ, το Κοράνι, διδάσκει την έμφυλη διάκριση ή καταπίεση ή την επιδοκιμάζει; Είναι, όπως ισχυρίζονται οι επικριτές, ένα πατριαρχικό και μάλιστα σεξιστικό και μισογυνιστικό κείμενο; Άμεσα συνδεδεμένο με αυτό το ερώτημα είναι και το δεύτερο: Το Κοράνι επιτρέπει και ενθαρρύνει την απελευθέρωση των γυναικών;

Όταν ρωτώ αν το Κοράνι είναι πατριαρχικό ή μισογυνιστικό κείμενο, κατ'ουσίαν ρωτώ αν αναπαριστά τον Θεό ως Πατέρα/αρσενικό ή αν διδάσκει ότι ο Θεός έχει ιδιαίτερη σχέση με τους άνδρες ή ότι οι άνδρες ενσαρκώνουν θεϊκές ιδιότητες και ότι οι γυναίκες είναι από τη φύση τους αδύναμες, ακάθαρτες ή αμαρτωλές. Επιπλέον, διερωτώμαι αν διδάσκει ότι η κυριαρχία του πατέρα/ συζύγου είναι θεϊκά καθορισμένη και μια επίγεια συνέχεια της κυριαρχίας του Θεού, όπως ισχυρίζονται οι δύο παραδοσιακές, θρησκευτικές πατριαρχίες.

Εναλλακτικά, υποστηρίζει το Κοράνι τη διαφοροποίηση των φύλων, την δυαδική υπόσταση ή την ανισότητα με βάση τις σεξουαλικές (βιολογικές) διαφορές

¹ «Ο Θεός δεν τους αδίκησε, αλλά οι ίδιοι αδίκησαν τους εαυτούς τους» (Το Ιερό Κοράνι, Κάκτος 2006)

μεταξύ γυναικών και ανδρών; Με άλλα λόγια, ευνοεί τους άνδρες έναντι των γυναικών με βάση τη βιολογική τους ιδιότητα ως αρσενικά, ή αντιμετωπίζει τον άνδρα ως τον Εαυτό (κανονιστικό) και τη γυναίκα ως το Άλλο, ή θεωρεί τις γυναίκες και τους άνδρες ως δυαδικά αντίθετα, όπως κάνουν οι σύγχρονες πατριαρχικές θεωρίες έμφυλης διαφοροποίησης και ανισότητας;

Όταν ρωτώ αν μπορούμε να ερμηνεύσουμε το Κοράνι με σκοπό την απελευθέρωση των γυναικών, ρωτάω αν οι διδαχές του για τον Θεό καθώς και για την ανθρώπινη δημιουργία, την οντολογία, τη σεξουαλικότητα και τις συζυγικές σχέσεις αμφισβητούν την έμφυλη διάκριση και την πατριαρχία. Εναλλακτικά, μας επιτρέπουν οι διδαχές του Κορανίου να βασίσουμε θεωρητικά την ισότητα, την ομοιότητα, την ταύτιση ή την ισοδυναμία των γυναικών και των ανδρών;

Είναι προφανές ότι διακυβεύονται πολλά για τους μουσουλμάνους στον τρόπο με τον οποίο απαντάμε σε αυτά τα ερωτήματα, ειδικά ενόψει των αυξανόμενων επιπέδων βίας κατά των γυναικών στις μέρες μας, σε πολλά κράτη, από το Αφγανιστάν μέχρι και την Αλγερία. Αυτό που είναι λιγότερο προφανές -δεδομένης της ευρέως διαδεδομένης τάσης να κατηγορείται το Ισλάμ για την καταπίεση των μουσουλμάνων αντί να κατηγορούνται οι μουσουλμάνοι για την εσφαλμένη ερμηνεία του Ισλάμ- είναι η πιθανότητα να μπορούμε να απαντήσουμε αρνητικά στην πρώτη σειρά ερωτημάτων, δηλαδή αν είναι το Κοράνι ένα πατριαρχικό ή μισογυνιστικό κείμενο - ενώ να απαντήσουμε θετικά στη δεύτερη, δηλαδή αν μπορεί το Κοράνι να αποτελέσει βάση για την απελευθέρωση των γυναικών. Χρησιμοποιώντας μια ερμηνευτική μεθοδολογία, προερχόμενη από το Κοράνι, καθώς και δύο ορισμούς της πατριαρχίας (ως παράδοση της πατρικής κυριαρχίας και ως πολιτική της ανισότητας των φύλων που βασίζεται στις θεωρίες της έμφυλης διαφοροποίησης), ελπίζω να δείξω όχι μόνο ότι η επιστημολογία του Κορανίου είναι εγγενώς αντιπατριαρχική, αλλά ότι μας επιτρέπει επίσης να στηρίξουμε θεωρητικά τη ριζική ισότητα των φύλων.

Το βιβλίο αυτό, λοιπόν, αποτελεί τόσο μια κριτική της έμφυλης καταπίεσης μέσω της ιεροποίησης του κειμένου στις μουσουλμανικές κοινωνίες, όσο και μια συντονισμένη προσπάθεια να ανακτήσουμε αυτό που η Leila Ahmed (1992) αποκαλεί «πεισματικά εξισωτική» φωνή του Ισλάμ και να την εντοπίσουμε ως μια νόμιμη αντιφωνία στην αυταρχική φωνή του Ισλάμ, για την οποία ακούμε τόσα πολλά στις μέρες μας, ιδίως στα δυτικά μέσα ενημέρωσης. Εάν, όπως λέει η Ahmed, αυτά τα «θεμελιωδώς διαφορετικά Ισλάμ» προκύπτουν από διαφορετικές ερμηνείες, τότε είναι επιτακτική ανάγκη να αμφισβητηθούν οι αυταρχικές και πατριαρχικές αναγνώσεις του

Ισλάμ που επηρεάζουν βαθιά τη ζωή και το μέλλον των μουσουλμάνων γυναικών.

Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι η έμφυλη διάκριση και οι προκαταλήψεις είναι συνάρτηση μόνο των μισογυνιστικών αναγνώσεων του Ισλάμ ή ότι μπορεί κανείς να εξηγήσει τη θέση των μουσουλμάνων γυναικών «αποκλειστικά και μόνο με όρους του Κορανίου ή/και άλλων ισλαμικών πηγών που πολύ συχνά ερμηνεύονται εκτός πλαισίου» (El-Sohl και Mabro1994, 1). Όπως αποκαλύπτουν πολλές πρόσφατες μελέτες, η θέση και οι ρόλοι των γυναικών στις μουσουλμανικές κοινωνίες, καθώς και οι πατριαρχικές δομές και οι σχέσεις μεταξύ των φύλων, είναι συνάρτηση πολλαπλών παραγόντων, οι περισσότεροι από τους οποίους δεν έχουν καμία σχέση με τη θρησκεία. Μόνο και μόνο η ιστορία του δυτικού πολιτισμού θα έπρεπε να μας αποδεικνύει ότι δεν υπάρχει τίποτα εγγενώς ισλαμικό όσον αφορά τον μισογυνισμό, την ανισότητα, ή την πατριαρχία. Κι όμως, και τα τρία δικαιολογούνται και αποδίδονται στο όνομα του Ισλάμ συχνά από μουσουλμανικά κράτη και κληρικούς. Αυτή η προσφυγή στην ιερή γνώση -ή, ακριβέστερα, στη γνώση που ισχυρίζεται ότι προέρχεται από τη θρησκεία- για να δικαιολογήσει την έμφυλη καταπίεση, και την προκύπτουσα εσφαλμένη σύνδεση του ιερού με τον μισογυνισμό, παρακινεί τη δική μου ενασχόληση με την ερμηνευτική του Κορανίου και, πιστεύω, καθιστά μια τέτοια ενασχόληση επιτακτική, ακόμη και αναπόφευκτη, για όλο τον σχεδιασμό απελευθέρωσης των μουσουλμάνων γυναικών (και ανδρών).

Παρόλο που μια ερμηνευτική του Κορανίου δεν μπορεί από μόνη της να θέσει τέλος σε πατριαρχικά, αυταρχικά και αντιδημοκρατικά καθεστώτα και πρακτικές, παραμένει ωστόσο, κρίσιμη για διάφορους λόγους. Πρώτον, τα ερμηνευτικά και υπαρξιακά ερωτήματα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα. Όπως υποδηλώνει η έννοια της έμφυλης/κειμενικής καταπίεσης, υπάρχει μια σχέση μεταξύ του τι διαβάζουμε στα κείμενα και του πώς σκεφτόμαστε και πώς συμπεριφερόμαστε στις πραγματικές γυναίκες. Αυτή η διαπίστωση, αν και συνδέεται με τις φεμινίστριες λόγω του έργου τους σχετικά με την ανάγνωση (των κειμένων) και την εκπροσώπηση (των γυναικών), βρίσκεται στον πυρήνα της αποκάλυψης, αν και με τη μορφή της αντίστροφης παραδοχής: ότι υπάρχει σχέση μεταξύ της ανάγνωσης (των ιερών κειμένων) και της απελευθέρωσης. Αν δεν ίσχυε αυτό, δεν θα είχε νόημα να επικοινωνήσει ο Θεός μαζί μας για να μας αναμορφώσει. Κατά συνέπεια, αν επιθυμούμε να εξασφαλίσουμε στις μουσουλμάνες τα δικαιώματά τους, δεν χρειάζεται μόνο να αμφισβητήσουμε τις αναγνώσεις του Κορανίου που δικαιολογούν την κακοποίηση και την υποβάθμιση των γυναικών, αλλά πρέπει επίσης να εδραιώσουμε τη νομιμότητα των απελευθερωτικών

προσεγγίσεων. Ακόμα και αν αυτές οι προσεγγίσεις δεν καταφέρουν να επιφέρουν μια ριζική αλλαγή στις μουσουλμανικές κοινωνίες, είναι ασφαλές να πούμε ότι καμία ουσιαστική αλλαγή που δεν αντλεί τη νομιμότητά της από τις διδαχές του Κορανίου δεν μπορεί να συμβεί σε αυτές τις κοινωνίες. Αυτό αποτελεί κι ένα μάθημα που οι λαϊκοί μουσουλμάνοι παντού πρέπει να μάθουν εις βάρος των ίδιων των εαυτών τους.

Ωστόσο, παρόλο που οι μουσουλμάνες βιώνουν άμεσα τις συνέπειες των καταπιεστικών παρερμηνειών των θρησκευτικών κειμένων, λίγες αμφισβητούν τη νομιμότητά τους και ακόμη λιγότερες έχουν διερευνήσει τις απελευθερωτικές πτυχές των διδαχών του Κορανίου. Όμως, χωρίς να το κάνουν αυτό, δεν μπορούν να αμφισβητήσουν τη συσχέτιση, που κατασκευάστηκε ψευδώς από την εσφαλμένη ανάγνωση της Γραφής, μεταξύ του ιερού λόγου και της έμφυλης καταπίεσης. Αυτός ο συσχετισμός χρησιμεύει ως το ισχυρότερο επιχείρημα για την ανισότητα και τις διακρίσεις μεταξύ των μουσουλμάνων, δεδομένου ότι πολλοί άνθρωποι είτε δεν έχουν διαβάσει το Κοράνι, είτε αποδέχονται αναμφισβήτητα την πατριαρχική του εξήγηση. Αντιθέτως, όπως έχουν επισημάνει πολλοί μελετητές, η ανισότητα και οι διακρίσεις δεν απορρέουν από τις διδαχές του Κορανίου αλλά από τα δευτερεύοντα θρησκευτικά κείμενα, το Ταφσίρ (εξήγηση του Κορανίου) και τα Χαντίθ (αφηγήσεις που υποτίθεται ότι περιγράφουν λεπτομερώς τη ζωή και τις πράξεις του Προφήτη Μωάμεθ). Ως εκ τούτου,

επιστρέφοντας σε μια καινούργια και άμεση ερμηνεία του Ιερού Βιβλίου και ρίχνοντας μια νέα και κριτική ματιά στα Χαντίθ- με άλλα λόγια, με την ενασχόληση με μια δημιουργική ιτζτιχάντ²- η σύγχρονη ισλαμική εξουσία θα μπορούσε κάλλιστα να μεταρρυθμίσει και να ανανεώσει τη θέση του Ισλάμ στο ζήτημα της θέσης των γυναικών. (Stowasser 1984, 38)

Μια επανερμηνεία της Γραφής είναι ιδιαίτερα σημαντική επειδή οι διδαχές του Κορανίου παρέχουν στους μουσουλμάνους πρότυπα ρόλων τόσο για τις γυναίκες, όσο και για τους άνδρες. Δεδομένου ότι οι διαφορετικές αναγνώσεις του Κορανίου (και των άλλων γραφών) μπορούν να αποδώσουν αυτά που είναι για τις γυναίκες «θεμελιωδώς διαφορετικά Ισλάμ», καθίσταται ζωτικής σημασίας για αυτές «να επανεξετάσουν τα

² Ιτζτιχάντ: (αραβικά: «προσπάθεια») στο ισλαμικό δίκαιο, η ανεξάρτητη ή πρωτότυπη ερμηνεία προβλημάτων που δεν καλύπτονται επακριβώς από το Κοράνι

κανονιστικά θρησκευτικά κείμενα» και ακόμη και να γίνουν ειδικές στο ιερό κείμενο, όπως προτρέπει η Fatima Mernissi (1986).

Τέλος, όπως υποστηρίζουν οι θεωρητικοί σε άλλα πλαίσια, δεν υπάρχει «καμία πρακτική χωρίς θεωρία» και οι μουσουλμάνοι ακόμη να αντλήσουν κάποια θεωρία ισότητας από το Κοράνι. Αυτό οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι, όπως επισημαίνει ο Fazlur Rahman (1982,2), οι μουσουλμάνοι δεν έχουν ακόμη επιλύσει «βασικά ζητήματα μεθόδου και ερμηνευτικής». Κάθε νέα ανάγνωση του Κορανίου, βοηθώντας στην επίλυση αυτών των βασικών ερωτημάτων της ερμηνευτικής, μπορεί επίσης να βοηθήσει στη δημιουργία μιας τέτοιας θεωρίας. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η κριτική στις μεθόδους με τις οποίες οι μουσουλμάνοι παράγουν θρησκευτικό νόημα και η εκ νέου ανάγνωση του Κορανίου με σκοπό την απελευθέρωση είναι ζωτικής σημασίας για τη διασφάλιση της ισότητας των φύλων.

Επιχειρώντας να κάνω και τα δύο εδώ, επικεντρώνομαι στην ανάκτηση της απελευθερωτικής και εξισωτικής φωνής του Ισλάμ που σπάνια ακούγεται σήμερα, παρά το γεγονός ότι έχουμε μεγαλύτερη ανάγκη να την ακούσουμε. Στο υπόλοιπο κεφάλαιο, εξηγώ τα επιχειρήματά μου σχετικά με την ανάγνωση του Κορανίου, δηλαδή, πώς οι μουσουλμάνοι διαβάζουν σε αυτό την έμφυλη διάκριση και την πατριαρχία, πώς μπορούμε να διαβάσουμε το Κοράνι για την απελευθέρωση, την επιστημολογία και τη μεθοδολογία μου και, τέλος, το πλάνο αυτού του βιβλίου.

□. Ερμηνεύοντας το Κοράνι

Όσοι ερμηνεύουν το Ισλάμ ως μια μισογυνιστική, «περιοριστική και απροκάλυπτα πατερναλιστική» θρησκεία (Hussain 1994, 118) επισημαίνουν τόσο την υποτιθέμενη υποστήριξη του Κορανίου στην έμφυλη διάκριση, όσο και τη μακρά ιστορία ανισοτήτων εις βάρος των γυναικών στις περισσότερες μουσουλμανικές κοινωνίες. Σκοπός μου εδώ δεν είναι να αρνηθώ ότι το Κοράνι μπορεί να διαβαστεί με πατριαρχικούς τρόπους (ως προνομιούχο για τους άνδρες), ότι οι καταπιεστικές πρακτικές σε πολλές μουσουλμανικές κοινωνίες συχνά προέρχονται από την άκριτη τήρηση των υποτιθέμενων ισλαμικών κανόνων ή ότι η εικόνα «της γυναίκας» στο μουσουλμανικό ασυνείδητο είναι πράγματι μισογυνιστική. Ούτε αρνούμαι ότι «η περιβάλλουσα έκφραση της αρρενωπότητας» του μουσουλμανικού θρησκευτικού κειμένου δημιουργεί σοβαρά προβλήματα για τις γυναίκες, όπως και η νομιμοποίηση της έμφυλης διάκρισης από τον Ισλαμικό Νόμο, τη Σαρία. Αντιθέτως, υποστηρίζω ότι

οι περιγραφές του Ισλάμ ως θρησκευτικής πατριαρχίας που φέρεται να έχει «τον Θεό στο πλευρό της» συγχέουν το Κοράνι με μια συγκεκριμένη ερμηνεία του, αγνοώντας ότι όλα τα κείμενα, συμπεριλαμβανομένου του Κορανίου, μπορούν να διαβαστούν με πολλούς τρόπους, επομένως δηλαδή και με τρόπο εξισωτικό. Επιπλέον, με τις πατριαρχικές αναγνώσεις του Ισλάμ καταρρέει το Κοράνι με την εξήγησή του (ο Θεός Λόγος με τη «γήινη πραγμάτωσή του») δηλαδή τον Θεό με τις γλώσσες που χρησιμοποιούνται για να μιλήσουν για τον Θεό (το Σημαίνον με το σημαινόμενο)- και το κανονιστικό Ισλάμ με το ιστορικό Ισλάμ ενοποιούνται. Έτσι, το Ισλάμ και οι μουσουλμάνοι μπερδεύονται από τη μία πλευρά, και από την άλλη καταρρίπτονται κείμενα, πολιτισμοί και ιστορίες. Σκοπός μου είναι τόσο να ασκήσω κριτική στις μεθόδους με τις οποίες οι μουσουλμάνοι παράγουν πατριαρχικές ερμηνείες του Κορανίου, όσο και να ανακτήσω τις εξισωτικές πτυχές της κορανικής επιστημολογίας. Αυτό το κάνω με βάση δύο ισχυρισμούς, η τεκμηρίωση των οποίων παράγει το αντικείμενο των δύο μερών αυτού του βιβλίου.

Ο πρώτος και σχετικά απλός ισχυρισμός μου είναι ότι, στο βαθμό που όλα τα κείμενα είναι πολυσημικά, είναι ανοιχτά σε ποικίλες αναγνώσεις. Δεν μπορούμε επομένως να ανατρέξουμε μόνο σε ένα κείμενο για να εξηγήσουμε γιατί οι άνθρωποι το έχουν ερμηνεύσει με έναν συγκεκριμένο τρόπο ή γιατί τείνουν να προτιμούν μια ερμηνεία του έναντι μιας άλλης. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για ένα ιερό κείμενο όπως το Κοράνι, το οποίο «έχει αφαιρεθεί από το ιστορικό, γλωσσικό, λογοτεχνικό και ψυχολογικό του πλαίσιο και στη συνέχεια επαναπροσδιορίζεται συνεχώς σε διάφορους πολιτισμούς και σύμφωνα με τις ιδεολογικές ανάγκες των διαφόρων παραγόντων» (Arkoun 1994, 5). Πρέπει, επομένως, να εξετάσουμε ποιοι έχουν διαβάσει το Κοράνι ιστορικά, πώς το διάβασαν -δηλαδή πώς επέλεξαν να ορίσουν την επιστημολογία και τη μεθοδολογία του νοήματος, άρα και πώς προέκυψαν συγκεκριμένοι τρόποι γνώσης (το πεδίο της ερμηνευτικής)- και τα εξωκειμενικά πλαίσια στα οποία το διάβασαν. Ειδικότερα, πρέπει να εξετάσουμε τον ρόλο των μουσουλμανικών ερμηνευτικών κοινοτήτων και κρατών (το πεδίο της πολιτικής ισότητας των φύλων) στη διαμόρφωση της θρησκευτικής γνώσης και εξουσίας και πώς επέτρεψαν πατριαρχικές αναγνώσεις του Κορανίου. Ασχολούμαι με αυτά τα ζητήματα, τα οποία θίγουν την εξουσία και την πολιτική της ίδιας της ερμηνείας, στο Μέρος I του βιβλίου.

Μπορεί η έμφαση στην πολυσημία του Κορανίου να μου επιτρέπει να επιχειρηματολογήσω κατά του ερμηνευτικού αναγωγισμού, ωστόσο, απλά επαναλαμβάνονται σύγχρονοι ορισμοί του κειμένου και ένα γνωστό ιστορικό γεγονός:

Το Κοράνι δεν γράφει τίποτα συγκεκριμένο για το ίδιο το Κοράνι. Και θέλω να διατυπώσω έναν πιο συγκεκριμένο, αν και πιο αμφιλεγόμενο ισχυρισμό (σε διάλογο με την πρόσφατη μουσουλμανική και φεμινιστική επιστήμη), ο οποίος είναι ότι το Κοράνι είναι, στη πραγματικότητα, εξισωτικό και αντιπατριαρχικό. Αυτός, φυσικά, είναι ένας πιο δύσκολος ισχυρισμός ως προς την τεκμηρίωση για τουλάχιστον δύο λόγους. Πρώτον, ενώ δεν υπάρχει καθολικά κοινός ορισμός της ισότητας των φύλων, υπάρχει μια διάχυτη (και συχνά διεστραμμένη) τάση να αντιμετωπίζονται οι διαφορές ως απόδειξη ανισότητας. Υπό το πρίσμα αυτής της άποψης, η διαφορετική μεταχείριση των γυναικών και των ανδρών από το Κοράνι σε σχέση με ορισμένα ζητήματα (γάμος, διαζύγιο, παροχή αποδεικτικών στοιχείων κ.λπ.) θεωρείται ως πρόδηλη απόδειξη της θέσης του κατά της ισότητας αλλά και του πατριαρχικού χαρακτήρα του. Ωστόσο, αντιτίθεται σε αυτήν την άποψη τόσο για τον λόγο ότι (όπως παραδέχονται πλέον και πολλές φεμινίστριες) η διαφορετική μεταχείριση των γυναικών και των ανδρών δεν ισοδυναμεί πάντα με άνιση αντιμετώπιση, ούτε η ίδια μεταχείριση σημαίνει αναγκαστικά ίση αντιμετώπιση. Δεύτερον, όπως θα δείξει η ερμηνεία μου, η διαφορετική μεταχείριση των γυναικών και των ανδρών από το Κοράνι δεν βασίζεται σε ισχυρισμούς για την έμφυλη διαφοροποίηση ή την ομοιότητα που διατυπώνουν θεωρίες έμφυλης διάκρισης και καταπίεσης.

Μια άλλη δυσκολία με τον ισχυρισμό ότι το Κοράνι είναι εξισωτικό και αντιπατριαρχικό είναι ότι ορισμένες από τις διδαχές του, ειδικά εκείνες που αφορούν την πολυγυνία και τον «ξυλοδαρμό των συζύγων», υποδηλώνουν το αντίθετο, όπως και το γεγονός ότι το Κοράνι αναγνωρίζει τους άνδρες ως τον πυρήνα της δύναμης και της εξουσίας στις ήδη υπάρχουσες πατριαρχίες. Ωστόσο, η αναγνώριση της ύπαρξης μιας πατριαρχίας, ή η αναφορά σε αυτή, δεν είναι το ίδιο με την υποστήριξή της. Επιπλέον, οι διατάξεις του Κορανίου σχετικά με την πολυγυνία, τον «ξυλοδαρμό των συζύγων» και ούτω καθεξής - οι οποίες έχουν αποτελέσει αντικείμενο σοβαρών παρερμηνειών - είχαν τη φύση περιορισμών, και όχι άδειας. Παρόλα αυτά, μπορούμε να αντιμετωπίσουμε αυτού του είδους τα ζητήματα μόνο εάν, εκτός από την αμφισβήτηση των κειμενικών στρατηγικών που έχουν χρησιμοποιήσει οι μουσουλμάνοι για να ερμηνεύσουν το Κοράνι, έχουμε επίσης κατά νου το ιστορικό πλαίσιο της αποκάλυψής του σε μια (αραβική) φυλετική πατριαρχία του έβδομου αιώνα (που μοιάζει πολύ με τους Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν σήμερα). Η τοποθέτηση των διδαχών του Κορανίου εντός πλαισίου (δηλαδή, η εξήγησή τους σε συσχέτιση με το άμεσο κοινό και τις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες απευθύνονταν), δείχνει ότι, όχι μόνο δεν ήταν

καταπιεστικές, αλλά ήταν βαθιά εξισωτικές. Στη πραγματικότητα, εξαρτάται από το πώς τοποθετούμε το Κοράνι αλλά και τον εαυτό μας απέναντί του, ιστορικά.

Αν αυτή η συλλογιστική υποδηλώνει ότι τα νοήματα που αντλούμε από το Κοράνι, ή που αποδίδουμε σε αυτό, είναι ασταθή, ή μπορούν να σταθούν μόνο στο πλαίσιο μιας δεδομένης ιστορικής περιόδου ή μόνο μέσω μιας ερμηνευτικής μεθόδου, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίζουμε τα νοήματα ή την πρόθεση του Κορανίου ή ότι όλα τα νοήματα που αντλούμε από αυτό είναι εξίσου έγκυρα. Ούτε σημαίνει ότι το Κοράνι δεν είναι καθολικό στο πεδίο εφαρμογής του, ή ότι οι διδαχές του ήταν εξισωτικές μόνο με τα πρότυπα μιας κοινωνίας του έβδομου αιώνα και είναι ανεπανόρθωτα καταπιεστικές με τα δικά μας. Αντιθέτως, θα αμφισβητήσω καθεμία από αυτές τις προτάσεις τόσο βάσει ενός επιχειρήματος προερχόμενο από τα ερμηνευτικά κείμενα, όσο και διαβάζοντας (στο Μέρος II) τις διδαχές του Κορανίου για ένα ευρύ φάσμα θεμάτων, που εκτείνονται από τη φύση της Θείας Αυτο-αποκάλυψης (πώς ο Θεός ορίζει τον Θεό), μέχρι την θέση του Κορανίου για τους προφήτες, τους γονείς, τους συζύγους, την ανθρώπινη δημιουργία, την ηθική πράξη, το φύλο και τη σεξουαλικότητα.

Η ανάγνωσή μου βασίζεται σε ερμηνευτικές αρχές που προτείνει το Κοράνι για την ίδια του την ερμηνεία, καθώς και σε έναν ολοκληρωμένο ορισμό της πατριαρχίας. Βασίζεται επίσης σε εννοιολογικές διακρίσεις που οι μουσουλμάνοι που ερμηνεύουν το Κοράνι ως πατριαρχικό κείμενο συνήθως τείνουν να αγνοούν. Πριν διευκρινίσω τη δική μου προσέγγιση, ωστόσο, θα ήθελα να συζητήσω πώς οι μουσουλμάνοι και οι επικριτές τους ερμηνεύουν την πατριαρχία, την ανισότητα, ακόμη και τον μισογυνισμό στο Κοράνι.

□□. Ερμηνεύοντας την Πατριαρχία

Αντιμετωπίζουν την καταπίεση των ανδρών

σαν να ήταν η Κατάρα του Θεού!³

Το Κοράνιο (29:10) 21

Οι μουσουλμάνοι ερμηνεύουν την πατριαρχία και την έμφυλη διάκριση στο Κοράνι με βάση ταυτόχρονα συγκεκριμένους στίχους και την αναφορά στη διαφορετική

³ «Βάζουν στην ίδια θέση την καταδίκη των ανθρώπων με την τιμωρία του Κυρίου» (Το Ιερό Κοράνι, Κάκτος 2006)

μεταχείριση των γυναικών και των ανδρών για ζητήματα όπως ο γάμος, το διαζύγιο και η κληρονομιά. Από αυτά, συμπεραίνουν ότι οι άνδρες και οι γυναίκες δεν είναι μόνο βιολογικά διαφορετικοί αλλά και άνισοι, και είναι αντίθετοι, μια άποψη που αντικατοπτρίζεται στον ισχυρισμό ότι στο Ισλάμ οι αρσενικές και οι θηλυκές αρχές είναι επίσης αυστηρά διαχωρισμένες. Στις αναγνώσεις των συντηρητικών, η ανδρική ανωτερότητα είναι τόσο οντολογική, δεδομένου ότι η γυναίκα λέγεται ότι έχει δημιουργηθεί από/μετά τον άνδρα και για την ευχαρίστησή του, όσο και ηθικοκοινωνική, αφού ο Θεός φέρεται να έχει προτιμήσει τους άνδρες στην «πληρότητα της διανοητικής ικανότητας, την καλή κρίση, την πλήρη εξουσία στην διεκπεραίωση των καθηκόντων και την εκτέλεση των (θείων) εντολών». Λέγεται επίσης ότι ο Θεός έδωσε στους άνδρες «βαθμό» ανώτερο από τις γυναίκες και ότι τους διόρισε κηδεμόνες (σε ορισμένες περιπτώσεις, κυβερνήτες) επί των γυναικών. Η γυναίκα, από την άλλη πλευρά, παρουσιάζεται ως ένα «τραγικό ον του οποίου οι σεξουαλικές λειτουργίες και η φυσιολογία καθιστούν ακατάλληλο για οποιαδήποτε εργασία ή δραστηριότητα εκτός της τεκνοποίησης». Αυτό αποτελεί και την «βιολογική τραγωδία» της (Maududi in Khan 1983, 21). Οι συντηρητικοί υποστηρίζουν ότι τα δύο φύλα δεν διαφοροποιούνται μόνο από τις βιολογικές λειτουργίες και τις διανοητικές ικανότητες, αλλά δικαιολογούν και μία διάκριση λόγω φύλου στον καταμερισμό εργασίας. Σύμφωνα με αυτόν οι γυναίκες πρέπει να υποτάσσονται στον άνδρα «που είναι υπεύθυνος για τη διατήρηση αυτού του συστήματος, είτε αυτός είναι ο σύζυγος, ο πατέρας ή ο αδελφός της» (61-62).

Σύμφωνα με τις συντηρητικές απόψεις, είναι σαφές ότι

Το Βιβλίο της Φύσης, οι επιστήμες και οι φιλόσοφοι της Ευρώπης έχουν διακηρύξει με έμφαση ότι, αν και η γυναίκα μπορεί να προσπαθήσει για το καλύτερο... δεν μπορεί να είναι ίση με τον άνδρα ούτε σε σωματικό, ούτε σε διανοητικό επίπεδο. Οι φυσικές της δυνατότητες την υποχρεώνουν να υποτάσσεται στον άνδρα, μέσω του οποίου και μόνο μπορεί να έχει οποιαδήποτε ουσιαστική ταυτότητα (Vajidi in Khan, 129) .

Ξεπερνώντας το θράσος ακόμη και Ευρωπαίων τύπου Φρόιντ, ορισμένοι συντηρητικοί μουσουλμάνοι χαρακτηρίζουν την ανατομία της γυναίκας ως «προσχέδιο», υποστηρίζοντας ότι η ίδια η φύση «έχει δώσει στον άνδρα υπεροχή έναντι της γυναίκας» και την έχει καταστήσει περιττή για τον πολιτισμό (Vajidi in Khan, 173).

Ωστόσο, τέτοιες μισογυνιστικές προσεγγίσεις του Ισλάμ δεν απορρέουν από τις

διδασχάς του Κορανίου, αλλά από τις προσπάθειες των μουσουλμάνων εξηγητών και σχολιαστών του Κορανίου «να νομιμοποιήσουν την πρακτική της δικής τους εποχής διερμηνεύοντάς την με μεγάλη λεπτομέρεια στο Ιερό Βιβλίο». Στην πραγματικότητα, μπορεί κανείς να εντοπίσει τις αλλαγές στη θέση των μουσουλμάνων γυναικών «μέσα από μια συγκριτική μελέτη των ερμηνειών του Κορανίου, όπως αυτές του Tabari (d. 923), του Zamakhshari (d. 1144), του Baydawi (d. 1286)... του al-Suyuti (d. 1505)» και ούτω καθεξής, όλα τα έργα των οποίων αποτελούν σήμερα μέρος του σουνιτικού κανόνα. Γι' αυτό πρέπει να εξετάσουμε όχι μόνο τις μεθόδους με τις οποίες παρήχθησαν και συνεχίζουν να παράγονται οι εξηγήσεις του Κορανίου και το θρησκευτικό νόημα, αλλά και τα εξωκειμενικά πλαίσια της παραγωγής τους.

Η πρόσφατη επιστημονική έρευνα καθιστά όλο και πιο σαφές ότι οι συντηρητικές αναγνώσεις του Κορανίου είναι συνάρτηση των μεθόδων που χρησιμοποίησαν -ή ορθότερα που δεν χρησιμοποίησαν- οι μουσουλμάνοι για να το διαβάσουν. Συγκεκριμένα, υποστηρίζουν κριτικοί μελετητές ότι οι μουσουλμάνοι δεν έχουν διαβάσει το Κοράνι τόσο ως μια «σύνθετη ερμηνευτική ολότητα», όσο και ως ένα κείμενο «τοποθετημένο στα σωστά ιστορικά πλαίσια». Αντ' αυτού, λέει ο Mustansir Mir (1986, 1), έχουν βασιστεί σε μια «γραμματική-ατομική» μέθοδο που ακολουθεί μια προσέγγιση «στίχο προς στίχο του Κορανίου. Η βασική μονάδα μελέτης του Κορανίου είναι ένας ή μερικοί στίχοι που λαμβάνονται μεμονωμένα από τους προηγούμενους και τους επόμενους στίχους για τους περισσότερους μουσουλμάνους εξηγητές». Ως αποτέλεσμα, το Κοράνι δεν νοείται ως κείμενο που διαθέτει τόσο «θεματική όσο και διαρθρωτική συνοχή». Όπως υποστηρίζει επίσης η Amina Wadud (1986, 1), οι εξηγητές της κλασικής περιόδου

ξεκινούν με τον πρώτο στίχο του πρώτου κεφαλαίου και προχωρούν στον δεύτερο στίχο του πρώτου κεφαλαίου -ένας στίχος τη φορά- μέχρι το τέλος του Βιβλίου. Καμία ή ελάχιστη προσπάθεια καταβάλλεται για να αναγνωριστούν τα θέματα και να συζητηθεί η σχέση του Κορανίου με τον εαυτό του, θεματικά.

Ακόμη και όταν αναφέρονται στη σχέση δύο στίχων, υποστηρίζει η Wadud, το κάνουν χωρίς να εφαρμόζουν καμία «ερμηνευτική αρχή», αφού μια μέθοδος «για τη σύνδεση παρόμοιων κορανικών ιδεών, συντακτικών δομών, αρχών ή θεμάτων είναι σχεδόν ανύπαρκτη» (Wadud 1999, 2).

Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η μέθοδος αυτή απέτυχε να αποδώσει μια

δημιουργική σύνθεση των αρχών του Κορανίου, αφού δεν αναγνωρίζει τις συνδέσεις μεταξύ των διαφορετικών θεματικών. (Όπως θα δείξει η προσέγγισή μου, η αναγνώριση του κειμενικού και θεματικού ολισμού του Κορανίου, και επομένως των ερμηνευτικών συνδέσεων μεταξύ φαινομενικά ανόμοιων θεμάτων, είναι απολύτως αναπόσπαστο στοιχείο για την ανάκτηση της αντιπατριαρχικής επιστημολογίας του). Αγνοώντας το γεγονός ότι το Κοράνι είναι «ένα ενιαίο έγγραφο που ξεδιπλώνεται σταδιακά» στο χρόνο, οι κλασικοί εξηγητές αγνόησαν επίσης ότι στο Κοράνι το περιεχόμενο και το πλαίσιο είναι άρρηκτα συνδεδεμένα, το ένα με το άλλο, έτσι ώστε να μην μπορεί κανείς να κατανοήσει τη σημασία των διδαχών του Κορανίου χωρίς να εξετάσει τα πλαίσια της αποκάλυψής τους.

Αν πρέπει να έχουμε κατά νου τα ιστορικά πλαίσια της αποκάλυψης του Κορανίου προκειμένου να κατανοήσουμε τις διδαχές του, πρέπει επίσης να έχουμε κατά νου τα ιστορικά πλαίσια των ερμηνειών του προκειμένου να κατανοήσουμε τη συντηρητική και πατριαρχική ερμηνεία του. Το πιο καθοριστικό έργο, όχι μόνο στην ερμηνεία του Κορανίου, αλλά και στη νομοθεσία και την παράδοση, θεωρείται από πολλούς μουσουλμάνους ότι παρήχθη κατά τους πρώτους αιώνες της μουσουλμανικής ιστορίας, τη Χρυσή Εποχή του Ισλάμ, η οποία συνέπεσε με τον Δυτικό Μεσαίωνα. Ο μισογυνισμός που χαρακτήριζε αυτή τη περίοδο είναι, φυσικά, γνωστός. Ενσωματώθηκε στο Ισλάμ μέσω των εξηγήσεων του Κορανίου και των σχολιασμών πάνω σε αυτές (των Ταφσίρ) και μέσω των αφηγήσεων που περιγράφουν λεπτομερώς τη ζωή και την πράξη του Προφήτη (των Χαντίθ) (Ahmed 1992, Spellberg 1994, Stowasser 1994). Με άλλα λόγια, ήταν τα δευτερεύοντα θρησκευτικά κείμενα που επέτρεψαν την «ταύτιση του κειμένου με τον μισογυνισμό» στο Ισλάμ. Τα κείμενα αυτά έχουν φτάσει να επισκιάζουν την επιρροή του Κορανίου στις περισσότερες μουσουλμανικές κοινωνίες σήμερα, αποτελώντας παράδειγμα του θριάμβου όχι μόνο κάποιων κειμένων έναντι άλλων στον μουσουλμανικό θρησκευτικό λόγο, αλλά και της ιστορίας, της πολιτικής και του πολιτισμού έναντι του ιερού κειμένου, και συνεπώς και των διαπολιτισμικών, υπερεθνικών και μη θρησκευτικών/δογματικών ιδεολογιών για τις γυναίκες και το φύλο που ήταν στη μόδα τον Μεσαίωνα έναντι των διδαχών του Κορανίου. Ωστόσο, δεδομένου ότι συχνά δεν κάνουμε διάκριση μεταξύ κειμένων, πολιτισμών και ιστοριών κατά τη μελέτη του Ισλάμ, τείνουμε να αγνοούμε αυτήν την αντιστροφή. Ως αποτέλεσμα, καταλήγουμε να συγχέουμε το Κοράνι με το Ταφσίρ και να συγχέουμε το Ισλάμ με την πατριαρχία και τις πρακτικές των καταπιεστικών μουσουλμανικών κρατών που έχουν ένα ιστορικό χρήσης του Ισλάμ για τους δικούς

τους πολιτικούς σκοπούς (Mernissi 1991, 1996, Khalidi 1994, Marlow 1997, Zaman 1997).

Το γεγονός ότι το Κοράνι «υπάρχει απέναντι από ένα μακρύ υπόβαθρο πατριαρχικού προηγούμενου» μπορεί επίσης να εξηγήσει γιατί η ερμηνεία του, όντας έργο αποκλειστικά ανδρών, έχει επηρεαστεί από τις δικές τους ανάγκες και εμπειρίες, ενώ είτε αποκλείει είτε παρερμηνεύει «μέσω της ανδρικής οπτικής, προοπτικής, επιθυμίας ή ανάγκης» τις εμπειρίες των γυναικών (Wadud1999, 2). Υποστηρίζει, λοιπόν, η Wadud ότι η προκύπτουσα απουσία των γυναικείων φωνών από «τα βασικά πρότυπα μέσω των οποίων εξετάζουμε και συζητάμε το Κοράνι και την ερμηνεία του», συγχέεται «με την έλλειψη φωνής στο ίδιο το κείμενο» - και είναι αυτή η σιωπή που εξηγεί και επιτρέπει την εντυπωσιακή συναίνεση σε ζητήματα γυναικών μεταξύ των μουσουλμάνων, παρά τις ερμηνευτικές διαφορές μεταξύ τους.

Ωστόσο, γνωρίζουμε ότι οι γυναίκες συμμετείχαν ενεργά στη δημιουργία θρησκευτικής γνώσης κατά τις πρώτες ημέρες του Ισλάμ. Όπως λέει η Ahmed (1992, 73) οι γυναίκες της κοινότητας του Προφήτη αισθάνονταν ότι είχαν το δικαίωμα «να σχολιάζουν ευθέως οποιοδήποτε θέμα, ακόμη και το Κοράνι», και τόσο ο Θεός όσο και ο Προφήτης θεωρούσαν ότι «είχαν το δικαίωμα να μιλούν και μάλιστα απαντούσαν άμεσα στα σχόλιά τους». Επομένως, είναι απαραίτητο να επανεξετάσουμε τις λεπτομέρειες της μουσουλμανικής ιστορίας, ιδίως τις διαδικασίες διαμόρφωσης της γνώσης, προκειμένου να γίνει κατανοητός ο αποκλεισμός των γυναικών από τις ερμηνευτικές κοινότητες με την πάροδο του χρόνου.

Συνοψίζοντας, για να κατανοήσουμε τις πατριαρχικές ερμηνείες του Κορανίου, πρέπει να μελετήσουμε τη σχέση όχι μόνο μεταξύ των ερμηνευτικών μεθόδων και της ιστορίας, αλλά και μεταξύ του περιεχομένου της γνώσης και των μεθόδων με τις οποίες αυτή παράγεται. Δεν είναι «αρκετό να ρωτάμε τι ξέρουμε για τη θρησκεία, αλλά πρέπει να δοθεί ίση προσοχή στο πώς καταλήγουμε να ξέρουμε αυτό που ξέρουμε» (King 1995, 20: *heremphasis*). Πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η κατανόηση των διδαχών του Κορανίου εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο το έχουμε ή δεν το έχουμε διαβάσει- από το είδος των ερωτήσεων που έχουμε θέσει αναφορικά με αυτό- και από τις φωνές που έχουμε προτιμήσει να ακούσουμε ως απάντηση στις ερωτήσεις μας. Ως εκ τούτου, αν θέλουμε να ερμηνεύσουμε το Κοράνι με απελευθερωτικούς και αντιπατριαρχικούς τρόπους, θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε μια διαφορετική μέθοδο για να το διαβάσουμε και επίσης να θέσουμε διαφορετικά είδη ερωτήσεων από αυτά που ήμασταν πρόθυμοι να θέσουμε ως τώρα.

ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΕΙΜΕΝΟΥ ΠΗΓΗΣ.

Το πρωτότυπο κείμενο με βάση την κειμενική τυπολογία της Reiss (Reiss 1977/1989) συγκαταλέγεται στην ομάδα των πληροφοριακών κειμένων διότι έχει ως στόχο την αντικειμενική ανάπτυξη ενός ειδικού θέματος και την λεπτομερή πληροφόρηση του αναγνώστη πάνω στο θέμα αυτό, με αξιόπιστο και πλήρη τρόπο. Εστιάζει στο περιεχόμενο και η κυρίαρχη γλωσσική λειτουργία του είναι η περιγραφή της πραγματικότητας και η ανάλυση των κοινωνικοπολιτικών συμβάσεων. Όσον αφορά τις κειμενικές λειτουργίες, αυτή που εντοπίζεται είναι η αναφορική. Η συγγραφέας του κειμένου δεν επιθυμεί την δημιουργία κάποιας συγκεκριμένης αντίδρασης ή συναισθήματος στον παραλήπτη.

Το ύφος του κειμένου είναι επίσημο και περιορίζεται στα γεγονότα και τα επιστημονικά δεδομένα. Ο αισθητικός παράγοντας απουσιάζει και δεν συμβάλλει στο νοηματικό φορτίο του κειμένου. Η γλώσσα ενώ είναι λιτή, χαρακτηρίζεται από πλούσιο ειδικό λεξιλόγιο, το οποίο αφορά κυρίως ορολογία που σχετίζεται με την ισότητα των φύλων ή τη θρησκεία και τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Μία αδυναμία που παρατηρείται κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης είναι ότι από τη συνοχή του κειμένου αποσπών οι επαναλήψεις των ίδιων ή παρόμοιων φράσεων ή λέξεων που χρησιμοποιούνται από τη συγγραφέα σε πολλά σημεία του κειμένου.

Ωστόσο, αυτή η αδυναμία εξισορροπείται με τη δομή, η οποία είναι απλή, γεγονός που καθιστά το κείμενο πιο εύληπτο στον αναγνώστη, παρά το απαιτητικό θέμα το οποίο πραγματεύεται. Οι διαφορετικές θεματικές ενότητες είναι ευκόλως αντιληπτές καθώς διαχωρίζονται σε υποκεφάλαια. Έτσι, ο αναγνώστης κατανοεί καλύτερα το κείμενο και ακολουθεί με μεγαλύτερη ευκολία τις ιδέες που αναπτύσσονται σε αυτό. Όντας ακόμη, μία αρκετά αμφιλεγόμενη προσέγγιση, δηλαδή η ιδέα ότι το Κοράνι είναι στη πραγματικότητα εξισωτικό για τα δύο φύλα τόσο για τους Μουσουλμάνους όσο και για τους Δυτικούς, κρίνεται αρκετά σημαντική η δομή του κειμένου για τους προαναφερθέντες λόγους και συνεπώς είναι ένα μορφολογικό στοιχείο που πρέπει να διατηρηθεί και στο κείμενο-στόχο, το μετάφρασμα.

ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΟΧΟΥ.

Όσον αφορά το κείμενο-στόχο, δεν παρατηρούμε σημαντικές διαφορές συγκριτικά με το κείμενο πηγής. Ο σκοπός των δύο κειμένων είναι κοινός καθώς ο βασικός στόχος τους είναι η μετάδοση συγκεκριμένων πληροφοριών και η ανάπτυξη ενός ειδικού θέματος. Δεν αποσκοπούν στην άσκηση αισθητικής επίδρασης στον αναγνώστη ή στην πρόκληση οποιουδήποτε συναισθήματος. Αναδεικνύεται πλήρως και στις δύο περιπτώσεις η αναφορική λειτουργία της γλώσσας και ο πληροφοριακός χαρακτήρας των κειμένων. Τα βασικά χαρακτηριστικά του κειμένου, όπως το επίσημο ύφος και η απλότητα της δομής διατηρούνται.

Η βασικότερη διαφορά που δρα πολύ καθοριστικά σχετικά με τη μετάφραση είναι οι παραλήπτες των κειμένων. Το πρωτότυπο δημιουργήθηκε για μία πολύ συγκεκριμένη κοινότητα, εφόσον απευθύνεται είτε σε ακαδημαϊκούς, είτε σε άτομα εξοικειωμένα με την φεμινιστική ορολογία και τη μουσουλμανική πραγματικότητα. Στην Ελλάδα, ωστόσο, οι περισσότεροι αναγνώστες δεν έχουν άμεση επαφή με αυτά τα ζητήματα και άρα η μεταφορά του κειμένου στην ελληνική γλώσσα προϋποθέτει και τη προσαρμογή του στα ελληνικά δεδομένα. Το κείμενο-στόχος οφείλει να είναι συμβατό με τις νόρμες και τις συμβάσεις του πολιτισμού-στόχου για να επιτευχθεί αυτό που ονομάζει η Reiss επικοινωνιακή μετάφραση. Πρακτικά, αυτό σημαίνει τη παρέμβαση του μεταφραστή στο κείμενο με περισσότερες επεξηγήσεις είτε σε επίπεδο ορολογίας, είτε αναφορικά με τις κοινωνικοπολιτικές συμβάσεις. Ο αναγνώστης δεν πρέπει να αντιλαμβάνεται ότι το κείμενο που διαβάζει δεν έχει γραφτεί εξ αρχής γι' αυτόν ή ότι δεν είναι το πρωτότυπο. Αυτό που τον αφορά είναι να αποκομίσει όλες τις πληροφορίες και τις γνώσεις οι οποίες του παρέχονται.

Τέλος, κρίνεται σημαντικό να σημειωθεί πως το χάσμα μεταξύ της ημερομηνίας της μετάφρασης (2022) και της ημερομηνίας που αρχικά είχε εκδοθεί το βιβλίο της Barlas (2002) δεν έχει κάποια επίπτωση στο κείμενο-στόχο. Το βιβλίο πραγματεύεται θέματα της φιλοσοφικής ανάλυσης του Ισλάμ, η οποία έχει εδραιωθεί εδώ και χιλιάδες χρόνια. Οι απόψεις και οι ερμηνείες που παρατίθενται έχουν διαμορφωθεί στα πλαίσια της σύγχρονης κοινωνίας στην οποία ζούμε την τελευταία εικοσαετία, ενώ απέχουν πολύ από τον χρόνο που συγγράφηκε το αρχικό κείμενο του οποίου γίνεται η ανάλυση. Συνεπώς, δεν έχει καταστεί μη επίκαιρο.

ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ.

Κατά τη μεταφραστική διαδικασία κλήθηκα να αντιμετωπίσω διάφορα μεταφραστικά προβλήματα χρησιμοποιώντας τις διάφορες στρατηγικές και τεχνικές μετάφρασης.

ΓΛΩΣΣΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

- *Ο όρος **readings**:*

Ο συγκεκριμένος όρος αποτελεί σημείο αναφοράς στο κείμενο. Συναντάται πολλές φορές τόσο κυριολεκτικά («Reading the Qur'ān»), όσο και μεταφορικά («Reading Patriarchy, Reading Liberation»). Υπήρχε επομένως πρόβλημα στην εύρεση άμεσης ισοδυναμίας για τη δεύτερη χρήση της έννοιας (Baker 1992 σελ 17). Σύμφωνα με τα ηλεκτρονικά λεξικά που είχα στη διάθεσή μου, πιο σχετικές μεταφράσεις αποτελούν οι λέξεις «ανάγνωση» για τη κυριολεκτική χρήση και ενδεχομένως «ανάλυση» για τη μεταφορική. Τελικά, δεν επέλεξα στο μετάφρασμα την δεύτερη γιατί θα ήταν μάλλον ελλιπής καθώς σε αυτή δεν εμπεριέχεται η έννοια της άποψης. Ως εκ τούτου, επέλεξα τη λέξη «ερμηνεία» η οποία αποδίδει ταυτοχρόνως την ανάγνωση και την θέση αυτού που αναλύει το κείμενο.

- *Η έννοια της **sexual inequality***

Η απόδοσή της με προβλημάτισε αρκετά καθώς αρχικά θεώρησα ότι ήταν ισοδύναμη με τη φράση «gender inequality» και άρα ότι αναφερόταν στην ανισότητα των φύλων. Στην πορεία, έχοντας ερευνήσει περαιτέρω την επιστημονική ορολογία του φεμινισμού, των σπουδών του φύλου, της ανθρωπολογίας κ.α. συμπέρανα ότι δεν ήταν ταυτόσημες έννοιες. Ως «sexual inequalities» ορίζονται οι μορφές ταπείνωσης, κοινωνικής μειονεξίας, στιγματισμού, διακρίσεων και βίας που διαιωνίζονται από ή με βάση τη σεξουαλική συμπεριφορά, τη σεξουαλική ταυτότητα ή τον αντιληπτό σεξουαλικό προσανατολισμό ή τη συμμετοχή σε μια σεξουαλική κατηγορία ή σεξουαλική κουλτούρα (Hendrix, 1994). Η ορθότερη μετάφραση θα ήταν επομένως «διάκριση με βάση τη σεξουαλικότητα», η οποία είναι μία φράση που τελικά δεν επέλεξα. Μέσα στο κείμενο, η συγγραφέας δεν κάνει κάποιο πιο συγκεκριμένο

συσχετισμό ανάμεσα στην ανισότητα με βάση τη σεξουαλικότητα στις μουσουλμανικές κοινωνίες αλλά κατά κύριο λόγο αναφέρεται στα άνισα δικαιώματά των γυναικών και των ανδρών και στις διαφορές των ρόλων τους στη κοινωνία λόγω των βιολογικών τους διαφορών. Επομένως, θεώρησα ότι ο όρος «έμφυλη διάκριση» αρμόζει καλύτερα με το συγκεκριμένο.

- *Η φράση sexual/textual oppression*

Ο συγκεκριμένος όρος αποτέλεσε ένα προβληματικό σημείο κατά τη μεταφραστική διαδικασία. Η κατά λέξη μετάφραση, δηλαδή η χρήση της φράσης «σεξουαλική/ κειμενική καταπίεση» δεν στέκει νοηματικά. Η συγγραφέας αναλύει στη πρόταση τι επιθυμεί να είναι το βιβλίο της για τους αναγνώστες, περιγράφοντάς το ως μία κριτική στο «sexual/textual oppression» στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Οπότε κατανοεί κανείς ότι το πρόβλημά της δεν είναι με το ίδιο το κείμενο ή με τη σεξουαλικότητα αλλά με την έμφυλη καταπίεση μέσω της κατά γράμμα ερμηνείας του κειμένου. Για την απόδοση στη προκειμένη περίπτωση λοιπόν επέλεξα να χρησιμοποιήσω τη μεταφραστική τεχνική της παράφρασης και της επέκτασης, αφού η άμεση ισοδυναμία δεν θα αποτύπωνε το νόημα που θα έπρεπε.

ΠΡΑΓΜΑΤΟΛΟΓΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

Στο συγκεκριμένο κείμενο, τα κύρια μεταφραστικά προβλήματα κατά τη διαδικασία μεταφοράς από τη γλώσσα- αφετηρίας στη γλώσσα- στόχο εντοπίζονται σε πραγματολογικό επίπεδο. Αυτό συμβαίνει όπως προαναφέρθηκε λόγω των γνώσεων των αποδεκτών της μετάφρασης. Ο μέσος αναγνώστης δεν κατανοεί πλήρως τους πολιτισμικούς ενδείκτες του Ισλάμ. Αυτοί σύμφωνα με την Baker (1992: 21) αποτελούν λέξεις της γλώσσας αφετηρίας που εκφράζουν έννοιες εντελώς άγνωστες στον πολιτισμό άφιξης. Τέτοιες έννοιες μπορεί να σχετίζονται με τη θρησκεία, τα ήθη και έθιμα ή την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα. Είναι δηλαδή «μοναδικά αντικείμενα ή εμπειρίες, υλικά και πνευματικά στοιχεία ενός πολιτισμού, εγγενή σε μια συγκεκριμένη εθνοτική ομάδα, μια χώρα ή μια περιοχή τα οποία συνήθως δεν έχουν ισοδύναμα σε άλλους πολιτισμούς ή γλώσσες» (Mikutytė, 2005). Το μετάφρασμα θα πρέπει να γίνει έτσι ώστε να φαίνεται οικείο και να αρμόζει στις νόρμες και τους κανόνες της γλώσσας και του πολιτισμού υποδοχής. Άρα ενδεχομένως να χρειαστεί να υπονοηθούν ή να επεξηγηθούν περαιτέρω κάποιες από τις παρεχόμενες από το κείμενο πληροφορίες.

- *Τα εδάφια του Κορανίου*

Τα εδάφια του Κορανίου που παρατίθενται από τη συγγραφέα στην αρχή του εκάστοτε κεφαλαίου αποτέλεσαν ένα ακόμη μεταφραστικό δίλημμα. Και αυτό γιατί η αυτούσια μετάφραση των στίχων από την αγγλική εκδοχή του Κορανίου στην ελληνική γλώσσα δεν ταυτίζονται απόλυτα με τους στίχους που υπάρχουν στην μεταφρασμένη εκδοχή του στα ελληνικά. Όπως φαίνεται και στα υπομνήματα που πρόσθεσα, υπάρχουν σημαντικές διαφορές που όμως μπορεί να αλλάζουν από μετάφραση σε μετάφραση. Γενικότερα, όταν είναι κάτι εδραιωμένο ήδη στην γλώσσα- στόχος, όπως π.χ. ένας στίχος από ποίημα, ονόματα βιβλίων, ταινιών κ.α. οι μεταφραστές τείνουν να χρησιμοποιούν αυτά παρά να κάνουν εκ νέου μία δική τους μεταφραστική προσπάθεια. Όμως στη προκειμένη περίπτωση, επειδή πρόκειται για ένα θρησκευτικό κείμενο, γραμμένο εξ αρχής σε άλλη γλώσσα εκτός των αγγλικών και επειδή υπάρχουν πάρα πολλές αναμεταφράσεις και νέες εκδόσεις, θεώρησα σωστό να κάνω κατά λέξη μετάφραση μέσα στο κείμενο και μία αναφορά σε μία ελληνική εκδοχή (Το Ιερό Κοράνι, Κάκτος 2006) σε υπόμνημα.

- *Η έννοια των **hermeneutics** και η έννοια της **exegesis***

Για να κατανοήσει ο παραλήπτης πλήρως το κείμενο, κρίνεται πολύ σημαντικό να αναγνωρίσει τι ακριβώς εννοούμε με τους παραπάνω όρους και να τους διαφοροποιήσει στο μυαλό του. «**Exegesis**» είναι η επιστήμη της επεξήγησης του Κορανίου, της ιερής γραφής του Ισλάμ, ή του σχολιασμού του Κορανίου (Tafsir). Όσο ζούσε ο Μωάμεθ, ο Προφήτης του Ισλάμ, οι μουσουλμάνοι δεν αναγνώριζαν καμία άλλη αυθεντία για την ερμηνεία των αποκαλύψεων του Κορανίου. Μετά τον θάνατό του, ωστόσο, ο σχολιασμός τους τους ήταν απαραίτητος επειδή το κείμενο, όταν πια υπήρξε σε γραπτή μορφή, δεν είχε συγκεκριμένη χρονική ακολουθία στη διάταξη των ενοτήτων, διακρινόταν από ασάφεια, ήταν γραμμένο σε ελαττωματική γραφή (με έλλειψη κυρίως φωνηέντων) και περιείχε ακόμη και προφανείς αντιφάσεις. Πολλοί μουσουλμάνοι κατά την πρώιμη περίοδο προσπάθησαν να εξηγήσουν το Κοράνι από μόνοι τους. Για να αντιμετωπιστεί η αυθαιρεσία τέτοιων ερμηνειών, τον τέταρτο ισλαμικό αιώνα (10ος αιώνας μ.Χ.) εμφανίστηκε μία θρησκευτική επιστήμη που αποτελεί τη συστηματική εξήγηση του κορανικού κειμένου, η οποία λειτουργεί στίχο προς στίχο ή μερικές φορές λέξη προς λέξη. Σύμφωνα με τον συνίτη ισλαμιστή Al-Suyuti, οι «**exegetes**» πρέπει να έχουν βαθιά γνώση σε 15 τομείς από διάφορους

κλάδους, όπως η γλωσσολογία, η ρητορική, η θεολογία και η νομολογία, προτού μπορέσουν να ερμηνεύσουν έγκυρα το Κοράνι.

Σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να συγχέεται με τα κορανικά «**hermeneutics**». Οι ερμηνευτικές είναι η μελέτη των θεωριών ερμηνείας και κατανόησης του Κορανίου ανά τα χρόνια. Από τους πρώτους αιώνες του Ισλάμ, οι μελετητές προσπάθησαν να κατανοήσουν βαθύτερα τα νοήματά του αναπτύσσοντας μια ποικιλία διαφορετικών μεθόδων ερμηνευτικής. Πολλές από τις παραδοσιακές μεθόδους ερμηνείας αμφισβητούνται σήμερα με μια πιο σύγχρονη ή μοντέρνα προσέγγιση και είναι πολύ σημαντικό όπως αναφέρει και η συγγραφέας στο πρωτότυπο να αναγνωρίζουμε πότε, πώς και σε τι πλαίσια αναπτύχθηκαν οι διάφορες ερμηνευτικές προσεγγίσεις που έχουν επηρεάσει τη διαμόρφωση του Ισλάμ στη θρησκεία που γνωρίζουμε σήμερα. Ως μεταφράστρια, θεώρησα πολύ σημαντικό να διακρίνω ανάμεσα στα δύο κάθε φορά που αναφέρονταν και επομένως μετέφραζα το πρώτο ως «εξήγηση» και το δεύτερο ως «ερμηνευτική προσέγγιση».

- Οι όροι *ijtihād*, *nazm*, *ayāt*

Στο εν λόγω κείμενο δεν είναι λίγες οι φορές που στο κείμενο-πηγή συναντάμε λέξεις που δεν μεταφράζονται κατά λέξη, αλλά μεταγράφονται από την αραβική τους απόδοση. Ονομασίες όπως *Tafsīr*, *Ahādith*, *Hadīth*, *Sharī'ah* είναι λογικό να βρίσκονται σε αυτή τη κατηγορία και δεν αποτελούν μεταφραστική δυσκολία καθώς στις περιπτώσεις αυτές γίνεται και στη γλώσσα-στόχος μια απλή μεταγραφή ή χρησιμοποιείται ο όρος που είναι κοινά αποδεκτός στην ελληνική κοινωνία. Ωστόσο, το μεταφραστικό δίλημμα εντοπίζεται στους όρους που δεν είναι ονόματα και διατηρούνται ως έχουν (*ijtihād*, *nazm*). Κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης ξενίζουν στη κείμενο-στόχο, οπότε η μετάφρασή τους ίσως να απαιτεί μία διαφορετική μεταχείριση.

Όσον αφορά τον πρώτο όρο, με λίγη παραπάνω έρευνα επί του θέματος φαίνεται ότι στη πραγματικότητα αποτελεί ισλαμική νομική ορολογία. Συγκεκριμένα, ο όρος «*ijtihād*» είναι ένας τεχνικός όρος του ισλαμικού δικαίου που περιγράφει τη διαδικασία λήψης μιας νομικής απόφασης με ανεξάρτητη ερμηνεία των νομικών πηγών. Σύμφωνα με την κλασική σουνιτική θεωρία, η *ijtihād* απαιτεί εξειδίκευση στην αραβική γλώσσα, τη θεολογία, τα αποκαλυφθέντα κείμενα και τις αρχές της νομολογίας και θεωρείται θρησκευτικό καθήκον για όσους έχουν τα προσόντα να την εκτελέσουν. Τα τελευταία χρόνια έχει καταργηθεί ως θεσμός και πλέον τα φιλελεύθερα

κινήματα εντός του Ισλάμ υποστηρίζουν ότι οποιοσδήποτε μουσουλμάνος μπορεί να εκτελέσει *ijtihād*, δεδομένου ότι το Ισλάμ δεν έχει γενικά αποδεκτή ιεραρχία ή γραφειοκρατική οργάνωση. Σε αυτό το πλαίσιο, η *ijtihād* γίνεται κυρίως μια θεωρητική και ιδεολογική άσκηση χωρίς καμία νομική ισχύ και αυτόν τον ορισμό της επικαλείται και η συγγραφέας. Βέβαια, είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι η συγγραφέας απευθύνεται και στους μουσουλμάνους που ζουν στη Δύση, οι οποίοι έτσι κι αλλιώς υπόκεινται στους νόμους του κράτους και όχι στον ισλαμικό νόμο οπότε η *jithād* εξαρχής ήταν και παραμένει ένα ιδεολογικό και θεωρητικό εγχείρημα γι'αυτούς. Γνωρίζοντας τα παραπάνω, το μεταφραστικό δίλημμα λύνεται επειδή δεν υπάρχει στα Ελληνικά κάποια ισοδυναμία και άρα η μεταγραφή της λέξης είναι μονόδρομος. Η δυσκολία σε πραγματολογικό επίπεδο όμως παραμένει στο κείμενο- στόχος που απευθύνεται στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό και γι' αυτό τον λόγο η παρέμβαση του μεταφραστή στο κείμενο για να επεξηγήσει τον όρο σε μορφή υπομνήματος και να γεφυρώσει το πραγματολογικό χάσμα είναι αναπόφευκτη.

Αναφορικά με τον δεύτερο όρο «*nazm*» βλέπουμε ότι η συγγραφέας στο κείμενο χρησιμοποιώντας αγκύλες επεξηγεί τον ορισμό της λέξης αναλογικά με τα συμφραζόμενα («As a result, the Qur'ān is not read as a text possessing both thematic and structural *nazm* [coherence]»). Εφόσον λοιπόν δίνεται η επεξήγηση και στο πρωτότυπο, θεώρησα ότι η χρήση μίας παράφρασης και η παράλειψη της αραβικής λέξης στο μετάφρασμα, ενώ μπορεί να επηρέαζε το υφολογικό επίπεδο, θα επέφερε πιο μεγάλα οφέλη στον αναγνώστη αφού δεν θα αποσπούσε πλέον από τη συνοχή. Ομοίως αποφάσισα να δράσω και για τον όρο «*ayāt*». Όπου υπήρχε στο πρωτότυπο, αντικαταστάθηκε στο μετάφρασμα με τη λέξη «στίχος».

ΕΠΙΛΟΓΟΣ.

Συνοψίζοντας, το πρωτότυπο κείμενο αποτελεί μία προσπάθεια της συγγραφέως να ερμηνεύσει εκ νέου το Κοράνι, προσανατολισμένη στην άρση της έμφυλης διάκρισης στα πλαίσια της σύγχρονης εποχής και αναθεωρώντας τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις του παρελθόντος. Δείχνει απόλυτο σεβασμό στο κείμενο αυτό καθαυτό μεν, καθώς δεν αναιρεί τις διδαχές και το νόημά του, στέκεται με

σκεπτικισμό δε απέναντι στην παραδοσιακή και καταπιεστική για τις γυναίκες προσέγγισή της θρησκείας των παλαιότερων εποχών.

Αν και η συγγραφέας φαίνεται να κάνει ορισμένα λογικά άλματα και να αντιφάσκει σε κάποια σημεία, όπως για παράδειγμα όταν αναφέρει ότι το Κοράνι «δεν μιλάει για τον εαυτό του» αλλά ύστερα υπογραμμίζει ότι θα κάνει τη δική της ερμηνεία βασιζόμενη «σε ερμηνευτικές αρχές που προτείνει το Κοράνι για την ίδια του την ερμηνεία», οφείλει ο οποιοσδήποτε αναγνώστης να αναγνωρίσει ότι είναι πολύ σημαντικό να γίνονται παρόμοιες προσπάθειες κριτικής αντιμετώπισης των θρησκευτικών ζητημάτων γενικότερα και ειδικότερα στα πλαίσια μίας τόσο καταπιεστικής θρησκείας. Οι αναλύσεις των ιερών κειμένων του Ισλάμ στη βάση των πολιτισμικών πρισμάτων της σύγχρονης εποχής είναι σπάνιες και αποτελούν δύσκολο αλλά απαραίτητο εγχείρημα. Με τη διάδοση τέτοιων κειμένων και την ανάπτυξη του διαλόγου πάνω σε διαφορετικές προσεγγίσεις μπορούν να θεμελιωθούν οι βάσεις για μία πιο ίση και δίκαιη κοινωνία. Η μετάφραση διαδραματίζει κρίσιμο ρόλο για την επίτευξη αυτού του στόχου εφόσον μόνο μέσω αυτής της διαδικασίας μπορούν να φτάσουν συγκεκριμένες πληροφορίες σε διαφορετικούς λαούς.

Το κεφάλαιο στο οποίο αναλύεται το πώς οι μουσουλμάνοι έχουν καταλήξει να ερμηνεύουν τη πατριαρχία μέσα από το Κοράνι μπορεί για κάποιον πολύ εύκολα να αποτελέσει τη βάση της αποδόμησης των μισογυνιστικών αναλύσεων που απορρέουν από αυτό. Επιπλέον, διαβάζοντας το σύνολο του βιβλίου δύναται να προσδοθεί η δυνατότητα στις γυναίκες των μουσουλμανικών κοινωνιών να απεμπλακούν από τη πατριαρχική εξήγηση του Κορανίου και να βρουν ένα πιο εξισωτικό τρόπο αντιμετώπισης των διδαχών και του νοήματός του. Ευρέως γνωστό πρέπει να γίνει και το γεγονός ότι τα αραβικά είναι μία γλώσσα που χαρακτηρίζεται από τη μεταφορική της χρήση και ότι ειδικά τα ιερά κείμενα είναι πολυσημικά και ανοιχτά σε ποικίλες ερμηνείες. Επομένως, η χρήση μίας επιστημονικής μεθοδολογίας για να βγει κάποιο συμπέρασμα είναι αστείρευτη ανάγκη για την αποφυγή της εκμετάλλευσής του από την εξουσία λόγω διαφόρων συμφερόντων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.

Baker, M. (1992). *In other words a coursebook on translation*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Hendrix, L. (1994). *What Is Sexual Inequality? On the Definition and Range of Variation*. *Cross-Cultural Research*, 28(3), 287–307.
<https://doi.org/10.1177/106939719402800304>

Nord, C. (1997/2014) *Η Μετάφραση ως στοχευμένη δραστηριότητα. Εισαγωγή στις λειτουργικές προσεγγίσεις*. (Μετάφραση Γραμμενίδης, Σ. Π., Λάμπρου, Δ. Δ.)
Αθήνα: Διάλογος

Mikutytė, J., 2005. *Realijų rūšys ir vertimo būdai*. Pranešimas, skaitytas 2005-05-07 konferencijoje «Sava ar svetima». [Online] Available at <http://www.llvs.lt/?recensions=29> [Accessed on August 16, 2022].

Reiss, K. (1971/2000). *Translation Criticism, the Potentials and Limitations: Categories and Criteria for Translation Quality Assessment*. St. Jerome Publishing Ltd