



**ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ,
ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ**

ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Μετάφραση και σχολιασμός αποσπάσματος του βιβλίου «Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an», της Asma Barlas (Library Journal, 2002)

ΣΟΥΡΤΖΙΝΟΥ ΜΑΡΙΑ ΤΟΥ ΣΠΥΡΙΔΩΝΟΣ(Ξ2017134)

Επόπτης Καθηγητής: Σωτήριος Λίβας

ΚΕΡΚΥΡΑ, ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ 2021

Μετάφραση και σχολιασμός αποσπάσματος του βιβλίου «Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an», της Asma Barlas (Library Journal, 2002)

Δηλώνω υπεύθυνα πως το παρόν κείμενο αποτελεί προϊόν προσωπικής μελέτης και εργασίας και πως όλες οι πηγές που χρησιμοποιήθηκαν για τη συγγραφή της δηλώνονται στις παραπομπές και στο βιβλιογραφικό κατάλογο.

Περιεχόμενα

Περίληψη.....	5
Ευχαριστίες.....	6
Πρόλογος.....	7
A. Μετάφρασμα.....	9
B. Πρωτότυπο κείμενο.....	20
Γ. Θεωρητική προσέγγιση και μεταφραστικός σχολιασμός.....	26
Γ.1 Γενικά.....	26
Γ.2 Ορισμός της μετάφρασης, των κειμενικών, λειτουργιών, της μεταφραστικής στρατηγικής και των μεταφραστικών προβλημάτων.....	27
Γ.3 Σχολιασμός μεταφραστικής εντολής.....	28
Γ.4 Μεταφραστική διαδικασία.....	28
Γ.5 Ανάλυση κειμένου πηγής και μεταφράσματος.....	29

Γ.6 Γενικές Παρατηρήσεις.....	30
Γ.6.1 Γραμματική & Συντακτικό.....	30
Γ.6.2 Γλώσσα & Θρησκευτικό λεξιλόγιο.....	31
Γ.6.3. Ύφος.....	31
Γ.7 Μεταφραστικά προβλήματα.....	31
Δ. Συμπεράσματα.....	33
Ε. Βιβλιογραφία.....	34

Περίληψη

Η παρούσα πτυχιακή εργασία αποτελεί την επικύρωση της περάτωσης των σπουδών μου στο Τμήμα Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας του Ιονίου Πανεπιστημίου.

Στο παρόν κείμενο αντανακλούνται τα ενδιαφέροντα μου καθώς στόχος μου αποτελεί η ενασχόληση μου με τις διεθνείς σχέσεις.

Η ακόλουθη εργασία έχει ως θέμα την μετάφραση και τον μεταφραστικό σχολιασμό ενός αποσπάσματος του βιβλίου “Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an» της αμερικανίδας πακιστανικής καταγωγής συγγραφέως και ακαδημαϊκού Asma Barlas. Ο μεταφραστικός σχολιασμός αποτελείται από υποενότητες, ενώ συνοψίζω την εργασία μου εκφράζοντας τα προσωπικά μου συμπεράσματα από την εκτενή έρευνα. Τέλος, υπάρχουν και οι βιβλιογραφικές αναφορές, οι οποίες με κατηύθυναν.

Ευχαριστίες

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να ευχαριστήσω όσους με βοήθησαν στην περάτωση αυτής της εργασίας.

Αρχικά, θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους τους καθηγητές του Τ.Ξ.Γ.Μ.Δ για τα εφόδια που μου προσέφεραν κατά την φοίτηση μου. Βεβαίως θέλω να ευχαριστήσω και τον υπεύθυνο καθηγητή- επόπτη της πτυχιακής μου εργασίας, κ. Σωτήρη Λίβα, ο οποίος με κατεύθυνε με τις πολύτιμες γνώσεις του καθ' όλη τη διάρκεια της συγγραφής αυτής, αλλά και τον κ. Κεντρωτή Γεώργιο που δέχθηκε να συμμετάσχει στην επιτροπή εποπτείας της πτυχιακής μου. Και φυσικά το οικογενειακό μου περιβάλλον που ήταν αρωγοί και υποστηρικτές μου καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου.

Σουρτζίνου Μαρία

Κέρκυρα, Ιανουάριος 2021

Πρόλογος

Η παρούσα εργασία είναι η μετάφραση ενός αποσπάσματος από το βιβλίο της Asma Barlas με τίτλο « “Believing Women ” in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qu’ran». Η μετάφραση έγινε από τα αγγλικά στα ελληνικά και η εργασία συνοδεύεται από σχόλια του μεταφραστή για το κείμενο-στόχο για την περάτωση της μεταφραστικής διαδικασίας βάσει μεταφραστικής εντολής. Αρχικά, παρατίθεται το μετάφρασμα και στη συνέχεια το πρωτότυπο κείμενο. Ακόμα, σχολιάζεται η μεταφραστική εντολή, αναλύεται το κείμενο αφητηρίας και τα μεταφραστικά προβλήματα που προέκυψαν. Τέλος, παρατίθεται βιβλιογραφία, κατάλογος με κείμενα ειδικών και μεταφραστικά εγχειρίδια.

Το πρωτότυπο κείμενο αποτελεί, όπως προανέφερα, απόσπασμα από ένα βιβλίο που επικεντρώνεται στη θέση της γυναίκας, όπως την ορίζει το Κοράνι. Το κείμενο δεν εξιστορεί γεγονότα. Οι πληροφορίες που παρατίθενται αποτελούν μια εξερεύνηση του Κορανίου, μια εικόνα της ζωής των γυναικών, όπως την καθορίζει η θρησκεία τους. Μέσα από τον επιστημονικό της λόγο, η συγγραφέας θέτει το Κοράνι ως θεμέλιο της σεξουαλικής ισότητας στο Ισλάμ. Τα σχόλια της Κορανικής ερμηνείας είναι πατριαρχικού χαρακτήρα. Έτσι, δημιουργήθηκε και η μουσουλμανική ιστορία που γνωρίζουμε σήμερα. Σύμφωνα μάλιστα με την συγγραφέα, η πιο κρίσιμη πτυχή αυτής της διαδικασίας ήταν η μεθοδολογία της κλασικής νομικής θεωρίας.

Οι παραπομπές στο Κοράνι είναι πολλές, ενώ χρησιμοποιούνται και αναφορές σε πολλούς νομικούς και λόγιους που ασχολήθηκαν με το θέμα. Το κείμενο πηγή ή ΚΠ όπως και το κείμενο στόχος ή ΚΣ δεν προωθούν κάποια συγκεκριμένη αντίληψη για τη θέση της γυναίκας. Ο ρόλος τους είναι καθαρά ενημερωτικός, με βάση ιστορικές πληροφορίες που μας παρέχουν έγκυρες πηγές.

Το αναγνωστικό κοινό είναι καθορισμένο. Τα δύο κείμενα παρέχουν πληροφορίες που μόνο άτομα υψηλού γνωστικού επιπέδου μπορούν να επεξεργαστούν, ενώ προϋποθέτουν μεγάλο εύρος γνώσεων σε πολλαπλά ζητήματα, όπως είναι η θρησκεία, η ιστορία και ορισμένα νομικά πλαίσια. Βέβαια, είναι αδιαμφισβήτητο ότι το θέμα που πραγματεύεται το κείμενο είναι τόσο θρησκευτικό, όσο και κοινωνικό. Επομένως, ίσως τελικά το κείμενο απευθύνεται στο ευρύ κοινό, που το απασχολούν φλέγοντα ζητήματα. Όπως αυτό της θέσης της γυναίκας, όπως την ορίζει η θρησκεία.

Όσον αφορά τη θεωρητική προσέγγιση του μεταφράσματος, αλλά και του πρωτοτύπου, θα υπάρξει συγκριτική ανάλυση με επεξήγηση συγκεκριμένης ορολογίας, που θεωρείται απαραίτητη για την ολοκληρωμένη επεξήγηση της μεταφραστικής διαδικασίας.

Κλείνοντας, θα ήθελα να διευκρινίσω πως ο λόγος που διάλεξα το συγκεκριμένο κείμενο, με αυτό το περιεχόμενο, είναι η επιθυμία μου να ξεκινήσω τη μεταφραστική μου σταδιοδρομία με ζητήματα κοινωνικού ενδιαφέροντος. Προσωπικά, θεωρώ πως το επάγγελμα του μεταφραστή έχει πολύπλευρη σημασία. Η επιστήμη αυτή σου δίνει την ευκαιρία να κάνεις εκτενείς έρευνες, μέσω των οποίων διαμορφώνεσαι τόσο σαν προσωπικότητα, όσο και σαν μεταφραστής, σίγουρος για τις αποφάσεις σου και έτοιμος να τις τεκμηριώσεις και να τις στηρίξεις.

Α. Μετάφρασμα

Πίστη και γυναικεία φύση στο Ισλάμ - Επανερμηνεύοντας την πατριαρχία στο Κοράνι

Εισαγωγή

Το κεντρικό ερώτημα που τίθεται σε αυτό το βιβλίο, είναι αν το Κοράνι έχει πατριαρχικό χαρακτήρα ή όχι. Ίσως αυτό δεν έχει κάποιο νόημα από την πλευρά του Κορανίου, δεδομένου ότι οι διδασκαλίες του δεν πλαισιώνονται από ισχυρισμούς που διατυπώνονται είτε από παραδοσιακές είτε από σύγχρονες πατριαρχικές θεωρήσεις. Ωστόσο, από τότε που το Κοράνι αναδείχθηκε ως μια υπάρχουσα πατριαρχία και έχει ερμηνευτεί από τους οπαδούς των πατριαρχικών καθεστώτων, η εξέταση του πατριαρχικού του χαρακτήρα, είναι ένα ζήτημα που αφορά τις μουσουλμάνες γυναίκες.

Γράφοντας αυτό το βιβλίο, ήθελα όχι μόνο να αμφισβητήσω τις καταπιεστικές ερμηνείες του Κορανίου, αλλά και να προσφέρω μια ερμηνεία που να επιβεβαιώνει ότι οι μουσουλμάνες γυναίκες μπορούν να αγωνιστούν για την ισότητα μέσα στο πλαίσιο των διδασκαλιών του Κορανίου, σε αντίθεση με ό, τι πιστεύουν οι εξίσου συντηρητικοί και προοδευτικοί μουσουλμάνοι. Πάντα απογοητεύομαι, όταν ακούω προοδευτικούς μουσουλμάνους να ισχυρίζονται, (καθόλου) έξυπνα, ότι «ο Ισλαμισμός είναι Ισλαμισμός», όπως μια νεαρή αλγερινή φεμινίστρια σχολιάζει σε μια ταινία που παρουσιάστηκε πρόσφατα στη Δύση. Το να αναγνωρίσουμε το Ισλάμ χωριστά με την καταπίεση είναι να αγνοήσουμε την πραγματικότητα των λανθασμένων αναφορών του ιερού κειμένου. Κάθε θρησκεία είναι ανοιχτή σε διάφορες αναγνώσεις. Ο Χριστιανισμός των Σταυροφοριών, η Ιερά Εξέταση και η κατάκτηση που εξαφάνισαν εκατομμύρια ανθρώπους στο όνομα του Χριστού και το εμπόριο έχουν μικρή οικογενειακή ομοιότητα με τη θεολογική απελευθέρωση του σήμερα. Η σύγχυση του Ισλάμ με τον «Ισλαμισμό» ή τους «Ισλαμιστές» αγνοεί επίσης ότι το Ισλάμ δεν επιβάλλει κυρώσεις σε έναν κληρικό ή δεν επενδύει σε κανέναν με το δικαίωμα να μονοπωλήσει τη θρησκευτική έννοια. Το να αποδεχτούμε την εξουσία οποιασδήποτε ομάδας και στη συνέχεια τις εσφαλμένες εκτιμήσεις του για το Ισλάμ, όχι μόνο ενθαρρύνει τη συνεχιζόμενη κακοποίηση του Ισλάμ και την κακοποίηση γυναικών στο όνομα του Ισλάμ, αλλά επίσης σημαίνει να χάσει τη μάχη για το νόημα χωρίς καν να το πολεμάμε, όπως μας θυμίζει ο Αμπντουλάι Αν-Νάιμ (1990).

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι προσπάθειες να ξανασκεφτούμε την άποψή μας για το Ισλάμ ή να ξαναδιαβάσουμε το Κοράνι θα είναι εύκολες, δεδομένου του ελέγχου της θρησκευτικής γνώσης τόσο των σκοταδιστών, όσο και από την άλλη πλευρά των εμπειρογνομόνων. Ωστόσο, όλο και περισσότεροι μουσουλμάνοι, συνειδητοποιώντας ότι «κανείς δεν έχει το μονοπώλιο για το νόημα αυτού που λέει ο Θεός», όπως το θέτει ο Aref Ali Nayed¹ (1992), αρχίζουν να ανακτούν τα ερμηνευτικά τους δικαιώματα. Στην πραγματικότητα, ο αγώνας

¹ Ο Δρ Aref Ali Nayed είναι Μουσουλμάνος λόγιος της Λιβύης και πρώην πρέσβης της Λιβύης στα Ηνωμένα Αραβικά Εμιράτα. Είναι ο ιδρυτής και διευθυντής της Kalam Research & Media (KRM), με έδρα την Τρίπολη, τη Λιβύη και το Ντουμπάι. Μέχρι το ξέσπασμα της επανάστασης στη Λιβύη, μίλησε για την ισλαμική θεολογία, λογική και πνευματικότητα στο αποκατεστημένο Uthman Pasha Madrassa στην Τρίπολη, και επιβλέπει τους μεταπτυχιακούς φοιτητές στο Islamic Call College εκεί.

για την ανάκτηση τέτοιων δικαιωμάτων μπορεί να σχετίζεται αναλογικά με προσπάθειες ορισμένων μουσουλμανικών κρατών και κληρικών να κρατήσουν τους μουσουλμάνους από την ανάγνωση, μια πραγματική ειρωνεία για έναν λαό που πιστεύει ότι η αποκάλυψη στον αμετάβλητο Προφήτη ξεκίνησε με τη λέξη «Iqra!» ή «Διαβάστε!».

Αν και η πρακτική του Ισλάμ αφορά μόνο μουσουλμάνους, οι μουσουλμανικές πρακτικές αφορούν την κοινότητα των εθνών στις οποίες ζούμε. Έγραψα λοιπόν αυτό το έργο έχοντας κατά νου τους μουσουλμάνους και τους μη μουσουλμάνους. Το να γράφω για τόσο διαφορετικό κοινό σε ένα κοινό λεξιλόγιο έχει τις δυσκολίες του, όχι επειδή δεν μπορούσα πάντα να βρω τις σωστές λέξεις, αλλά επειδή τόσα πολλά άτομα επενδύουν στον μύθο της ριζικής διαφοράς. Η ψεύτικη αλλά παρηγορητική ιδέα ότι δεν μοιράζονται απολύτως τίποτα με τους άλλους. Το να μιλάς με αυτούς τους ανθρώπους ταυτόχρονα και στην ίδια γλώσσα είναι σαν να απειλείς με έναν πολύ πραγματικό τρόπο τα φανταστικά σύνορα που χρησιμεύουν ως δείκτες της ταυτότητάς τους. Σαν να πρόκειται να προκαλέσω την αδιάκοπη εχθρότητα εναντίον του εαυτού μας, όπως έχω ανακαλύψει όλα αυτά τα χρόνια.

Για τους συντηρητικούς Μουσουλμάνους, όροι όπως ο αντιπατριαρχισμός, η σεξουαλική ανισότητα, η απελευθέρωση, ακόμη και η ερμηνευτική – τους οποίους χρησιμοποιώ ελεύθερα – ξενίζουν πολύ από την επιστημολογία των μη μουσουλμάνων. Άλλοι όροι ισχύουν, εκ του ασφαλούς, ώστε να χρησιμοποιούνται στην ανάγνωση του Κορανίου. Κατά συνέπεια, παρόλο που εμπλέκω τη δυτική / φεμινιστική σκέψη μόνο με επιμέλεια, και συχνά για να διαφοροποιήσω και να προνομιιάσω αυτό που παίρνω για να είμαι σύμφωνη με την Κορανική άποψη, η γλώσσα μου και η απλή πράξη δέσμευσης είναι πιθανό να με κάνουν «Δυτική φεμινίστρια» στα μάτια εκείνων των μουσουλμάνων που είναι επιρρεπείς σε ακρόαση τέτοιας γλώσσας, και σε οποιαδήποτε κριτική για τους μουσουλμάνους, τις ανατρεπτικές φωνές των δυτικών φεμινιστών. Η λανθασμένη επισήμανση μουσουλμάνων γυναικών με αυτόν τον τρόπο όχι μόνο αρνείται την ιδιαιτερότητα, την αυτονομία και τη δημιουργικότητα της σκέψης τους, αλλά επίσης υποδηλώνει, ψευδώς, ότι το Ισλάμ δεν αφήνει περιθώρια αμφισβήτησης της ανισότητας ή της πατριαρχίας.

Αντίθετα, στους φεμινιστές και τους μη-μουσουλμάνους Δυτικούς, όροι όπως απελευθέρωση και αντιπατριαρχισμός είναι πολύ αυτοαναφερόμενοι για να εφαρμοστούν ή να χρησιμοποιηθούν ουσιαστικά από άλλους, ειδικά μουσουλμάνους. Η χρήση αυτών των όρων για το Κοράνι, καθώς και η ευνοϊκή μου ανάγνωση σε σύγκριση με τις δυτικές / φεμινιστικές συζητήσεις, αναμφίβολα θα με κάνει «Μουσουλμάνο απολογητή» στα μάτια τους. Σε αυτούς τους ανθρώπους, είναι αδιανόητο ότι το Ισλάμ (συνήθως ονομάζεται «Άλλο / Ανατολικό») έχει οποιεσδήποτε αλήθειες να προσφέρει που μπορεί να είναι ανάλογες με τον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό (θεωρούνται «Δυτικά»), πολύ λιγότερο με τις αντιλήψεις που ισχυρίζονται οι κοσμικοί φεμινισμοί. Τέτοιες απόψεις, ωστόσο, αγνοούν τη γραφικά συνδεδεμένη φύση και την προέλευση της Μέσης Ανατολής και των τριών θρησκειών, εξ ου και η ομοιότητα ορισμένων από τους ισχυρισμούς αλήθειας. Θέτοντας έναν υπερδιαχωρισμό μεταξύ Ισλάμ και Δύσης, αγνοούν επίσης ότι η αντίθεση του Ισλάμ στη Δύση είναι παραπλανητική, καθώς το Ισλάμ είναι τρόπος ζωής και όχι μια «φανταστική γεωγραφία», για να δανειστώ την πλούσια φράση του καθηγητή από την Παλαιστίνη, Έντουαρντ Σάιντ (1979). Επιπλέον, το Ισλάμ όχι μόνο υπάρχει στη Δύση, αλλά και έχει συμβάλει στη συγκρότηση της Δύσης, όπως έδειξε ο Σάιντ με αρκετή ένταση πριν από δύο δεκαετίες.

Σχετικά με τη δική μου τάση να αναφέρομαι στην «Δύση» και στο «Δυτικό», παρά την

αρχική μου απροθυμία, επέλεξα να διατηρήσω αυτούς τους όρους λόγω της χρησιμότητάς τους στην παροχή περιγραφικής πρόσβασης σε μια δυστυχισμένη πραγματικότητα: την ασύμμετρη σχέση μεταξύ μιας αυτοπροσδιοριζόμενης Δύσης και ενός Δυτικού ορισμένου Άλλου (Ισλάμ, μη-Δύσης). Είναι αυτή η διαδικασία ονομασίας, με τις τεντωμένες υλικές συνέπειες, που θέλω να μεταφέρω παρά να προτείνω ότι η Δύση είναι απόλυτη, μονολιθική ή πάντα αποκλειστική από το Ισλάμ. Παρ' όλα αυτά, εάν τέτοιοι όροι ενοχλούν μερικούς από τους αναγνώστες μου, τους ζητώ να διαβάσουν πέρα από αυτούς για να βρουν την πρόθεσή μου, η οποία απευθύνεται σε μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους, γυναίκες και άνδρες, πιστούς και μη πιστούς, τη μη Δύση και τη Δύση, σε έναν ευρέως διαδεδομένο λόγο για έννοιες. Προς το σκοπό αυτό και προς το συμφέρον της διευκόλυνσης της πρόσβασης από μη αραβόφωνους αναγνώστες στο έργο μου, βασίζομαι σε μια απλοποιημένη έκδοση του συστήματος μεταγραφών της Βιβλιοθήκης του Κογκρέσου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Το Κοράνι και οι μουσουλμάνες γυναίκες

Διαβάζοντας για την πατριαρχία, διαβάζοντας για την απελευθέρωση

Δεν ήταν ο Θεός που τους έκανε κακό,
οι ίδιοι κακοποίησαν τις ψυχές τους. Κοράνι (30: 9)

Αυτό το έργο αντικατοπτρίζει τη συνεχιζόμενη δέσμευσή μου με δύο ερωτήματα που έχουν τόσο θεωρητική σημασία όσο και συνέπειες στην πραγματική ζωή για τους Μουσουλμάνους, ειδικά τις γυναίκες: Πρώτον, διδάσκει ή συγχωρεί τη Γραφή του Ισλάμ, το Κοράνι, τη σεξουαλική ανισότητα ή την καταπίεση; Είναι, όπως ισχυρίζονται οι κριτικοί, ένα πατριαρχικό, ακόμη και σεξιστικό και μισογυνικό κείμενο; Εδώ έγκειται και το δεύτερο ερώτημα: Επιτρέπει και ενθαρρύνει την απελευθέρωση των γυναικών το Κοράνι; Όταν ρωτάω αν το Κοράνι είναι ένα πατριαρχικό ή μισογυνικό κείμενο, ρωτάω αν αντιπροσωπεύει τον Θεό ως Πατέρα / άντρα ή διδάσκει ότι ο Θεός έχει μια ειδική σχέση με τα αρσενικά ή ότι τα αρσενικά ενσωματώνουν θεϊκές ιδιότητες και ότι οι γυναίκες είναι από τη φύση τους αδύναμες, ακάθαρτες, ή αμαρτωλές. Επιπλέον, διδάσκει ότι ο κανόνας του πατέρα / του συζύγου είναι θεϊκά τελεσμένος και μια γήινη συνέχεια του Κανόνα του Θεού, όπως ισχυρίζονται οι θρησκευτικές και παραδοσιακές πατριαρχίες;

Εναλλακτικά, υποστηρίζει το Κοράνι διαφοροποίηση φύλου, δυαδικότητα ή ανισότητα βάσει σεξουαλικών (βιολογικών) διαφορών μεταξύ γυναικών και ανδρών; Με άλλα λόγια, «ευνοεί» τους άνδρες έναντι των γυναικών με τη βιολογική τους ικανότητα ως άνδρες, ή αντιμετωπίζει τον άνδρα ως τον Εαυτό (κανονιστικό) και τη γυναίκα ως τον Άλλο, ή βλέπει τις γυναίκες και τους άντρες ως δυαδικά αντίθετα, ως σύγχρονες πατριαρχικές θεωρίες σεξουαλικής διαφοροποίησης και ανισότητας;

Όταν ρωτάω αν μπορούμε να διαβάσουμε στο Κοράνι για απελευθέρωση, ρωτάω αν οι διδασκαλίες του για τον Θεό καθώς και για την ανθρώπινη δημιουργία, την οντολογία, τη σεξουαλικότητα και τις συζυγικές σχέσεις προκαλούν τη σεξουαλική ανισότητα και την πατριαρχία. Εναλλακτικά, οι διδασκαλίες του Κορανίου μας επιτρέπουν να θεωρήσουμε την ισότητα, την κοινοτοπία, την ομοιότητα ή την ισοδυναμία, όπως απαιτεί το πλαίσιο, των γυναικών και των ανδρών;

Είναι προφανές ότι διακυβεύονται πολλά για τους μουσουλμάνους στο πώς θα απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα, ιδίως ενόψει των σημερινών αυξανόμενων επιπέδων βίας κατά των γυναικών σε πολλά κράτη από το Αφγανιστάν έως την Αλγερία. Αυτό που είναι λιγότερο προφανές - δεδομένης της διαδεδομένης τάσης να κατηγορεί το Ισλάμ για καταπίεση των Μουσουλμάνων και όχι να κατηγορεί τους Μουσουλμάνους για την εσφαλμένη ανάγνωση του Ισλάμ - είναι η πιθανότητα να απαντήσουμε στο πρώτο σύνολο ερωτήσεων - είναι το Κοράνι πατριαρχικό ή μισογυνικό κείμενο - αρνητικά, ενώ απαντάμε

στο δεύτερο - μπορεί το Κοράνι να αποτελέσει πηγή απελευθέρωσης των γυναικών - καταφατικά. Χρησιμοποιώντας μια επεξηγηματική μεθοδολογία ή ερμηνευτική, που προέρχεται από το Κοράνι, καθώς και δύο ορισμοί της πατριαρχίας (ως παράδοση του πατέρα-κανόνα και ως πολιτική ανισότητας των φύλων που βασίζεται στις θεωρίες της σεξουαλικής διαφοροποίησης), ελπίζω να δείξουμε όχι μόνο ότι η επιστημολογία του Κορανίου είναι εγγενώς αντι-πατριαρχική αλλά ότι μας επιτρέπει επίσης να θεωρήσουμε τη ριζική ισότητα των φύλων.

Αυτό το βιβλίο, λοιπόν, είναι τόσο μια κριτική της σεξουαλικής / κειμενικής καταπίεσης στις μουσουλμανικές κοινωνίες όσο είναι μια συντονισμένη προσπάθεια να ανακτήσει αυτό που η Leila Ahmed (1992)² αποκαλεί «επίμονα ισότιμη» φωνή του Ισλάμ και να το εντοπίσει ως νόμιμο αντίθετη φωνή στην αυταρχική φωνή του Ισλάμ για την οποία ακούμε τόσο πολύ αυτές τις μέρες, ειδικά στα δυτικά μέσα ενημέρωσης. Εάν, όπως λέει η Ahmed, αυτά τα «θεμελιωδώς διαφορετικά Ισλάμ» προκύπτουν σε διαφορετικές αναγνώσεις, 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 σεξουαλική ανισότητα και οι διακρίσεις είναι συνάρτηση απλώς των μισογυνικών αναγνώσεων του Ισλάμ, ή ότι μπορεί κανείς να εξηγήσει το καθεστώς των μουσουλμάνων γυναικών «αποκλειστικά όσον αφορά το Κοράνι ή / και άλλες ισλαμικές πηγές. πολύ συχνά λαμβάνονται εκτός περιβάλλοντος» (El-Sohl and Mabro 1994, 1). Όπως αποκαλύπτουν πολλές πρόσφατες μελέτες, το καθεστώς και ο ρόλος 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. Η ιστορία του δυτικού πολιτισμού πρέπει να μας πει ότι δεν υπάρχει τίποτα έμφυτο ισλαμικό για τη μισογυνία, την ανισότητα ή την πατριαρχία. Και όμως, και οι τρεις συχνά δικαιολογούνται από μουσουλμανικά κράτη και κληρικούς στο όνομα του Ισλάμ. Αυτή η προσφυγή στην ιερή γνώση - ή, με μεγαλύτερη ακρίβεια, η γνώση που ισχυρίζεται ότι προέρχεται από τη θρησκεία - για να δικαιολογήσει τη σεξουαλική καταπίεση, και η επακόλουθη εσφαλμένη σύνδεση του ιερού με τη μισογυνία, παρακινεί τη δική μου εμπλοκή με την ερμηνεία του Κορανίου. Μια τέτοια δέσμευση είναι αναπόφευκτη, σε όλα τα προγράμματα απελευθέρωσης μουσουλμάνων γυναικών (και ανδρών).

Παρόλο που μία ερμηνεία του Κορανίου δεν μπορεί από μόνη της να τερματίσει πατριαρχικά, αυταρχικά και αντιδημοκρατικά καθεστώτα και πρακτικές, ωστόσο παραμένει κρίσιμο σενάριο για διάφορους λόγους. Πρώτον, οι ερμηνευτικές και υπαρξιακές ερωτήσεις συνδέονται αναπόφευκτα. Όπως υποδηλώνει η έννοια της σεξουαλικής καταπίεσης, υπάρχει σχέση ανάμεσα σε αυτά που διαβάζουμε κείμενα και στο πώς σκεφτόμαστε και αντιμετωπίζουμε πραγματικές γυναίκες. Αυτό, αν και σχετίζεται με φεμινίστριες λόγω του έργου τους στην ανάγνωση και την αναπαράσταση, βρίσκεται στον πυρήνα της αποκάλυψης, αν και με τη μορφή της αντίστροφης υπόθεσης: ότι υπάρχει σχέση μεταξύ της ανάγνωσης (ιερών κειμένων) και της απελευθέρωσης. Εάν δεν συνέβαινε αυτό, δεν θα είχε νόημα να επικοινωνεί ο Θεός μαζί μας για να μας μεταρρυθμίσει. Κατά συνέπεια, εάν θέλουμε να διασφαλίσουμε τα δικαιώματα των μουσουλμάνων γυναικών, δεν χρειάζεται

² Η Leila Ahmed (1940) είναι Αιγύπτια-Αμερικανίδα σόγιος του Ισλάμ. Το 1992 δημοσίευσε το βιβλίο της *Γυναίκες και το φύλο στο Ισλάμ*, το οποίο θεωρείται ως μια σημαντική ιστορική ανάλυση της θέσης των γυναικών στις αραβικές μουσουλμανικές κοινωνίες.

μόνο να αμφισβητήσουμε τις αναγνώσεις του Κορανίου που δικαιολογούν την κακοποίηση και την υποβάθμιση των γυναικών, αλλά πρέπει επίσης να αποδείξουμε τη νομιμότητα των απελευθερωτικών αναγνώσεων. Ακόμα κι αν τέτοιες αναγνώσεις δεν επιτυγχάνουν μια ριζική αλλαγή στις μουσουλμανικές κοινωνίες, είναι ασφαλές να πούμε ότι δεν μπορεί να συμβεί ουσιαστική αλλαγή σε αυτές τις κοινωνίες που δεν αντλούν τη νομιμότητά του από τις διδασκαλίες του Κορανίου, ένα μάθημα κοσμικών μουσουλμάνων παντού έχουν να μάθουν εις βάρος τους.

Παρόλο, που οι μουσουλμάνες βιώνουν άμεσα τις συνέπειες των καταπιεστικών παρερμηνειών των θρησκευτικών κειμένων, λίγες αμφισβητούν τη νομιμότητά τους και λιγότερες ακόμη έχουν διερευνήσει τις απελευθερωτικές πτυχές των διδασκαλιών του Κορανίου. Ωστόσο, χωρίς να το κάνουν, δεν μπορούν να αμφισβητήσουν την ένωση, που κατασκευάστηκε λανθασμένα εξαιτίας μιας εσφαλμένης ανάγνωσης της Γραφής, ανάμεσα στην ιερή και τη σεξουαλική καταπίεση. Αυτή η ένωση χρησιμεύει ως το ισχυρότερο επιχείρημα για την ανισότητα και τις διακρίσεις μεταξύ των μουσουλμάνων, καθώς πολλοί άνθρωποι είτε δεν έχουν διαβάσει το Κοράνι είτε δεν έχουν αποδεχτεί αναμφισβήτητη την πατριαρχική εξήγησή του. Ωστόσο, όπως έχουν επισημάνει πολλοί μελετητές, η ανισότητα και οι διακρίσεις δεν προέρχονται από τις διδασκαλίες του Κορανίου, αλλά από τα δευτερεύοντα θρησκευτικά κείμενα, όπως το Ταφσίρ (την ερμηνεία του Κορανίου) και τα Χαντίθ³. Ως εκ τούτου,

επιστρέφοντας σε μια νέα και άμεση ερμηνεία του Ιερού Βιβλίου και λαμβάνοντας μια νέα και κριτική ματιά στα Χαντίθ - με άλλα λόγια, συμμετέχοντας σε μια δημιουργική Ιζτιχάντ⁴ - η σύγχρονη ισλαμική αρχή θα μπορούσε πολύ καλά να μεταρρυθμίσει και να ανανεώσει τη θέση του Ισλάμ στο θέμα της κατάστασης των γυναικών. (Stowasser 1984, 38)

Η επανερμηνεία της Γραφής είναι ιδιαίτερα σημαντική διότι οι διδασκαλίες του Κορανίου παρέχουν στους Μουσουλμάνους πρότυπα για γυναίκες και άντρες. Δεδομένου ότι διαφορετικές αναγνώσεις του Κορανίου (και άλλων κειμένων) μπορούν να αποδώσουν ό,τι είναι για τις γυναίκες «θεμελιωδώς διαφορετικά Ισλάμ», καθίσταται κρίσιμο για αυτές «να επανερευνήσουν τα κανονιστικά θρησκευτικά κείμενα» και ακόμη και να γίνουν ειδικοί στο ιερό κείμενο, όπως παροτρύνει η Φάτιμα Μερνίσι ⁵(1984).

Τέλος, όπως υποστηρίζουν οι θεωρητικοί σε άλλα πλαίσια, δεν υπάρχει «πρακτική χωρίς θεωρία», και οι Μουσουλμάνοι δεν έχουν ακόμη αντλήσει μια θεωρία της ισότητας από το Κοράνι. Αυτό συμβαίνει εν μέρει επειδή, όπως επισημαίνει ο Ραχμάν (1982, 2)⁶, οι

³ Τα Χαντίθ (σημαίνει αναγγελία, διήγηση, παράδοση) είναι τα επιμέρους συγκεκριμένα περιστατικά ή η συλλογή αυτών ή το σύνολο των συλλογών γύρω από την συμπεριφορά και τη σοφία του Μωάμεθ, που καθορίστηκαν μεταδιδόμενα από στόμα σε στόμα από αυτόπτες μάρτυρες κυρίως της πρώτης αλλά και της δεύτερης και της τρίτης Ισλαμικής γενιάς.

⁴ **ΙΖΤΙΧΑΝΤ** ο ισλαμικός νομικός όρος που αναφέρεται στην ανεξάρτητη συλλογιστική ή διεξοδική άσκηση της ψυχικής ικανότητας ενός νομικού για την εξεύρεση λύσης σε μια νομική ερώτηση.

⁵ Η Φάτιμα Μερνίσι (Fatima Mmisi-30 Νοεμβρίου 2015) ήταν Μαροκινή φεμινίστρια συγγραφέας και κοινωνιολόγος. Ως μουσουλμάνα φεμινίστρια, την απασχολούσε κυρίως το Ισλάμ και οι ρόλοι των γυναικών σ' αυτό, αναλύοντας την ιστορική εξέλιξη της ισλαμικής σκέψης και τις σύγχρονες εκδήλωσής της. Μέσα από μια λεπτομερή διερεύνηση της φύσης της διαδοχής του Μωάμεθ, που έθετε υπό αμφισβήτηση την εγκυρότητα ορισμένων από τις χαντίθ (ομιλίες και παραδόσεις που αποδίδονται σ' αυτόν), και στην υποταγή των γυναικών που βλέπει στο Ισλάμ, αλλά όχι κατ' ανάγκη στο Κοράνι. Έγραψε εκτενώς για τη ζωή μέσα σε χαρέμια, το φύλο, και τη δημόσια και ιδιωτική σφαίρα.^[14] Συνέβαλε με το άρθρο "Η κόρη του εμπόρου και ο γιος του σουλτάνου" στην ανθολογία του 1984, *Η Αδελφότητα είναι Παγκόσμια: Η Ανθολογία του Διεθνούς Κινήματος Γυναικών*, υπό την επιμέλεια του Ρόμπιν Μόργκαν.

⁶ Ο Ραχμάν (Fazalur-Rehman) είναι ένας σκληροπυρηνικός, δεξιός Πακιστανός πολιτικός Deobandi και τωρινός πρόεδρος του Jamiat Ulema-e-Islam (F) (JUI-F) και της Συνέλευσης Ισλαμικών μελετητών. Είναι επίσης πρόεδρος του Δημοκρατικού Κινήματος του Πακιστάν (PDM), ενός αντιδημοκρατικού συνασπισμού πολιτικών κομμάτων στο Πακιστάν. Ο Ραχμάν ήταν

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 επανεξέταση του Κορανίου για απελευθέρωση είναι ζωτικής σημασίας για τη διασφάλιση της σεξουαλικής ισότητας.

Προσπαθώντας να κάνω και τα δύο εδώ, επικεντρώνομαι στην ανάκτηση της απελευθερωτικής και ισότιμης φωνής του Ισλάμ που σπάνια ακούγεται σήμερα αλλά την οποία χρειαζόμαστε περισσότερο. Στη συνέχεια, εξηγώ τα επιχειρήματά μου σχετικά με την ανάγνωση του Κορανίου: πώς οι Μουσουλμάνοι διαβάζουν τη σεξουαλική ανισότητα και την πατριαρχία · πώς μπορούμε να διαβάσουμε το Κοράνι για απελευθέρωση; η επιστημολογία και η μεθοδολογία μου. Και, τέλος, το σχέδιο αυτού του βιβλίου.

1. Διαβάζοντας το Κοράνι

Εκείνοι που διαβάζουν το Ισλάμ ως μισογυνική και «ασυμβίβαστη και υπερβολικά πατερναλιστική» θρησκεία (Χουσεΐν 1994, 118) επισημαίνουν τόσο την υποτιθέμενη υπεράσπιση της σεξουαλικής ανισότητας του Κορανίου και τη μακρά ιστορία των διακρίσεων κατά των γυναικών στις περισσότερες μουσουλμανικές κοινωνίες. Ο σκοπός μου εδώ δεν είναι να αρνηθώ ότι το Κοράνι μπορεί να διαβαστεί με πατριαρχικούς τρόπους (ως προνόμιο ανδρών), ότι οι καταπιεστικές πρακτικές σε πολλές μουσουλμανικές κοινωνίες προέρχονται συχνά από μια άκριτη προσκόλληση σε αυτά που θεωρούνται ισλαμικοί κανόνες και αυστηροί κανόνες, ή ότι οι εικόνες της «γυναίκας» στο υποσυνείδητο του Μουσουλμάνου είναι πράγματι μισογυνικές. Ούτε μπορώ να αρνηθώ ότι «η περιβάλλουσα ανδρεία» του μουσουλμανικού θρησκευτικού κειμένου δημιουργεί σοβαρά προβλήματα για τις γυναίκες, όπως και η νομιμοποίηση της σεξουαλικής ανισότητας από τον κλασικό μουσουλμανικό νόμο της Σαρία (Sharī'ah)⁷. Αντιθέτως, υποστηρίζω ότι οι περιγραφές του Ισλάμ ως θρησκευτικής πατριαρχίας που φέρεται να έχουν «Θεό με το μέρος τους» συγχέουν το Κοράνι με μια συγκεκριμένη ανάγνωσή του, αγνοώντας ότι όλα τα κείμενα, στη συμπερίληψη του Κορανίου, μπορούν να διαβάζονται με πολλούς τρόπους, συμπεριλαμβανομένων των ισότιμων. Επιπλέον, οι πατριαρχικές αναγνώσεις του Ισλάμ καταρρέουν το Κοράνι με την εξήγησή του (Θείος Λόγος με «τη γήινη πραγμάτωσή του») σχετικά με τον Θεό και με τις γλώσσες που μιλούσαν για τον Θεό (το σημαινόμενο με το σημαίνον) και «Η πίστη και οι γυναίκες στο Ισλάμ» στο κανονιστικό Ισλάμ και στο ιστορικό Ισλάμ. Έτσι, το Ισλάμ και οι Μουσουλμάνοι συγχέονται από τη μία πλευρά, και από την άλλη, κείμενα, πολιτισμοί και ιστορίες καταρρέουν. Σκοπός μου είναι να ασκήσω κριτική στις μεθόδους με τις οποίες οι Μουσουλμάνοι δημιουργούν πατριαρχικές αναγνώσεις του Κορανίου και να ανακτήσουν τις ισότιμες πτυχές της επιστημολογίας του Κορανίου. Το κάνω με βάση δύο ισχυρισμούς, των οποίων η τεκμηρίωση παρέχει το αντικείμενο των δύο τμημάτων αυτού του βιβλίου.

Ο πρώτος και σχετικά απλός ισχυρισμός μου είναι ότι, στο βαθμό που όλα τα κείμενα είναι πολυμιμητικά, είναι ανοιχτά σε διάφορες αναγνώσεις. Επομένως, δεν μπορούμε να κοιτάξουμε μόνο ένα κείμενο για να εξηγήσουμε γιατί οι άνθρωποι το έχουν διαβάσει σε έναν συγκεκριμένο τρόπο ή γιατί τείνουν να προτιμούν τη μια ανάγνωση από μια άλλη. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για ένα ιερό κείμενο, όπως το Κοράνι, το οποίο «έχει αφαιρεθεί από τα ιστορικά, γλωσσικά, λογοτεχνικά και ψυχολογικά του πλαίσια και στη συνέχεια συνεχώς επανασυστάθηκε σε διάφορους πολιτισμούς και σύμφωνα με τις ιδεολογικές ανάγκες διαφόρων ηθικοποιών». Πρέπει λοιπόν να εξετάσουμε ποιος έχει διαβάσει το Κοράνι ιστορικά, πώς το έχει διαβάσει - δηλαδή πώς επέλεξαν να καθορίσουν την επιστημολογία και τη μεθοδολογία της σημασίας, εξ ου και ορισμένους τρόπους γνώσης (το βασίλειο της ερμηνευτικής) - και τα εξωσχολικά πλαίσια στα οποία το έχουν διαβάσει. Συγκεκριμένα, πρέπει να εξετάσουμε τους ρόλους των μουσουλμανικών ερμηνευτικών κοινοτήτων και κρατών (το βασίλειο της σεξουαλικής πολιτικής) στη διαμόρφωση της θρησκευτικής γνώσης

⁷ Σαρία (Sharī'ah), ισλαμικός νόμος, ή πλεονασμό νόμο της Σαρία, είναι ένα θρησκευτικό νόμο που αποτελούν μέρος της ισλαμικής παράδοσης. ^{[1][2]} Προέρχεται από τις θρησκευτικές αρχές του Ισλάμ, ιδίως του Κορανίου και του Χαντίθ. Σε αραβικά, ο όρος Σαρία αναφέρεται στο Θεό αμετάβλητο «s νόμο θεία και σε αντίθεση με fiqh, το οποίο αναφέρεται σε ανθρώπινο επιστημονικό ερμηνείας της. ^{[3][4][5]} Ο τρόπος εφαρμογής της στη σύγχρονη εποχή αποτέλεσε αντικείμενο διαφωνίας μεταξύ μουσουλμάνων φονταμενταλιστών και μοντερνιστών.

και της εξουσίας με τρόπους που επέτρεψαν τις πατριαρχικές αναγνώσεις του Κορανίου. Αντιμετωπίζω αυτά τα ζητήματα, τα οποία προσκρούουν στη δύναμη και την πολιτική της ίδιας της ανάγνωσης, στο Κεφάλαιο Ι του βιβλίου.

Υπογραμμίζοντας την κειμενική πολυσημία του Κορανίου, μπορώ να υποστηρίξω τον ερμηνευτικό αναγωγισμό. Ωστόσο, επαναλαμβάνει απλώς τους σύγχρονους ορισμούς του κειμένου και επίσης ένα πολύ γνωστό ιστορικό γεγονός. Δεν λέει τίποτα συγκεκριμένο για το ίδιο το Κοράνι. Και θέλω να κάνω έναν πιο συγκεκριμένο, αν και πιο αμφιλεγόμενο, ισχυρισμό (σε διάλογο με πρόσφατο μουσουλμανικό και φεμινιστικό μελετητικό πλοίο), το οποίο είναι ότι το Κοράνι είναι ισότιμο και αντιπατριαρχικό. Αυτό, φυσικά, είναι πιο δύσκολο να αποδειχθεί για τουλάχιστον δύο λόγους. Πρώτον, ενώ δεν υπάρχει καθολικά κοινός ορισμός της σεξουαλικής ισότητας, υπάρχει μια διαδεδομένη (και πολλές φορές διεστραμμένη) τάση να βλέπουμε τις διαφορές ως απόδειξη ανισότητας. Υπό το πρίσμα αυτής της άποψης, η διαφορετική μεταχείριση των γυναικών και των ανδρών από το Κοράν σε σχέση με ορισμένα ζητήματα (γάμος, διαζύγιο, αποδεικτικά στοιχεία κ.λπ.) θεωρείται ως πρόδηλη απόδειξη της ανισότιμης στάσης και του πατριαρχικού χαρακτήρα του. Ωστόσο, υποστηρίζω αυτήν την άποψη με το σκεπτικό τόσο ότι (όπως αναγνωρίζουν πλέον οι ίδιοι οι φεμινίστριες) η διαφορετική μεταχείριση γυναικών και ανδρών δεν ισοδυναμεί πάντα με άνιση μεταχείριση, ούτε η ταυτόσημη μεταχείριση τους σημαίνει απαραίτητα την ίση μεταχείριση τους. Η ανάγνωση θα δείξει ότι η διαφορετική μεταχείριση των γυναικών και των ανδρών από το Κοράνι δεν βασίζεται σε ισχυρισμούς είτε για σεξουαλική διαφορά είτε για ομοιότητα που κάνουν οι θεωρίες της σεξουαλικής ανισότητας και της καταπίεσης.

Μια άλλη δυσκολία με το να ισχυριστεί κανείς ότι το Κοράνι είναι ισότιμο και αντιπατριαρχικό είναι ότι μερικές από τις διδασκαλίες του, ειδικά εκείνες που ασχολούνται με την πολυγυνία και τον «ξυλοδαρμό της γυναίκας», υποδηλώνουν διαφορετικά, όπως και το γεγονός ότι το Κοράνι αναγνωρίζει τους άντρες τόπος εξουσίας και εξουσίας σε πραγματικά υπάρχοντα πατριαρχεία. Ωστόσο, η αναγνώριση της ύπαρξης μιας πατριαρχίας, ή η αντιμετώπιση μιας, δεν είναι η ίδια με την υποστήριξη. Επιπλέον, οι διατάξεις του Κορανίου για πολυγυνία, «ξυλοδαρμό συζύγου» και ούτω καθεξής –που ήταν ανοιχτές σε σοβαρές παρερμηνείες– είχαν τη φύση περιορισμών και όχι άδειας. Ωστόσο, μπορούμε να αντιμετωπίσουμε αυτά τα είδη ζητημάτων μόνο εάν, εκτός από την αμφισβήτηση των στρατηγικών κειμένου που έχουν χρησιμοποιήσει οι Μουσουλμάνοι για να διαβάσουν το Κοράνι, έχουμε επίσης υπόψη το ιστορικό πλαίσιο της αποκάλυψής του σε μια φυλετική πατριαρχία(Αραβία) του 7ου αιώνα (όπως και οι Ταλιμπάν στο Αφγανιστάν σήμερα). Το πλαίσιο της ερμηνείας των διδασκαλιών του Κορανίου (δηλ. εξηγώντας τους σε σχέση με το άμεσο κοινό και τις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες απευθύνονταν), δείχνει ότι, από το να είναι καταπιεστικοί, ήταν βαθιά ισότιμο. Εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο τοποθετούμε το Κοράνι και τους εαυτούς μας έναντι του ιστορικού.

Αν αυτή η λογική υποδηλώνει ότι οι έννοιες που προέρχονται από το Κοράνι ή αποδίδονται σε αυτό είναι απροσάρμοστες, ή μπορούν να διορθωθούν μόνο στο πλαίσιο μιας δεδομένης ιστορικής περιόδου ή ερμηνευτικής μεθόδου, δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να ξέρουμε τις έννοιες ή τις προθέσεις του Κορανίου, ή ότι όλες οι έννοιες που προέρχονται από αυτό είναι εξίσου νόμιμες. Ούτε σημαίνει ότι το Κοράνι δεν είναι καθολικό στο πεδίο εφαρμογής του, ή ότι οι διδασκαλίες του ήταν ισότιμες μόνο από τα πρότυπα μιας κοινωνίας του 7ου αιώνα και είναι ανεπανόρθωτα καταπιεστικές από τη δική μας. Αντιθέτως, θα αμφισβητήσω καθεμία από αυτές τις προτάσεις με βάση τόσο ένα

ερμηνευτικό επιχείρημα όσο και διαβάζοντας (στο Κεφάλαιο II) τις διδασκαλίες του Κορανίου για ένα ευρύ φάσμα θεμάτων, που εκτείνονται από τη φύση της Θείας Αυτο-Αποκάλυψης (πώς Ο Θεός ορίζει τον Θεό), κατά την άποψη του Κορανίου για τους προφήτες, τους γονείς, τους συζύγους, την ανθρώπινη δημιουργία, την ηθική ελευθερία, το γένος /φύλο και τη σεξουαλικότητα. Η ανάγνωσή μου βασίζεται σε ερμηνευτικές αρχές που προτείνει το Κοράνι για τη δική του ερμηνεία, καθώς και σε έναν ολοκληρωμένο ορισμό της πατριαρχίας. Βασίζεται επίσης σε εννοιολογικές διακρίσεις που οι Μουσουλμάνοι διαβάζοντας το Κοράνι ως πατριαρχικό κείμενο συνήθως αποτυγχάνουν να κάνουν. Πριν, ωστόσο, να καθορίσω τη δική μου προσέγγιση, θα ήθελα να συζητήσω πώς οι Μουσουλμάνοι και οι κριτικοί τους διαβάζουν την πατριαρχία, την ανισότητα, ακόμη και τη μισογυνία στο Κοράνι.

Β. Πρωτότυπο κείμενο

“Believing Women” in Islam:

Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an , by Asma Barlas

Reading the Qur'ān

Preface

The central question I have posed in this book, whether or not the Qur'ān is a patriarchal text, is perhaps not a meaningful one from the Qur'ān's perspective since its teachings are not framed in terms of the claims made by either traditional or modern patriarchies. However, since the Qur'ān was revealed in/to an existing patriarchy and has been interpreted by adherents of patriarchies ever since, Muslim women have a stake in challenging its patriarchal exegesis.

In writing this book, I have wanted not only to challenge oppressive readings of the Qur'ān but also to offer a reading that confirms that Muslim women can struggle for equality from within the framework of the Qur'ān's teachings, contrary to what both conservative and progressive Muslims believe. I am always disheartened to hear progressive Muslims claim, (dis)ingenuously, it seems to me, that “Islamism is Islamism,” as a young Algerian feminist puts it in a critically acclaimed film shown recently in the West. To identify Islam inseparably with oppression is to ignore the reality of misreadings of the sacred text. Every religion is open to variant readings; the Christianity of the Crusades, the Inquisition, and the Conquest that wiped out millions of people in the name of Christ and commerce bears little family resemblance to the liberation theology of today. Con fusing Islam with “Islamism” or “Islamists” also ignores that Islam does not sanction a clergy, or invest anyone with the right to monopolize religious meaning. To accept the authority of any group and then to resign oneself to its misreadings of Islam not only makes one complicit in the continued abuse of Islam and the abuse of women in the name of Islam, but it also means losing the battle over meaning without even fighting it, as Abdullahi An-Naim (1990) reminds us.

This is not to say that attempts to rethink our understanding of Islam or to reread the Qur'ān are going to be easy, given the control over religious knowledge of obscurantists and experts alike. Yet, more and more Muslims, realizing that “no one has a monopoly over the meaning of what God says,” as Aref Ali Nayed (1992) puts it, are beginning to reclaim their interpretive rights. In fact, the struggle to reclaim such rights may be re lated proportionally to attempts by some Muslim states and clerics to keep Muslims from reading, a true irony

for a people who believe that Revelation to the unlettered Prophet commenced with the single word “Iqra’!” or “Read!”

Although the practice of Islam concerns only Muslims, Muslim practices are of concern to the community of nations in which we live. I have thus written this work with both Muslims and non-Muslims in mind. Writing for such different audiences in a shared vocabulary has proven hard to do, not because I could not always find the right words, but because so many people are invested in the myth of radical difference; that is, the false but comforting idea that they share absolutely nothing with Others. To speak to such people simultaneously and in the same language is to threaten in some very real way the imagined borders that serve as the markers of their identities; it is thus to call forth unrelenting animosity against oneself, as I have discovered over the years.

To conservative Muslims, terms like antipatriarchal, sexual inequality, liberation, and even hermeneutics—all of which I use liberally—smack too much of the epistemology of non-Muslim Others to be safely applied to themselves, let alone used in reading the Qur’ān. Consequently, even though I engage Western/feminist thought only circumspectly, and often to differentiate and privilege what I take to be a Qur’ānic viewpoint, my language and the mere act of engagement are likely to render me a “Western feminist” in the eyes of those Muslims who are prone to hearing in such language, and in any criticism of Muslim men, the subversive voices of Western feminists. Mislabeling Muslim women in this way not only denies the specificity, autonomy, and creativity of their thought, but it also suggests, falsely, that there is no room from within Islam to contest inequality or patriarchy.

Conversely, to feminists and non-Muslim Westerners, terms like liberatory and antipatriarchal are much too self-referential to be applied to, or used meaningfully by, Others, especially Muslims. My use of these terms for the Qur’ān, as also my favorable reading of it in comparison with Western/feminist discourses, will doubtless render me a “Muslim apologist” in their eyes. To such people, it is inconceivable that Islam (usually labeled “Other/Eastern”) has any truths to offer that may be commensurable with Judaism and Christianity (considered “Western”), much less with insights claimed by secular feminisms. Such views, however, ignore the scripturally linked nature and Middle Eastern origin of all three religions, hence the commonality of some of their truth claims. In positing a hyperseparation between Islam and the West, they also ignore that counterposing Islam to the West is misleading in that Islam is a way of life and not an “imagined geography,” to borrow Edward Said’s (1979) rich phrase; it cannot therefore meaningfully be compared to one. Further, Islam not only exists within the West but also has helped to constitute the West, as Said so compellingly demonstrated two decades ago.

What, then, of my own tendency to refer to “the West” and “Western”? In spite of initial reluctance, I have chosen to retain such terms because of their usefulness in providing descriptive access to an unhappy reality: the asymmetric relationship between a self-defined West and a Western defined Other (Islam, non-West). It is this process of naming, with its attendant material consequences, that I wish to convey rather than to suggest that the West is absolute, monolithic, or always exclusive of Islam. Nonetheless, if such terms disturb some of my readers, I ask them to read beyond them to get at my intent, which is to address Muslims and non-Muslims, women and men, believers and nonbelievers, the non-West and the West, in a broadly shared discourse of meanings. Toward that end and in the interest of facilitating access by non-Arabic speaking readers to my work, I have relied on a simplified version of the Library of Congress system of transliterations.

CHAPTER 1

The Qur'aṇ 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 traditional² 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,⁴ 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),⁵ I hope to show not only that the Qur'ān's epistemology is inherently anti patriarchal but that it also allows us to theorize the radical equality of the sexes.

This book, then, is as much a critique of sexual/textual⁶ 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 counter voice 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 mis association 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 in sight, 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.⁷ 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 *ijtihad*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”⁹ and even to become specialists in the sacred text, as Fatima Mernissi (1984) urges.

Finally, as theorists argue in other contexts, there is “no practice without a theory,”¹⁰ 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.

1. READING THE QUR'AN

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.¹¹ 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 “Believing Women” in Islam normative Islam with historical Islam.¹⁶ 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”. 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.¹⁸ 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 anti patriarchal 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).¹⁹ 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-à-vis it historically.

If this line of reasoning suggests that the meanings we derive from, or ascribe to, the Qur'ān are unfixable,²⁰ 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 on 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.

Γ. Θεωρητική προσέγγιση και μεταφραστικός σχολιασμός

Γ.1 Γενικά

«Για να χαρακτηριστεί μια συμπεριφορική πράξη ως δράση, πρέπει το άτομο που την επιτελεί να είναι σε θέση να αιτιολογήσει γιατί επέλεξε τον συγκεκριμένο τρόπο, παρόλο που θα μπορούσε να πράξει και διαφορετικά.»

-Johannes Vermeer.

Ως επιστήμη, η μετάφραση βασίζεται κατά κύριο λόγο στο πόσο καλή διαίσθηση έχει ο μεταφραστής. Για να θεωρηθεί πετυχημένη μία μετάφραση, αρκεί να τεκμηριώνεται με μεταφραστικές αποφάσεις που πάρθηκαν βάσει των μεταφραστικών στρατηγικών. Ο μεταφραστής είναι υποχρεωμένος να αιτιολογεί τον τρόπο που επέλεξε να μεταφράσει και τον τρόπο που αντιμετώπισε τα μεταφραστικά προβλήματα που προέκυψαν.

Η συγκεκριμένη μεταφραστική εργασία αποτελείται από την μετάφραση ενός αποσπάσματος του επιστημονικού βιβλίου της Asma Barlas. Το περιεχόμενο του βιβλίου έχει θρησκευτικά και θεωρητικά θεμέλια, που όμως εκφράζονται με επιστημονικό τόνο. Η συγγραφέας μεταδίδει πληροφορίες για τη θέση της γυναίκας στο Ισλάμ, όπως την ορίζει ο κλασικός ισλαμικός νόμος βάσει του ιερού βιβλίου των μουσουλμάνων, του Κορανίου. Σε αυτή την περίπτωση, ο μεταφραστής οφείλει να μεταφράσει αποδίδοντας ολόκληρη την έρευνα του συγγραφέα και τα αποτελέσματά της δείχνοντας τον απαραίτητο σεβασμό απέναντι στο θρησκευτικό περιεχόμενο του κειμένου. Παράλληλα, οφείλει να μεταφράσει το κείμενο σκεπτόμενος τον πολιτισμό της γλώσσας-στόχου, που διαφέρει σε πολλαπλά ζητήματα από τον πολιτισμό της γλώσσας-πηγής. Ωστόσο, ο μεταφραστής δεν πρέπει να το αντιμετωπίσει ως κάτι ξένο, αντιθέτως πρέπει να οικειοποιηθεί το περιεχόμενο του πρωτότυπου κειμένου, κάτι που θα πετύχει μέσω μιας έρευνας γύρω από τα στοιχεία του «ξένου» πολιτισμού. Η μετάφραση του συγκεκριμένου κειμένου, δεν αποτελεί απλή μεταφραστική προσπάθεια. Πρόκειται για ένα κείμενο με επιστημονική βάση και θρησκευτικές αναφορές. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε η μετάφραση του αποδείχτηκε μια χρονοβόρα διαδικασία, πράγμα το οποίο θα αναλύσω αργότερα, με παράθεση των μεταφραστικών προβλημάτων που προέκυψαν και των μεταφραστικών στρατηγικών που ακολούθησα για την επίλυσή τους.

Πρώτα όμως, κρίνεται απαραίτητη μια σύντομη θεωρητική προσέγγιση ορισμένων βασικών μεταφραστικών εννοιών.

Γ.2 Ορισμός της μετάφρασης, κειμενικές λειτουργίες, μεταφραστική στρατηγική και μεταφραστικά προβλήματα

Μετάφραση

Μετάφραση είναι «μία ιδιαίτερη περίπτωση γλωσσικής σύγκλισης: με την ευρύτερη έννοιά της, υποδηλώνει κάθε μορφή 'διαγλωσσικής μεσολάβησης', η οποία επιτρέπει τη μετάδοση πληροφοριών ανάμεσα σε ομιλητές που χρησιμοποιούν διαφορετικές γλώσσες», (Ladmiral, 2007:27, Τσίγκου 2012:4), «Ό,τι ισχύει για τη γλώσσα, ισχύει *mutatis mutandis* και για τη μετάφραση» (Κεντρωτής, 2000, Τσίγκου 2012:4), «Η μετάφραση είναι κατ' αρχήν, μία γλωσσική διαδικασία κατά την οποία ο μεταφραστής περνά από τη μία γλώσσα στην άλλη και, πιο συγκεκριμένα, μεταφέρει τόσο τη 'σημασία' όσο και τη 'μορφή' ενός μηνύματος, όσο το δυνατόν 'πιστότερα' από ένα Α σύστημα-μία Α δομή – σ' ένα Β σύστημα – μια Β δομή» (Μπατσαλιά & Σελλά-Μάζη, 1994, Τσίγκου 2012:4). Τελικά, σύμφωνα με το Λεξικό της Νέας Ελληνικής του Μπαμπινιώτη, μετάφραση είναι «η διαδικασία μεταφοράς και απόδοσης ενός κειμένου 'προφορικού ή γραπτού' σε γλώσσα ή μορφή γλώσσας διαφορετική από αυτήν της παραγωγής του».

Κειμενικές Λειτουργίες

Σύμφωνα με τον Bühler υπάρχουν τρεις βασικές λειτουργίες της γλώσσας: 1. αναφορική, που εμπεριέχει αναφορά στα αντικείμενα και φαινόμενα και εκφράζεται κυρίως μέσω της δηλωτικής αξίας των λεξικών μονάδων που υπάρχουν στο κείμενο, 2. εκφραστική λειτουργία, που αναφέρεται στην στάση του πομπύ απέναντι στα αντικείμενα και τα φαινόμενα του κόσμου, και τέλος, 3. η κλητική λειτουργία που οδηγεί τους δέκτες σε μια συγκεκριμένη αντίδραση.

Μεταφραστικές Στρατηγικές

Μεταφραστικές στρατηγικές είναι τα βήματα που ακολουθεί ο μεταφραστής προκειμένου να αποκωδικοποιήσει και να κατανοήσει αρχικά το προς μετάφραση κείμενο και να φτάσει σε ένα σωστό μετάφρασμα. Πιο συγκεκριμένα, είναι η κατανόηση του κειμένου, η επανέκφραση και τέλος, ο έλεγχος του μεταφράσματος και η αναθεώρηση.

Μεταφραστικά Προβλήματα

Τα μεταφραστικά προβλήματα είναι αντικειμενικές ή διυποκειμενικές δυσκολίες που αντιμετωπίζει ένας μεταφραστής, σύμφωνα με την Christine Nord (1991:46). Δεν ταυτίζονται με τις μεταφραστικές δυσκολίες, τις υποκειμενικές δηλαδή που συναντά. Η ίδια κατατάσσει τα μεταφραστικά προβλήματα σε τέσσερις κατηγορίες: 1. Πραγματολογικά (διαφορές επικοινωνιακών διαστάσεων), 2. Προβλήματα διαπολιτισμικότητας (διαφορές ανάμεσα στις συμβάσεις των δύο πολιτισμών), 3. Διαγλωσσικά προβλήματα (δομικές διαφορές στο λεξιλόγιο, τη δομή) και 4. Κειμενοϊδιομορφικά (Text-specific) προβλήματα (ιδιαιτερότητες που δεν ανήκουν στις παραπάνω κατηγορίες). Επιπρόσθετα, τα μεταφραστικά προβλήματα απορρέουν από το ίδιο το κείμενο αφετηρίας ως προϊόν μια γλωσσοκουλτούρας. Ο εντοπισμός τους μπορεί να γίνει μέσα από την προσεκτική

ανάγνωση του κειμένου αφετηρίας πριν αρχίσει η παραγωγή του κειμένου υποδοχής (Schäffner 2001:24).

Γ.3 Σχολιασμός μεταφραστικής εντολής

Μετά την παράθεση ορισμένων βασικών ορισμών που κρίθηκαν απαραίτητοι για την σύνταξη του μεταφραστικού μου σχολιασμού, σειρά έχει μία σύντομη αναφορά στη μεταφραστική εντολή.

Βάσει της μεταφραστικής εντολής λοιπόν, πρέπει το απόσπασμα από το βιβλίο της Asma Barlas, με γλώσσα-αφετηρίας τα αγγλικά, να αποδοθεί σε μία μετάφραση με γλώσσα-στόχο τα ελληνικά. Πρέπει να διατηρηθεί ο ίδιος επικοινωνιακός στόχος, καθώς επίσης και η ποιότητα του λόγου. Σύμφωνα και με τη *θεωρία του Σκοπού*, οφείλουμε να μεταφράζουμε συνειδητά και με συνέπεια, σύμφωνα με κάποια αρχή που σέβεται το κείμενο-στόχο. Η θεωρία δεν θα καθορίζει ποια θα είναι αυτή η αρχή: αυτό θα πρέπει να αποφασίζεται ξεχωριστά για κάθε μεταφραστική περίπτωση (Vermeer 1989β:182). Σε αυτή την μεταφραστική περίπτωση το περιεχόμενο πρέπει να μείνει αναλλοίωτο, με τον ίδιο δέκτη. Το αναγνωστικό κοινό παραμένει ίδιο, δηλαδή το κείμενο απευθύνεται κατά κύριο λόγο σε μια επιστημονική κοινότητα, που ειδικεύεται στα δικαιώματα και τη θέση της γυναίκας με γνώμονα το Κοράνι.

Γ.4 Μεταφραστική διαδικασία

Για να προβούμε στη δημιουργία ενός σωστού μεταφραστικού έργου, πρέπει να ξεκινήσουμε με μία διαδικασία ανάλυσης του πρωτότυπου κειμένου.

Το πρώτο στάδιο, η κατανόηση του κειμένου-αφετηρίας, αποτελεί ίσως το μεγαλύτερης σημασίας στάδιο. Ο μεταφραστής προχωρά σε ανάγνωση του κειμένου, αποστασιοποιημένος από προσωπικές απόψεις και εμπειρίες, ώστε να καταλάβει το νόημα του κειμένου, ανεπηρέαστος. Συνεχίζοντας και έχοντας διαβάσει εκ βάθους το κείμενο-πηγή προχωρά σε μεταφραστικές λειτουργίες που πρόκειται να ακολουθήσει. Ξεκινά από τις λειτουργίες του κειμένου-αφετηρίας (πληροφοριακή, κλητική), όπως επίσης και τις γλωσσικές δομές του κειμένου. Σε αυτό το σημείο, ο μεταφραστής πρέπει να υπολογίσει και τις ανάλογες συμβάσεις. Συνεχίζει με τα μεταφραστικά προβλήματα, αρχικά σε πραγματολογικό και διαπολιτισμικό και έπειτα σε διαγλωσσικό επίπεδο. Πρόκειται για μια διαδικασία όπου οι λεξικές και συντακτικές αντιστοιχίες ΚΠ και ΚΣ διαδραματίζουν μείζων ρόλο στη μετάφραση, γεγονός που δημιουργεί προβλήματα στο τελικό αποτέλεσμα το οποίο μπορεί να είναι λάθος, δεδομένου του πραγματολογικού πλαισίου που αγνοήθηκε τελείως. Ο μεταφραστής θα πρέπει λοιπόν πρώτα απ' όλα να διασαφηνίσει το πραγματολογικό υπόβαθρο του κειμένου δηλαδή τον πομπό, δέκτη, μέσο, χρόνο, χώρο και κίνητρο και να αποσαφηνιστεί η τεκμηριωτική ή εργαλειακή λειτουργία της μετάφρασης.

Τέλος, γνωρίζοντας τα πληροφοριακά στοιχεία του κειμένου-αφετηρίας (ιστορικές αναφορές, πρόσωπα), την επικοινωνία του πομπού με το κοινό, που δεν έχουν την ίδια συνάφεια για το ελληνόφωνο κοινό στο οποίο απευθύνεται το κείμενο υποδοχής. Ο

μεταφραστής πρέπει να αποφασίσει ποιες στρατηγικές θα εφαρμόσει, ώστε το κείμενο-υποδοχής να είναι ελκυστικό για τους αποδέκτες του. Πολλές φορές κρίνεται απαραίτητη μια στρατηγική ξενικευτική και οικειωτική. Έτσι, οδηγείται στην παραγωγή ενός ελκυστικού για το ελληνόφωνο κοινό κειμένου, με τη χρήση αναφορών, συχνά και υποσημειώσεων, προκειμένου να προσανατολίσει το κοινό σχετικά με πρόσωπα ή γεγονότα που σημειώνονται και που ίσως δεν είναι τόσο γνωστά στο ευρύ ή ακόμα και στο επιστημονικό κοινό. Πρέπει να λάβει υπόψη τις υφολογικές συμβάσεις του κειμένου-στόχος και να προσαρμόσει το μετάφρασμα στο συγκεκριμένο πολιτισμικό πλαίσιο.

Με αυτόν τον τρόπο ο μεταφραστής από την παθητική στην ενεργό φάση της μεταφραστικής διαδικασίας. Δηλαδή, από την φάση ανάγνωσης και κατανόησης του κειμένου αφητηρίας, στην φάση κατά την οποία γίνεται δημιουργός κειμένου (Mauriello 1992:66).

Γ.5 Ανάλυση κειμένου-πηγής και μεταφράσματος

Στη συγκεκριμένη μεταφραστική εργασία έθεσα ως προτεραιότητα την απόλυτη κατανόηση του ΚΠ. Πρόκειται για ένα κείμενο με θρησκευτική βάση, το οποίο συγχρόνως πραγματεύεται ένα επιστημονικό-νομικό ζήτημα, τη θέση της γυναίκας στην ισλαμική κοινωνία, όπως την ορίζει το Κοράνι. Το αναγνωστικό κοινό, τόσο του πρωτότυπου κειμένου, όσο και του μεταφράσματος είναι επιστημονικό, προσανατολισμένο στον τομέα των δικαιωμάτων των μουσουλμάνων γυναικών. Το πρωτότυπο κείμενο, απευθύνεται σε αγγλόφωνες χώρες, ενώ το μετάφρασμα είναι -προσανατολισμένο στο ελληνικό κοινό. Έτσι, και βάσει της μεταφραστικής εντολής, το κείμενο-στόχος δεν αποτελεί μια απλοποιημένη μορφή του κειμένου αφητηρίας, αλλά είναι ισάξιο, και απευθύνεται σε κοινό του ίδιου μορφωτικού επιπέδου με γνώσεις πάνω σε αυτόν τον τομέα. Αυτό θεωρείται μάλιστα, απαραίτητη προϋπόθεση, ώστε ο αναγνώστης να είναι ενήμερος για τα γεγονότα, που αναφέρονται αλλά και να έχει μία ιδέα σχετικά με τις αυθεντίες τις οποίες επικαλείται η συγγραφέας, για να επιβεβαιωθεί η εγκυρότητα όσων αναλύονται στο κείμενο. Επίσης, συχνά παρατηρείται σε τέτοιου είδους κείμενα, μία υπόγεια επίκληση στο ήθος του πομπού. Μέσα από την συγκεκριμένη «επιστημονική έρευνα», φαίνεται πως πρόκειται για μία ειδήμων, καλά μελετημένη και ιδιαίτερα προικισμένη γυναίκα, η οποία έχει προσφέρει πολλά στον επιστημονικό τομέα. Αυτό φυσικά έχει ως συνέπεια την επακόλουθη επίθεση στο ήθος του δέκτη. Το κείμενο, αναφέρεται αποκλειστικά σε ειδήμονες, καθώς το περιεχόμενό του δεν μπορεί εύκολα να γίνει κατανοητό από το ευρύ κοινό. Επομένως, σε περίπτωση που ο μέσος αναγνώστης προσπαθήσει να μελετήσει αυτήν την έρευνα, σίγουρα θα νιώσει υποβιβασμένος και πως διαθέτει χαμηλό μορφωτικό και πνευματικό επίπεδο.

Πρόκειται για ένα ολοφάνερα πληροφοριακό κείμενο που έχει στόχο τη μετάδοση μιας πληροφορίας ή την ενημέρωση πάνω σε ένα θέμα με περιεκτικό, αξιόπιστο και πλήρη τρόπο. Επομένως, σύμφωνα με τη διάκριση του εργαλειακού μοντέλου των κειμενικών λειτουργιών του Karl Bühler, η αναφορική λειτουργία της γλώσσας, είναι αυτή που κυριάρχησε έναντι της εκφραστικής, κλητικής ή φατικής. Έτσι, εντοπίζεται η δηλωτική αξία των λεξικών μονάδων που υπάρχουν στο κείμενο, ενώ ορισμένες αναφορές θεωρείται ότι είναι γνωστές στους δέκτες, άρα δεν αναφέρονται ρητά. Σε αυτή την περίπτωση, το ΚΣ πρέπει να αποτελείται από ολόκληρο το αναφορικό περιεχόμενο του ΚΠ. Καθώς η αναφορική λειτουργία του κειμένου εξαρτάται από τη δυνατότητα κατανόησης του κειμένου, ο αναγνώστης του ΚΠ, όπως επίσης και του ΚΣ πρέπει να διαθέτουν ίδιο εύρος προϋπαρχουσών γνώσεων. Διαφορετικά, θα υπάρξει πρόβλημα σχετικά με τα αντικείμενα

και τα φαινόμενα που αναφέρονται στο κείμενο, όπως συμβαίνει συχνά με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του πολιτισμού πηγής(πολιτισμικοί ενδείκτες). Σε αυτό το πλαίσιο, η μετάφραση έχει γίνει με απλό και κατανοητό τρόπο, βάσει του νοήματος, των συμβάσεων, των κανόνων της γλώσσας και του πολιτισμού υποδοχής.

Λαμβάνοντας υπόψη τις θεωρίες της Nord(Nord C.,1991, 72-73), οι μεταφραστικές προσεγγίσεις είναι δύο: η τεκμηριωτική και η εργαλειακή. Η πρώτη λειτουργεί ως τεκμήριο της επικοινωνίας με βάση τον πολιτισμό-στόχο. Από την άλλη, η εργαλειακή μετάφραση λειτουργεί ως ανεξάρτητο εργαλείο μετάδοσης του μηνύματος με μια νέα επικοινωνιακή δράση στην κουλτούρα-στόχος και αποσκοπεί να εκπληρώσει τον επικοινωνιακό της σκοπό χωρίς ο δέκτης να συνειδητοποιεί ότι διαβάζει ένα κείμενο που, με διαφορετική μορφή, είχε χρησιμοποιηθεί προηγουμένως σε διαφορετική επικοινωνιακή κατάσταση.

Στη συγκεκριμένη περίπτωση, θεώρησα ότι πρέπει να προβώ σε εργαλειακή μετάφραση. Πρόκειται για ένα κείμενο πληροφοριακού χαρακτήρα, που έχει ως στόχο να μεταδώσει πληροφορίες σε ένα προκαθορισμένο γνωστικό πλαίσιο. Άρα ο μεταφραστής οφείλει να χρησιμοποιήσει τις ίδιες λειτουργίες που συνάντησε στο πρωτότυπο κείμενο. Βασικός επικοινωνιακός σκοπός του μεταφραστή είναι το κείμενο-στόχος να διαβάζεται ως κείμενο-πηγή από τους έλληνες αναγνώστες, δηλαδή να μην τους μοιάζει με μετάφρασμα, αλλά με κείμενο-πηγή, σύμφωνα με την ομοιολειτουργική εργαλειακή μετάφραση.

Γ.6 Γενικές παρατηρήσεις

Γ.6.1 Γραμματική & Συντακτικό

Για την επιτυχημένη παραγωγή του μεταφράσματος, ακολουθήθηκαν οι γραμματικοί κανόνες της νέας ελληνικής γλώσσας. Σε γενικές γραμμές η μετάφραση υπάκουε το πρωτότυπο κείμενο. Ωστόσο, λόγω γραμματικών αποκλίσεων μεταξύ των δύο γλωσσών, δηλαδή ελληνικών και αγγλικών, η γραμματική ισοδυναμία δεν ήταν εφικτή. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με το συντακτικό. Το κείμενο εμπεριέχει πληθώρα επιθέτων, που λειτουργούν ως επιθετικοί προσδιορισμοί, κάνοντας το λόγο περιγραφικό. Τα περισσότερα ρήματα είναι σε χρόνο ενεστώτα. Έτσι, παρουσιάζεται κάτι που γίνεται στο παρόν και βρίσκεται στην εξέλιξή του, καθώς πρόκειται για εξακολουθητικό χρόνο. Χρησιμοποιείται πρωτοπρόσωπη (α'ενικό πρόσωπο) αφήγηση, ώστε η συγγραφέας να δηλώσει τις προσωπικές τις πεποιθήσεις και παράλληλα να δώσει στο κείμενο μία αίσθηση αυθεντίας. Με αυτόν τον τρόπο δημιουργεί μια αίσθηση οικειότητας και αμεσότητας ανάμεσα στον πομπό και στο δέκτη. Η χρήση του α' προσώπου αποπνέει συλλογικότητα, ενώ ο λόγος αποκτά αμεσότητα και έτσι πετυχαίνει να τους ευαισθητοποιήσει κατά τον καλύτερο και πιο αποτελεσματικό τρόπο. Συγχρόνως, αποδίδει συλλογική ευθύνη και τονίζει την ανάγκη για δραστηριοποίηση των αρμόδιων φορέων, ενώ μπορεί και να πείσει το κοινό πιο εύκολα. Βέβαια, σε πολλά σημεία του λόγου εντοπίζεται και η χρήση τριτοπρόσωπης αφήγησης, καθώς αναφέρεται σε μία κατηγορία γυναικών (μουσουλμάνων) στην οποία η ίδια δεν ανήκει.

Όσον αφορά το συντακτικό, στο κείμενο κυριαρχεί ο μακροπερίοδος λόγος, αποτελούμενος από πολλές δευτερεύουσες προτάσεις :

- Αντιθετικές : “However, even though Muslim women directly experience the consequences of oppressive misreading of religious texts, few question their legitimacy and fewer still have explored the liberatory aspects of the Qur’an’s teachings.”

- Υποθετικές : “If this were not the case, there would be little point in God’s communicating with us in order to reform us”
- Αναφορικές : “My purpose here is not to deny that the Qur’an 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.”
- Χρονικές : “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.”
- Ερωτηματικές: “Alternatively, does the Qur’ān advocate gender differentiation, dualisms, or inequality on the basis of sexual (biological) differences between women and men?” (ρητορική)
- Αιτιολογική: “ Finally, the Qur’an also comments on its own revelation in Arabic and clarifies that it is in Arabic because the Prophet was an Arab”
- Αποτελεσματικές/ Συμπερασματικές : “Thus, I interpret the Qur’ans’s silences in silences in light of its expressed teachings.”

Με αυτόν τον τρόπο το κείμενο αποκτά πομπώδες ύφος, ενώ ταυτόχρονα τονίζεται η σοβαρότητα και η επισημότητα, στοιχεία που κάνουν το κείμενο πιο δύσκολο προς μετάφραση.

Γ.6.2 Γλώσσα & θρησκευτικό λεξιλόγιο

Η γλώσσα του κειμένου δεν χαρακτηρίζεται ως εξεζητημένη, γι’ αυτό το λόγο και δεν χρειάστηκε η σύνταξη κάποιου συγκεκριμένου γλωσσαρίου. Ύστερα από νοηματική και γλωσσική ανάλυση, προκύπτει ότι η γλώσσα που χρησιμοποιείται είναι απλή, κατανοητή, κατά κύριο λόγο αναφορική και κυριολεκτική. Οι πληροφορίες αναλύονται σε υψηλό βαθμό, ενώ δεν χρησιμοποιούνται σχεδόν καθόλου σχήματα λόγου.

Γ.6.3 Ύφος

Σχετικά με το ύφος του κειμένου, είναι τόσο επίσημο όσο και τυπικό. Η συγγραφέας μένει αποστασιοποιημένη, παραθέτοντας πληροφορίες σχετικά με το ρόλο της γυναίκας και στο Ισλάμ, δίχως όμως να μεταφέρει προσωπικές θέσεις και εμπειρίες. Παράλληλα, χρησιμοποιεί και α’ ενικό πρόσωπο, γεγονός που προσδίδει και προσωπικό ύφος. Πρέπει φυσικά να τονίσουμε πως το κείμενο έχει επιστημονικό χαρακτήρα. Έτσι, κυριαρχεί ο περιγραφικός λόγος, με αντικειμενική θέαση των πραγμάτων. Παράλληλα, αποτελεί ισχυρό παράδειγμα πληθωρικότητας, καθώς εξασφαλίζει πλούσια παροχή πληροφοριών και διεξοδική ανάλυση στο κοινό, ώστε το περιεχόμενο του λόγου να είναι απολύτως κατανοητό. Πάραυτα δεν υπάρχουν ούτε πλατειασμοί, ούτε παρεκβάσεις. Το φροντισμένο ύφος του λόγου του επιτρέπει στο κοινό να διαπιστώσει την οργάνωση των σκέψεων και των ιδεών. Αναμφίβολα, το ύφος του κειμένου είναι διδακτικό, από τη στιγμή που παρέχει πληθώρα πληροφοριών, όπως και σύνθετο με τη χρήση μακροπερίοδου λόγου.

Γ.7 Μεταφραστικά Προβλήματα

Παίρνοντας ως οδηγό το μοντέλο που προτείνει η Nord, σχετικά με τον σχολιασμό των μεταφραστικών προβλημάτων, ο μεταφραστής οφείλει να επικεντρωθεί στη διατήρηση

λειτουργικών προτεραιοτήτων. Στην προκειμένη περίπτωση, οι παράγοντες, όπως πομπός, δέκτης, χρόνος, κειμενική λειτουργία παραμένουν ίδιοι.

Βασικό πρόβλημα σε αυτή τη μεταφραστική προσπάθεια, είναι οι πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα στο αγγλόφωνο αναγνωστικό κοινό και στο ελληνικό. Αναφερόμενη σε αυτό το πρόβλημα, εννοώ κυρίως τα θρησκευτικά στοιχεία που εντοπίζονται μέσα στο κείμενο. Προσωπικά, επέλεξα να μην αναφέρω κάποια προσωπική θέση και να κρατήσω μία αποστασιοποιημένη στάση. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε η μέθοδος που έχει χρησιμοποιηθεί ως επί το πλείστον είναι κατά λέξη μετάφραση, χωρίς να εμπλέκω τις διαφορές νόρμες και συμβάσεις που διέπουν την λεκτική και μη λεκτική συμπεριφορά στους δυο εμπλεκόμενους πολιτισμούς (C. Nord, 2014, σελ. 149). Αν και υπάρχει διαφορετικό πολιτισμικό υπόβαθρο δεν απαιτείται, ωστόσο ιδιαίτερη επεξήγηση ή και μεταβολή στοιχείων του πρωτοτύπου, καθώς ο πληροφοριακός και επιστημονικός χαρακτήρας του πρωτοτύπου δεν επεκτείνεται στον πολιτισμό των δύο γλωσσών του ΚΠ και ΚΣ. Παρόλα αυτά έγινε συστηματική προσπάθεια μη αλλοίωσης των πολιτισμικών στοιχείων όπως παρατίθενται από τη συγγραφέα.

Εκτός από αυτά τα μεταφραστικά πολιτισμικά προβλήματα, τα οποία προσλαμβάνουν γλωσσική διάσταση, συνάντησα και άλλα μεταφραστικά προβλήματα. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα γίνονται αρκετές αναφορές τόσο σε πρόσωπα (π.χ. Edward Said), όσο και σε όρους ληφθείς από την μουσουλμανική θρησκεία. Σε αυτές τις περιπτώσεις θεωρήθηκε απαραίτητη η προσθήκη υποσημειώσεων, ώστε το ελληνικό κοινό να γνωρίζει σίγουρα έστω και κάποιες στοιχειώδεις πληροφορίες σχετικά με τα πρόσωπα που έχει επισημάνει η συγγραφέας. Όσον αφορά τους θρησκευτικούς όρους, πολλοί από αυτούς που εντοπίζονται στο κείμενο (π.χ. Hadiths) είναι άγνωστοι στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό. Επομένως, έπρεπε να δοθεί επεξήγηση σχετικά με το περιεχόμενο αυτών των όρων και τη σημασία τους για τη μουσουλμανική θρησκεία. Ωστόσο, και στις δύο περιπτώσεις προφανώς και δεν προχώρησα στην μεταγραφή τους στα ελληνικά καθώς το θεωρώ άσκοπο αφού είναι ονόματα μη ευρείας χρήσεως στα ελληνικά δεδομένα. Έτσι, τα ονόματα και οι όροι να παραμένουν γραμμένα με λατινικούς χαρακτήρες.

Δ. Συμπεράσματα

Έχοντας φέρει εις πέρας την πτυχιακή μου εργασία, είμαι σε θέση να υποστηρίξω πως καμία μεταφραστική εργασία δεν αποτελεί απλή υπόθεση. Ο εκάστοτε μεταφραστής πρέπει να αφιερώνει χρόνο για να επιτελέσει μία ολοκληρωμένη μελέτη, ώστε να φτάσει τεκμηριωμένο μεταφραστικό δημιούργημα. Μέσω αυτής της μελέτης μας δίνεται η δυνατότητα να διευρύνουμε τους ορίζοντές μας και να λάβουμε νέες πληροφορίες, τις οποίες ύστερα καλούμαστε να μεταδώσουμε στο αναγνωστικό κοινό μέσα από το μετάφρασμά μας.

Το συγκεκριμένο βιβλίο της Asma Barlas, πραγματεύεται προβλήματα κοινωνικοθρησκευτικής φύσης: Πώς ορίζεται η θέση της γυναίκας στο Ισλάμ, βάσει όσων είναι γραμμένα στο Κοράνι. Στην ισλαμική κοινωνία η ισότητα αποτελεί ουτοπικό φαινόμενο. Ο άντρας λέγοντας στη γυναίκα τι δεν πρέπει να κάνει, ή να φορέσει, ή να διαβάσει, ή να κοιτάξει και χωρίς να της εξηγήσει τι είναι ικανή με τις δικές της δυνάμεις τελικά να επιτύχει, την απομακρύνει από κάθε πρόοδο και βοηθά ώστε να συνεχιστεί έτσι η σύγχυση, το μίσος, η προκατάληψη και ο διαχωρισμός των φύλων.

Αν αναρωτηθούμε κατά πόσο υπάρχει έμφυλη ανισότητα στην Ελλάδα, σίγουρα η πρώτη σκέψη όλων θα είναι πως η χώρα έχει ξεπεράσει αυτά τα στερεότυπα. Ισχύει όμως αυτό στην πραγματικότητα; Αναμφίβολα έχει υπάρξει κάποια εξέλιξη στη θέση της γυναίκας στην ελληνική κοινωνία. Για παράδειγμα, έχει δικαίωμα ψήφου, ενεργό δράση στο πολιτικά δρώμενα, ενώ στον εργασιακό χώρο παρουσιάζονται σίγουρα περισσότερες ευκαιρίες σε διάφορους τομείς, κάτι που στο παρελθόν έμοιαζε απίθανο. Ωστόσο, στην πραγματικότητα δεν έχουν εξαλειφθεί κάποια στερεότυπα: « Οι άνδρες είναι εκ φύσεως κυνηγοί. Οι γυναίκες είναι εκ φύσεως πιο αδύναμες, πιο υποτακτικές. Οι γυναίκες είναι εκ φύσεως αποδοτικότερες στα οικιακά, ενώ οι άνδρες στην οικονομική συντήρηση της οικογένειας.»

Προσωπικά, ελπίζω σύντομα η ύπαρξη τέτοιων στερεοτύπων να αποτελέσει παρελθόν. Να συγγράφονται και να μεταφράζονται κείμενα για τη θέση των γυναικών και τον ρόλο που κατέχει η θρησκεία σε αυτό παγκοσμίως, ώστε εξαλειφθούν οι προκατειλημμένες και να παγιωθούν σύγχρονες προοδευτικές απόψεις.

Ε. Βιβλιογραφία

- Γ. Κεντρωτής, 1996, Θεωρία και πράξη της μετάφρασης, Δίαυλος, Αθήνα.
- Γ. Μπαμπινιώτης, 1998, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα
- D N Stavropoulos & A S Hornby, 1998, Oxford English-Greek Dictionary, Oxford University Press.
- Nord C. (1991). Text Analysis in Translation: Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis.(J. Groos, Trans.)

Διαδικτυακή Βιβλιογραφία

- WikiIslam: The Online Resource on Islam