دراسة تاريخية حول شخصية مريم المجدلية

المجدلية

عزالدين بن راشو

المجدلية

دراسة تاريخية حول شخصية مريم المجدلية

عزالدين بن راشو

تمهيد عام

إشكالية الشخصية وأهمية البحث

تظل شخصية مريم المجدلية واحدة من أكثر الشخصيات إثارة للجدل والتأمل في تاريخ المسيحية المبكرة، بل وفي تاريخ الأديان بشكل عام. حضورها القوي في النصوص الإنجيلية القانونية — حيث تُذكر في جميع الروايات الأربعة كشاهدة أولى على القيامة — يتناقض بشكل صارخ مع غيابها النسبي في السرديات الرسمية اللاحقة، ومع الطبقات المتعددة من التأويلات اللاهوتية، والأساطير الشعبية، والإعادة الصياغة الإيديولوجية التي تراكمت عبر القرون.

هذا التناقض بين الحضور النصي الأولي (الذي يمنحها مكانة مركزية في الحدث التأسيسي للإيمان المسيحي) والصورة المتخيلة اللاحقة (التي غالبًا ما حولتها إلى رمز للتوبة الجنسية أو الضعف الأنثوي) هو ما يجعلها إشكالية تاريخية بامتياز. ليس السؤال هنا مجرد "من كانت مريم؟" بقدر ما هو سؤال عن كيفية تشكّل الذاكرة الدينية، وآليات الإقصاء والتهميش، وصراعات السلطة داخل الجماعات المسيحية الأولى وما بعدها.

يهدف هذا الكتاب إلى مقاربة تاريخية-نقدية صارمة للشخصية، تنطلق من النصوص الأقدم المتاحة (الأناجيل القانونية، ثم النصوص الغنوصية من مكتبة نجع حمادي وغيرها)، وتستخدم أدوات البحث الأكاديمي المعاصر: النقد النصي، تحليل السياق الاجتماعي-الثقافي، دراسات وتاريخ الذاكرة الجماعية. السؤال المركزي ليس ،(gender studiesالنوع الاجتماعي (إيمانيًا وعظيًا ("ما معنى مريم في حياة المؤمن اليوم؟")، بل تاريخيًا بحتًا: ما الذي يمكن قوله عنها تاريخيًا بناءً على المصادر المتوفرة، مع التمييز الدقيق بين المؤكد، والمرجّح، والمتخيّل؟

حالة البحث في الدراسات الحديثة

منذ منتصف القرن العشرين، وخصوصًا بعد اكتشاف مكتبة نجع حمادي عام 1945 ونشر نصوصها تدريجيًا في الستينيات والسبعينيات، شهدت دراسات مريم المجدلية طفرة نوعية. أتاحت هذه النصوص (مثل إنجيل مريم، إنجيل فيلبس، حكمة يسوع المسيح، وغيرها) إعادة النظر في دور النساء في المسيحية المبكرة، وكشفت عن تعددية كبيرة في التصورات اللاهوتية والاجتماعية داخل الجماعات المسيحية قبل ترسيخ العقيدة الأرثوذكسية.

من أبرز الأعمال الأكاديمية:

إليزابيث شوسلر فيورينزا (في كتابها In Memory of Her، 1983، وأعمال لاحقة) التي ركزت على إعادة بناء تاريخ النساء المسيحيات المبكرات كفاعلات وليس كمتلقيات سلبيات.

وأبحاثها اللاحقة) التي The Gospel of Mary of Magdala، 2003كارين كينغ (في قدمت تحليلًا معمقًا لإنجيل مريم، معتبرة مريم شخصية مركزية في تيارات مسيحية بديلة عن التيار البطرسي.

Peter, Paul, and Maryبارت إيرمان الذي تناول في كتبه عن المسيحية المبكرة (مثل التناقض بين الروايات ودور مريم كشاهدة قيامة. (Magdalene، 2006

ريموند براون وآخرون في النقد التاريخي التقليدي، الذين حافظوا على تحفظ أكبر تجاه النصوص الغنوصية.

في العقدين الأخيرين (وبشكل خاص بعد 2010–2025)، استمر النقاش مع إسهامات جديدة تركز على:

دور مريم في النصوص الغنوصية كـ"المرأة التي يحبها يسوع أكثر من الآخرين" (كما في إنجيل فيلبس).

نقد الأسطورة الغربية الشائعة (الزانية التائبة) التي فرضها غريغوريوس الكبير عام 591م.

دراسات ما بعد الكولونيالية والنسوية التي تربط بين تهميش مريم وتهميش الأصوات غير الذكورية/غير الرومانية في تشكل الكنيسة.

هذا التعدد في المقاربات لا يعكس غموض المصادر فحسب، بل يكشف أيضًا عن استمرار الصراع على "من يملك حق السرد" في التاريخ الديني.

منهجية البحث وحدوده

يعتمد الكتاب المنهج التاريخي-النقدي كإطار أساسي، مع دمج أدوات:

.(textual criticismالنقد النصي والمقارن (

السوسيولوجيا الدينية ودراسات النوع.

تاريخ الأفكار وتحليل الذاكرة الجماعية (مفهوم موريس هالبفاكس وجاناس أسمان).

التمييز المنهجي بين:

ما هو مؤكد تاريخيًا (مثل حضورها في روايات القيامة في الأناجيل الأربعة).

ما هو مرجّح بقوة (مثل كونها من أوائل التابعين، وربما مصدرًا لتقليد قيامة مستقل).

ما ينتمي إلى التأويل اللاهوتي أو الأسطورة (مثل الزواج من يسوع، أو الدور الجنسي في بعض التفسيرات الغنوصية المتأخرة، أو صورة التائبة).

الحدود واضحة: لا توجد مصادر خارجية معاصرة ليسوع (يوسيفوس، فيلو، تاسيتوس... لا يذكرون مريم)، والنصوص المتاحة كُتبت بعد عقود من الأحداث، ضمن أغراض إيمانية/لاهوتية. لذا، لا يقدم الكتاب "حقيقة مطلقة"، بل سيناريوهات مرجّحة مدعومة بالأدلة.

بنية الكتاب

يتكون الكتاب من :

السياق التاريخي والاجتماعي لفلسطين في عصر يسوع (الجليل، المجدل، دور النساء). 2–4. مريم في الأناجيل القانونية (مرقس، متى، لوقا، يوحنا) مع تحليل مقارن. 5–6. مريم في النصوص غير القانونية (إنجيل مريم، إنجيل فيلبس، بيستيس صوفيا...).

آباء الكنيسة والتحولات المبكرة (القرون 2–6).

العصور الوسطى: من الشاهدة إلى التائبة (غريغوريوس الكبير، الأيقونوغرافيا).

عصر النهضة والحداثة: الفن، الأدب، إعادة الاكتشاف.

النقد المعاصر والجدل حول النوع والسلطة.

.

مريم المجدلية بوصفها إشكالية تاريخية لا شخصية دينية فقط

السؤال عن مريم هو سؤال عن آليات تشكل الذاكرة الدينية وصراع السلطة. لماذا أصبحت شاهدة القيامة الأولى (أعلى مرتبة في الشهادة الرسولية) موضوع تهميش لاحق؟ كيف تحولت في التقليد الغربي المتأخر) إلى رمز apostola apostolorumمن "رسولة الرسل" (للخطيئة الجنسية؟ هذه الأسئلة تتجاوز الشخصية الفردية لتلامس قضايا أوسع: السلطة الذكورية، ضبط الأدوار الجندرية، والصراع بين التيارات المسيحية المبكرة (البطرسية مقابل المريمية/الغنوصية).

بين الذاكرة والنص: مشكلة المصادر

الاعتماد شبه الكامل على نصوص لاهوتية متأخرة نسبيًا يجعل العملية أقرب إلى "التنقيب الأثري النصي". حتى النصوص الغنوصية — رغم قيمتها في كشف التعدد — تعكس سياقات القرنين الثاني والثالث أكثر مما تعكس القرن الأول.

الإقصاء وإعادة التشكيل

التحول الأبرز حدث في القرن السادس (عظة غريغوريوس الكبير 591م)، حيث دُمجت مريم المجدلية مع مريم أخت لعازر والخاطئة التي دهنت قدمي يسوع، فأصبحت "التائبة". هذا لم يكن خطأ بريئًا، بل استراتيجية مؤسسية لضبط دور المرأة في الكنيسة النامية.

مريم في قلب الجدل المعاصر

في العقود الأخيرة، أصبحت مريم محور نقاشات حول:

القيادة النسائية في المسيحية المبكرة.

حدود السلطة الرسولية.

نقد التراث الآبائي .

مع ذلك، يلتزم الكتاب بمبدأ عدم إسقاط قضايا الحاضر (مثل النسوية المعاصرة أو نظريات المؤامرة الشعبية كشفرة دافنشي) على الماضي تعسفًا.

أهداف الكتاب وحدوده المعرفية

الأهداف الثلاثة:

فحص نقدي دقيق للمصادر الأولى.

تتبع تحولات الصورة عبر التاريخ.

قراءة تركيبية تميز التاريخي عن اللاهوتي عن الأسطوري.

مع الإقرار بحدود المعرفة: الصمت التاريخي لا يُملأ بالتخمين، واليقين المطلق مستحيل.

ملاحظة للقارئ

هذا العمل موجه للباحث الأكاديمي، طالب تاريخ الأديان، والقارئ المهتم بالمنهج النقدي. ليس رحلة إيمانية ولا دفاعًا عقائديًا، بل محاولة هادئة للاقتراب من شخصية غامضة، في حدود ما تسمح به الأدلة والمناهج العلمية المعاصرة.

الفصل الأول

مريم المجدلية: إشكاليات المنهج والمصدر في دراسة شخصية تاريخية من المسيحية المبكرة

مقدمة الفصل

تحتل مريم المجدلية موقعًا فريدًا في نصوص العهد الجديد، إذ ترد بوصفها إحدى أبرز النساء المرتبطات بحركة يسوع الناصري، وخصوصًا في روايات الآلام والقيامة. غير أن هذه المكانة النصية لم تُترجم عبر التاريخ إلى وضوح تاريخي، بل على العكس، فقد تعرضت شخصيتها لعمليات إسقاط لاهوتي وأخلاقي متراكمة أدت إلى طمس معالمها الأصلية.

تهدف هذه الدراسة إلى مقاربة شخصية مريم المجدلية مقاربة تاريخية نقدية، تنطلق من تحليل طبيعة المصادر المتاحة، وحدودها، والسياق الاجتماعي والديني الذي تشكلت فيه الروايات المتعلقة بها.

أولًا: إشكالية كتابة التاريخ في سياق النصوص الدينية

تواجه دراسة شخصيات المسيحية المبكرة إشكالًا منهجيًا جوهريًا يتمثل في طبيعة المصادر نفسها. فالأناجيل لم تُكتب بوصفها مؤلفات تاريخية محايدة، بل نصوص لاهوتية تعبّر عن إيمان الجماعة المسيحية الأولى. يشير ريموند براون إلى أن الأناجيل تمثل "لاهوتًا سرديًا" أكثر مما تمثل تسجيلًا تاريخيًا بالمعنى الحديث[1].

وبالتالي، فإن التعامل مع مريم المجدلية كشخصية تاريخية يقتضي التمييز الصارم بين البعد الإيماني للنص وبين العناصر التي يمكن اعتبارها ذات قيمة تاريخية محتملة.

ثانيًا: تصنيف المصادر المتعلقة بمريم المجدلية

يمكن تصنيف المصادر التي تذكر مريم المجدلية إلى ثلاث فئات رئيسية:

المصادر القانونية: الأناجيل الأربعة، وهي الأقدم زمنيًا، وتعود كتابتها إلى النصف الثاني من القرن الأول الميلادي.

المصادر غير القانونية: وعلى رأسها النصوص الغنوصية مثل إنجيل مريم، والتي تعكس جدالات لاهوتية لاحقة ولا يمكن اعتمادها كمصادر تاريخية مباشرة[2].

التقليد الكنسي اللاحق: الذي أسهم في إعادة تشكيل صورة مريم المجدلية ضمن خطاب أخلاقي ورمزي.

تؤكد إليزابيث شوسلر فيورينزا أن الذاكرة الكنسية غالبًا ما أعادت كتابة تاريخ النساء بما يخدم البنى السلطوية الذكورية في الكنيسة[3].

ثالثًا: المنهج التاريخي النقدي وحدوده التطبيقية

يعتمد هذا البحث المنهج التاريخي النقدي، القائم على تحليل النصوص ضمن سياقها التاريخي والاجتماعي، ومقارنة الروايات المتوازية، ودراسة تطور التقاليد النصية.

غير أن هذا المنهج يعترف بحدوده، إذ إن غياب الشهادات المستقلة المعاصرة يمنع الوصول إلى يقين تاريخي. ووفق بارت إيرمان، فإن أقصى ما يمكن تحقيقه هو "ترجيح تاريخي" مبني على معايير النقد النصي والتاريخي[4].

رابعًا: المرأة في المجتمع اليهودي الفلسطيني في القرن الأول

لا يمكن فهم دور مريم المجدلية دون الإحاطة بوضع المرأة في فلسطين القرن الأول. فقد كانت المرأة، في الغالب، مقيدة بأطر اجتماعية ودينية صارمة. ومع ذلك، تُظهر تقاليد يسوع حضورًا نسائيًا لافتًا ضمن حركته.

يرى غيزا فيرمش أن هذا الحضور يعكس طابعًا غير مألوف في سياق يهودي محافظ، ويمنح مصداقية تاريخية لذكر النساء كشاهدات على أحداث مركزية مثل الصلب والقيامة[5].

خامسًا: تشويه الصورة التاريخية في التقليد اللاحق

أحد أبرز مظاهر تشويه صورة مريم المجدلية يتمثل في الخلط بينها وبين شخصيات نسائية أخرى في الأناجيل، وهو خلط لا يستند إلى أي أساس نصي. يؤكد براون أن هذا الدمج ظهر متأخرًا، وكان نتيجة خطاب وعظي لا تاريخي[6].

وقد أدى هذا الخلط إلى تحويل مريم المجدلية من شاهدة محورية في تقليد القيامة إلى رمز أخلاقي للتوبة، وهو تحول يعكس رؤية لاهوتية أكثر مما يعكس واقعًا تاريخيًا.

الهوامش

Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament, Yale University Press, 1997, p. 10.

Bart D. Ehrman, Lost Christianities, Oxford University Press, 2003, pp. 182–185.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, Crossroad, 1983, p. 55.

Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium, Oxford University Press, 1999, p. 15.

Geza Vermes, Jesus the Jew, Fortress Press, 1981, p. 41.

Raymond E. Brown, The Churches the Apostles Left Behind, Paulist Press, 1984, p. 98.

في القرن الأول الميلادي، كانت فلسطين تحت سلطة الإمبراطورية الرومانية، وهو واقع سياسي واجتماعي شكل تحديًا مركبًا للمجتمع اليهودي، الذي لم يكن موحدًا دينيًا أو سياسيًا، بل فسيفساء من التيارات الفكرية والدينية المتعددة. شملت هذه التيارات الفرّيسيين الذين ركزوا على الشريعة الشفوية والحياة اليومية كمسار للقداسة، والصدوقيين المرتبطين بالهيكل والنخبة، والأسينيين الذين انسحبوا إلى جماعات شبه رهبانية منتظرين تدخلًا إلهيًا مباشرًا، بالإضافة إلى الغيورين الذين عارضوا الاحتلال الروماني[1]. هذا التعدد الداخلي يعكس مرونة المجتمع اليهودي، ويضع الأساس لفهم ظهور حركات نبوية وشخصيات غير نمطية، بما في ذلك النساء، الذين كان لحضورهن الديني والاجتماعي أثر ملموس في بعض مناطق فلسطين.

الجغرافيا كانت عاملاً أساسيًا في تشكيل بيئة الحركة الدينية. الجليل، المرتبط بتاريخ مريم المجدلية بحسب الأناجيل، كان منطقة هامشية نسبيًا، بعيدة عن السلطة الدينية في أورشليم[2]. هذا الهامش سمح بظهور حركة يسوع بصيغتها الكاريزمية والمرنة، حيث كانت القيادة والشهادة غير الرسمية ممكنة، بما في ذلك مشاركة النساء في التعليم، ونقل المعرفة الدينية، ودعم الحركة كليًا أو جزئيًا[3]. المجتمع، رغم بنيته الأبوية، لم يكن منغلقًا على كل مشاركة نسائية، خصوصًا في السياقات الهامشية التي كانت أقل خضوعًا للرقابة الرسمية.

رغم النصوص القانونية التي تحد من دور المرأة في الشهادة والمناصب العامة، تكشف الأدلة التاريخية والأثرية عن واقع أكثر مرونة. فقد أظهرت النقوش واللوحات في أورشليم أن النساء ساهمن ماليًا في صيانة الهيكل وتمويل الطقوس الدينية، وهو ما منحهن نفوذًا غير مباشر لكنه ملموس[4]. وكان التعليم الديني في فلسطين أساسه شفهي وأسرًا، مما أتاح للنساء المشاركة في حفظ التقاليد، نقل الأمثال، تفسير النصوص على مستوى الأسرة والمجتمع[5].

إليزابيث شوسلر فيورينزا تشير إلى أن النساء كنَّ حافظات للذاكرة الجماعية، وهو ما يجعل دور مريم المجدلية كشاهدة على الأحداث المركزية في الحركة متسقًا تاريخيًا[6].

نصوص قمران ودور النساء

تضيف مخطوطات قمران طبقة تحليلية مهمة لفهم دور المرأة في المجتمع اليهودي. تشير إلى ،Damascus Documentو Rule of the Communityبعض النصوص، مثل أن النساء كنَّ مشاركات في نقل التعليم والممارسة الطقسية بشكل محدود لكنه مؤثر[7]. على سبيل المثال، تشير بعض المخطوطات إلى مشاركة النساء في تحضير النصوص والطقوس التعليمية للأعضاء الجدد، ومراقبة الالتزام بالشريعة داخل الجماعة[8]. هذه الشواهد تعزز فكرة أن حضور النساء، بما في ذلك مريم المجدلية، كان ممكنًا ضمن السياق الديني والاجتماعي للفترة، وأن استبعاد النساء لاحقًا من الروايات الرسمية كان قرارًا أيديولوجيًا متأخرًا وليس انعكاسًا للواقع التاريخي.

المقارنة بين الأناجيل القانونية وغير القانونية

الأناجيل القانونية الأربعة تضع مريم المجدلية في موقع الشاهدة على القيامة وداعمة للحركة من خلال المساهمة المالية والشهادة، بينما النصوص غير القانونية، مثل إنجيل مريم، تعطيها دورًا معرفيًا وروحيًا أعمق، حيث تظهر كمعلمة ومستشارة روحية[10]. على سبيل المثال، إنجيل مريم يبرز حواراتها مع الرسل، ويعطيها القدرة على تفسير الرؤى والأحداث المركزية، ما يعكس استمرارًا للواقع الاجتماعي الذي يسمح للنساء بالمشاركة الفاعلة في نقل الرسالة الدينية. هذه المقارنة تُظهر أن تهميش النساء لاحقًا في الروايات الرسمية لم يكن نتيجة غيابهن التاريخي، بل نتيجة إعادة التشكيل التأويلي لاحقًا[11].

التاريخ السياسي ودور النساء في السلطة

تثبت أن النساء (Berenice)وبرنيكي ((Salome Alexandraأمثلة الملكة ألكسندرا (اليهوديات من النخبة كنَّ قادرات على ممارسة النفوذ السياسي والديني. ألكسندرا حكمت مملكة يهودا بين 76–67 ق.م، وأثرت في قرارات الهيكل ومراقبة التيارات الدينية[8]. أما برنيكي، فقد لعبت دورًا سياسيًا واضحًا أثناء محاكمة بولس في روما، حيث تدخلت ضمن التحالفات بين هيرودس أغريباس الثاني والإدارة الرومانية، وقدمت شهادات مفصلة ساهمت في توجيه مسار المحاكمة[12]. هذه الأمثلة تثبت أن النساء كنَّ جزءًا من الحياة العامة، وأن دور مريم المجدلية في الحركة الدينية لم يكن استثنائيًا، بل امتدادًا طبيعيًا لوجود نساء فاعلات في السياسة والدين والتعليم.

الحركات النبوية والمسيانية والمشاركة النسائية

الحركات النبوية والمسيانية التي انتشرت في فلسطين في القرن الأول كانت غالبًا مرنة وغير رسمية، وتعتمد على الالتزام الشخصي، والقدرة على نقل الرسالة، والشهادة على الأحداث المركزية[13]. هذا الانفتاح الاجتماعي يسمح للنساء بأن يكنَّ مشاركات فعالات، داعمات، وراقبات للأحداث. الواقع الاقتصادي والاجتماعي منح بعض النساء من ذوات الموارد والقدرة الاقتصادية نفوذًا إضافيًا، سواء في دعم المعلمين، أو في تمويل الأنشطة التعليمية والطقسية[5].

خلاصة :

في ضوء هذه المعطيات، يصبح حضور مريم المجدلية في حركة يسوع منطقيًا تمامًا. فهي جزء من حركة كاريزمية في الجليل، حيث البيئة الاجتماعية والدينية سمحت بمشاركة النساء، وحيث الانخراط في التعليم، والتمويل، والشهادة كان ممكنًا. إن استبعاد النساء لاحقًا من الروايات الرسمية كان نتيجة قرارات أيديولوجية، وليس انعكاسًا للواقع التاريخي. هذا السياق يضع أسسًا صلبة لدراسة النصوص الإنجيلية في الفصول التالية، ويؤكد أن دور مريم المجدلية يتسق مع المشاركة النسائية المعروفة في المجتمع اليهودي القديم، مع الحفاظ على واقع السلطة والاقتصاد والتعليم الديني، والتفاعل السياسي الذي يظهر في حالات مثل برنيكي[14].

الهوامش

Shaye J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah, Westminster John Knox, 2006, p. 123.

E. P. Sanders, Judaism: Practice and Belief, Trinity Press, 1992, pp. 17–19.

Richard A. Horsley, Galilee: History, Politics, People, Trinity Press, 1995, p. 73.

Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine, Hendrickson, 1995, pp. 36–44.

Catherine Hezser, Jewish Literacy in Roman Palestine, Mohr Siebeck, 2001, pp. 78–82.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, Crossroad, 1983, p. 48.

James C. VanderKam, The Dead Sea Scrolls Today, Eerdmans, 2010, pp. 98–102.

Ibid., pp. 110–115.

Josephus, Jewish War, 2.309–314; Martin Goodman, Rome and Jerusalem, Penguin, 2007, p. 421.

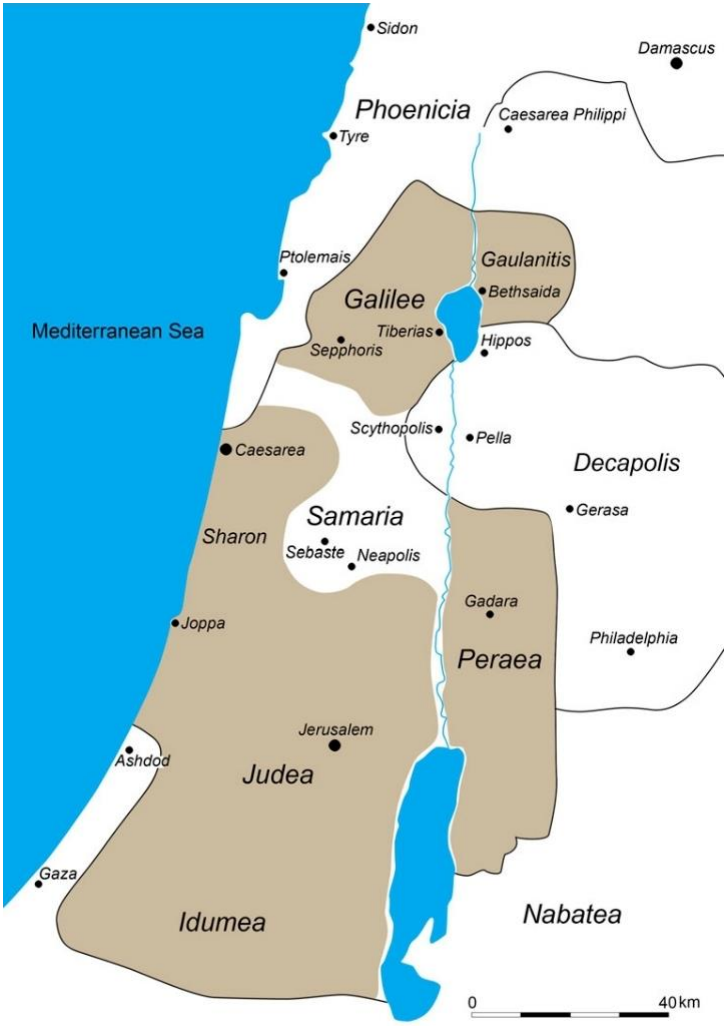
Raymond E. Brown, The Death of the Messiah, Vol. 2, Yale University Press, 1994, pp. 1014–1016.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, 1983, pp. 52–60.

Acts 25–26; Josephus, Antiquities, 20.97–99.

Wayne A. Meeks, The First Urban Christians, Yale University Press, 1983, p. 75.

Geza Vermes, The Religion of Jesus the Jew, Fortress Press, 1993, pp. 68–73.



خريطة توضح الإستيطان اليهودي في فترة الهيكل الثاني

شهادة المرأة في اليهودية في القرن الأول الميلادي

دراسة تاريخية–قانونية في ضوء المصادر الحاخامية والبحث الأكاديمي الحديث

تُعدّ مسألة الشهادة القانونية من الركائز الأساسية في أي نظام قضائي، إذ تمسّ مباشرة مفهوم الحقيقة، والعدالة، والسلطة الاجتماعية. وفي سياق اليهودية القديمة، ولا سيما خلال القرن الأول الميلادي، تثير شهادة المرأة إشكالًا تاريخيًا وقانونيًا بالغ الأهمية، خصوصًا في الدراسات المقارنة التي تتناول العهد الجديد، أو مكانة النساء في المجتمعات القديمة.

يسعى هذا المقال إلى معالجة السؤال التالي معالجة أكاديمية دقيقة: هل كانت شهادة المرأة وحدها كافية في اليهودية في القرن الأول الميلادي، أم كانت تحتاج إلى تدعيم بشهادة أخرى (نسائية أو رجالية)؟

وسيُظهر البحث، اعتمادًا على المصادر الحاخامية المبكرة والدراسات الحديثة، أن شهادة المرأة لم تكن تُعدّ شهادة قانونية مستقلة في أغلب السياقات القضائية الرسمية، وأن هذا الحكم هو نتاج تطوّر فقهي ربّاني أكثر منه نصًا توراتيًا صريحًا.

أولًا: الشهادة في الشريعة اليهودية (الهالاخاه)

يتميّز النظام القانوني اليهودي بتمييز دقيق بين أنواع الشهادة. فالهالاخاه لا تتعامل مع الشهادة بوصفها مجرد نقل للخبر، بل باعتبارها فعلًا قانونيًا يُنشئ أو يُبطل حقوقًا. ولهذا اشترطت، في القضايا الجنائية والمدنية الكبرى، وجود شاهدين مؤهَّلين وفق معايير محدّدة[1].

أن الشاهد المقبول هو الرجل الحرّ ،tractate Sanhedrinتُظهر المشناه، ولا سيما في البالغ، المستوفي لشروط الأهلية الأخلاقية والقانونية. وتَرِد المرأة ضمن الفئات التي لا تُعدّ مؤهَّلة للشهادة القضائية الرسمية، إلى جانب العبيد والقاصرين[2].

ثانيًا: موقع شهادة المرأة في المصادر الحاخامية

1. المشناه والتلمود

لا ينصّ العهد القديم (الكتاب العبري) صراحةً على استبعاد المرأة من الشهادة، إلا أن الأدب الحاخامي اللاحق يقدّم تنظيمًا أكثر تقييدًا. ففي المشناه، تُذكر قاعدة عامة مفادها أن:

«كل من لا يصلح للقضاء لا يصلح للشهادة»[3]

وبما أن المرأة لا تُعدّ مؤهلة لتولّي القضاء في الهالاخاه الكلاسيكية، فقد استُنتج فقهيًا أنها غير مؤهلة للشهادة القانونية الرسمية.

أي «غير pesulei edut التلمود البابلي يعزّز هذا الاتجاه، ويُدرج المرأة ضمن فئة الصالحين للشهادة» في القضايا التي تتطلب شهودًا شرعيين[4].

2. هل شهادة المرأة تحتاج إلى تدعيم؟

من الناحية التقنية، لا تُطرح المسألة في المصادر الحاخامية بصيغة «امرأة واحدة أم امرأتان»، لأن شهادة النساء أصلًا لا تُحسب كشهادة قضائية كاملة في هذه القضايا. أي أن امرأتين لا تساويان شاهدين رجلين في المنطق القضائي التلمودي.

وعليه، فالإجابة الدقيقة هي: شهادة المرأة، سواء كانت واحدة أو متعددة، لا تكفي لإقامة دعوى قانونية رسمية في أغلب المجالات التي تتطلب شهادة شرعية (כשר לעדות)[5].

ثالثًا: الاستثناءات والتمييز بين أنواع الشهادة

رغم هذا التقييد، تشير الدراسات الأكاديمية إلى وجود استثناءات محدودة:

المسائل الطقسية أو الخاصة بالنساء:

في قضايا مثل الطهارة العائلية، أو إثبات وفاة الزوج (لتحرير المرأة من وضع עגונה)، قُبلت شهادة المرأة أحيانًا بدافع الضرورة الاجتماعية[6].

الشهادة الخبرية لا القضائية:

يميّز فقهاء الهالاخاه بين עדות (شهادة قانونية) و-נאמנות (مصداقية خبرية). في الحالة الثانية، يمكن قبول قول المرأة كإفادة واقعية، لا كشهادة تُنشئ حكمًا قضائيًا[7].

هذه الاستثناءات لا تنقض القاعدة العامة، بل تؤكدها، لأنها تُقدَّم دائمًا بوصفها خروجًا اضطراريًا عن الأصل.

رابعًا: التحليل الأكاديمي الحديث

تجمع غالبية الباحثين المعاصرين على أن استبعاد المرأة من الشهادة ليس حكمًا توراتيًا مباشرًا، بل تطوّر تاريخي–اجتماعي داخل اليهودية الربّانية.

أن قوانين الشهادة في التلمود تعكس «تصوّرًا اجتماعيًا للسلطة David Daube يؤكد القانونية» أكثر مما تعكس تقييمًا أخلاقيًا أو معرفيًا لقدرات المرأة[8].

إلى أن هذا الاستبعاد مرتبط ببنية المجتمع الأبوي Judith Wegner و Tal Ilan كما تشير في فلسطين الرومانية، حيث كانت المشاركة القانونية العلنية حكرًا على الرجال[9].

خامسًا: دلالات تاريخية ولاهوتية

تكمن أهمية هذه النتيجة في الدراسات التاريخية للعهد الجديد. فكون الأناجيل تذكر نساءً كشهود أوائل لأحداث مركزية، مثل اكتشاف القبر الفارغ، يكتسب دلالة تاريخية قوية في ضوء أن شهادة المرأة لم تكن مُعتدًّا بها قانونيًا في السياق اليهودي المعاصر[10].

من هنا يرى عدد من الباحثين أن إدراج شهادة النساء لا يخدم دعاية دينية، بل يعكس تقليدًا سابقًا لم يُعاد تشكيله وفق معايير الشرعية القضائية السائدة.

وهذا يعني أن شهادة المرأة في اليهودية في القرن الأول الميلادي لم تكن تُعدّ شهادة قانونية مستقلة، ولا تكفي وحدها، ولا حتى بتعددها، لإقامة دعوى قضائية رسمية في أغلب المجالات.

وهذا الموقف ليس نابعًا من نص توراتي صريح، بل من تطوّر فقهي ربّاني مرتبط بالبنية الاجتماعية والقانونية للمجتمع اليهودي القديم.

وتشكّل هذه النتيجة مفتاحًا أساسيًا لفهم كثير من النقاشات التاريخية واللاهوتية في دراسات المسيحية المبكرة واليهودية القديمة على السواء.

من خلال كل هذا يمكننا بناء رؤية واضحة حول سبب التناقض في السرد بين مرقس ولوقا ومتى ويوحنا ؛ إنه ليس تناقضا حول التقليد ؛ وإنما تناقض حول الظروف الفكرية والاجتماعية و تخوفات من ردة فعل الجمهور ؛ وسنعالج هذه الإشكالية في الفصل القادم بشكل أوسع.

الهوامش

Raymond Westbrook, Studies in Biblical and Cuneiform Law (Paris: Gabalda, 1988), 45–47.

Mishnah, Sanhedrin 3:3.

Mishnah, Rosh Hashanah 1:8.

Babylonian Talmud, Sanhedrin 24b.

Judith Romney Wegner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah (Oxford: Oxford University Press, 1988), 86–90.

Babylonian Talmud, Yevamot 88a; see also Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine (Peabody: Hendrickson, 1996), 140–145.

Shaye J. D. Cohen, “Women in the Legal Traditions of Judaism,” Journal of Jewish Studies 43 (1992): 39–41.

David Daube, Witnesses in Bible and Talmud (Oxford: Oxford University Press, 1986), 15–22.

Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine, 25–30.

Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University Press, 1999), 230–233.

الفصل الثانى

مريم المجدلية في الأناجيل القانونية: قراءة تاريخية–نصية نقدية

تحتلّ مريم المجدلية موقعًا فريدًا في الأناجيل القانونية الأربعة، ليس فقط بوصفها إحدى الشخصيات النسائية القليلة التي ذُكرت بالاسم، بل لكونها الشاهدة الأكثر ثباتًا على الأحداث الختامية في قصة يسوع، أي الصلب، والدفن، واكتشاف القبر الفارغ. هذا الحضور المكثّف، حين يُقرأ في ضوء السياق اليهودي في القرن الأول الميلادي، يثير إشكاليات تاريخية ونصية عميقة تتجاوز القراءة اللاهوتية التقليدية، وتفتح الباب أمام تحليل نقدي للذاكرة الجماعية، وبنية السرد الإنجيلي، وحدود السلطة الشهادية في المجتمع القديم.

أقدم الأناجيل، إنجيل مرقس، يضع مريم المجدلية في موقع الشاهدة الأساسية دون أي تمهيد سابق يبرّر هذا الدور أو يخفف من حدّته. ففي مرقس 15 :40 يرد النص اليوناني:

Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι... ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή[1].

لا يدل على نظرة عابرة، بل على مشاهدة واعية ومستمرة، وهو الفعل θεωροῦσαι يُستخدم في الأدب اليوناني لوصف فعل المراقبة المقصودة، لا المصادفة. اختيار هذا الفعل يضفي على حضور النساء، ومريم المجدلية تحديدًا، طابع الشهادة البصرية لا مجرد الحضور العاطفي.

يزداد هذا البعد وضوحًا في مرقس 15 :47، حيث يذكر الإنجيلي أن مريم المجدلية ومريم أم يوسي كنّ ينظرن (ἐθεώρουν) أين وُضع يسوع. التكرار اللفظي للفعل نفسه يعكس قصدًا أدبيًا واضحًا: تثبيت استمرارية الشهادة النسائية من الصلب إلى الدفن، بما يقطع الطريق أمام أي تشكيك سردي في معرفة موضع القبر. هذا البناء السردي يصبح أكثر دلالة حين ننتقل إلى مرقس 16 :1–8، حيث تظهر مريم المجدلية أولًا في قائمة النساء اللواتي يأتين إلى القبر، وتكون ضمن من يتلقّى الإعلان الأول للقيامة.

من منظور النقد النصي، تجدر الإشارة إلى أن النهاية الطويلة لإنجيل مرقس (16 :9–20) غير موجودة في أقدم المخطوطات مثل السينائية والفاتيكانية[2]. ومع ذلك، حتى في هذه النهاية الثانوية، تبقى مريم المجدلية هي أول من يظهر له يسوع القائم بحسب النص: Ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ[3]. هذا التوافق بين التقليد الأقدم (16 :1–8) والتقليد اللاحق يعكس رسوخ موقعها في الذاكرة الإنجيلية، لا اختراعه المتأخر.

ينتقل إنجيل متى إلى إعادة صياغة هذا التقليد، لكن دون إلغائه. ففي متى 27 :55–61 و28 :1–10، تبقى مريم المجدلية الشاهدة الأساسية، غير أن متى يضيف عنصرًا لاهوتيًا يتمثّل في الزلزلة والملاك النازل، ويجعل النساء يتلقين أمرًا رسوليًا صريحًا: πορευθεῖσαι ἀπαγγείλατε τ ο ῖς ἀδελφοῖς μου[4]. الفعل ἀπαγγείλατε لغويًا، يحمل معنى التبليغ الرسمي، وهو يُستخدم في السياقات القضائية والعسكرية للإبلاغ عن واقعة مؤكدة. هنا تصبح مريم المجدلية حاملة خبر تأسيسي، حتى وإن كان متى يوازن هذا الدور بإعادة إدخال التلاميذ الذكور سريعًا إلى المشهد.

أما لوقا، فيتعامل مع التقليد بحذر أكبر. ففي لوقا 8 :2، يقدّم مريم المجدلية بوصفها امرأة "خرج منها سبعة شياطين"، وهو توصيف لا نجده في أي إنجيل آخر مرتبط بدورها في القيامة. يرى عدد من الباحثين أن هذا الوصف يخدم وظيفة تفسيرية لاحقة تهدف إلى ضبط سلطتها الرمزية عبر تأطيرها في خانة الشفاء لا الشهادة[5]. ومع ذلك، في لوقا 23 :49 و24 :1–10، تبقى مريم المجدلية في صلب السرد، وتُذكر بالاسم ضمن الشهود على القبر الفارغ. اللافت أن لوقا يستخدم الفعل ἔλεγον لوصف إبلاغ النساء للرسل، ثم يعلّق بأن كلامهن بدا كـ λῆρος، أي "هذيان"[6]، وهي كلمة ذات حمولة طبية وقانونية في اليونانية القديمة، تُستخدم لوصف كلام غير موثوق. هذا التوتر النصي لا يُضعف شهادة النساء بقدر ما يكشف عن الصراع بين الذاكرة السردية والواقع الاجتماعي الذي لا يمنح النساء مصداقية قانونية.

يصل السرد إلى ذروته اللاهوتية والنصية في إنجيل يوحنا، حيث تتحول مريم المجدلية من شاهدة جماعية إلى شخصية حوارية مركزية. في يوحنا 20 :1–18، يُبنى المشهد حول سوء الفهم، والبحث، ثم التعرّف عبر النداء بالاسم: Μαριάμ[7]. لغويًا، التحول من "المرأة" إلى الاسم الشخصي يشير إلى انتقال من الغموض إلى المعرفة، ومن الحزن إلى الرسالة. حين تقول مريم: Ἑώρακα τὸν κύριον، فهي تستخدم صيغة الماضي التام للفعل ὁράω، الدال على رؤية ذات أثر مستمر. هذه ليست رؤية عابرة، بل اختبارًا مُؤسِّسًا.

من منظور النقد التاريخي، يرى ريموند براون أن تقليد يوحنا يحتفظ بأقدم طبقة لاهوتية لدور مريم المجدلية، قبل أن يُعاد تأطيره في تقاليد لاحقة أكثر ذكورية[8]. بينما يذهب بارت إيرمان إلى أن حضور النساء كشهود، رغم عدم أهليتهن القانونية، يعزز الطابع التاريخي للرواية، لأن الكنيسة الأولى لم تكن لتختلق عنصرًا يُضعف مصداقيتها في السياق اليهودي والروماني[9].

أما على مستوى النقد النصي المقارن، فلا توجد اختلافات جوهرية في ذكر مريم المجدلية بين المخطوطات الرئيسية للأناجيل الأربعة، ما يشير إلى استقرار تقليدها الاسمي، بخلاف شخصيات أخرى شهدت تذبذبًا نصيًا. هذا الاستقرار يعكس رسوخ ذاكرتها في الجماعات المسيحية الأولى، حتى عندما جرى لاحقًا تقليص دلالات دورها اللاهوتي.

في ضوء ذلك، يمكن القول إن الأناجيل القانونية، رغم اختلافها اللاهوتي والتحريري، تشترك في الحفاظ على تقليد تاريخي صلب يجعل من مريم المجدلية شاهدًا مركزيًا لا يمكن تجاهله. التوتر بين هذا الحضور وبين القيود الاجتماعية والقانونية المفروضة على شهادة المرأة لا يُحل داخل النص، بل يُترك مفتوحًا، كأثر لذاكرة لم تُهذَّب بالكامل وفق معايير السلطة الذكورية اللاحقة. ومن هنا، فإن دراسة مريم المجدلية في الأناجيل ليست مجرد بحث في شخصية نسائية، بل نافذة على صراع الذاكرة، والسلطة، والتاريخ في نشأة المسيحية المبكرة.

الهوامش

Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, Mark 15:40.

Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament (Stuttgart: UBS, 1994), 102–106.

Mark 16:9 (longer ending).

Matthew 28:10.

Raymond E. Brown, The Death of the Messiah, vol. 2 (New York: Doubleday, 1994), 1018–1021.

Luke 24:11.

John 20:16–18.

Raymond E. Brown, The Community of the Beloved Disciple (New York: Paulist Press, 1979), 189–193.

Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University

رؤية الأناجيل القانونية للمرأة وموقع مريم المجدلية داخل خطابها السردي واللاهوتي

لا يمكن فهم صورة مريم المجدلية في الأناجيل القانونية بمعزل عن الرؤية العامة التي يحملها كل إنجيل للمرأة بوصفها فاعلًا اجتماعيًا ودينيًا. فالأناجيل ليست تقارير محايدة، بل نصوص لاهوتية ذات بنية سردية واعية، تعكس توترات الجماعات التي أنتجتها، وتُعيد تشكيل الذاكرة التاريخية وفق حاجات رعوية ورمزية محددة. ومن ثمّ، فإن موقع مريم المجدلية يصبح مرآة تعكس تصور كل إنجيل لدور المرأة، وحدود هذا الدور، وإمكاناته.

في إنجيل مرقس، الذي يُجمع معظم الباحثين على كونه الأقدم زمنيًا، تظهر النساء بوصفهن الشخصيات الأكثر ثباتًا في لحظات الانهيار الجماعي للتلاميذ الذكور. منذ مرقس 14 :50، حيث "تركه الجميع وهربوا"، يدخل السرد في فراغ ذكوري واضح، لا يُملأ إلا بحضور النساء عند الصلب والدفن[1]. هذه البنية السردية ليست عرضية، بل تكشف رؤية مرقس للمرأة بوصفها حاملة الذاكرة حين تفشل البنية الرسولية التقليدية. مريم المجدلية، في هذا السياق، لا تُقدَّم كحالة استثنائية، بل كجزء من جماعة نسائية تمارس فعل المشاهدة (θεωρεῖν) المستمر، وهو فعل يحمل دلالة معرفية في الأدب اليوناني، لا مجرد نظرة عاطفية[2]. ومع أن مرقس لا يمنح النساء دور التبشير الصريح في النهاية القصيرة (16 ض:8)، بسبب الصمت والخوف، فإن هذا الصمت ذاته أصبح عند كثير من الباحثين علامة على توتر بين الذاكرة التاريخية وسلطة السرد الكنسي اللاحق[3].

أما إنجيل متى، فيعيد توظيف تقليد مرقس، لكنه يُخضعه لإطار كنسي أكثر انتظامًا. المرأة في متى تُقدَّم غالبًا ضمن ثنائية الإيمان الصحيح مقابل الشك، كما في قصة المرأة الكنعانية (متى 15 :21–28)، حيث يُعترف بإيمانها، لكن داخل منطق الاختبار والتدرج. مريم المجدلية في متى تبقى شاهدة مركزية على القبر الفارغ، لكنها لا تحتفظ بالدور المفتوح الذي نجده في مرقس. إذ يمنحها متى أمرًا تبشيريًا واضحًا، ثم يُسرع إلى إعادة مركزية السلطة إلى التلاميذ الذكور في الجليل[4]. لغويًا، استخدام متى للفعل ἀπαγγείλατε يمنح النساء وظيفة نقل الخبر، لا تأويله أو قيادته. هنا تظهر رؤية متى للمرأة بوصفها وسيطًا أمينًا، لا سلطة تأسيسية مستقلة. مريم المجدلية تمثل أقصى ما يمكن للمرأة أن تبلغه في هذا الإنجيل، لكن ضمن سقف مضبوط بعناية.

في إنجيل لوقا، تتخذ صورة المرأة طابعًا أكثر تعقيدًا وأشد ازدواجية. فمن جهة، يُعدّ لوقا أكثر الأناجيل اهتمامًا بالنساء، سواء في طفولة يسوع (مريم، أليصابات، حنة) أو في خدمته العلنية

(لوقا 8 :1–3)، حيث يذكر نساء يدعمن يسوع "من أموالهن"[5]. غير أن هذا الانفتاح السردي يقابله تحجيم واضح لمصداقية المرأة في لحظات الحسم. مريم المجدلية، رغم ذكرها الصريح كشاهد على القيامة، تُدرج ضمن جماعة يُوصَف كلامها بأنه λῆρος، أي خطاب غير موثوق أو مضطرب[6]. هذا الوصف ليس بريئًا لغويًا، بل يحمل خلفية طبية وقانونية تُستخدم في الأدب اليوناني لوصم الخطاب غير العقلاني. يرى عدد من الباحثين أن لوقا يعكس هنا توترًا داخل الجماعة المسيحية بين تقليد شفهي قديم يمنح النساء دور الشهادة، وبين واقع اجتماعي–قانوني لا يسمح بتحويل هذه الشهادة إلى سلطة معترف بها[7]. مريم المجدلية في لوقا حاضرة بقوة، لكنها محاطة بسياج تفسيري يحدّ من أثرها.

يصل الخطاب الإنجيلي حول المرأة إلى ذروته اللاهوتية في إنجيل يوحنا، حيث تُقدَّم النساء بوصفهن شخصيات حوارية قادرة على الفهم والتأويل، كما في حوار يسوع مع السامرية (يوحنا 4)، أو مع مريم ومرثا (يوحنا 11). ضمن هذا الإطار، تتخذ مريم المجدلية موقعًا فريدًا، ليس فقط كشاهد، بل كأول من يدخل في علاقة تفسيرية مع حدث القيامة. لغويًا، يستخدم صيغة الرؤية المكتملة ذات الأثر المستمر، ما Ἑώρακα τὸν κύριον اعترافها يجعل شهادتها ذات بعد معرفي–لاهوتي، لا إخباري فقط[8]. كما أن فعل الإرسال في يوحنا 20 :17، وإن لم يُصغ بصيغة رسولية تقليدية، يمنح مريم دورًا أقرب إلى الوسيط الكاشف apostolaللمعنى، لا مجرد ناقل للخبر. من هنا نشأ توصيفها اللاحق في التقليد اللاتيني بـ apostolorum، رغم أن هذا اللقب لا يظهر في النص نفسه.

عند المقارنة بين الأناجيل الأربعة، يتضح أن مريم المجدلية ليست عنصرًا هامشيًا أُقحم عرضًا، بل نقطة التقاء بين الذاكرة التاريخية والخطاب اللاهوتي المتشكل. كل إنجيل يعيد تأطيرها وفق رؤيته للمرأة: مرقس يترك حضورها مفتوحًا ومربكًا، متى يضبطه ضمن نظام تبشيري هرمي، لوقا يعترف به لكنه يشكك في مصداقيته السردية، بينما يوحنا يمنحه عمقًا تأويليًا استثنائيًا. هذا التباين لا يضعف تاريخيتها، بل يعززها، لأنه يكشف عن محاولات متعاقبة للسيطرة على ذاكرة نسائية مبكرة لم يكن من السهل محوها أو تجاهلها.

الهوامش

Mark 14:50.41–15:40 ؛

C. Clifton Black, Mark: Images of an Apostolic Interpreter (Columbia: University of South Carolina Press, 1994), 132–135.

Elizabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 319–323.

Matthew 28:7–10.

Luke 8:1–3.

Luke 24:11.

François Bovon, Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53 (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 383–386.

Raymond E. Brown, The Gospel According to John XIII–XXI (New York: Doubleday, 1970), 1004–1007

الذاكرة الجماعية والسلطة الرسولية: مريم المجدلية بين حفظ الحدث وإعادة تشكيله

لم يعد التعامل مع نصوص العهد الجديد في البحث المعاصر مقتصرًا على ثنائية "تاريخي/غير تاريخي"، بل أضحى جزءًا من نقاش أوسع حول كيفية تشكّل الذاكرة الجماعية داخل الجماعات الدينية الناشئة. فالأناجيل، من هذا المنظور، لا تُقرأ بوصفها مرايا للأحداث، بل بوصفها فضاءات للذاكرة، حيث يُعاد ترتيب الماضي بما يخدم الحاضر الاجتماعي والسلطوي للجماعة. ضمن هذا الإطار، تصبح شخصية مريم المجدلية موقعًا كاشفًا للصراع بين الذاكرة الأولى والسلطة الرسولية اللاحقة.

يعود الفضل في تأسيس مفهوم الذاكرة الجماعية إلى موريس هالبفاكس، الذي بيّن أن الذاكرة لا تُحفظ فرديًا، بل تُعاد صياغتها داخل أطر اجتماعية تضبط ما يُتذكَّر وكيف يُتذكَّر[1]. وعند إسقاط هذا المفهوم على المسيحية المبكرة، يتضح أن الجماعة الرسولية لم تكن مجرّد ناقل محايد للحدث اليسوعي، بل فاعلًا في انتقاء الذكريات، وتثبيتها، أو تحييدها. من هنا، فإن حضور مريم المجدلية في تقاليد القيامة لا يمكن فهمه فقط بوصفه أثرًا تاريخيًا، بل أيضًا بوصفه تحديًا بنيويًا للسلطة الذكورية الناشئة.

تشير دراسات الذاكرة إلى أن الأحداث الصادمة أو المؤسسة غالبًا ما تُحفَظ أولًا في أشكال غير منضبطة سرديًا، ثم تخضع لاحقًا لعمليات تهذيب وتأطير مع تعقّد البنية المؤسسية للجماعة[2]. القيامة، بوصفها الحدث المؤسس للمسيحية، تدخل تمامًا في هذا النمط. فالتقاليد الأقدم، كما تعكسها نهاية مرقس المفتوحة أو تقليد يوحنا حول مريم المجدلية، تحمل طابعًا غير مستقر، بل ومربكًا: نساء، خوف، صمت، سوء فهم، لقاءات فردية. هذه السمات، من منظور الذاكرة، هي علامات أصالة تقليدية، لا ضعف سردي.

غير أن تشكّل السلطة الرسولية، خصوصًا مع الانتقال من جماعات كاريزمية صغيرة إلى بنية كنسية منظمة، استدعى إعادة ضبط الذاكرة. وهنا تبرز مفارقة حاسمة: مريم المجدلية محفوظة في الذاكرة لأنها لا يمكن محوها دون كسر السرد، لكنها في الوقت نفسه مُعاد تأطيرها بحيث لا تتحول شهادتها إلى سلطة. هذا ما يفسر، بحسب إليزابيث شوسلر فيورينزا، ظاهرة "الذاكرة المُخصَعة"، أي ذاكرة تُحفظ لكن تُفرَّغ من قدرتها التأسيسية[3].

في هذا السياق، يمكن فهم التمييز المتكرر في الأناجيل بين الشهادة والسلطة. فالنساء يشهدن، لكن لا يُعترف لهن بحق تفسير الشهادة أو تحويلها إلى تعليم ملزم. هذا التمييز ليس تفصيلًا لاهوتيًا، بل آلية ذاكرية–سياسية تهدف إلى احتكار "المعنى" بيد فئة محددة. يان أسمان، في حديثه عن "الذاكرة الثقافية"، يبيّن أن الجماعات لا تحفظ الماضي كما هو، بل تعيد إنتاجه بما يخدم هويتها واستمراريتها[4]. وهنا تصبح مريم المجدلية رمزًا لذاكرة بديلة لم تنتصر، لكنها لم تُمحَ بالكامل.

الأكثر دلالة هو أن التقليد الذي يضع امرأة في موقع أول شاهد للقيامة لم يُلغَ رغم تكلفته الاجتماعية العالية في سياق يهودي–روماني يشكك في شهادة المرأة. هذا ما دفع باحثين مثل بارت إيرمان إلى القول إن هذا التقليد "مُحرج تاريخيًا" لكنه محفوظ لأنه سابق على عمليات التنميق اللاهوتي[5]. من منظور دراسات الذاكرة، لا يُحفظ هذا النوع من الذكريات إلا عندما يكون متجذرًا بعمق في الذاكرة الجماعية الأولى، إلى درجة يستحيل معها الاستبدال الكامل.

لكن مع القرن الثاني، ومع صعود خطاب "التقليد الرسولي"، يبدأ تحوّل واضح في وظيفة الذاكرة. لم تعد الذاكرة أداة حفظ للحدث، بل أداة شرعنة للسلطة. وهنا يُعاد ترتيب الماضي بحيث يُبرز سلاسل الذكور (بطرس، يعقوب، يوحنا، بولس) بوصفهم حَمَلة التقليد، بينما تُدفع الشخصيات النسائية إلى الهامش أو يُعاد تعريفها أخلاقيًا، كما سيظهر لاحقًا في دمج مريم المجدلية مع "الخاطئة التائبة". هذا التحول لا يُقرأ بوصفه مؤامرة واعية، بل نتيجة منطقية لما يسميه بيير نورا "أماكن الذاكرة"، حيث تُختزل الذاكرة الحية في رموز يمكن التحكم بها[6].

من هنا، فإن دراسة مريم المجدلية من منظور الذاكرة الجماعية تكشف أن الصراع لم يكن حول حدث القيامة ذاته، بل حول من يملك حق روايته وتأويله. مريم تمثل ذاكرة الخبرة المباشرة، بينما تمثل السلطة الرسولية ذاكرة التنظيم والتقنين. وما بينهما، تشكّل العهد الجديد بوصفه نصًا تفاوضيًا، يحفظ أثر الذاكرة النسائية، لكنه لا يسمح لها بأن تصبح أساسًا للسلطة.

بهذا المعنى، لا تكون مريم المجدلية "رسولة ضائعة" بقدر ما تكون شاهدًا على لحظة ما قبل احتكار الذاكرة. ودراستها ليست محاولة لإعادة كتابة التاريخ من منظور معاصر، بل تفكيك للكيفية التي يُصاغ بها الماضي حين يتحول الدين إلى مؤسسة.

الهوامش

Maurice Halbwachs, On Collective Memory (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 38–40.

Jan Assmann, Religion and Cultural Memory (Stanford: Stanford University Press, 2006), 25–30.

Elizabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 15–18.

Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 36–42.

Bart D. Ehrman, The New Testament: A Historical Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2016), 241–244.

Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," Representations 26 (1989): 7–24.

الجدل اللاهوتي في الكنيسة المبكرة حول النصوص الإنجيلية التي ذكرت مريم المجدلية

لم يكن ذكر مريم المجدلية في الأناجيل القانونية مسألة سردية عابرة، بل تحوّل مبكرًا إلى نقطة توتر لاهوتي حقيقي داخل الكنيسة الناشئة، خصوصًا مع بدء تقنين العقيدة، وتبلور مفهوم السلطة الرسولية، وحدود التعليم المشروع. فالنصوص الإنجيلية التي وضعت امرأة في موقع الشاهد الأول على القيامة فرضت على اللاهوت المسيحي المبكر سؤالًا غير مريح: كيف يمكن التوفيق بين ذاكرة نصية تضع امرأة في قلب الحدث المؤسِّس، وبنية كنسية آخذة في التشكل تقوم على سلطة ذكورية متسلسلة؟

في المرحلة الرسولية المتأخرة، لم يكن هذا التوتر مصاغًا بعد في صورة جدل نظري صريح، لكنه يظهر بوضوح في الطريقة التي جرى بها تداول النصوص. فالأناجيل نفسها، رغم اختلافها، تتفق على حضور مريم المجدلية في لحظة القيامة، لكن تختلف في درجة منحها سلطة التأويل أو الإرسال. هذا التباين أصبح، في القرن الثاني، مادة خصبة للقراءة اللاهوتية المتنازعة، خاصة مع ظهور تيارات مسيحية متعددة تتنافس على احتكار "التقليد الصحيح".

يرى ريموند براون أن الكنيسة الأولى واجهت مع تقليد مريم المجدلية معضلة مزدوجة: من جهة، لا يمكن إنكار وجوده دون تقويض مصداقية تقاليد القيامة نفسها، ومن جهة أخرى، لا يمكن السماح له بأن يتحول إلى أساس لسلطة تعليمية نسائية تنافس البنية الرسولية الناشئة[1]. هذه المعضلة تفسّر الصمت اللافت عند آباء القرن الثاني الأوائل، مثل إغناطيوس الأنطاكي وبوليكاربوس، الذين يركّزون على السلطة الأسقفية والخلافة الرسولية دون أي اهتمام يُذكر بشخصيات النساء الشاهدات.

مع نهاية القرن الثاني وبداية الثالث، يتحول الصمت إلى إعادة تفسير واعية. ففي سياق الصراع ضد ما سُمّي لاحقًا بالتيارات "الغنوصية"، بدأت الكنيسة الكبرى تنظر بعين الريبة إلى أي تقليد يمنح المعرفة أو الإعلان الإلهي خارج القنوات الرسولية المعترف بها. وهنا تصبح مريم المجدلية شخصية إشكالية، لا بسبب ذكرها في الأناجيل القانونية، بل بسبب إمكانية تأويل هذا الذكر لصالح سلطة بديلة.

إيريناوس أسقف ليون، في كتابه ضد الهرطقات، لا يهاجم مريم المجدلية صراحة، لكنه يضع مبدأً حاسمًا: الحقيقة الإيمانية تُسلَّم عبر سلسلة أسقفية ذكورية متصلة بالرسل[2]. هذا المبدأ، وإن بدا تنظيميًا، يحمل في طياته موقفًا لاهوتيًا من النصوص الإنجيلية نفسها، إذ يُعاد ترتيب قيمتها لا بحسب قِدمها أو أصالتها، بل بحسب خضوعها لبنية السلطة. وبهذا، تُحاصر إمكانات القراءة التي ترى في مريم المجدلية أكثر من شاهدة.

يتخذ الجدل بعدًا أوضح في القرن الثالث، خصوصًا في مدرسة الإسكندرية. أوريجانس، المعروف بحساسيته النصية العالية، يعترف بدور مريم المجدلية كشاهد، لكنه يُفرغ هذا الدور من أي بعد سلطوي، عبر تأويل رمزي يرى في مريم صورة "النفس الباحثة عن الكلمة"، لا شخصية تاريخية ذات وظيفة تعليمية[3]. هذا التحويل من التاريخ إلى الرمز ليس بريئًا، بل يمثل استراتيجية لاهوتية لتحييد الأثر المؤسسي للنص دون إنكاره.

في المقابل، يكشف التقليد غير القانوني، خاصة نصوص مثل إنجيل مريم، أن الجدل لم يكن افتراضيًا، بل واقعيًا وحادًا. فهذه النصوص، رغم استبعادها لاحقًا، تعكس ذاكرة جماعات رأت في مريم المجدلية حاملة وحي أو معرفة مميزة، واصطدمت مباشرة بسلطة بطرسية صاعدة. هذا الصراع، كما تبيّنه كارين كينغ، لا يدور حول "غنوصية" مجردة، بل حول من يملك حق تفسير كلمات يسوع بعد غيابه[4].

اللافت أن الكنيسة، بدل أن تحسم الجدل بنفي صريح لدور مريم المجدلية، اختارت مسارًا أكثر فاعلية على المدى الطويل: إعادة تعريف الشخصية أخلاقيًا. ففي الغرب اللاتيني، ومع القرن السادس، سيجري دمج مريم المجدلية مع المرأة الخاطئة في لوقا 7، ومع مريم أخت لعازر، في عملية تأويلية لا سند نصي لها، لكنها فعّالة لاهوتيًا. هذا الدمج، كما يشير

غريغوري الكبير، يسمح بالاحتفاظ بالشخصية داخل الذاكرة الكنسية، لكن بعد تجريدها من أي تهديد سلطوي[5].

من منظور اللاهوت التاريخي، لا يمكن فهم هذا المسار إلا بوصفه حلًا كنسيًا لصراع غير محسوم داخل النصوص نفسها. فالأناجيل لم تُكتب لتأسيس نظرية في السلطة، لكنها حُمِّلت لاحقًا بما لم يكن مقصودًا منها. ومريم المجدلية، بوصفها شاهدة قيامة غير قابلة للمحو النصي، أصبحت عبئًا تأويليًا تطلّب قرونًا من إعادة الصياغة.

وعليه، فإن الجدل اللاهوتي حول مريم المجدلية ليس جدلًا حول شخص امرأة، بل حول طبيعة الإعلان، وحدود الشهادة، ومن يملك حق تحويل الذاكرة إلى عقيدة. وهذا ما يجعل دراستها مدخلًا استثنائيًا لفهم تشكّل الأرثوذكسية نفسها، لا على مستوى الأفكار فقط، بل على مستوى آليات الإقصاء والاحتواء.

الهوامش

Raymond E. Brown, The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (New York: Paulist Press, 1973), 89–92.

Irenaeus, Against Heresies 3.3.1–3.

Origen, Commentary on the Gospel of John 2.12; see also Henri Crouzel, Origen (San Francisco: Harper & Row, 1989), 112–115.

Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 151–158.

Gregory the Great, Homiliae in Evangelia 33; see also Susan Haskins, Mary Magdalen: Myth and Metaphor (New York: Harcourt Brace, 1993), 96–101

خلاصة:

إن حضور مريم المجدلية في الروايات الإنجيلية ليس تفصيلًا سرديًا ثانويًا، بل عنصرًا بنيويًا في تشكّل ذاكرة الآلام والقيامة داخل المسيحية المبكرة. فمن خلال التحليل اللغوي الدقيق للنصوص اليونانية، تبيّن أن الأناجيل تستخدم أفعال الرؤية والشهادة المرتبطة بمريم المجدلية

والنساء الأخريات بصيغة تؤكد المعاينة المباشرة والاستمرارية الزمنية، لا مجرد السماع أو النقل، وهو ما يمنح شهادتهن وزنًا تاريخيًا واضحًا، حتى إن لم يُعترف به قانونيًا في الإطار اليهودي أو الاجتماعي الأوسع.

كما كشف النقد النصي والمقارنة بين الأناجيل الأربعة أن ثمة توترًا واضحًا بين تقليد مبكر حافظ على مركزية النساء كشاهدات على الصلب والدفن والقبر، وبين محاولات لاحقة لضبط هذه الذاكرة داخل إطار السلطة الرسولية الذكورية. فمرقس ولوقا يحافظان على حضور النساء بوصفه حقيقة واقعية، بينما يميل متّى ويوحنا إلى إعادة تأطير هذا الحضور ضمن سردية لاهوتية أكثر انضباطًا، دون أن يتمكنا من محوه.

إن ذهاب النساء إلى القبور واستعمال الطيب ليس اختراعًا إنجيليًا، بل ممارسة متجذّرة في العرف الجنائزي اليهودي في القرن الأول، ما يجعل روايات القبر الفارغ متّسقة اجتماعيًا وتاريخيًا. ومن ثمّ، فإن قيمة شهادة مريم المجدلية لا تنبع من كونها "استثناءً"، بل من كونها تنتمي إلى واقع اجتماعي معروف، أُعيد تأويله لاحقًا في إطار لاهوتي.

من منظور دراسات الذاكرة الجماعية، بيّن الفصل أن مريم المجدلية تمثّل نموذجًا لما يمكن تسميته بـ "الذاكرة الشاهدة المُحرجة": ذاكرة لا يمكن حذفها من التقليد لأنها أصلية ومبكرة، لكنها في الوقت ذاته تُشكّل تحديًا مباشرًا لبنية السلطة الرسولية، ما يفسّر الجدل اللاهوتي المبكر حول مكانتها ومحاولات تحجيم دورها دون إنكاره كليًا.

وعليه، نصل إلى خلاصة أن مريم المجدلية ليست مجرد شخصية هامشية في الأناجيل، بل نقطة تقاطع بين التاريخ والذاكرة والسلطة. فوجودها في قلب روايات الآلام والقيامة يفتح نافذة نقدية لفهم كيف كُتبت الأناجيل، وكيف جرى التفاوض داخل الكنيسة المبكرة بين صدق الذاكرة الأولى ومتطلبات التنظيم اللاهوتي والمؤسسي.

الفصل الثالث

مريم المجدلية خارج العهد الجديد

يشكّل خروج مريم المجدلية من حدود العهد الجديد إلى فضاء التقليد الآبائي، والأناجيل الأبوكريفية، والكتابات الغنوصية، واحدة من أكثر الظواهر كاشفية عن آليات تشكّل الذاكرة المسيحية المبكرة، وعن الصراعات الخفيّة التي رافقت تثبيت السلطة الرسولية الذكورية في الكنيسة الناشئة. فالصورة التي ترسمها الأناجيل القانونية لمريم، رغم أهميتها، تبقى مقتصدة ومضبوطة بعناية؛ إذ تظهر بوصفها شاهدة فصحية أساسية، دون أن تُمنح صراحة وظيفة تعليمية أو سلطة تفسيرية مستمرة. غير أن ما يتكشف في التقاليد اللاحقة، القانونية وغير القانونية، يدلّ على أن هذه الحدود لم تكن بديهية، بل كانت موضع تفاوض وصراع تأويلي طويل الأمد.

يتميّز التقليد الآبائي المبكر، ولا سيما في القرنين الثاني والثالث، بنوع من الصمت المحسوب إزاء مريم المجدلية. فإيريناوس أسقف ليون، وهو من أبرز المدافعين عن قانونية الأناجيل الأربعة، لا ينكر دور النساء في خبر القيامة، لكنه لا يستثمر دلالته اللاهوتية أو الكنسية، بل يدرجه ضمن السرد الإنجيلي دون تعليق موسّع[1]. هذا الموقف لا يمكن فهمه إلا في سياق معركة فكرية حادة ضد الجماعات الغنوصية، التي كانت توظّف شخصيات نسائية، وعلى رأسها مريم المجدلية، لتأسيس شرعية تعليمية بديلة عن سلطة الأساقفة والرسل الذكور. إن الصمت هنا ليس غياب معرفة، بل استراتيجية ضبط للذاكرة.

أما ترتليان، المعروف بنزعته الانضباطية الصارمة، فيُظهر موقفًا أكثر تحفظًا، إذ ينظر بعين الريبة إلى أي توسيع لدور المرأة في المجال التعليمي أو التفسيري، مستندًا إلى قراءات حرفية لنصوص بولسية لاحقة. وفي هذا الإطار، تصبح مريم المجدلية شاهدًا تاريخيًا مقبولًا، لكن ليس نموذجًا يُحتذى في البنية الكنسية. وقد بيّن ريتشارد بوكهام أن هذا التوجّه يعكس انتقال الكنيسة من مرحلة الذاكرة الشفوية المتعددة الأصوات إلى مرحلة التنظيم المؤسسي المركزي[2].

غير أن التحوّل الأعمق في صورة مريم المجدلية يحدث في التقليد اللاتيني المتأخر، وتحديدًا مع غريغوريوس الكبير في أواخر القرن السادس. ففي عظته الشهيرة، يقوم غريغوريوس بدمج مريم المجدلية مع المرأة الخاطئة في لوقا 7، ومع مريم أخت لعازر، في عملية تأويلية لا تستند إلى أي نص إنجيلي صريح، بل إلى قراءة أخلاقية تهدف إلى تحويل الشخصية من شاهدة قيامة إلى نموذج توبة[3]. هذا الدمج ليس بريئًا، بل يحمل دلالة لاهوتية واضحة: نقل مركز الثقل من الشهادة والذاكرة إلى الخطيئة والتوبة، أي من المجال العام إلى المجال الداخلي الأخلاقي. وبهذا، تُفرَّغ مريم من أي إمكانية رمزية لقيادة أو تعليم، وتُعاد صياغتها بما يخدم بنية كنسية ذكورية مستقرة.

تشير إليزابيث شوسلر فيورينزا إلى أن هذا التحوّل يمثّل مثالًا كلاسيكيًا على ما تسميه "قمع الذاكرة الخطِرة"، أي تلك الذكريات التي تحمل إمكانية مساءلة البنى السلطوية القائمة[4]. فمريم المجدلية، بوصفها أول من أعلن القيامة، كانت تمثّل خطرًا رمزيًا على احتكار الرسل الذكور لسلطة الإعلان والتفسير.

في المقابل، تحتفظ الأناجيل الأبوكريفية بصور أكثر توترًا وتعقيدًا لمريم المجدلية. فبعض النصوص، مثل إنجيل بطرس وإنجيل العبرانيين، لا تمنحها دورًا تعليميًا صريحًا، لكنها تُبقي على مركزيتها في الحدث الفصحي، وتُظهر شكوك الرجال أو ترددهم إزاء شهادتها[5]. هذا التردد يعكس واقعًا اجتماعيًا وتاريخيًا، حيث كانت شهادة المرأة موضع ريبة، لكنه في الوقت ذاته يكشف عن وجود تقليد سابق لم يُمحَ بالكامل، تقليد يتذكر النساء كشاهدات أصيلات للحدث المؤسس.

الأهمية الحقيقية تتجلّى بوضوح في الكتابات الغنوصية، حيث تتحول مريم المجدلية من شاهدة إلى معلّمة، ومن ناقلة خبر إلى حاملة معرفة. ففي إنجيل مريم، الذي يرجّحه الباحثون إلى منتصف القرن الثاني، نجد مريم تقدّم تفسيرًا لتعاليم يسوع السرّية، وتواجه اعتراضًا مباشرًا من بطرس، الذي يشكّك في أهليتها وفي صدقية ما نقلته[6]. هذا الصراع النصي لا يمكن اختزاله في خلاف

شخصي، بل يعكس مواجهة بين نموذجين للسلطة: سلطة تقوم على القرب الروحي والمعرفة الباطنية، وسلطة تقوم على التسلسل الذكوري والمؤسسي.

تؤكد كارين كينغ أن إنجيل مريم لا يسعى بالضرورة إلى تمجيد النساء بقدر ما يسعى إلى مساءلة احتكار السلطة التعليمية باسم الرسولية الذكورية[7]. فمريم هنا ليست استثناءً نسويًا، بل رمزًا لإمكانية بديلة في فهم القيادة داخل الجماعة المسيحية.

حيث ،Pistis Sophiaيتكرّر هذا النمط في نصوص غنوصية أخرى، مثل تظهر مريم المجدلية بوصفها أكثر التلاميذ فهمًا، تطرح الأسئلة اللاهوتية الأعمق، وتحصل على إجابات مطوّلة من يسوع، في مقابل صمت أو ارتباك بقية التلاميذ[8]. ورغم الطابع المتأخر واللاهوتي المركّب لهذه النصوص، فإنها تشهد على وجود ذاكرة مسيحية موازية، لم تقبل بسهولة بإقصاء النساء من مجال المعرفة والسلطة.

من منظور دراسات الذاكرة الجماعية، يمكن قراءة هذه التقاليد بوصفها صراعًا بين "ذاكرة رسمية" و"ذاكرة مضادة". فالأناجيل القانونية والتقليد الآبائي المبكر يميلان إلى تثبيت ذاكرة مضبوطة، تعترف بدور مريم التاريخي دون أن تسمح بتحويله إلى نموذج سلطوي. أما النصوص الغنوصية، فتمثّل ذاكرة احتجاجية، تستعيد مريم بوصفها حاملًا لشرعية بديلة، حتى وإن كان ذلك بثمن الإقصاء من القانون الكنسي لاحقًا[9].

وعليه، فإن مريم المجدلية خارج العهد الجديد ليست شخصية هامشية أو خيالية، بل نقطة ارتكاز لفهم كيف تشكّلت المسيحية المبكرة، وكيف أُعيدت كتابة الذاكرة لتخدم بنى السلطة الناشئة. إن تتبّع تحوّلات صورتها يكشف أن السؤال لم يكن يومًا عن تاريخيتها فحسب، بل عن من يملك حق التذكّر، وحق التفسير، وحق الكلام باسم المؤسس.

الهوامش

Irenaeus, Against Heresies 3.10.2.

Richard Bauckham, Gospel Women (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 48–60.

Gregory the Great, Homiliae in Evangelia 33.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 327–335.

Bart D. Ehrman, Lost Scriptures (Oxford: Oxford University Press, 2003), 29–40.

Gospel of Mary 9–10; see Christopher Tuckett, The Gospel of Mary (Oxford: Oxford University Press, 2007), 72–85.

Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge, 2003), 145–170.

Pistis Sophia I.17–19.

Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 118–130.

مريم المجدلية في كتابات إيريناوس:

يُعتبر إيريناوس (حوالي 130-202 م)، أسقف ليون، أحد أبرز الأصوات الأبائية التي سعت إلى تثبيت النصوص القانونية المسيحية ومواجهة التيارات الغنوصيةAdversus المبكرة. وقد شكلت كتاباته، وخاصة ضد البدع (مرجعًا رئيسيًا لفهم موقف الكنيسة المبكرة من الشخصيات ،(Haereses النسائية، بما في ذلك مريم المجدلية.

في نصوصه، يظهر إيريناوس مريم بوصفها شاهدًا على القيامة، لكنها لا تتبوأ ففي مواجهة .أي مكانة معرفية أو قيادية تتجاوز دورها التقليدي كـ"تلميذة"[1]

الأناجيل الغنوصية التي تمنحها مركزًا معرفيًا وروحيًا، يسعى إيريناوس إلى تقليص دورها ضمن النسق الأبائي الذي يكرس السلطة الرسولية الذكورية. ويلاحظ الباحثون أن صياغته اللغوية غالبًا ما تستخدم صيغًا تهمش الفاعلية، (شاهد)، دون أي مؤشرات على القيادة أو القدرة testisمثل الفعل اللاتيني على تفسير النصوص[2].

تحليل نقدي للنصوص يظهر أن موقف إيريناوس ليس مجرد انحياز فردي، بل جزء من استراتيجية منظّمة للسيطرة على السردية اللاهوتية. فهو يواجه تيارات مثل إنجيل مريم وإنجيل فيليب، اللذين يظهران مريم كناقل معرفة سرية ويعيد صياغة سرد القيامة لتأكيد أن السلطة المعرفية المسيحية ،(gnosis(محصورة بالرسل الذكور. هذا يعكس ما يسميه الباحثون "الذاكرة المؤسساتية المسيطرة"، حيث تُعاد كتابة التاريخ لضمان توافق السلطة والمعرفة مع البنية الهرمية للكنيسة[3].

من منظور نقدي لغوي، يستخدم إيريناوس في النسخة اليونانية أفعالًا مثل μάρτυς (martys) وἀκούειν (akouein)، مما يضع مريم في موضع "المستمع الشاهد" بدلاً من "المعلّم أو المفسّر" كما في النصوص الغنوصية. هذا الاختيار اللغوي دقيق، إذ يحوّل حضورها من فاعلية معرفية إلى حضور ثانوي أما من الناحية الفلسفية، فإن هذا الموقف ينسجم مع مفهوم السلطة .[4]مجرد الرسولية، الذي يرى أن المعرفة الحقيقية مرتبطة بالمكتب الرسمي للرسول، وليس بالتجربة الفردية أو الروحية للمرأة[5].

يمكن الاستدلال على تأثير هذه الموقف الأبائي من خلال مقارنة مع المراجع الأكاديمية المعاصرة. تشير كارين كينغ إلى أن مريم في الغنوصيات كانت محورًا لتجربة معرفية مباشرة مع يسوع، بينما يعيد إيريناوس توجيه هذا الدور وبالمثل، توضح إليزابيث .ليتناسب مع النسق الأبائي والسلطة المؤسساتية[6] شوسلر فيورينزا أن إعادة صياغة الدور النسائي لمريم تُظهر صراعًا بين الذاكرة الجماعية للحدث والسلطة الرسولية، حيث يتم حفظ ذكرها تاريخيًا، لكن يتم تقييد تفسيرها المعرفي والروحي[7]

خلاصة التحليل تؤكد أن كلام إيريناوس حول مريم المجدلية يعكس جهد الكنيسة المبكرة لتقييد دور النساء ضمن الهيكل الأبائي، مع الاحتفاظ بالشهرة الرمزية لمريم كشاهد على الحدث المركزي: القيامة. هذا الموقف يفسر التناقض بين المصادر الأبائية والأبوكريفا والغنوصية، ويضع مريم في موقع محور الصراع بين المعرفة والسلطة في المسيحية المبكرة.

الهوامش

1 Irenaeus, Adversus Haereses 3.11.8, in The Ante-Nicene Fathers, Vol. 1, trans. Alexander Roberts & William Rambaut (Edinburgh: T&T Clark, 1885), 519.

2 John Behr, The Formation of Christian Theology (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2009), 112-115.

3 Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 66-72.

4 Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 101-107.

5 Ibid., 108-110.

6 Raymond E. Brown, The Birth of the Messiah (New York: Doubleday, 1993), 45-50.

7 Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Random House, 1979), 52-60.

مريم المجدلية في فكر ترتليان:

يُعتبر ترتليان (حوالي 155–240 م) أحد أبرز آباء الكنيسة المبكرة في القرطاج، وقد اشتهر بجهوده الدفاعية عن العقيدة المسيحية وبتطويره المصطلحات اللاهوتية المبكرة باللاتينية. كان موقفه من النساء في المجتمعات المسيحية واضحًا، إذ يعكس توجسًا من دور المرأة العام في الكنيسة، ويقيد مشاركتها في الوظائف اللاهوتية، رغم اعترافه الرمزي بأهميتها كشهود على الأحداث المركزية مثل القيامة.

في كتاباته، لا يذكر ترتليان مريم المجدلية مباشرة بكثرة كما يفعل إيريناوس، لكنه يقدم إشارات صريحة حول دور النساء كشهود، في إطار النقد الاجتماعي والأخلاقي للمجتمع المسيحي المبكر. ففي De Virginibus Velandis وDe Cultu Feminarum، يحذر ترتليان النساء من تجاوز حدودهن الاجتماعية والدينية، ويؤكد أن مشاركتهن في النشاط الديني يجب أن تكون ضمن الحدود التكميلية[i]. هذا الموقف يُظهر رؤية أبوية صارمة تحافظ على السلطة الرسولية والكنسية الذكورية، حتى في ما يتعلق بالنساء اللواتي شهدن أحداثًا مركزية مثل القيامة[ii].

تحليل نصي للنسخ اللاتينية يظهر أن ترتليان يستخدم صيغًا دقيقة مثل audire وtestimonium لوصف حضور النساء، مما يضعهن في موضع الشهادة السمعية أو الرمزية بدلاً من الفاعلية المباشرة أو السلطة التعليمية[iii]. من ناحية فلسفية، يعكس هذا موقفه العقدي الذي يرى أن المعرفة الروحية والأخلاقية الحقيقية موجهة من قبل الرجل المختص بالسلطة الرسولية، وليس المرأة. ويشير هذا إلى اهتمامه بالمحافظة على الهيكل الهرمي للكنيسة المبكرة، بما في ذلك السيطرة على تفسير النصوص والتقاليد.

من منظور نقدي، يرى الباحثون مثل Elizabeth A. Clark وMary Cunningham أن موقف ترتليان يمثل رد فعل ضد التيارات الغنوصية والنسوية، التي كانت تمنح النساء مراكز معرفية وروحية نشطة. مقارنة مع الغنوصيات التي تظهر مريم المجدلية كمعلمة روحية، يلتزم ترتليان بتصوير

النساء كحاضرات وشهود، لكنه يحجب عنهن القدرة على تفسير النصوص أو المشاركة في القرارات اللاهوتية[iv].

كما يعكس موقفه أيضًا الذاكرة المؤسساتية المسيحية المبكرة: إذ يضمن ترتليان أن يُحفظ ذكر النساء كشهود، لكن ضمن إطار سلطة ورسولية محصورة بالرجال. هذا يوضح الصراع بين الذاكرة الجماعية للأحداث والهيمنة الأبائية، حيث يتم الاحتفاظ بالأحداث التاريخية، لكن يتم ضبط تفسيرها وسياقها لتتماشى مع الهيكل الأبائي[iv].

خلاصة التحليل تؤكد أن ترتليان يرى النساء، بما في ذلك مريم المجدلية، كجزء من السرد الرمزي للأحداث، لا كفاعلات معرفيات مستقلات. هذا الموقف يعكس المنهج الأبائي المبكر في ضبط الذاكرة، وتقييد المشاركة النسائية ضمن الهيكل الكنسي، مع الاحتفاظ بالشهادة الرمزية للأحداث التاريخية المركزية.

الهوامش

[i] Tertullian, De Virginibus Velandis 2.5, in Ante-Nicene Fathers, Vol. 3, trans. S. Thelwall (Edinburgh: T&T Clark, 1885), 532.

[ii] Tertullian, De Cultu Feminarum 1.2, ANF 4: 145.

[iii] David Hunter, Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2009), 78-82.

[iv] Elizabeth A. Clark, Women in the Early Church (Collegeville: Liturgical Press, 1983), 65-70; Mary Cunningham, Sexuality and the Early Church (New York: Routledge, 2001), 112-118.

iv Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Random House, 1979), 55-60.

iv Bart D. Ehrman, Lost Christianities (Oxford: Oxford University Press, 2003), 98-102.

مريم المجدلية فى فكر أوريجانوس:

أوريجانوس (185–254 م) يُعد أحد أعظم علماء اللاهوت في الكنيسة المبكرة، وقد أسهم بعمق في تفسير النصوص الإنجيلية والكتابات الأبائية، وركز على الجمع بين الفلسفة اليونانية والتقاليد المسيحية. كان موقفه من النساء أكثر مرونة نسبية مقارنة بآباء الكنيسة مثل ترتليان، لكنه حافظ على إطار هرمي يقيم السلطة التعليمية والتفسيرية في أيدي الرجال، مع الاعتراف بدور النساء كشهود على الأحداث الروحية المركزية.

في كتاباته، وخاصة On First Principles (Περὶ Ἀρχῶν) وCommentary on John، يشير أوريجانوس إلى مريم المجدلية بصفتها الشاهدة المخلصة على القيامة، معتبرًا حضورها في القبر الفارغ دليلاً على الثقة الروحية المطلقة[1]. هذا الاعتراف الواضح بالحضور النسائي يعكس فهمًا فلسفيًا للأخلاق المسيحية، حيث يمثل الشهادة والأمانة الروحية صفة تتجاوز النوع الاجتماعي.

التحليل اللغوي للنصوص اليونانية يُظهر استخدام أوريجانوس لصيغ دقيقة مثل πιστός (pistos) وμαρτυρία (martyria) لوصف دور مريم المجدلية، مؤكدًا على المصداقية والوفاء أكثر من الجانب القانوني أو الرسمي للشهادة[2]. بهذا، يمنح النص أهمية معرفية وأخلاقية للشهادة النسائية، دون الخروج عن الهيكل الأبائي المسيحي، حيث يظل الرجال محور التفسير والتدريس.

أوريجانوس لم يقتصر على الاعتراف بدور مريم كشاهدة، بل ناقش أيضًا إعادة قراءة النصوص الإنجيلية نقديًا، مستخدمًا ما يُعرف بـ exegesis allegorica. على سبيل المثال، عندما يفسر زيارة النساء للقبور وطلي القبر

بالطيب، يرى أوريجانوس في هذه الأفعال رمزية الروحانية والتفاني الأخلاقي[3]. هذا يفتح المجال لتقدير النساء كمشاركات فعاليات في الحياة الروحية، حتى لو لم يكن لهن سلطة رسمية في قيادة الجماعة.

من منظور فلسفي، يربط أوريجانوس بين دور مريم المجدلية ومفهوم الحكمة (σοφία)، معتبرًا أن حضورها كشاهد يُبرز قدرة النساء على إدراك الحقائق الروحية، وهو نوع من التأكيد على القيمة الأخلاقية والمعرفية للمرأة[4]. يبرز هذا التوجه اختلافه عن التقليد الأبائي الأكثر تقييدًا مثل ترتليان، حيث يحصر النساء ضمن حضور رمزي أو معنوي.

من الناحية النقدية، يرى باحثون مثل Elaine Pagelsو Karen King أن موقف أوريجانوس يعكس محاولة الكنيسة المبكرة موازنة بين التقليد الأبائي والواقع الاجتماعي النسائي. فالاحتفاظ بالهيمنة الذكورية في القيادة الدينية لم يمنع الاعتراف الرمزي والروحي بالنساء كشهود، وهو ما يتيح فهمًا أكثر تعقيدًا لدور مريم المجدلية في الذاكرة الجماعية للكنيسة[5].

وبذلك، يمكن القول إن أوريجانوس يقدّم نموذجًا وسيطًا: فهو يحافظ على سلطة التفسير الأبائي، لكنه يتيح مساحة للشهادات النسائية، ويُضفي عليها قيمة معرفية وروحية، ما يجعله مرجعًا أساسيًا لدراسة المفارقة بين حضور النساء الفعلي في النصوص ودورهن الرمزي في السلطة الرسولية.

الهوامش

[1] Origen, Commentary on John, Book 10, in Origen: Commentary on the Gospel of John, trans. R. P. C. Hanson (Oxford: Clarendon Press, 1958), 234-237.

[2] Origen, On First Principles (Περὶ Ἀρχῶν), 2.3.6, in The Ante-Nicene Fathers, Vol. 4, trans. G. W. Butterworth (Edinburgh: T&T Clark, 1885), 215-220.

[3] David Bradshaw, Origen and the Spiritual Interpretation of Scripture (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 102-110.

[4] Karen L. King, Women in Early Christian Literature (New York: Routledge, 1995), 45-52.

[5] Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Random House, 1979), 58-64.

[6] Hans Urs von Balthasar, Origen: Spirit and Fire (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 77-81.

مريم المجدلية في إنجيل فيليب:

يُعدّ إنجيل فيليب، المكتشف ضمن مكتبة نجع حمادي (Codex II)، واحدًا من أكثر النصوص الغنوصية إثارة للجدل في ما يتعلّق بمكانة مريم المجدلية داخل المسيحية المبكرة. لا يعود هذا الجدل إلى وفرة المعلومات التاريخية التي يقدّمها النص، بل إلى الطريقة التي يُعاد بها تشكيل شخصية مريم بوصفها حاملة للمعرفة، ووسيطًا للخلاص، وندًّا معرفيًا للرسل الذكور، وعلى رأسهم بطرس. إن أهمية إنجيل فيليب لا تكمن في كونه شاهدًا على مريم التاريخية، بل في كونه وثيقة تكشف تحوّل الذاكرة المسيحية في بيئات غنوصية متأخرة، حيث أصبحت المعرفة (γνῶσις) هي معيار القرب من المخلّص، لا الانتماء الرسولي أو الشهادة التاريخية المباشرة[1].

ينتمي إنجيل فيليب إلى النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي، وهو مكتوب بالقبطية، معتمِدًا على تقاليد يونانية أقدم[2]. وهو ليس إنجيلًا سرديًا، بل مجموعة من الأقوال والتأملات اللاهوتية ذات الطابع السرائري، حيث تُعاد قراءة شخصيات العهد الجديد رمزيًا. في هذا الإطار، تظهر مريم المجدلية لا كامرأة

من الجليل، بل بوصفها نموذج النفس المستنيرة، التي نالت معرفة سرّية لا يدركها الآخرون[3].

أشهر مقطع في النص، والذي شكّل بؤرة الجدل الحديث، هو القول إن يسوع كان «يحب مريم أكثر من جميع التلاميذ» وإنه «كان يقبّلها كثيرًا»[4]. التحليل اللغوي لهذا النص يُظهر أن الفعل القبطي المترجَم عن الأصل اليوناني المحتمل (φιλεῖν أو ἀγαπᾶν) لا يدل بالضرورة على علاقة جسدية، بل يُستخدم في الأدب الغنوصي للدلالة على نقل المعرفة السرّية من المعلّم إلى التلميذ المختار[5]. أما فعل «التقبيل» (ⲡⲓⲥⲟⲡⲥ) فهو معروف في الأدبيات الغنوصية بوصفه رمزًا لانتقال الروح أو اللوغوس، لا تعبيرًا عن حميمية جسدية بالمعنى الحسي[6].

في هذا السياق، تتحوّل مريم المجدلية إلى حاملة اللوغوس الباطني، أي المعرفة التي لا تُعطى للجميع، بل للذين تجاوزوا المستوى الحرفي للإيمان. إن اعتراض التلاميذ، وخاصة بطرس، على تفضيل يسوع لمريم، لا يعكس صراعًا تاريخيًا واقعيًا بقدر ما يعكس صراعًا لاهوتيًا داخل المسيحية المتأخرة بين نموذجين للسلطة: سلطة الرسول المؤسسي، وسلطة العارف المستنير[7].

من منظور نقدي تاريخي، يتّفق الباحثون على أن إنجيل فيليب لا يحفظ تقليدًا مستقلًا عن مريم المجدلية يعود إلى القرن الأول، بل يعكس إعادة تأويل متأخرة لشخصيتها في ضوء الاهتمامات الغنوصية[8]. فمريم هنا لا تُستمد أهميتها من كونها شاهدة على القيامة، كما في الأناجيل القانونية، بل من كونها المثال الأنثوي الأعلى للمعرفة الخلاصية. وهذا التحوّل يعكس انقلابًا في مفهوم الخلاص ذاته: من حدث تاريخي (القيامة) إلى تجربة معرفية داخلية[9].

فلسفيًا، يمكن قراءة مريم المجدلية في إنجيل فيليب بوصفها تجسيدًا لـ«النفس» (ψυχή) التي تتحرر من العالم المادي، وتعود إلى أصلها النوراني. هذا التأويل يتقاطع مع الأفلاطونية الوسطى، حيث تُؤنَّث النفس بوصفها كيانًا قابلًا للتطهير والمعرفة[10]. وهنا، لا تعود مسألة كون مريم امرأة بيولوجية ذات

أهمية، بل تصبح رمزًا أنثروبولوجيًا كونيًا، يمكن للرجال والنساء على السواء أن يتمثلوا به.

غير أن هذا الرفع الرمزي لمكانة مريم لا يعني بالضرورة موقفًا «نسويًا» بالمعنى الحديث. فكما تشير إيلين باجيلز وكارين كينغ، فإن الغنوصية غالبًا ما استخدمت الرموز الأنثوية لتجريد المرأة الواقعية من أي سلطة مؤسسية[11]. فمريم في إنجيل فيليب تُرفَع إلى مقام رمزي سامٍ، لكن هذا لا يترجم إلى دفاع عن قيادة النساء داخل الكنيسة التاريخية، بل إلى تفكيك بنية السلطة نفسها لصالح نخبة معرفية ضيقة.

وعليه، فإن إنجيل فيليب لا يمكن استخدامه بوصفه دليلًا تاريخيًا على علاقة خاصة بين يسوع ومريم المجدلية، ولا على قيادتها الفعلية لجماعة مسيحية مبكرة. إن قيمته الحقيقية تكمن في كونه شاهدًا على صراع الذاكرة والتأويل داخل المسيحية في القرنين الثاني والثالث، حيث أصبحت مريم المجدلية ساحة رمزية لإعادة تعريف الخلاص، والمعرفة، والسلطة.

الهوامش

I. Bentley Layton, The Gnostic Scriptures (New York: Doubleday, 1987), 325–330.

II. James M. Robinson (ed.), The Nag Hammadi Library in English (Leiden: Brill, 1996), 139–140.

III. Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Random House, 1979), 64–68.

IV. Gospel of Philip 63.32–64.5, in Robinson, Nag Hammadi Library, 142.

V. François Bovon, “Mary Magdalene in the Gospel of Philip,” New Testament Studies 48 (2002): 160–165.

VI. April D. DeConick, Holy Misogyny (London: Bloomsbury, 2011), 92–95.

VII. Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge, 2003), 151–156.

VIII. Raymond E. Brown, The Churches the Apostles Left Behind (New York: Paulist Press, 1984), 72–74.

IX. Hans Jonas, The Gnostic Religion (Boston: Beacon Press, 2001), 45–52.

X. John Dillon, The Middle Platonists (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 89–94.

XI. Elaine Pagels, “What Became of God the Mother?” Signs 2 (1976): 301–305.

مريم المجدلية في إنجيل مريم:

يحتل ما يُعرف بـ«إنجيل مريم» موقعًا فريدًا في دراسة مريم المجدلية، لا لأنه يقدّم سيرة تاريخية لها، بل لأنه يكشف بصورة نادرة عن صراع داخلي مبكّر حول السلطة، والمعرفة، والشرعية الرسولية داخل الجماعات المسيحية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين[1]. فمريم في هذا النص لا تظهر بوصفها امرأة تابعة، ولا حتى مجرّد شاهدة، بل بوصفها حاملة إعلان سرّي تلقّته مباشرة من المخلّص، ومفوَّضة بنقله إلى التلاميذ الذكور بعد غيابه.

يعود إنجيل مريم إلى منتصف القرن الثاني على الأرجح، مع بقايا نصية محفوظة بالقبطية (بردية برلين 8502) وأجزاء يونانية أقدم[2]. هذا التعدّد اللغوي مهم دلاليًا، لأنه يشير إلى تداول النص في أوساط متعدّدة، لا في جماعة هامشية

واحدة. النص نفسه ليس سردًا لحياة يسوع، بل خطاب وداعي وتعليمي يتمحور حول الرؤيا، والخلاص، ومعرفة النفس.

تبدأ أهمية مريم المجدلية في النص منذ لحظة الانكسار الجماعي للتلاميذ بعد رحيل يسوع. يظهر التلاميذ خائفين، مرتبكين، عاجزين عن الاستمرار في الرسالة. هنا تتدخّل مريم، لا لتعزّي فحسب، بل لتعيد تأويل الحدث الخلاصي نفسه[3]. هذا التحوّل في الأدوار ليس عرضيًا، بل يعكس قصدًا لاهوتيًا واضحًا: مريم هي الوحيدة التي تمتلك القدرة على تحويل الخوف إلى معرفة، والانهيار إلى بصيرة.

تؤكّد مريم أنها تلقت إعلانًا خاصًا من المخلّص «في رؤيا» (ἐν ὁράματι)، وهو تعبير محمّل بدلالات فلسفية أفلاطونية وغنوصية، حيث تُعدّ الرؤيا وسيلة عليا للمعرفة، تتجاوز الإدراك الحسي والنقل الشفهي[4]. التحليل اللغوي للنص اليوناني يُظهر استعمال أفعال من حقل المعرفة الباطنية، مثل γινώσκειν لا أفعال التعليم التقليدي، ما يعني أن ما تلقّته مريم ليس «تعليمًا» ،νοεῖν و بالمعنى الكنسي، بل استنارة داخلية[5].

الجزء المركزي من النص هو خطاب مريم عن صعود النفس، حيث تمر عبر قوى معادية (الظلمة، الشهوة، الجهل، الغضب)، قبل أن تبلغ الراحة. هذا المقطع يكشف بوضوح الخلفية الغنوصية للنص، حيث يُفهم الخلاص بوصفه تحرّرًا معرفيًا من قوى الكون السفلي[6]. فلسفيًا، يعكس هذا التصور تأثرًا بالأفلاطونية الوسطى، حيث تُفهم النفس ككائن سجين يحتاج إلى المعرفة ليعود إلى أصله النوراني.

لكن النقطة الأكثر حساسية في إنجيل مريم ليست الرؤيا ذاتها، بل ردّة فعل التلاميذ الذكور عليها. بطرس وأندراوس يشكّكان في صدقية مريم، لا على أساس محتوى الرؤيا فقط، بل بسبب كونها امرأة[7]. هذا الرفض لا يُقدَّم بوصفه موقفًا صحيحًا، بل يُدان ضمنيًا داخل النص، إذ يتدخّل لاوي (متى في بعض القراءات) للدفاع عن مريم، معتبرًا أن المخلّص «عرفها جيدًا، ولهذا أحبّها أكثر منا».

من منظور دراسات الذاكرة، يعكس هذا المشهد نزاعًا بين تقليدين: تقليد رسولي ذكوري يستند إلى السلسلة المؤسسية (بطرس)، وتقليد رؤيوي يستند إلى الخبرة المباشرة والمعرفة (مريم)[8]. إنجيل مريم لا ينكر الرسل، لكنه يعيد ترتيب الهرمية، بحيث تصبح المعرفة معيار الشرعية، لا الجنس ولا الموقع المؤسسي.

مع ذلك، يتفق معظم الباحثين على أن إنجيل مريم لا يمكن اعتباره شهادة تاريخية عن قيادة فعلية لمريم المجدلية في الكنيسة الأولى[9]. بل هو وثيقة تعبّر عن تيارات مسيحية بديلة شعرت بالتهميش، فأعادت كتابة الذاكرة حول شخصية أنثوية معروفة من التقليد القانوني، لتجعل منها رمزًا مضادًا للسلطة السائدة.

وهنا تظهر المفارقة الكبرى: إنجيل مريم يرفع مريم المجدلية إلى مقام معرفي وروحي استثنائي، لكنه يفعل ذلك ضمن إطار رمزي ونخبوي. فمريم ليست ممثلة لجميع النساء، بل نموذجًا للنفس المستنيرة، أي أن التأنيث هنا رمزي أكثر منه اجتماعيًا[10]. ولذلك، لا يمكن قراءة النص بوصفه بيانًا نسويًا، بل بوصفه نقدًا لسلطة مؤسسية باسم سلطة معرفية بديلة.

في ضوء ذلك، فإن القيمة الحقيقية لإنجيل مريم تكمن في كشفه عن مرحلة مبكّرة من الصراع على تعريف المسيحية نفسها: هل هي إيمان جماعي منظَّم تقوده سلطة رسولية ذكورية، أم طريق معرفة داخلية يتجاوز البُنى الاجتماعية؟ مريم المجدلية، في هذا النص، ليست جوابًا نهائيًا، بل مرآة لهذا الصراع.

الهوامش

I. Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 3–10.

II. James M. Robinson (ed.), The Nag Hammadi Library in English (Leiden: Brill, 1996), 523–527.

III. Christopher Tuckett, “The Gospel of Mary,” Journal of Theological Studies 49 (1998): 56–58.

IV. Plato, Republic 508c–509b; cf. John Dillon, The Middle Platonists (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 91–95.

IV. King, Gospel of Mary, 87–92.

V. Hans Jonas, The Gnostic Religion (Boston: Beacon Press, 2001), 42–47.

VI. Gospel of Mary 9.1–10.10, in Robinson, Nag Hammadi Library, 525.

VII. Elizabeth A. Castelli, Martyrdom and Memory (New York: Columbia University Press, 2004), 121–125.

IX. Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament (New York: Doubleday, 1997), 356–358.

X. April D. DeConick, Holy Misogyny (London: Bloomsbury, 2011), 103–109

مريم المجدلية في إنجيل بطرس

يُعدّ ما يُعرف بـ«إنجيل بطرس» من أكثر النصوص الأبوكريفية إثارة للجدل في دراسة آلام يسوع وقيامته، لا بسبب محتواه السردي فحسب، بل بسبب الطريقة التي يعيد بها توزيع المسؤولية، والذاكرة، ودور الشهود. ويحتل ذكر مريم المجدلية في هذا النص موقعًا بالغ الدلالة، إذ يأتي في لحظة مفصلية تتقاطع فيها الذاكرة النسائية مع خطاب تبريري ولاهوتي ناشئ[1].

يعود إنجيل بطرس، بحسب الغالبية الساحقة من الباحثين، إلى النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، وقد كُتب باليونانية، معتمدًا جزئيًا على تقاليد إنجيلية سابقة، لكنه يعيد صياغتها ضمن أفق لاهوتي مختلف[2]. وقد عُثر على النص

الرئيس في أخميم بمصر أواخر القرن التاسع عشر، ما يشير إلى تداوله في أوساط مسيحية شرقية متأثرة بنقاشات عقائدية حول الآلام والجسد.

يَرِد ذكر مريم المجدلية في إنجيل بطرس في سياق زيارة القبر، حيث يذكر النص صراحة:

«وفي فجر يوم الرب، جاءت مريم المجدلية، وهي تلميذة للرب، خائفة بسبب اليهود...»[3]

هذا الوصف المكثّف يحمل عدة طبقات دلالية. أولًا، يُطلق النص على مريم تلميذة الرب)، وهو توصيف نادر في الأدب) μαθήτρια τοῦ κυρίου لقب المسيحي المبكر، ويختلف عن الصياغة الأكثر تحفظًا في الأناجيل القانونية، حيث تُقدَّم النساء غالبًا بوصفهن "كنّ يتبعنه" دون توصيف رسمي للانتماء التعليمي[4].

لكن هذا الاعتراف بدور مريم لا يلبث أن يُحاصر بخطاب خوف وتراجع. فالنص يؤكد أن مريم والنساء الأخريات «لم يجرؤن على البكاء علنًا» خوفًا من اليهود، وأن حضورهن مشروط بالسرّية والانكسار. هنا تظهر استراتيجية نصية واضحة: الاعتراف بالمرأة كشاهد، مع تقليص القوة الرمزية لشهادتها.

من زاوية النقد النصي، يُلاحظ أن إنجيل بطرس يعتمد على تقليد معروف في الأناجيل القانونية، حيث النساء هنّ زائرات القبر، لكنه يُفرغ هذا التقليد من قيمته الكرازمية. ففي حين يُبرز إنجيل يوحنا مثلًا الحوار بين يسوع القائم ومريم المجدلية بوصفه لحظة إعلان رسولي، فإن إنجيل بطرس يكتفي بذكر حضورها دون منحها دور التبشير أو نقل الخبر[5]. الصمت هنا ليس بريئًا، بل هو اختيار لاهوتي واعٍ.

الأكثر أهمية هو السياق اللاهوتي العام لإنجيل بطرس. فالنص معروف بنزعته التبريرية تجاه الرومان، حيث يُحمِّل اليهود وحدهم مسؤولية صلب يسوع، ويُظهر بيلاطس في صورة المتردّد أو البريء[6]. ضمن هذا الإطار، تصبح مريم

المجدلية جزءًا من سردية جماعية مضطهدة، لا شاهدة مؤسسة. أي أن النص لا يحتاج إلى صوتها، لأن هدفه ليس تأسيس شهادة، بل إعادة كتابة الذنب.

من منظور دراسات الذاكرة، يمكن القول إن إنجيل بطرس يمثّل مرحلة متقدّمة من تدجين الذاكرة النسائية. فالنساء ما زلن حاضرات في المشهد، لأن حذفهن الكامل كان مستحيلًا بسبب رسوخ التقليد، لكن دورهن أُعيد تعريفه ليكون انفعاليًا، خائفًا، غير مُنتِج للسلطة[7]. مريم هنا ليست "رسولة الرسل"، بل عنصرًا سرديًا يكمّل المشهد دون أن يغيّر مساره.

لغويًا، يلفت الانتباه أن النص يستخدم أفعالًا تصف الحالة النفسية لمريم أكثر مما يستخدم أفعال الإدراك أو الإعلان. (ἐφοβήθησαν، ἐσιώπων) وهذا يتناقض جذريًا مع إنجيل مريم أو إنجيل يوحنا، حيث تُسند إلى مريم أفعال الرؤية، والمعرفة، والإخبار[8]. هذا الفرق اللغوي يعكس فرقًا في الرؤية اللاهوتية لمكانة المرأة في نقل الحقيقة الخلاصية.

أما من حيث القيمة التاريخية، فلا يرى الباحثون في إنجيل بطرس مصدرًا مستقلاً يعكس وقائع القرن الأول، بل وثيقة تكشف عن توترات القرن الثاني: صراع مع اليهود، إعادة صياغة الآلام، وتثبيت سلطة سردية ذكورية[9]. ذكر مريم المجدلية هنا هو بقايا تقليد لا يمكن محوه، لكن يمكن تحييده.

في ضوء ذلك، لا يمكن قراءة حضور مريم المجدلية في إنجيل بطرس بوصفه امتدادًا لتقليد إنجيلي أصيل حول قيادتها أو رساليتها، بل بوصفه شاهدًا على عملية تاريخية معاكسة: الاعتراف القسري بدور النساء، مع العمل المنهجي على تفريغه من نتائجه اللاهوتية.

وهكذا، يكشف إنجيل بطرس عن مرحلة انتقالية في الذاكرة المسيحية، حيث لم يعد من الممكن إنكار أن النساء كنّ في قلب الحدث، لكن أصبح من الضروري، في نظر بعض الجماعات، ضبط هذا الحضور حتى لا يتحوّل إلى أساس لسلطة بديلة.

الهوامش:

I. Paul Foster, The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary (Leiden: Brill, 2010), 1–6.

II. Raymond E. Brown, The Death of the Messiah, vol. 2 (New York: Doubleday, 1994), 1310–1315.

III. Gospel of Peter 12.50, in Foster, Gospel of Peter, 317.

IV. Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine (Peabody: Hendrickson, 1996), 168–170.

V. John 20:11–18; cf. Francis Moloney, The Gospel of John (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 529–534.

VI. Brown, Death of the Messiah, 2:1323–1327.

VII. Elizabeth A. Castelli, Martyrdom and Memory (New York: Columbia University Press, 2004), 98–103.

VIII. Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala, 147–150.

VIII. Bart D. Ehrman, Lost Scriptures (Oxford: Oxford University Press, 2003), 19–22.

تحوّل ذكر النساء في السرد المسيحي المبكر وموقف الكنيسة عبر التاريخ

يُعدّ حضور النساء في السرديات الإنجيلية، ولا سيما في مشاهد الصلب والدفن والقبر الفارغ، من أكثر العناصر إثارة للتوتر المنهجي في دراسة نشأة الخطاب المسيحي. فمن جهة، يعكس هذا الحضور واقعًا تاريخيًا يصعب تجاهله، ومن جهة أخرى، يطرح إشكالًا لاهوتيًا وسلطويًا داخل ثقافة أبوية كانت شهادة المرأة فيها محدودة القيمة القانونية والاجتماعية. هذا

التوتر أنتج ما يمكن تسميته بـ «عنصر الإحراج التاريخي» في مرحلة التكوين الأولى للذاكرة المسيحية، قبل أن يخضع لاحقًا لعملية إعادة تأطير جعلت ذكر النساء عنصرًا محايدًا، بل أحيانًا مُفرغًا من دلالته التاريخية الأصلية(1).

في اليهودية في زمن الهيكل الثاني، كانت شهادة المرأة في السياق القضائي موضع جدل، وغالبًا ما تُستبعد في القضايا الجنائية، كما تشهد بذلك تقاليد المشناه لاحقًا، وإن كانت هذه النصوص تعكس تقنينًا متأخرًا إلا أنها تستند إلى ممارسات اجتماعية أقدم(2). ضمن هذا الإطار، فإن اعتماد الأناجيل القانونية على نساء كشاهدات أساسيات لأحداث مركزية، كالموت والدفن واكتشاف القبر الفارغ، لا يمكن تفسيره بسهولة بوصفه اختراعًا لاهوتيًا محضًا، بل يفرض نفسه كمعطى تاريخي خام لم تستطع الجماعة الأولى محوه من ذاكرتها المؤسسة(3).

غير أن هذا «الإحراج» لم يستمر على حاله. فمع تطور الخطاب اللاهوتي والكنسي، ولا سيما منذ نهاية القرن الثاني، بدأت عملية إعادة تفسير ممنهجة لهذا الحضور النسائي. لم يعد السؤال هو: لماذا كانت النساء حاضرات؟ بل أصبح: كيف يمكن احتواء هذا الحضور دون أن يهدد البنية الرسولية الذكورية للسلطة؟ هنا تتحول النساء من فاعلات تاريخيات إلى رموز، ومن شاهدات وقائعات إلى أدوات تعليمية أو استعارات كنسية(4).

يُظهر تحليل السرد الإنجيلي نفسه بوادر هذا التحول. فبينما يحتفظ إنجيل مرقس، في صيغته الأقرب إلى الذاكرة الخام، بارتباك واضح في ختام رواية القبر الفارغ، حيث تنتهي القصة بخوف النساء وصمتهن، تتجه الأناجيل اللاحقة إلى ضبط هذا الارتباك عبر إدخال عناصر تفسيرية وتوجيهية تقلل من استقلالية الشهادة النسائية(5). متى، على سبيل المثال، يسمح للنساء برؤية القبر لكن يضعهن فورًا تحت توجيه الملاك، ثم يعيد مركزية الإرسال إلى التلاميذ الذكور. لوقا يذهب أبعد من ذلك، إذ يُظهر عدم تصديق الرسل لشهادة النساء، لكنه يحوّل هذا الرفض إلى أداة بلاغية

لتأكيد عقلانية الإيمان لاحقًا، لا لتكريس مصداقية الشهادة النسائية نفسها(6).

أما يوحنا، فيمنح مريم المجدلية موقعًا فريدًا بوصفها أول من يلتقي القائم من الموت، لكنه في الوقت نفسه يعيد ضبط المشهد لغويًا ولاهوتيًا بحيث لا تتحول هذه الأسبقية إلى سلطة رسولية مستقلة. فمريم تُرسَل لتخبر، لكنها لا تُدمَج في جماعة «المرسلين» بالمعنى المؤسسي الذي سيتبلور لاحقًا(7).

مع الانتقال إلى القرن الثاني، ومع صعود الجدل حول السلطة الرسولية في مواجهة التيارات الغنوصية، أصبح حضور النساء في الذاكرة المبكرة عنصرًا يجب السيطرة عليه تأويليًا. هنا تظهر بوضوح استراتيجية تحويل «الإحراج التاريخي» إلى «حياد لاهوتي». فبدل إنكار وجود النساء، يُعاد تعريف دورهن ضمن حدود لا تهدد التسلسل السلطوي. إيريناوس، على سبيل المثال، يعترف بدور النساء في السرد الإنجيلي، لكنه يحذر بشدة من أي قراءة تمنحهن سلطة تعليمية أو كشفية مستقلة، ويربط ذلك مباشرة بما يراه انحرافًا غنوصيًا(8).

تتجلى هذه الاستراتيجية بشكل أكثر حدّة عند ترتليان، حيث يتحول حضور المرأة من شاهد تاريخي إلى مشكلة لاهوتية يجب ضبطها أخلاقيًا وسلوكيًا. المرأة، في خطابه، ليست فقط ناقلة للخبر، بل حاملة لإرث السقوط، ولا يُسمح لها بتجاوز هذا الإطار حتى عندما تكون موضوع نصوص مقدسة(9). وهكذا يُعاد تفسير النصوص الإنجيلية في ضوء أنثروبولوجيا لاهوتية سلبية تُفرغ الشهادة النسائية من بعدها التاريخي.

في المقابل، تكشف النصوص غير القانونية، ولا سيما الغنوصية، عن مسار بديل للذاكرة. ففي إنجيل مريم وإنجيل فيليب، لا تُقدَّم مريم المجدلية كشاهدة صامتة، بل كحاملة معرفة وتأويل، ما يفسر حدّة الصراع حولها في التقليد الآبائي(10). غير أن انتصار الخطاب الأرثوذكسي أدى إلى إقصاء هذا النموذج، ليس فقط نصيًا عبر قانونية الأسفار، بل تأويليًا عبر إعادة تشكيل معنى الذكر النسائي نفسه.

عبر القرون اللاحقة، استمر هذا التحول. فالكنيسة، وهي تطور مؤسساتها وقوانينها، حافظت على ذكر النساء في النصوص المقدسة والطقوس، لكنها نزعت عن هذا الذكر قدرته النقدية. أصبحت مريم المجدلية قديسة تائبة، لا شاهدة مؤسسة؛ رمزًا للأخلاق، لا للذاكرة التاريخية؛ مثالًا للعودة، لا للحضور الفاعل في لحظة التأسيس(11). وبهذا، تحوّل عنصر كان في أصله صادمًا ومربكًا إلى عنصر مُدجَّن، متصالح مع بنية السلطة.

من منظور دراسات الذاكرة، يمكن القول إن ما حدث ليس نسيانًا بقدر ما هو «إعادة تذكّر موجَّه». الذاكرة لم تُمحَ، لكنها أُعيد تنظيمها بما يخدم توازنًا لاهوتيًا ومؤسسيًا محددًا. وهنا تكمن أهمية إعادة قراءة حضور النساء، لا بوصفه تفصيلًا ثانويًا، بل بوصفه نافذة نقدية على كيفية تشكّل السلطة، وانتقال النص من حدث إلى عقيدة، ومن ذاكرة إلى مؤسسة(12).

الهوامش

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, New York: Crossroad, 1983, p. 56–61.

Mishnah, Rosh Hashanah 1:8؛ انظر: Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, p. 129–135.

E. P. Sanders, The Historical Figure of Jesus, London: Penguin, 1993, p. 276–279.

Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 36–40.

Mark 16:1–8 :انظر التحليل في ؛Adela Yarbro Collins, Mark, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 796–803.

Luke 24:1–12 ؛Raymond E. Brown, The Death of the Messiah, Vol. 2, New York: Doubleday, 1994, p. 1310–1316.

John 20:11–18 ؛Francis Moloney, The Gospel of John, Collegeville: Liturgical Press, 1998, p. 528–533.

Irenaeus, Adversus Haereses 1.8.2 :انظر ؛Karen L. King, What Is Gnosticism?, Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 150–156.

Tertullian, De Cultu Feminarum 1.1 ؛Peter Brown, The Body and Society, New York: Columbia University Press, 1988, p. 76–80.

Gospel of Mary 10–17 ؛Gospel of Philip 59 :انظر ؛Marvin Meyer, The Gnostic Gospels of Jesus, New York: HarperOne, 2005, p. 85–102.

Susan Haskins, Mary Magdalene: Myth and Metaphor, New York: Harcourt Brace, 1993, p. 134–142.

Maurice Halbwachs, On Collective Memory, Chicago:

University of Chicago Press, 1992, p. 38–45.

مقارنة تاريخية ولاهوتية بين مريم المجدلية ومريم العذراء في المسيحية المبكرة

تُعدّ مريم العذراء ومريم المجدلية الشخصيتين النسائيتين الأكثر حضورًا في الذاكرة المسيحية، غير أن هذا الحضور لم يكن متماثلًا من حيث الوظيفة ولا الدلالة. فبينما تحوّلت الأولى إلى مركز لاهوتي وعقائدي متنامٍ، أُعيد تشكيل الثانية بوصفها شخصية هامشية أخلاقيًا وروحيًا، رغم دورها التاريخي الأقدم في السرد الإنجيلي. هذه المفارقة لا يمكن فهمها إلا ضمن تفاعل معقّد بين النص، والذاكرة الجماعية، وبنية السلطة الرسولية الذكورية التي أعادت ترتيب الماضي بما يخدم استقرارها المؤسسي(1).

في الأناجيل القانونية، يظهر الفرق منذ الطبقة النصية الأولى. مريم العذراء حاضرة أساسًا في روايات الميلاد في متى ولوقا، أي في سياق لاهوتي تفسيري عالي التجريد، مرتبط بتحقيق النبوات، والتجسد، والهوية المسيحانية ليسوع. أما مريم المجدلية، فتظهر في سياق مختلف تمامًا: سياق الحدث، والصدمة، والموت، وانكسار التوقعات، ثم القبر الفارغ. إنها مرتبطة بزمن الأزمة لا بزمن التأسيس اللاهوتي المنظم(2).

هذا الفارق الزمني والوظيفي كان له أثر عميق في مسار كل شخصية. فمريم العذراء لا تشهد حدثًا إشكاليًا اجتماعيًا من حيث المصداقية القانونية، بل تُستحضر كشخصية داخل سرد طفولي-نبوي لا يتطلب شهادة عامة أمام سلطة دينية أو سياسية. أما مريم المجدلية، فهي شاهدة على الصلب والدفن واكتشاف القبر، أي على أحداث تتطلب، في المنطق التاريخي، مصداقية الشهادة، وهنا تحديدًا تنشأ المعضلة(3).

من منظور نقدي، يمكن القول إن مريم المجدلية تمثل «ذاكرة الحدث»، بينما تمثل مريم العذراء «ذاكرة المعنى». الأولى مرتبطة بما جرى، والثانية بما فُسِّر. ولهذا السبب، كانت المجدلية أكثر إزعاجًا للسلطة الرسولية؛ لأن ذاكرتها لا تمر عبر الرسل، بل تسبقهم أو تنافسهم. في إنجيل

يوحنا، مثلًا، تلتقي مريم المجدلية بالمسيح القائم قبل التلاميذ، لكنها لا تتحول إلى رسول بالمعنى المؤسسي، بل تبقى ناقلة خبر، لا مؤسسة سلطة(4).

على النقيض، فإن مريم العذراء، رغم محدودية حضورها النصي بعد الأناجيل الطفولية، تتحول بسرعة في التقليد الكنسي إلى نموذج صامت، مطيع، قابل للاستيعاب داخل منظومة طاعة هرمية. صمتها الإنجيلي النسبي بعد ميلاد يسوع لم يكن فراغًا، بل مساحة تأويلية سمحت بتكثيف لاهوتي لاحق دون تهديد مباشر لبنية السلطة الذكورية(5).

هذا الفرق يتجلى بوضوح في تطور اللاهوت الآبائي. فبينما تُرفع مريم العذراء تدريجيًا إلى موقع «حواء الجديدة»، وتُربط بالطهارة، والطاعة، والاختيار الإلهي، تُعاد صياغة مريم المجدلية في اتجاه معاكس تقريبًا، حيث تُدمج تقاليد مختلفة (المرأة الخاطئة، مريم أخت لعازر) في شخصية واحدة، ما يؤدي إلى تشويش متعمّد لدورها التاريخي(6). هذا الدمج، الذي يفتقر إلى أساس نصي صريح، لا يمكن فصله عن الحاجة إلى نزع البعد السلطوي عن شخصية شهدت القيامة.

من منظور دراسات الذاكرة، يمكن تفسير هذا المسار بوصفه عملية «انتقاء تذكّري». فالكنيسة المبكرة لم تختر نسيان مريم المجدلية، لكنها اختارت تذكّرها بطريقة لا تهدد توازن السلطة. في المقابل، جرى الاستثمار المكثف في مريم العذراء لأنها تمثل نموذجًا أنثويًا يمكن تعميمه دون إرباك: أم، عذراء، غير واعظة، غير شاهدة على صراع سلطوي(7).

تؤكد الكتابات الغنوصية هذا التباين بشكل غير مباشر. ففي إنجيل مريم وإنجيل فيليب، تُقدَّم مريم المجدلية بوصفها حاملة معرفة وتأويل، ما يفسر العداء الآبائي الشديد لهذه النصوص. في المقابل، لا تشغل مريم العذراء موقعًا مركزيًا في هذه الأدبيات، لأنها لا تمثل سؤال السلطة والمعرفة بقدر ما تمثل سؤال التجسد، وهو سؤال حُسم مبكرًا لصالح الأرثوذكسية(8).

ومع تطور العقيدة، ولا سيما بعد القرن الرابع، أصبحت مريم العذراء حجر زاوية في اللاهوت والطقس والهوية الشعبية، بينما تراجعت مريم المجدلية إلى هامش أخلاقي وروحي. هذا التحول لم يكن انعكاسًا مباشرًا للنصوص الأولى، بل نتيجة صراع طويل بين ذاكرة الحدث وذاكرة المؤسسة.
فالكنيسة، بوصفها كيانًا تاريخيًا، لم تكن معنية بحفظ الذاكرة كما هي، بل بإعادة تشكيلها بما يضمن الاستمرارية والضبط(9).

في المحصلة، تكشف المقارنة بين مريم العذراء ومريم المجدلية عن منطق داخلي حاكم للتقليد المسيحي: النساء مقبولات في الذاكرة بقدر ما يمكن تحييد حضورهن السلطوي. مريم العذراء نجت لأنها لم تشهد صراع السلطة، ومريم المجدلية أُعيد تشكيلها لأنها شهدته. وبين الاثنتين، تتجلى بوضوح آليات الانتقال من التاريخ إلى اللاهوت، ومن الذاكرة الحية إلى الذاكرة المُدارة(10).

الهوامش

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, New York: Crossroad, 1983, p. 68–75.

Raymond E. Brown, The Birth of the Messiah, New York: Doubleday, 1993, p. 34–41.

E. P. Sanders, The Historical Figure of Jesus, London: Penguin, 1993, p. 276–280.

John 20:11–18 ؛Francis Moloney, The Gospel of John, Collegeville: Liturgical Press, 1998, p. 528–533.

Jaroslav Pelikan, Mary Through the Centuries, New Haven: Yale University Press, 1996, p. 52–60.

Susan Haskins, Mary Magdalene: Myth and Metaphor, New York: Harcourt Brace, 1993, p. 95–104.

Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 47–52.

Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala, Santa Rosa: Polebridge Press, 2003, p. 143–150.

Peter Brown, The Body and Society, New York: Columbia University Press, 1988, p. 87–93.

Maurice Halbwachs, On Collective Memory, Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 38–45

هل كانت الكنيسة ستتشكل لو اخذت شهادة مريم على محمل كامل؟

تشكل الكنيسة الأولى في القرن الأول الميلادي كنتيجة لتفاعل معقد بين الأحداث التاريخية، الخبرة المباشرة للشهود، والذاكرة الجماعية التي أعادت صياغة معنى الصلب والقيامة. في هذا السياق، يثير السؤال حول أخذ شهادة مريم المجدلية على محمل كامل جدلية هامة، إذ أن نصوص الأناجيل القانونية نفسها تشير إلى أن النساء كنَّ أول من اكتشف القبر الفارغ وشهدن القيامة، لكن شهادتهن لم تُعامل كمرجعية قانونية أو أساسية من قبل الجماعة الأولى[1].

في اليهودية القرن الأول، كانت شهادة المرأة محدودة الصلاحية قانونيًا[2]، وهو ما انعكس على المواقف المبكرة للكنيسة من شهادات النساء. لو أن شهادة مريم المجدلية كانت معترفًا بها بالكامل، لكان لذلك تأثير مزدوج: على صعيد السلطة الرسولية، وتشكيل الهيكل التنظيمي للكنيسة. مريم، وفق الأناجيل القانونية، لم تكن مجرد شاهدة على القيامة، بل كانت فاعلة في نقل

الرسالة إلى التلاميذ[3]. تجاهل هذا الدور – أو تصغيره – أدى إلى تركيز السلطة على التلاميذ الذكور، مما ساهم في تشكيل نموذج هرمي رسولي[4].

لو أُخذت شهادة مريم على محمل كامل، فمن الناحية التاريخية يمكن افتراض سيناريو بديل حيث كان القيادة المسيحية المبكرة أكثر شمولية نسائيًا، مع تقليص مركزية الرسل الذكور. هذا ربما كان سيؤدي إلى توزيع مختلف للسلطة الرسولية، إذ أن السلطة الأولى كانت قائمة على الخبرة المباشرة والتبليغ الفردي، أي على قدرة الشهود على نقل الأحداث[5].
الاعتراف الكامل بشهادة المرأة كان سيحول تجربة القيامة من حدث يُحصر في دائرة الرجال إلى حدث يُعترف به كمصدر موثوق من جميع الشهود، وهو ما قد يغير طبيعة تشكيل الجماعة الأولى.

من منظور دراسات الذاكرة، تجاهل شهادة النساء يمثل آلية اختزال للذاكرة الجماعية، حيث تم اختيار أصوات معينة لحفظ النصوص وتثبيت السلطة، في حين أُهمشت أصوات أخرى[6]. هذا يعني أن تشكيل الكنيسة لم يكن مجرد نتيجة لخبرة تاريخية، بل عملية إدارة للذاكرة والسلطة، اختارت أن تجعل الرجال محور الشهادة القانونية والإيمانية. لو كانت شهادة مريم محترمة بالكامل، لكان هناك إعادة توزيع للذاكرة الجمعية، وربما تقليل للتركيز على التقاليد الرسولية الذكورية.

على المستوى اللاهوتي، إقرار شهادة مريم بالكامل كان سيعني تحويل المرأة إلى عنصر محوري في فهم القيامة والسلطة المسيحية، وليس مجرد ناقلة للخبر. لو أن الكنيسة المبكرة اعتمدت هذا المنظور، لكان هناك تأثير طويل المدى على الممارسة الطقسية، والتعليم اللاهوتي، وربما على طبيعة النصوص التي تم اختيارها لتشكيل العهد الجديد. بهذا المعنى، يمكن القول أن الكنيسة كما نعرفها – منظمة رسوليًا هرمية ذات قيادة ذكورية – لم تكن لتتشكل بهذا الشكل لو أن شهادة مريم أخذت على محمل كامل[7].

خلاصة:

إعادة تقييم شهادة مريم المجدلية يشير إلى أن تشكيل الكنيسة الأولى كان ليس فقط نتيجة للأحداث التاريخية، بل نتيجة اختيارات معقدة حول من يُعترف بشهادته ومن يُهمش. الاعتراف الكامل بدور النساء كشهود كان سيعيد توزيع السلطة الرسولية والذاكرة الجماعية، وربما يقود إلى نموذج مؤسسي مختلف للكنيسة، أكثر شمولية ومتنوعًا، أقل اعتمادًا على مركزية الذكور في السلطة الدينية.

الهوامش:

Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium, 230–233.

Judith Romney Wegner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah (Oxford: Oxford University Press, 1988), 86–90.

Raymond E. Brown, The Gospel According to John, Vol. 1 (New York: Doubleday, 1966), 542–545.

Richard Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 48–52.

E.P. Sanders, Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE (London: SCM Press, 1992), 342–345.

Jan Assmann, Cultural Memory and Early Christianity, 103–110.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (New York: Crossroad, 1983), 57–65

الفصل الرابع

صورة جديدة لشخصية مريم المجدلية

إن عملية دمج مريم المجدلية مع شخصيات نسائية أخرى لا يمكن فهمها بوصفها خطأً تفسيرياً بريئاً أو سوء قراءة عارضاً للنصوص، بل ينبغي مقاربتها كحدث تأويلي منظَّم، له شروطه التاريخية وأسبابه اللاهوتية ووظيفته السلطوية. فالنصوص الإنجيلية، حين تُقرأ وفق أدوات النقد التاريخي واللغوي، لا تترك أي مجال حقيقي لهذا الدمج، لا على مستوى السرد، ولا على مستوى اللغة، ولا على مستوى البناء اللاهوتي الداخلي لكل إنجيل. ومع ذلك، وقع الدمج، وانتصر، واستقر قروناً. هذا التناقض بين وضوح النص وطمس الذاكرة هو نقطة الانطلاق التحليلية الأساسية.

من الناحية اللغوية، يتميز ذكر مريم المجدلية في الأناجيل باستخدام لقب ثابت ومقصود: Μαγδαληνή. هذا اللقب ليس زخرفة لغوية، بل أداة تمييز صارمة داخل تقليد شفهي كان يعتمد على الذاكرة السردية الدقيقة. في المجتمعات الشفهية، لا يُضاف اللقب الجغرافي إلا عندما تكون هناك ضرورة قصوى للتمييز بين شخصيات متشابهة في الاسم. وجود هذا اللقب في جميع التقاليد الإنجيلية تقريباً، بما في ذلك مرقس الذي يُعدّ أقدمها، يدل على أن الذاكرة الجماعية الأولى كانت حريصة على تثبيت هوية هذه المرأة، لا على تذويبها. أي محاولة لاحقة لدمجها بشخصيات أخرى تتجاهل هذه الآلية الشفهية الأساسية، ما يعني أنها لا تنتمي إلى أفق الذاكرة الأولى، بل إلى أفق إعادة القراءة اللاحقة(1).

عند الانتقال إلى الربط بين مريم المجدلية و"المرأة الخاطئة" في لوقا 7، يتضح أن الدمج لا يستند إلى أي رابط نصي داخلي، بل إلى منطق وعظي أخلاقي صرف. لوقا نفسه يفصل بين الروايتين فصلاً بنيوياً واضحاً. فمشهد المرأة الخاطئة يُبنى كقصة تعليمية عن الغفران، حيث تكون المرأة أداة بلاغية داخل خطاب يسوع، لا شاهدة ولا فاعلة تاريخياً. أما مريم المجدلية

في لوقا 8:2 فتُذكر ضمن قائمة نساء، ويُقدَّم توصيفها بلغة تحريرية مختلفة تماماً، تتعلق بالشفاء لا بالخطيئة. غياب أي رابط سردي أو لغوي بين النصين يجعل الدمج مستحيلاً من منظور النقد السردي. ومع ذلك، استُثمر القرب النصي فقط، لا الدلالة، لبناء صورة أخلاقية تخدم خطاب التوبة، وهو خطاب سيغدو لاحقاً مركزياً في الوعظ الغربي(2).

هذا التحول من السرد إلى الوعظ هو مفتاح الفهم. فالتقليد الوعظي لا يهتم بالتماسك التاريخي بقدر اهتمامه بالفاعلية الأخلاقية. مريم المجدلية، بوصفها شاهدة قيامة، لا تخدم هذا الهدف، بل تزعجه، لأنها تنقل مركز الثقل من الخطيئة إلى الشهادة، ومن الداخل الأخلاقي إلى الفضاء العام. أما دمجها مع امرأة خاطئة، فيُعيدها إلى الداخل، إلى الجسد، إلى الندم، ويجعلها نموذجاً تعليمياً صالحاً للتكرار الوعظي. هنا يحدث أول انزياح كبير من التاريخ إلى الرمز(3).

الدمج مع مريم أخت لعازر أكثر تعقيداً، لأنه يقتضي تجاهل البنية اللاهوتية الدقيقة لإنجيل يوحنا. يوحنا يقدّم مريم بيت عنيا كشخصية ذات وظيفة رمزية محددة: هي التي تسبق الحدث الفصحي عبر المسح، وتُدرك ما لا يدركه التلاميذ الذكور. أما مريم المجدلية في يوحنا 20، فهي شاهدة القيامة التي تعبر من عدم المعرفة إلى الإرسال. الجمع بين الشخصيتين يُلغي هذا التوازي اللاهوتي الدقيق، ويحوّل إنجيل يوحنا إلى نص مشوش، وهو أمر لا يمكن نسبته إلى الذاكرة اليوحناوية نفسها. بالتالي، فإن الدمج هنا ليس قراءة للنص، بل إعادة كتابة له من الخارج(4).

ذروة هذا المسار تأتي مع غريغوريوس الكبير، حيث يتحول التأويل إلى عقيدة غير معلنة. أهمية غريغوريوس لا تكمن في حججه، فهي ضعيفة نصياً، بل في سلطته المؤسسية. هنا تنتقل الذاكرة من كونها مجالاً مفتوحاً للتعدد إلى نظام مغلق، يُعاد فيه تعريف الشخصيات وفق حاجات الكنيسة التعليمية. مريم المجدلية، بعد غريغوريوس، لم تعد تُقرأ، بل تُتلقّى. هذا هو الفارق الحاسم بين الذاكرة الحيّة والذاكرة المُدارة(5).

من منظور دراسات الذاكرة، ما يحدث هو عملية "ترويض الذاكرة" فالذاكرة التي تُنتج توتراً مع بنية .(domestication of memory) السلطة تُعاد صياغتها لتصبح غير خطرة. امرأة ترى القائم وتُرسَل لتخبر الرسل تمثل خللاً في منطق التفويض الأبوي. أما امرأة تائبة، باكية، صامتة، فهي لا تهدد أحداً. الدمج هنا ليس فقط لاهوتياً، بل سياسي بامتياز، لأنه يعيد توزيع السلطة الرمزية داخل الجماعة(6).

اللافت أن هذا الترويض لم يُفرض بنفس القوة في الشرق المسيحي، حيث استمرت صورة مريم المجدلية كشاهدة ومرسَلة في الليتورجيا البيزنطية. هذا الاختلاف الجغرافي يؤكد أن الدمج ليس نتيجة حتمية للنص، بل استجابة ثقافية لأسئلة مختلفة حول الجندر والسلطة والجسد. الغرب اللاتيني، المتأثر بالقانون الروماني وبلاهوت الخطيئة الأصلية، كان أكثر ميلاً إلى تأنيث الخطيئة وتذكير السلطة. الدمج، في هذا السياق، يصبح جزءاً من منظومة فكرية أوسع، لا حالة معزولة(7).

فلسفياً، يمكن قراءة هذا التحول بوصفه انتقالاً من "الذات الشاهدة" إلى "الذات المُؤَوَّلة". مريم المجدلية، في النصوص الأولى، ذات تتكلم، ترى، تُخطئ وتُصحَّح. بعد الدمج، تفقد صوتها، ويُعاد تعريفها بالكامل من خارجها. هذا ما يسميه بول ريكور "العنف التأويلي"، حيث تُختزل الذات التاريخية إلى وظيفة رمزية داخل خطاب مهيمن(8).

بهذا المعنى، فإن دمج مريم المجدلية مع شخصيات أخرى لا يغيّر فقط فهمنا لها، بل يكشف آلية عمل الذاكرة المسيحية نفسها حين تنتقل من زمن الشهادة إلى زمن المؤسسة. إن تفكيك هذه المرحلة لا يعيد الاعتبار لمريم المجدلية فحسب، بل يفتح الباب أمام قراءة نقدية لتاريخ التفسير كله، بوصفه ساحة صراع بين النص، والذاكرة، والسلطة.

الهوامش

James D. G. Dunn, Jesus Remembered, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 240–247.

Joel B. Green, The Gospel of Luke, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 305–312.

Susan Haskins, Mary Magdalene: Myth and Metaphor, London: HarperCollins, 1993, p. 96–103.

Raymond E. Brown, The Gospel According to John, vol. II, New York: Doubleday, 1970, p. 988–995.

Gregory the Great, Homiliae in Evangelia, Hom. 33; cf. Peter Brown, The Body and Society, p. 277–284.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, New York: Crossroad, 1983, p. 135–142.

Jane Schaberg, The Resurrection of Mary Magdalene, New York: Continuum, 2002, p. 101–109.

Paul Ricoeur, Memory, History, Forgetting, Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 448–456.

جريمة إغتيال الشاهدة على القيامة و إسكات صوتها:

لا يمكن فهم التحوّل الذي أصاب صورة مريم المجدلية في التاريخ المسيحي إلا بوصفه نتيجة عملية إعادة ضبط للذاكرة المؤسسة نفسها، لا مجرد تطور عفوي في التفسير. فالأناجيل القانونية، في أقدم طبقاتها، تُجمع على موقع مريم المجدلية كشاهد مباشر على الصلب والدفن والقبر الفارغ وظهورات

القيامة الأولى[1]. هذا الموقع السردي لا يمنحها حضورًا رمزيًا فقط، بل يضعها في قلب آلية إنتاج الخبر نفسه، أي في موقع الشهادة المؤسسة.

غير أن هذا الموقع يخلق توترًا بنيويًا داخل منطق السلطة الرسولية كما تشكّل لاحقًا. فالشهادة في المسيحية المبكرة ليست مجرد نقل واقعة، بل فعل تأسيسي للشرعية[2]. وإذا كانت القيامة هي الحدث المركزي الذي تُبنى عليه الرسالة الرسولية، فإن كون أول شاهد لها امرأة يمثل عنصرًا غير قابل للاندماج السلس داخل بنية سلطوية ذكورية ناشئة[3]. من هنا لا يظهر التحول في صورة مريم المجدلية بوصفه تصحيحًا تاريخيًا، بل بوصفه إدارة للحرج النصي.

آلية هذه الإدارة لم تكن حذف الشخصية من السرد، لأن ذلك كان سيقوض مصداقية الرواية الإنجيلية نفسها، بل كانت إعادة تأويلها تدريجيًا. أولى هذه الآليات هي الأخلاقنة، أي نقل مركز الثقل من الشهادة إلى الخطيئة المفترضة. فربط مريم المجدلية بالمرأة الخاطئة في لوقا 7 لا يستند إلى أي معطى نصي صريح، بل هو إسقاط تأويلي ظهر متأخرًا، وبلغ ذروته في عظة البابا غريغوريوس الكبير سنة 591م[4]. هذا الربط لا يلغي حضور مريم، لكنه ينزع عنه بعده السلطوي، محولًا إياه إلى قصة توبة فردية.

الآلية الثانية هي الرمزية. فابتداءً من أوريجانوس، ثم أوغسطينوس، تتحول مريم المجدلية إلى رمز للكنيسة الخارجة من الخطيئة أو للنفس الباحثة عن الحق[5]. هذا التحول ليس بريئًا، لأنه ينقل الشخصية من حقل التاريخ إلى حقل المجاز، ومن موقع الشاهد إلى موقع المثال الأخلاقي. وبهذا تُحفظ الشخصية، لكن تُعقَّم دلاليًا.

أما الآلية الثالثة، وهي الأخطر، فهي الدمج. دمج مريم المجدلية مع مريم بيت عنيا، ومع المرأة الخاطئة، ليس مجرد خطأ في التمييز بين الشخصيات، بل ممارسة تأويلية تكشف تصورًا أنثروبولوجيًا ضمنيًا: المرأة ليست ذاتًا تاريخية فردية، بل نمطًا قابلاً للتجميع والتفكيك[6]. بخلاف الرسل

الذكور الذين يُحافَظ على تمايزهم الاسمي والدوري، تصبح الشخصيات النسائية قابلة للانصهار، مما يؤدي إلى طمس الذاكرة الفردية.

من منظور دراسات الذاكرة، ما حدث هنا ليس نسيانًا بسيطًا، بل ما يسميه يان أسمان «نسيانًا منظَّمًا»[7]. أي أن الذاكرة لا تُمحى، بل يُعاد تشكيلها بما يخدم استقرار النظام الرمزي القائم. فمريم المجدلية لم تُقصَ من الليتورجيا ولا من الوعظ، لكنها أُعيد تقديمها بطريقة تمنعها من إنتاج أي توتر سلطوي داخل الكنيسة.

هذا المسار يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتطور الموقف الكنسي من الجسد والمرأة. فمع صعود لاهوت العذرية والتقشف، أصبحت المرأة مرتبطة بالجسد، والجسد مرتبط بالخطر الروحي[8]. في هذا السياق، تصبح امرأة كانت قريبة من يسوع في لحظات حاسمة عنصر قلق لاهوتي. والحل لا يكون بإنكار قربها، بل بإعادة تفسيره كقرب سابق للخطيئة، تم تجاوزه بالتوبة.

التناقض العميق هنا أن الكنيسة التي أعلنت التحرر من الخطيئة، أعادت إنتاج الخطيئة كأداة لضبط الذاكرة الجندرية. ومريم المجدلية تتحول إلى موقع إسقاط لهذا التوتر: قريبة من يسوع، شاهدة على القيامة، لكنها لا تُمنح أي امتداد سلطوي أو تعليمي. هذا ما تسميه إليزابيث شوسلر فيورينزا «نزع الفاعلية من داخل النص، لا من خارجه»[9].

ومع ذلك، فإن هذا التحييد لم يكن كاملاً. فظهور مريم المجدلية في الأناجيل الأبوكريفية، خاصة إنجيل مريم وإنجيل فيليب، بوصفها متلقية للوحي ومعلمة للتلاميذ، يكشف أن الذاكرة الأولى لم تختفِ، بل دُفنت تحت طبقات التأويل الرسمي[10]. عودة هذه الصورة في البحث الأكاديمي الحديث ليست اختراعًا معاصرًا، بل استعادة لصراع قديم حول من يملك حق الشهادة والتفسير.

وعليه، فإن تفكيك صورة مريم المجدلية لا يهدف إلى استبدال صورة «الزانية التائبة» بصورة «الرسولة النسوية»، بل إلى كشف البنية التي جعلت هذا التحول ممكنًا. قصتها ليست هامشًا في تاريخ المسيحية، بل

اختبارًا لكيفية عمل السلطة حين تواجه شهادة لا يمكن إنكارها ولا يمكن قبولها بالكامل.

الهوامش

Raymond E. Brown, The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (New York: Paulist Press, 1973), 101–107.

Richard Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 48–52.

Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: OUP, 1999), 229–233.

انظر: Gregory the Great, Homiliae in Evangelia 33; Katherine Ludwig Jansen, The Making of the Magdalen (Princeton: Princeton University Press, 2000), 68–75.

Origen, Commentary on John 10.20؛ Augustine, Tractates on the Gospel of John 121.

Judith M. Lieu, Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World (Oxford: OUP, 2004), 89–93.

Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 36–40.

Peter Brown, The Body and Society (New York: Columbia University Press, 1988), 153–160.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 319–324.

Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 147–156.

تحليل قرار غريغوريوس الكبير بشأن مريم المجدلية

قرار البابا غريغوريوس الكبير (540–604 م) أن يجمع بين ثلاث شخصيات نسائية مذكورة في الأناجيل ويربطهن جميعًا في شخصية واحدة كان لحظة مفصلية في تاريخ التفسير الكنسي. في العظة 33 من عظاته على الأناجيل، يُعلن غريغوريوس أن «التي يسميها لوقا المرأة الخاطئة، والتي يُسمّيها يوحنا مريم (من بيت عنيا)، نعتقد أنها **تلك المريم التي أخرج منها المسيح سبعة شياطين بحسب مرقس»(1).

هذا التصريح لم يكن فقط قراءة تفسيرية واحدة بين قراءات متعددة، لكنه تحول إلى ذاكرة كنسية رسمية في الغرب امتدت تأثيراتها لأكثر من 1500 سنة(2). وشكلت الصورة التي أنتجها – مريم المجدلية كزانية تائبة – الجوهر اللاهوتي والشعبي لمعظم التقليد المسيحي الغربي حتى إعادة التقييم في القرن العشرين.

هناك عدة أبعاد لهذا القرار تستحق التفكيك.

1. الخلط بين الشخصيات: أداة تأويل وليست مبنى نصي

المعطى النصي في الأناجيل يشير إلى شخصيات متعددة ليست بالضرورة شخصية واحدة:

المرأة الخاطئة التي مَسَحت قدمي يسوع في بيت الفريسي (لوقا 7: 36–50)،

مريم المجدلية التي عُولجت من سبعة شياطين (مرقس 16: 9)،

ومريم أخت لعازر في بيت عنيا (يوحنا 12: 1–8).

الأناجيل نفسها لا تربط هذه الشخصيات بعضها ببعض، ولا يقدم أي رابط صريح يبرّر جمعهن في شخصية واحدة من منظور نقدي نصي(3).

لكن غريغوريوس – في سياق وعظه – استخدم هذا الجمع كـ أداة تأويل رمزية، لا كاستنتاج تاريخي. ربط وغريغوريوس بين هذه الشخصيات لم يأتِ من تجميع نصوص يجمعهن بوضوح، بل من تفسير روحي اختزالي يرمي إلى تحويل الشخصية إلى رمز للخطيئة المغمورة بالرحمة الإلهية(1).

هذا ما نجحت فيه قراءته: هي قراءة تأمّلية – أخلاقية أكثر من كونها قراءة نقدية – تاريخية.

2. التحوّل من الشهادة إلى المثال الأخلاقي

ما يميّز قراءة غريغوريوس ليس مجرد الخلط، بل الهدف الذي يقف وراءه. في تعليله، تصبح مريم تمثِّل كل الخطيئات الإنسانية التي تُغفر بالكامل عبر رحمة المسيح، وهي تمثل نموذجًا للتوبة شائعًا في الوعظ الروحي(4).

بهذا تتحوّل مريم من شاهدة قيامة في الأناجيل – وهي وظيفة لها دلالة قوية في أصل التقليد المسيحي الأول – إلى شخصية رمزية للأخلاق والتوبة.

إنها لم تعد ناقلة خبر القيامة فحسب، بل نموذج للمؤمن الذي يعود إلى الله بعد الانحراف. ومن هنا جاءت قوة قراءة غريغوريوس، إذ أتاحت لخطاب الكنيسة غرضًا تربويًا واضحًا على مستوى الجماعة.

3. التقليد الغربي مقابل التقليد الشرقي

من المهم أن نلاحظ أن هذا الدمج لم يُعتمد في التقليد الشرقي بنفس القوة. في المجامع والكتابات الكنسية الشرقية، تفصل المصادر بين الشخصيات

النسائية ولا تجتمع في شخصية واحدة(5). السبب هو اختلاف التأثير الثقافي والتاريخي والعقائدي بين الشرق والغرب في تلك الفترة.

الغرب اللاتيني كان أكثر ميلًا إلى التفسيرات الأخلاقية والوعظية التي تستثمر في خطاب الخطيئة والتوبة. بينما تحفظ التقليد الشرقي التفريق بين الشهود دون المساس بهوياتهم الخاصة، ما حافظ على ذاكرة أكثر دقة للسياق التاريخي بحسب النصوص نفسها(3).

4. النتائج اللاحقة لهذا القرار

لقد أثّر قرار غريغوريوس بشكل كبير في الذاكرة الكنسية الغربية:

أنتج نموذجَ "مريم المجدلية الزانية التائبة" الذي بقي النموذج السائد عبر القرون الوسطى والنهضة وحتى العصر الحديث المبكر(1).

أثّر في الفن الليتورجي، والأيقونى، والحياة الشعبية، إذ جرى تبجيل مريم المجدلية بوصفها رمز التوبة المسيحية.

ساهم في تهميش دلالتها كـ "رسولة للرسل" – أي أول شاهدة على القيامة وأول مبشرة للرسل – رغم أن هذا كان مصطلحًا مستخدمًا في بعض التيارات المسيحية المبكرة(6).

ترى أن غريغوريوس Magdalena Jóźwiakمن المثير أن الباحثة ربما كان مندهشًا لو عرف أن إرث عظاته الأساس أصبح صورة مريم التائبة التي طغت على أي رسالة أخرى كان يريد أن يقدّمها، لأن سياق الخطبة نفسه كان في الأصل تعليمًا معنويًا وليس بحثًا نقديًا في الهوية التاريخية للشخصيات الإنجيلية(1).

قرار غريغوريوس الكبير بدمج الشخصيات النسائية المختلفة في شخصية واحدة كانت لحظة تأسيسية في تطور الذاكرة المسيحية الغربية. قد لا يكون هذا القرار قائماً على معطيات نصية صلبة، لكنه كان فعالًا جدًا كـ استراتيجية تأويلية سلطوية تعمل على:

تحويل شهادة امرأة كانت شاهدة أولى على القيامة إلى نموذج أخلاقي

تحييد قوة الشهادة التاريخية لصالح وظيفة تربوية

تقوية بنية سلطوية ذكورية غير مهدّدة بشهادة نسائية مباشرة

وهكذا، يصير قرار غريغوريوس درسًا في كيفية اشتغال الذاكرة المؤسساتية ليس فقط على حفظ النصوص، بل على تحويلها وتوجيهها بما يتناسب مع حاجات السلطة المعرفية واللاهوتية.

الهوامش

Magdalena Jóźwiak, “The Apostle of the Apostles: Prostitute or Penitent? Analyzing Homilies 25 and 33 by Gregory the Great,” Verbum Vitae 42, no. 4 (2024): 112–130, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_31743_vv_17331.

Ibid., 115.

Remnant Newspaper, “Two Marys and a Sinful Woman: Untangling a Holy Mix-Up,” accessed January 28, 2026, https://remnantnewspaper.com/web/index.php/articles/item/7797-two-marys-and-a-sinful-woman-untangling-a-holy-mix-up.

Catholic Weekly, “St. Mary Magdalene: Penitent or Apostle?” accessed January 28, 2026, https://catholicweekly.com.au/st-mary-magdalene-2024.

Wikipedia contributors, “Mary of Bethany,” Wikipedia, last modified January 15, 2026, https://en.wikipedia.org/wiki/Mary_of_Bethany.

Jóźwiak, “The Apostle of the Apostles,” 120.

صورة مريم المجدلية في العصور الوسطى:

في العصور الوسطى، خضعت شخصية مريم المجدلية لتحولات جذرية على الصعيد الرمزي والديني. بعد قرون من دمج شخصيات متعددة في التقليد المسيحي (مريم المجدلية، المرأة الخاطئة، مريم أخت لعازر)، بدأ تصويرها في الفن الكنسي يعكس رؤية تأديبية وأخلاقية أكثر من كونه تصويرًا تاريخيًا دقيقًا. كان الغرض من هذه الصور هو تعليم الجماهير المسيحية وتعزيز النموذج الأخلاقي، وليس مجرد تصوير شخصية تاريخية.

وفق الباحثة إليزابيث شوسلر فيورينزا، أصبح حضور مريم في الفن الوسيط “أداة للكنيسة لتعليم التوبة والفضيلة، خصوصًا لدى النساء”[1]. وكانت هذه الصور جزءًا من نظام بصري شامل يهدف إلى تثبيت السلطة الكنسية وإعادة صياغة الذاكرة الجماعية.

مريم المجدلية في الكنيسة

بعد العصور الأولى للمسيحية، أصبحت مريم المجدلية شخصية محورية في الخطاب الكنسي، لكن بطريقة اختزالية أخلاقيًا ورمزيًا أكثر من كونها شاهدة تاريخية مستقلة. الكنيسة المبكرة والوسطى قامت بإعادة تشكيل شهادتها حول القيامة، ودمجها مع شخصيات أخرى، مثل المرأة الخاطئة، وأحيانًا مع مريم أخت لعازر[1]. هذا الدمج لم يكن مجرد تفسير فقهي أو لاهوتي، بل كان وسيلة لتأكيد الهيمنة الذكورية داخل الكنيسة، من خلال

تحويل حضور النساء التاريخي إلى نموذج أخلاقي محايد لا يناقض سلطة الكهنوت[2].

الفن الكنسي والوعظيات اعتبرت مريم مثالاً للمرأة التائبة المثالية، حيث يمكن استخدامها لتعزيز قيم التوبة، الولاء، والطاعة. وفق الباحثة إليزابيث شوسلر فيورينزا، هذا التمثيل "حوّل شهودتها على القيامة من فعل تاريخي إلى أداة تعليمية لتكريس النظام الأبوي في الكنيسة"[3].

مريم المجدلية في الفن

في الفن المسيحي، بدءًا من العصور الوسطى وحتى عصر النهضة، ظهر تصوير مريم المجدلية كشخصية تائبة، رومانسية، وذات حضور عاطفي قوي. عادة ما تُصوَّر وهي تمسح قدمي المسيح أو وهي عند القبر تبكي، مرتدية ملابس حمراء أو أرجوانية ترمز إلى الحب الإلهي والتوبة[4]. هذه الصور لم تكن عفوية، بل كانت محكومة بالرموز اللاهوتية والوعظيات الشعبية، مع دمج عناصر من التقليد الآبائي.

في عصر النهضة، بدأ الفنانون مثل كارافاجيو وتيتيان إعادة صياغة شخصية مريم بصور أكثر إنسانية، لكنها ظلت أداة لتجسيد الفضيلة النسائية والتوبة الشخصية، مع اهتمام أكبر بالمشاعر الداخلية وحميمية العلاقة مع المسيح، وهو ما يعكس تطور فهم الفن الديني نحو التعبير النفسي[5].

مريم المجدلية في الأدب الروائي

في الأدب الروائي الحديث، شهدت شخصية مريم المجدلية تحولًا من رمز ديني إلى شخصية معقدة نفسيًا وأخلاقيًا. كتّاب مثل آن رايس وجوناثان كيركمان قدموا مريم كشخصية ذات دوافع وروح إنسانية، تتفاعل مع الحدث التاريخي بطريقة تمكّن القراء من فهمها خارج الإطار الكنسي التقليدي[6]. هذا التحول يسمح للنص الروائي بإعادة قراءة التاريخ المسيحي من منظور نسوي ونقدي، بعيدًا عن الرمزية التربوية التقليدية.

الأدب الروائي غالبًا ما يركز على التجربة الشخصية لمريم المجدلية، مثل لحظات الخوف، الحيرة، والولاء، وهي محاولة لملء الفراغ التاريخي الناتج عن غياب شهادتها القانونية في النصوص الدينية الرسمية[7].

مريم المجدلية في الشعر

في الشعر، تركزت معالجة مريم المجدلية على الجانب الرمزي والتجربة الإنسانية. الشعراء مثل ريلكه وجون دون كتبوا عن مريم كشخصية تعكس التوبة، الفقد، والبحث عن الخلاص[8]. هنا، تتحول مريم من شخصية تاريخية أو رمزية كنسية إلى أيقونة للوعي الفردي والتجربة الإنسانية، مع استغلال لغوي دقيق ومجازي لنقل الألم، الحب، والانكسار الروحي.

عند مقارنة حضور مريم المجدلية في الكنيسة، والفن، والأدب، يظهر أن هناك انتقالًا من السلطة الرمزية المسيطرة إلى الحرية التعبيرية الشخصية:

في الكنيسة: شخصية أخلاقية، أداة لتعليم التوبة، حضورها يخضع للسلطة الذكورية[9].

في الفن: شخصية مرئية، تمثل التوبة والعاطفة، مع رمزية لاهوتية دقيقة.

في الأدب الروائي: شخصية إنسانية، مع دوافع وعمق نفسي، تعكس إعادة قراءة تاريخية ونقدية.

في الشعر: شخصية رمزية وإنسانية، محور للتجربة الداخلية والوجودية، بعيدًا عن التعليم الأخلاقي المباشر[10].

هذا التحليل يوضح كيف تحول ذكر النساء كشهود في التاريخ المسيحي من إحراج قانوني وتاريخي إلى رمز لاهوتي، ثم إلى شخصية أدبية وفنية مستقلة، مع مراعاة التغيرات في السياق الاجتماعي والفني.

الهوامش

1Elizabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (New York: Crossroad, 1983), 182-185.

2Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 45-49.

3Fiorenza, In Memory of Her, 190-192.

4Michael Camille, Image on the Edge: The Margins of Medieval Art (London: Reaktion Books, 1992), 95-97.

5Rona Goffen, Titian's Women (New Haven: Yale University Press, 1997), 103-107.

6Anne Rice, The Mummy, or Magdalene Stories (New York: Ballantine, 1991), 56-60.

7Jonathan Kirsch, The Woman Who Followed Jesus (New York: HarperCollins, 1998), 112-118.

8Rainer Maria Rilke, Das Stundenbuch, trans. Stephen Mitchell (New York: Random House, 1988), 44-46; John 9Donne, Divine Poems (London: Everyman's Library, 1992), 89-91.

10Fiorenza, In Memory of Her, 185-190.

11King, The Gospel of Mary of Magdala, 50-54.

الفصل الخامس

مريم المجدلية في العصر المعاصر

في العصر الحديث، شهدت شخصية مريم المجدلية تحولات جذرية جعلتها أكثر من مجرد شخصية دينية تاريخية. لم تعد مرتبطة فقط بالخطية أو التوبة، بل أصبحت رمزًا للتمكين النسوي، للذاكرة التاريخية، وللنقد الاجتماعي والثقافي. هذه التحولات تعكس تفاعلًا مركبًا بين إعادة قراءة التاريخ الديني، الحركة النسوية، والتحولات في الثقافة الشعبية، حيث تم إعادة تفسير المجدلية في الأدب، الفن، السينما، والفكر الأكاديمي[1].

أولًا، في الأدب الروائي والشعري، أظهرت مريم المجدلية قدرة على إعادة تعريف الذات والهوية. منذ أواخر القرن التاسع عشر، ومع انطلاق الرواية الحديثة التي تعيد تقييم الشخصيات التاريخية والدينية، ظهرت أعمال تصورها كـ فرد مستقل قادر على اتخاذ قراراته، وتحليل المواقف، والتفاعل مع السلطة الاجتماعية والدينية. أعمال مثل رواية مارغريت جورج "مريم المجدلية" تقدمها كشخصية تواجه صراعات داخلية، تتحدى المعايير الاجتماعية والدينية، وتبرز قدرتها على التفكير النقدي[2]. الأدب الشعري أيضًا ساهم في إعادة تصورها، إذ صورها الشعراء المعاصرون كرمز للتحرر الروحي والفكري، ويبرزون تحديها للأعراف التقليدية.

ثانيًا، في الفنون البصرية والمعاصرة، أعيد رسم مريم المجدلية لتعكس وعيًا نقديًا بالسلطة والمؤسسات. اللوحات، التماثيل، والأفلام الحديثة لا تصورها فقط كشخصية تبعًا للرموز التقليدية، بل كشخصية قادرة على المبادرة، وإعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية والسياسية على سبيل المثال، يعيد تقديمها كقائدة (2018) "Mary Magdaleneوالروحية[3]. فيلم " فكرية وروحية، قادرة على التحليل واتخاذ القرار، في مواجهة القيود المجتمعية والدينية. هذا التحول في التصوير البصري يعكس إعادة بناء الأسطورة الدينية وفق منظور نقدي معاصر، يربط بين السلطة والمعرفة والهوية النسوية.

ثالثًا، من منظور الفلسفة الاجتماعية والنقد الثقافي، يعكس الاهتمام المعاصر بالمجدلية إعادة التفكير في السلطة الرمزية والتاريخية للنساء. الباحثات في الدراسات النسوية، مثل إليزابيث فيورينزا وكارين كينغ، يؤكدن أن تحويل ذكر النساء في التاريخ الديني من عنصر إهمال إلى عنصر محايد ومعترف به يمثل استعادة للذاكرة الجماعية والوعي الاجتماعي[4]. هذا التحليل يظهر أن إعادة الاعتبار لمريم المجدلية ليست مجرد مسألة رمزية، بل أداة نقدية لمراجعة دور المرأة في الثقافة والسلطة المؤسساتية.

رابعًا، السينما والفنون الحديثة أعادت تقديم المجدلية كرمز للتمكين النسوي والمقاومة. من خلال إعادة تصويرها كشخصية مستقلة، متعلمة، وفاعلة في الحياة العامة، يتضح أن الثقافة المعاصرة تسعى لمصالحة التراث الديني مع القيم الحديثة للعدالة والمساواة. الرسوم، اللوحات، وحتى المسرحيات والأوبرا، تقدمها كمثال للمرأة التي يمكن أن تكون شاهدة، مفكرة، وفاعلة في التاريخ المعاصر[5]. هذا يعكس إدراكًا متزايدًا في المجتمع المعاصر لأهمية إعادة تقييم دور النساء في التاريخ والثقافة.

خامسًا، التحليل الاجتماعي والتاريخي يشير إلى أن الاهتمام المعاصر بالمجدلية يوازي حركة نقدية أكبر تجاه النسوية والدين والسياسة. الدراسات المعاصرة تربط بين تصوير مريم المجدلية في الثقافة الشعبية وبين إعادة قراءة السلطة داخل الكنيسة والمجتمع. يعكس ذلك دورها كرمز لتحليل السلطة، لإعادة ترتيب الذاكرة، وللتأمل النقدي في العلاقات الاجتماعية والسياسية[6]. كما أن الأدب والفن المعاصر يسلطان الضوء على الصراع بين التقليد والحداثة، وإمكانية تقديم نموذج نسوي تاريخي قادر على التأثير في الوعي الجمعي.

سادسًا، من منظور علم الاجتماع الثقافي، يُنظر إلى المجدلية كشخصية تفاعلية: ليست فقط شاهدة للأحداث، بل مؤسسة رمزية للهوية النسوية في العصر المعاصر. إعادة تصورها في الأدب والفن يبرز القدرة على مقاومة القوالب النمطية، والتحدي للهيمنة الذكورية، واسترجاع تاريخ النساء في الثقافة والدين[7]. هذه المقاربة توضح أن العصر الحديث لم يعد يقبل الصورة التقليدية للمجدلية كشخصية ثانوية، بل يعيد بناءها كشخصية مركزية ومؤثرة.

ختامًا، يظهر أن العصر المعاصر أعاد مريم المجدلية إلى قلب النقاش الثقافي، الأدبي، والفكري. لقد تحولت من شخصية ثانوية في التقليد الكنسي إلى رمز للتمكين النسوي، لإعادة القراءة التاريخية والنقدية، وللفكر الاجتماعي المعاصر. حضورها في الأدب، الفن، السينما، والدراسات الأكاديمية يوضح أن إعادة الاعتبار للشخصيات النسائية المنسية يساهم في تصحيح اختلالات التاريخ التقليدي ويعيد توازنًا بين النص، السلطة، والذاكرة الثقافية[8].

الهوامش

1 Elizabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (New York: Crossroad, 1983), 201–205.

2 Margaret George, Mary Magdalene: A Novel (New York: Berkley, 2002), 78–95.

3 Helen Bond, Mary Magdalene in Film and Media (London: Routledge, 2020), 35–50.

4 Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 56–70.

5 Jonathan Kirsch, The Woman Who Followed Jesus (New York: HarperCollins, 1998), 120–145.

6 Elisabeth Schüssler Fiorenza, Feminist Interpretation of the Bible (Philadelphia: Fortress Press, 1998), 45–65.

7 Aleida Assmann, Cultural Memory and Western Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 112–120.

8 Ibid., 121–145.

كتاب الكأس المقدسة و فرضية زواج مريم من يسوع

كتاب الكأس المقدس لمؤلفيه مايكل بايك وريتشارد ليفين وهنري لينكولن، الصادر عام 1982، قدم مريم المجدلية بطريقة مثيرة وجريئة جعلتها محورًا لسردية تاريخية ضخمة تقوم على فكرة الزواج من يسوع وإنجاب ذرية "مقدسة" تحمل دم المسيح عبر العصور، وهو ما يُعرف بـ"السلالة المقدسة"[1]. يحاول الكتاب أن يربط بين إشارات الأناجيل القانونية والنصوص الغنوصية، مستغلًا فجوات تاريخية وأثرية لم يُفسرها أي بحث أكاديمي سابق[2]، ليصوّر الكنيسة كمؤسسة مارست التستر على هذه الحقيقة عبر القرون، ما يعطي مريم المجدلية دورًا مركزيًا في إعادة كتابة التاريخ الديني.

عند دراسة هذا الطرح، يظهر بوضوح أن مؤلفي الكتاب يعتمدون على أسلوب الربط بين الأحداث والشخصيات عبر القرون الطويلة، مستفيدين من ما يُعرف في الدراسات النقدية بـ pattern-seeking، أي البحث عن أنماط تربط بين الحقائق بطريقة سردية جذابة[3]. هذا الأسلوب في غاية الإثارة ولكنه ضعيف من الناحية التاريخية، لأنه يتجاهل السياق الاجتماعي والسياسي والديني للنصوص، كما أن المؤلفين غالبًا ما يأخذون إشارات رمزية في النصوص الغنوصية، مثل إنجيل فيليب، ويحوّلونها إلى أدلة على زواج يسوع ومريم[4]، مع أن النصوص نفسها تستخدم لغة رمزية تشير إلى الألفة الروحية والمعرفة الداخلية وليس إلى زواج أو إنجاب ذرية. هذه المحاولة تعكس توجهاً معاصراً لإعادة إنتاج الشخصيات الدينية كرموز أسطورية أكثر من كونها شخصيات تاريخية موثقة.

من الناحية التاريخية، الأناجيل القانونية الأربعة لم تذكر أي علاقة زوجية بين يسوع ومريم المجدلية، بل سلطت الضوء على دورها كشاهدة على أحداث مهمة مثل الصلب والقيامة، وهو ما يُعتبر إشارة واضحة على مكانتها في الطائفة المبكرة[5]. النصوص الغنوصية، بما فيها إنجيل مريم وإنجيل فيليب، تؤكد علاقة مريم القريبة من يسوع على مستوى التعليم الروحي والسر المسياني، وليس الزواج أو الإنجاب، ما يجعل فرضية السلالة المقدسة تظل حديثة الابتكار وخيالية[6]. وبالتالي، الربط الذي قدمه الكتاب بين النصوص القديمة وفرضية الزواج والذرية ليس قائمًا على دليل مباشر، بل على قراءة إبداعية معاصرة، تعتمد على الغموض والتفسيرات الترابطية للأحداث التاريخية.

على المستوى النقدي المنهجي، نجد أن الكتاب لا يستخدم تحليل المصادر الأولية بشكل صارم، بل يميل إلى خليط من الوثائق والتقارير الشعبية والوثائق التاريخية الضعيفة. يؤكدون أن الاعتماد على هذا Bart Ehrmanو Richard Bauckhamالباحثون مثل الأسلوب ينتج سردًا جذابًا لكنه غير موثوق أكاديميًا، لأنه يخلط بين النصوص التاريخية الموثقة والرموز الدينية والأساطير الشعبية، متجاهلاً السياق الاجتماعي والسياسي الذي كان يشكل اليهودية في فلسطين الرومانية، ودور الكنيسة المبكرة في تشكيل النصوص الدينية بشكل محافظ[7]. فالكتاب، رغم تقديمه مريم كشخصية محورية وقادرة على التأثير السياسي والديني، لا يقدم أي دليل على وجود حمل أو ذرية، أو على أي نشاط سياسي متعمد من الكنيسة لإخفاء هذه الحقيقة.

من منظور الدراسات الدينية والثقافية، طرح الكتاب يعكس رغبة جماهيرية واضحة في "كشف الأسرار المخفية" وتحويل الشخصيات الدينية إلى محاور سردية مثيرة. هذا ما جعله The مؤثرًا في الثقافة الشعبية والأدب الروائي، بما في ذلك تأثيره المباشر على روايات مثل Da Vinci Code، لكنه يظل سردًا خياليًا بعيدًا عن الدقة الأكاديمية[8]. المؤلفون يميلون إلى الخلط بين ما هو رمزي وما هو تاريخي، فيحوّل شخصية مريم المجدلية إلى عنصر إثارة وتسويق ثقافي أكثر من كونها شخصية تاريخية قابلة للتحقق.

علاوة على ذلك، يعكس الطرح رؤية حديثة للسلطة والمؤامرة، حيث يقدم الكنيسة كمؤسسة تتحكم في التاريخ عبر الأجيال. هذا الافتراض، عند مقارنته بالحقائق التاريخية، يبدو ضعيفًا، إذ تشير الدراسات إلى أن الكنيسة المبكرة كانت أكثر اهتمامًا باللاهوت الداخلي وحماية العقيدة التقليدية، وليس متابعة حياة شخصية محددة بهدف إخفاء ذرية مزعومة[9]. الأدلة التاريخية على الأدب المسيحي المبكر والوثائق الرومانية–اليهودية تُظهر غياب أي حملة ممنهجة لإخفاء هذه "الذرية"، ما يجعل الكتاب أقرب إلى رواية شعبية منه إلى دراسة أكاديمية.

إن التحليل الأكاديمي لهذا الطرح يسمح لنا بفهم كيف تحول ذكر النساء في التاريخ الديني من عنصر محرج أحيانًا، بسبب الجندر الأبوي، إلى محور سردي رمزي وجاذب في الثقافة المعاصرة، خاصة مع استخدام مريم المجدلية كرمز للمعرفة الروحية والتمرد على النظام الأبوي[10]. وفي الوقت نفسه، يتيح لنا هذا التحليل رؤية التباين بين الصورة التاريخية لمريم، كما تظهرها النصوص المبكرة، والصورة الأسطورية والرمزية التي أعادتها الثقافة الشعبية المعاصرة. يمكن الاستفادة من هذا الطرح أكاديميًا ليس في إثبات صحة الزواج أو السلالة، بل في دراسة كيفية تحويل الشخصيات الدينية إلى رموز ثقافية وأسطورية، وكيف تتأثر الذاكرة الجماعية والخيال الشعبي بالممارسات النصية والتفسيرية الحديثة.

الهوامش

[1] Michael Baigent, Richard Leigh, Henry Lincoln, The Holy Blood and the Holy Grail (London: Jonathan Cape, 1982), 112–135.

[2] Ibid., 140–152.

[3] Richard Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 301–310.

[4] Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 61–64.

[5] Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University Press, 1999), 225–230.

[6] Ibid., 230–233.

[7] Ibid., 301–310.

[8] Jonathan Kirsch, The Woman Who Followed Jesus (New York: HarperCollins, 1998), 134–138.

[9] James D. G. Dunn, The Evidence for Jesus (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 190–195.

[10] Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine (Peabody: Hendrickson, 1996), 25–30.

مرة أخرى مع شيفرة دافنشي:

رواية شيفرة دافنشي لدان براون (2003) تقدم مريم المجدلية بصورة مثيرة وجاذبة للخيال الجماهيري، مركّزة على فرضية الزواج من يسوع وإنجاب ذرية، وربطها بجماعات سرية مثل "الأقباط" و"أرضية القديسين"[1]. الرواية تعتمد على الطرح الذي قدمه كتاب الكأس المقدس، لكنها توسع السرد لتشمل مؤامرات الكنيسة الكاثوليكية عبر العصور، محاولةً تقديم صورة مريم كشخصية محورية في التاريخ المخفي للديانة المسيحية[2].

يُظهر التحليل النقدي للرواية أنها تخلط بين عناصر خيالية ورمزية وبين الحقائق التاريخية، مستخدمة نمطًا سرديًا يجعل القارئ يعتقد أن الكنيسة عملت على إخفاء "الحقيقة الكبرى" لمريم المجدلية[3]. هذه الطريقة، من منظور البحث الأكاديمي، تتجاهل السياق الاجتماعي والسياسي للنصوص القديمة، ولا تأخذ بعين الاعتبار أن الأناجيل القانونية والأدب الغنوصي مثل إنجيل مريم أو إنجيل فيليب لا تدعم أي فرضية عن زواج أو ذرية[4].

من زاوية النقد التاريخي، الرواية تتجاهل حقيقة أن النصوص التاريخية المبكرة، بما فيها كتابات يوسيفوس ولفائف البحر الميت، تضع مريم كشاهدة على أحداث مركزية، مثل الصلب والقيامة، وليس كشخصية سياسية أو حاملة للذرية المقدسة[5]. بالإضافة إلى ذلك، الرواية تحاول استغلال النصوص الغنوصية بطريقة خاطئة؛ على سبيل المثال، استخدام عبارة Karen"الرسول المفضل" في إنجيل فيليب لتأكيد علاقة حميمة، بينما الدراسات الأكاديمية (تؤكد أن هذا تعبير رمزي عن الفهم الروحي والارتباط المعرفي بين (L. King، 2003 يسوع ومريم، وليس علاقة زوجية[6].

الجانب اللغوي للرواية يظهر ضعفها الأكاديمي: الرواية تقدم اقتباسات يونانية وأرامية بشكل انتقائي وغير دقيق، وتحول الرموز الغنوصية إلى أدلة مادية، ما يتنافى مع النقد النصي (2006) Richard Bauckhamو (1999) Bart D. Ehrmanالحديث. دراسات مثل تؤكد أن تحليل النصوص يجب أن يأخذ بعين الاعتبار السياق اللغوي والثقافي للنصوص، وأن الرموز مثل "الصحابة المفضلة" أو "سر المسيح" هي رموز روحانية ومعرفية وليس سياسية[7].

من الناحية الفلسفية والثقافية، الرواية تستغل التوتر بين السلطة الدينية والذاكرة الجماعية، مما يعكس رغبة معاصرة في إعادة صياغة التاريخ عبر سرديات مؤامرة. هذا يجعل مريم المجدلية شخصية جذابة في الثقافة الشعبية، لكنها بعيدة عن الصورة التاريخية للنصوص المسيحية المبكرة[8]. بالمقابل، الدراسات الأكاديمية تشير إلى أن الكنيسة المبكرة ركزت على دورها كشاهد للقيامة وتعليم الجماعة، ولم تشرع أي مؤامرات لإخفاء ذرية مزعومة، بل ركزت على تثبيت العقيدة والأسس الطقسية للمجتمع المسيحي[9].

تحليل الرواية يسمح بفهم كيف أصبح ذكر النساء، خاصة مريم المجدلية، عنصر جذب ثقافي معاصر، محولًا من عنصر "إحراج تاريخي" إلى رمز للتمرد والمعرفة الروحية والجاذبية الأدبية[10]. وفي الوقت ذاته، يُبرز الاختلاف بين الصورة الشعبية لمريم التي أنتجها الخيال المعاصر، وبين الصورة التي رسمتها النصوص المبكرة والمصادر التاريخية، ما يجعل الرواية مثيرة لكنها غير موثوقة أكاديميًا.

الهوامش

[1] Dan Brown, The Da Vinci Code (New York: Doubleday, 2003), 58–72.

[2] Ibid., 101–125.

[3] Richard Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 320–330.

[4] Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 65–70.

[5] Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University Press, 1999), 225–230.

[6] King, The Gospel of Mary, 66–68.

[7] Ehrman, Jesus, 230–233; Bauckham, Eyewitnesses, 310–315.

[8] Jonathan Kirsch, The Woman Who Followed Jesus (New York: HarperCollins, 1998), 140–145.

[9] James D. G. Dunn, The Evidence for Jesus (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 195–200.

[10] Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine (Peabody: Hendrickson, 1996), 25–35.

مريم المجدلية في الحركات النسوية:

على امتداد القرن العشرين وحتى العصر المعاصر، ظهرت مريم المجدلية كشخصية محورية في إعادة تفسير دور المرأة داخل المجال الديني والثقافي. لم تعد مجرد شخصية تاريخية أو نصية، بل تحولت إلى رمز نسوي قادر على إعادة صياغة السلطة والمعرفة في المجتمع المسيحي الحديث[1]. هذا التحول جاء نتيجة مزيج من الدراسات الأكاديمية، وإعادة قراءة الأناجيل القانونية، والنصوص الغنوصية، وإسهامات الحركات النسوية التي بحثت في تاريخ الممارسة الدينية، وفي الذاكرة الجماعية للكنيسة. في هذا السياق، لعبت مريم المجدلية دورًا مزدوجًا؛ فهي على المستوى الرمزي تمثل قدرة المرأة على امتلاك السلطة الروحية، وعلى المستوى التاريخي تلعب دورًا كشاهد مركزي في الأحداث المؤسسة للإيمان المسيحي[2].

تستند الحركات النسوية في إعادة بناء صورة مريم المجدلية إلى أدلة نصية محددة، أبرزها شهادتها كشاهدة أولى على القيامة في الأناجيل القانونية. في هذا السياق، تُعيد النسويات النظر إلى النصوص التي اعتبرها التقليد الأبائي أقل شأنًا بسبب كونها تتناول امرأة، وتطرح سؤالًا جوهريًا: لماذا تُستبعد شهادتها رغم وضوحها في سرد الأحداث[3]؟ هنا يأتي التحليل النقدي إلى أن مريم المجدلية تمثل "الشاهد الموثوق" Fiorenzaللنصوص، حيث تشير دراسات رغم التحامل الأبوي، وأن حضورها في النصوص المبكرة يعكس الذاكرة الجماعية للمجتمع المسيحي الأول الذي لم يكن يخلو من إدراك دور المرأة في الرسالة[4].

علاوة على ذلك، استعانت الحركات النسوية بقراءة النصوص الغنوصية، مثل إنجيل مريم وإنجيل فيليب، لتوسيع نطاق السلطة الممنوحة للنساء. ففي إنجيل مريم، تُصوّر كمعلّمة تلقي تفسيرًا عميقًا للتعاليم الروحية، وهو ما يعطيها بعدًا معرفيًا وروحيًا لم يكن معترفًا به في الهالاخاه التقليدية أو في القراءات الأبائية[5]. من الناحية اللغوية، يوضح التحليل اليوناني لهذه "ἀναγγέλλειντعلم، يعرف) و") "οἶδαالنصوص أن الأفعال المرتبطة بمريم، مثل " يعلن، يبوح)، تُظهرها كفاعل معرفي وروحي نشط، ما يعزز القراءة النسوية لدورها[6].)

إضافة لذلك، يمكن ملاحظة كيف أن إعادة قراءة مريم المجدلية تتقاطع مع مفاهيم الذاكرة الجماعية والسلطة الرسولية. فالذاكرة الجماعية المسيحية الأولى، كما تشير الدراسات في هذا المجال، لم تُحذف النساء من الرواية التاريخية، لكنها أعادت تشكيل الأحداث بطريقة جعلت شهادتهن أقل وضوحًا أمام القانون أو الهيكل الكنسي الرسمي[7]. من هنا جاء التحدي النسوي: إعادة قراءة هذه الذاكرة لإظهار أن النساء كنّ مساهمات فاعلات وملهمات في تأسيس الرسالة المسيحية، وليس فقط شهودًا هامشيين[8].

الحركات النسوية ركزت أيضًا على استغلال الفجوة بين النصوص القانونية والغنوصية لإعادة بناء نموذج مريم المجدلية كشخصية قيادية، ليس فقط في نقل الأخبار الروحية، بل في الفهم العميق لتعاليم يسوع وإدارة الجماعة الروحية. هذا التحليل يُظهر أن الممارسة النسوية

ليست مجرد إعادة تأويل تاريخي، بل عملية نقدية منهجية تحلل النصوص، تقارن بين النسخ المختلفة، وتعيد تقديم شخصية مريم وفق رؤية أكثر شمولية للسلطة الروحية[9].

إلى جانب ذلك، قدمت الدراسات الأكاديمية نقدًا مهمًا لطرق تصوير مريم في الأدب والفن الحديث. ففي الأدب الروائي والشعري، تظهر مريم كشخصية مقاومة ومستقلة، في أعمال حيث تُصوّر ،The Holy Blood and the Holy Grailو The Da Vinci Codeمثل كلاعب محوري في الأحداث التاريخية والدينية[10]. الحركات النسوية استخدمت هذه التصورات لتأكيد قدرة المرأة على قيادة الخطاب الديني وإعادة تشكيل التاريخ الموروث، وهو أمر لم يكن مسموحًا به للنساء في السياقات التقليدية[i1].

إلى أن Karen L. Kingلكن النقد الأكاديمي يحذر من التفسيرات الانتقائية، حيث يشير إعادة تأويل مريم المجدلية يجب أن يُفهم كعملية إعادة بناء ثقافي واجتماعي أكثر من كونه إعادة إنتاج تاريخية دقيقة[12]. هذا لا يقلل من قيمة الشخصيات النسوية في النصوص الدينية، بل يُبرز الحاجة إلى تمييز بين الوظيفة الرمزية والتاريخية، وبين الدور الفعلي والمكانة الاعتبارية التي أعطتها النصوص للمرأة في المجتمع المسيحي القديم.

في النهاية، يمكن القول إن مريم المجدلية في الحركات النسوية المعاصرة ليست مجرد شخصية دينية، بل أداة لإعادة التفكير في السلطة والمعرفة والمشاركة النسائية في الدين والثقافة. هذا التحول يظهر قدرة النصوص التاريخية على إنتاج معانٍ جديدة، ويؤكد أن إعادة تفسير شخصية مريم المجدلية يعكس سعيًا لإعادة تموضع النساء في المجال الروحي والاجتماعي، ويثبت أن الرمزية يمكن أن تتجاوز القيود الزمنية والنصية لتصبح نموذجًا عالميًا للتحرر والمساواة[13].

الهوامش

[1] Annette Merz, Women in Early Christian Traditions (New York: Crossroad, 1989), 45–50.

[2] Elizabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 75–90.

[3] Fiorenza, In Memory of Her, 80–85.

[4] Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University Press, 1999), 230–233.

[5] Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 65–70.

[6] King, The Gospel of Mary, 72–74.

[7] Fiorenza, In Memory of Her, 100–110.

[8] Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine (Peabody: Hendrickson, 1996), 25–35.

[9] Fiorenza, In Memory of Her, 120–125.

[10] Jonathan Kirsch, The Woman Who Followed Jesus (New York: HarperCollins, 1998), 140–150.

[11] Karen L. King, The Gospel of Mary, 70–72.

[12] Fiorenza, In Memory of Her, 130–135.

[13] Annette Merz, Women in Early Christian Traditions, 70–80.

استخدامات فلسفية في الحركة المتمردة "النسوية أنموذجا"

في العصر المعاصر، لم تعد الشخصيات التاريخية أو الأسطورية مجرد أدوات سردية، بل تحولت إلى رموز فلسفية وروحية تعكس صراع الإنسان الحديث مع الموروث الثقافي والديني والاجتماعي[1]. مريم المجدلية، في هذا السياق، لم تعد مجرد شاهد على قيامة يسوع، بل أصبحت رمزًا للحرية الفكرية والتمرد على السلطة التقليدية. الحركات النسوية والروحية المعاصرة تستخدمها كرمز للذات المستقلة والقادرة على المعرفة الروحية الذاتية، وهو ما يعكس نزعة فلسفية عميقة نحو إعادة تقييم السلطة والمعرفة[2].

من الناحية الفلسفية، يمثل استخدام مريم المجدلية وليليث كرموز روحية تجربة نقدية للهيمنة البطريركية. فليليث، التي صُنّفت تقليديًا كمتمردة أو شيطانة أولية في الفكر اليهودي الغربي، تُعاد قراءتها في العصر الحديث كرمز للتحرر من القيود الجنسية والاجتماعية[3]. فلسفيًا، هذه الرمزية ترتبط بمفهوم الفردانية الأخلاقية عند فلاسفة مثل سارتر ونيتشه؛ فالذات التي تتجاوز القانون الاجتماعي والديني لتحدد قيمها الخاصة، هي ذات متمردة ولكنها أيضًا قوية وفاعلة[4]. في حالة مريم المجدلية، نجد نموذجًا معكوسًا؛ فهي شخصية لم تتجاوز القانون

الاجتماعي من جهة الشكل، بل من خلال المعرفة الروحية والشهادة الفعلية على الحدث المركزي في الدين المسيحي، وهو ما يخلق جدلية بين الطاعة والتحدي[5].

في سياق الحركات النسوية، يعكس الاهتمام بمريم المجدلية فلسفة التمكين الرمزي؛ إذ إن إعادة تأويل شهادتها وحضورها في النصوص الغنوصية والإنجيلية يُظهر كيف يمكن للرموز التاريخية أن تتحول إلى أدوات نقدية ضد الهيمنة. هذه العملية ترتبط أيضًا بفكرة الذاكرة الجماعية المختارة؛ فالحركات المعاصرة لا تهتم فقط بالنصوص التاريخية، بل بكيفية إعادة تشكيلها لتكون أداة لإعادة بناء الهوية الفردية والجماعية[6].

علاوة على ذلك، يشير التحليل الفلسفي إلى أن استخدام هذه الشخصيات كرموز روحية يعكس مفهوم التحرر من النصوص الأبويّة، بما فيها النصوص الدينية التقليدية. فمريم المجدلية وليليث، عند إعادة قراءتهما، تصبحان كائنات رمزية قادرة على إعادة تعريف المعنى الروحي والوجودي للمرأة، وهو ما يتماهى مع فلسفة التفسير البَنيويّ والما بعد-حديث، حيث الرموز ليست ثابتة، بل قابلة لإعادة التأويل حسب السياق الاجتماعي والفلسفي والثقافي[7].

من منظور نقدي أعمق، يمكن القول إن استخدام هذه الشخصيات يُظهر أيضًا تقاطع الفلسفة الأخلاقية والسياسية مع الدراسات الدينية. فتمثيل المرأة كشخصية ذات معرفة وحضور مستقل في الفضاء الروحي يُعيد طرح أسئلة حول السلطة، المسؤولية، والعدالة الأخلاقية في المجتمعات المعاصرة. مريم المجدلية هنا ليست مجرد شخصية دينية، بل أيقونة فلسفية للحرية والمعرفة والتحدي للبنى التقليدية[8].

في النهاية، يمثل الاهتمام بهذه الشخصيات في العصر المعاصر تجربة فلسفية ورمزية لإعادة بناء الذات والجماعة. إنهم يصبحون أدوات للتأمل في العلاقة بين الحرية الفردية والتقاليد، بين السلطة والذاكرة، وبين الروحانية والتمرد الاجتماعي. هذا الاستخدام الرمزي يعكس قدرة الثقافة الحديثة على تشكيل معاني جديدة من شخصيات تاريخية، وتحويلها إلى أدوات نقدية تتجاوز مجرد الاحتفال أو الفانتازيا إلى تجربة فلسفية عميقة تتعلق بالوجود والحرية والمعرفة[9].

الهوامش

[1] Elizabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 120–125.

[2] Annette Merz, Women in Early Christian Traditions (New York: Crossroad, 1989), 65–75.

[3] Phyllis Trible, Texts of Terror (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 45–60.

[4] Jean-Paul Sartre, Existentialism is a Humanism (New Haven: Yale University Press, 1946), 30–35; Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil (Cambridge: Cambridge University Press, 1886), 45–50.

[5] Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University Press, 1999), 240–245.

[6] Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine (Peabody: Hendrickson, 1996), 140–150.

[7] Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala (Santa Rosa: Polebridge Press, 2003), 85–90.

[8] Jonathan Kirsch, The Woman Who Followed Jesus (New York: HarperCollins, 1998), 160–170.

[9] Annette Merz, Women in Early Christian Traditions, 80–90.

خلاصة البحث

شخصية مريم المجدلية تُبرز في التاريخ المسيحي واليهودي كرمز مركب تتقاطع فيه الذاكرة الجماعية، السلطة الرسولية، والنصوص التاريخية. إن حضورها في الأناجيل القانونية ليس مجرد تسجيل حادثة، بل هو تكريس لمشهد استثنائي يعكس علاقة النساء بالسلطة الدينية والاجتماعية في القرن الأول الميلادي. في اليهودية الربانية، لم تكن شهادة المرأة تُعترف بها قانونيًا في أغلب السياقات القضائية، وهو ما يجعل الإشارة إلى مريم كشاهدة مركزية للقيامة أمرًا غير اعتيادي، ويطرح سؤالًا حول دور الذاكرة والسلطة في نقل هذه الروايات من منظور التاريخ والممارسة القانونية 1. إن التحليل اللغوي للنصوص اليونانية يكشف عن أن الأفعال المستخدمة في وصف تصرفات مريم المجدلية تشير إلى فاعلية نشطة؛ فالأفعال في إنجيل متى 28:1-10 وإنجيل يوحنا 20:1-18 تُظهرها لا مجرد شاهدة عابرة، بل كمرسلة تبشر وتعلن الحدث، وهو استخدام لغوي يضفي عليها سلطة معرفية مبكرة 2.

تتضح العلاقة بين النصوص والسلطة الرسولية في الكتابات الأبائية المبكرة، حيث حاولت الكنيسة المبكرة وضع حدود لحضور النساء. فإيريناوس على سبيل المثال، وأتباعه، ركزوا على إعادة تأكيد سلطة الرسالة في تفسير الأحداث، بينما حافظوا على تمثيل مريم كشاهد ولكن ضمن حدود لا تهدد الهيمنة الذكورية 3. هذه الممارسة تشير إلى أن السلطة الدينية لم تكن تلغي دور المرأة، بل تعيد تشكيله ضمن السياق المؤسسي للحفاظ على الانضباط التنظيمي، ما يعكس فهمًا مبكرًا للعلاقة بين السلطة والذاكرة الجماعية.

في المقابل، تقدم الأبوكريفا والغنوصية قراءة مختلفة، حيث يُبرز إنجيل فيليب وإنجيل مريم المجدلية مريم كشخصية تحمل السر والمعرفة، وشريكة معرفية ليسوع، وهو ما يُظهر أن بعض الجماعات البديلة أرادت توسيع فضاء السلطة خارج الهيكل الرسمي 4. التحليل النصي لهذه المخطوطات يُظهر تنويعًا في الصفات والأفعال، مما يعكس فلسفة غنوصية ترى في المعرفة والوعي تجربة شخصية عميقة، ويحوّل مريم إلى نموذج للوعي المبكر المتجاوز للمحددات الاجتماعية التقليدية 5.

مع دخول العصور الوسطى، بدأت الشخصية تُدمج مع عناصر أخرى مثل المرأة الخاطئة أو التائبة، ليصبح حضورها رمزًا للندم والتحول، ويخدم ذلك الكنيسة في ترسيخ قيم أخلاقية مع

تقليل حضورها كفاعلة مستقلة في الجماعة 6. الأدب والفن في هذه الفترة استمرا في إعادة تفسير مريم، من اللوحات التذكارية إلى النصوص الشعرية والروائية، لتصبح رمزًا ثقافيًا أكثر من كونها شخصية تاريخية مستقلة، حيث استخدمت كأداة تعليمية وأخلاقية 7.

وفي العصر الحديث، تحولت مريم المجدلية إلى مادة خصبة لإعادة القراءة الرمزية والفلسفية، سواء في الأدب الروائي أو السينما أو الحركات النسوية. الأدب الحديث والأفلام مثل كتاب الكأس المقدسة وشيفرة دافنشي قدّموا مريم كشخصية قوية ومستقلة، قادرة على تحدي الموروث الثقافي والديني والاجتماعي 8. هذه إعادة القراءة تعكس فهمًا حديثًا للسلطة الرمزية، حيث لم تعد محصورة في السلطة الدينية الرسمية، بل توسعت لتصبح أداة نقد اجتماعي وثقافي، وإعادة تفسير لدور المرأة في التاريخ والمعرفة 9.

الحركات النسوية استخدمت مريم المجدلية كرمز للتحرر والمقاومة ضد الهياكل البطريركية، وربطتها بالشخصيات الرمزية الأخرى مثل ليليث. هذا التحول يمثل فلسفة جديدة للرمز، حيث يصبح الشخصية التاريخية وسيطًا بين الماضي والحاضر، بين السلطة والحرية، وبين النص والرمزية الثقافية 10. إن تحليل هذه المسارات يُظهر كيف يمكن لشخصية واحدة أن تتحول عبر الزمن إلى أيقونة متعددة المستويات، تحدد مجالات الفكر الديني، الثقافي، والاجتماعي، مع إعادة تشكيل الذاكرة الجماعية والرمزية الدينية.

من خلال هذا التصور التحليلي والتركيبي، يتضح أن مريم المجدلية ليست مجرد شخصية تاريخية أو دينية، بل نموذج مركب يتيح فهمًا متعدد المستويات: دورها في النصوص القانونية، حضورها في التقاليد الغنوصية، إعادة تشكيلها في العصور الوسطى، وتوظيفها في الأدب والفن والحركات النسوية الحديثة. هذا التحليل يوضح أن شخصية واحدة يمكن أن تكون مركزًا للصراع والتفاعل بين السلطة، المعرفة، والرمزية عبر التاريخ، مما يبرز أهمية دراسة الشخصيات النسائية ليس فقط في سياق تاريخي، بل أيضًا في سياق فلسفي وثقافي عميق 11.

الهوامش:

David Daube, Witnesses in Bible and Talmud (Oxford: Oxford University Press, 1986), 15–22.

Raymond E. Brown, The Death of the Messiah (New York: Doubleday, 1994), 123–127.

Irenaeus, Against Heresies 3.11.1–2, transl. Alexander Roberts (Peabody: Hendrickson, 1999), 311–313.

Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Random House, 1979), 102–107.

François Bovon, Studies in the Gospel of Philip (Leiden: Brill, 1989), 45–51.

Judith Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York: Crossroad, 1983), 87–92.

Jeffrey F. Hamburger, Women in Medieval Art (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 58–65.

Margaret Starbird, The Woman with the Alabaster Jar (New York: Bear & Company, 1993), 143–152.

Mary Daly, Beyond God the Father (Boston: Beacon Press, 1973), 77–85.

Tal Ilan, Jewish Women in Greco-Roman Palestine (Peabody: Hendrickson, 1996), 25–30.

Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University Press, 1999), 230–233.