

الفصل الأول

القراءة التربوية للقرآن

يقترح هذا الكتاب تكوين أرضية جديدة للمرأة المسلمة التي تحدد هويتها بوعي مع الرؤية الإسلامية العالمية للتوحيد، الذي يعني: الاعتقاد بوجود إلهٍ واحدٍ، هو الله. وليس المقصود من هذه الرؤية العالمية اقتصار التفكير بالله فحسب، بل التفكير بأن البشر كلهم متساوون أمام الله، الذي هو مصدر القيم والمعرفة. أما هدف هذه الرؤية العالمية فهو تفكيك السلطة البشرية، ووضع ميزان للقوانين الطبيعية والاجتماعية، المتمثلة بـ (التقوى). وبهدف تحقيق هذا التحديد للهوية ضمن هذه الرؤية العالمية، انهمكت بعض النساء المسلمات – وكنت واحدةً منهن – في قراءة جديدة للقرآن الكريم، وإعادة لتفسيره.

يقوم المسلمون عادةً بالاستقراء من أجل استخلاص حكمٍ شرعيٍّ، أو تقدير معنىٍ لممارسةٍ نقوم بها من يومٍ إلى يومٍ، وتكون المراجع النموذجية للمسلمين متمثلةً في الأنواع الأربعة التقليدية للنصوص الإسلامية:

- (1) القرآن الكريم (وهو المصدر الرئيسي للمثل العليا)،
- (2) الحديث (وهو المصدر الرئيسي لاستقراء النبي (ص) من القرآن الكريم وممارسته له، وهو ما يُعرف باسم سنة النبي (ص))،
- (3) التفسير (أي التفسيرات، أو التعليقات الرئيسية على النص القرآني)،
- (4) كتب الفقه (وهي مجموعات التفسيرات الفقهية للقرآن، والأحكام الفقهية المبنية على الحديث الشريف، التي تُعرف خطأً بأنها الشريعة الإسلامية).

ويُعتبر المصدران الأخيران ثانويين إذا ما قورنا مع القرآن الكريم والحديث الشريف. ومع أننا نجد بعض النساء راوياتٍ للأحاديث (التي يُسند أغلبها إلى زوج النبي (ص) عائشة رضي الله عنها التي تُعتبر ذات مصداقيةٍ في الرواية)، بالكاد نجد اسماً لأنثى مرتبطاً بالتفسيرات، أو بالنصوص الفقهية. وسواءً كان هذا

يمثل الممارسة الواقعية حينها، أم أن كتب التاريخ المتداولة لم
تورد وثائق الرواية والتفسير برُمَّتها، سيكون هذا موضوع جزءٍ
آخر من بحثي، ومن كتابٍ آخر.

أما تركيزي الرئيسي في هذا الكتاب فهو على القرآن الكريم؛
لأنه النص الإلهي للإسلام، ولأن نتائج عملي العلمي الفَعَّال يوحى
بأن القضية الجوهرية بالنسبة للنساء المسلمات إنما هي انعدام
مشاركتهن في تفسير القرآن. بيّن فضل الرحمن (عام 1995، ص
5 من التقديم) أن القراءات التقليدية للقرآن اعتادت أن تتبع
المبادئ المستعملة على نطاق واسع في التفكير الإسلامي؛ التي
تتمثل في القرآن، والسُّنة، والاجتهاد، والإجماع (الصادر عن
العلماء أو عن الجماعة). ومع أن بعض القراءات تتبع هذه
المبادئ التقليدية، نجد المفسرين يختلفون في طريقة الجمع فيما
بينها وفي تطبيقها. ويحاجج فضل الرحمن بأن الخلافات "قد
تكمّن وراء كل البعد القائم بين الركود والحركة، وبين التقدم
والتحجّر." كما يؤكد فضل الرحمن أن "هذه المبادئ الأربعة لم
تقتصر على كونها مبادئ الفقه الإسلامي، بل مبادئ التفكير
الإسلامي برُمَّته". ويوضح أيضاً كيف أن التطبيقات المختلفة
للمبادئ الأربعة تطورت خلال أول قرنين للهجرة، مُسلطاً الضوء
على الأبعاد التي تُثري التطبيق الحركي والحيوي لهذه المبادئ،
وواصفاً كيف أن الجمود في تطبيق هذه المبادئ أدى إلى الركود.
من جهةٍ أخرى، يميّز مستنصر مير (عام 1986، ص 1)
أربعة أنماطٍ تاريخيةٍ لعمليات دمج وتطبيق هذه المبادئ:

1- تفسير التقليديين الذي يبنى على الأحاديث، أو السُّنة،
وعلى مناسبات نزول الوحي، وعلى الروايات أو الآراء
التاريخية للرؤاة الثقات. والتعليقان المستخدمان على
نطاقٍ واسعٍ من هذا النوع هما:

(أ) الذي كتبه الطبري (المتوفى عام 311 للهجرة/ 923
للميلاد).

(ب) الذي كتبه السيوطي (المتوفى عام 911 للهجرة/
1505 للميلاد).

2- يسعى التفسير اللاهوتي إلى الدفاع عن آراءٍ معينةٍ
وتأييدها ضد آراءٍ منافسةٍ، التي يمثل الرازي (المتوفى
عام 606 للهجرة/ 1012 للميلاد) النموذج الرئيسي لها.

3- يركز التفسير الفيلولوجي (اللغوي التاريخي) الأدبي على السمات البيانية، واللغوية والنحوية في القرآن، والتمثيل الأفضل له عند الزمخشري (المتوفى عام 538 للهجرة/ 1144 للميلاد).

4- ويتعامل التفسير الفقهي بشكلٍ رئيسي مع الآيات القرآنية التي تحتوي على الأوامر الشرعية، ويقدم الآراء التي تحملها المذاهب حول تلك الآيات. وكانت الأعمال الأولى من هذا النوع عمل الفقيه الحنفي الجساس (المتوفى عام 370 للهجرة/ 980 للميلاد، والفقيه المالكي ابن العربي (المتوفى عام 543 للهجرة/ 1148 للميلاد).

ما يؤرقنا في هذا السياق إنما هو غياب النساء المسلمات عن هذا الميدان؛ أي ميدان قراءة النصوص الإسلامية وتطوير التفسير. والأشد من ذلك أيضاً هو غياب النساء عن قراءة النص القرآني وتفسيره، خصوصاً من أجل المقاصد التربوية والأخلاقية. وأنا لا أتحدث عن مجرد تلاوة القرآن، بل عن قراءته قراءة هادفة ومباشرة من أجل استخلاص المعاني واستنتاج حكم عقلائي، أو ما يُطلق عليه فضل الرحمن (رأياً مبنياً على اجتهادٍ شخصي). إذ لم يصل إلى علمي وجود أي قراءةٍ شاملةٍ للقرآن اضطلعت بها نساءً، باستثناء تلك القراءة الأدبية للكاتبة المصرية عائشة عبد الرحمن (عام 1968، أ)، و(القراءة التأويلية الموجهة عملياً) للعالمية الأمريكية أمينة ودود محسن (عام 1992)¹. وهناك، بالطبع، العديد من المقالات أو الأطروحات أو الرسائل العلمية المبعثرة التي تُقدم تفسيراً لاهوتياً أو فقهياً أو تاريخياً لنصوص قرآنيةٍ مُحددةٍ ضمن نقاشٍ أوسع للقضايا ذات الصلة بالنساء. والعمل الأحدث والأكثر شهرةً من بين أعمال كهذه فهو الذي اضطلعت به ميسم الفاروقي، بعنوان (الهوية الذاتية في القرآن وفي القانون الإسلامي، عام 2000).

تُميز ميسم الفاروقي بين النص القرآني والقانون الإسلامي المُستنبط، موضحةً كيف أن جهاتٍ خارجيةٍ دخيلةً، وفقهاء ذكوراً، قد انصرفوا عن قواعد التفسير الضمنية للقرآن (وهذا ما أوكدته)؛ فوصلوا إلى تفسيراتٍ جائرةٍ وغير مُبررةٍ لمعانٍ ذات

¹ نشرت أمينة ودود محسن طبعة 1999 من كتابها الذي ألّفته عام 1992 تحت اسم أمينة ودود

صلةً بقضايا أساسية تتعلق بالنساء. ومن ثم كان تركيزي في قراءتي التربوية للقرآن موجهاً نحو التأكيد على الحاجة إلى انخراط الأنثى في معالجة شاملة مماثلة للنص القرآني، من داخل قواعد التفسير الخاصة به. وهذا ما كنتُ أرمي إليه عندما استهللت مشروع (الهوية الذاتية للنساء المسلمات) والمناقشة العامة للموضوع التي تلت ذلك عام 1995. إن المرأة المسلمة التي تتمتع بهويتها الذاتية (أو الرجل المسلم المتمتع بهويته الذاتية) إنما هي (أو هو) المسلمة التي تسترجع معنى كونها مسلمةً باختيارها، وتضع ذلك قيد التطبيق العملي، وهي (أو هو) المسلمة التي تُقبل على ذلك (من دون أي وسيطٍ)، وتستوعب المغزى استيعاباً واعياً، وتُفسر النص القرآني على نحو عقلائيٍّ، مستخدمةً قواعده الخاصة به، على نحو ما يصرح به القرآن في الآية الكريمة ((الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم)) [الزمر 23/39].

إن توجُّهي في البحث الفعال المشارك – الذي يَنقل هذا الكتاب جزءاً منه – إنما هو مُقررٌ، وببساطةٍ، ليس من أجل تشجيع حق المرأة في التعلُّم فحسب، بل يؤكد على حقها في اكتساب تربيةٍ إسلاميةٍ ساميةٍ [التي تصاغ خطأً على أنها (تربيةٌ دينيةٌ) أو (تعلُّمٌ ديني)]. وأقصد من هذا المصطلح معرفةً أعمق بالنص الإسلامي الأساسي، وهو القرآن، الذي سيغير في نهاية المطاف مفهومها الخاص بها لذاتها كمسلمة؛ وليس ما يتعلق بالمواقف والمفاهيم المعتادة حول دور النساء فحسب، بل، وسيغير بالتالي، القراءة التقليدية والتقدير الاستقرائي للمعاني من القرآن. وتؤكد ميسم الفاروقي أن "المسلمين يتخذون الإسلام على أنه المصدر الأول للهوية، لا أنه بناءٌ إضافيٌّ إيديولوجي (فكري)". (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 74). وبإدراكنا لهذا المعنى للهوية والمرجعية سوف يُدرك كلُّ من المسلم والمسلمة بالتالي إنسانيته أو إنسانيتها على أنها خليفة الله على الأرض، وسوف تدرك معنى التقوى على أنها المعايير التي يُحكم بها على الأفراد ويُفرَّق عن طريقها بينهما. والتقوى – باللغة العربية – تشير إلى المقدرة على إقامة توازن بين التفكير الفردي المستقل والسيطرة الاجتماعية والقوانين الإلهية الطبيعية.

وإني لأحاجج بأن المشاركة الفعالة للنساء المسلمات في إعادة قراءة القرآن هي الأساس الذي تصبح المرأة من خلاله الإنسان الروحاني والمفكر (الإنسان المسلم) الذي فرضته الرؤية القرآنية للفرد خليفة. كما أنني أحاجج بأن غياب النساء عن القراءات القرآنية الأولى هو أساس سوء قراءة معنى الهوية الذاتية والخلافة، وسوء تفسير مبدأ الخلافة الذي صرح به القرآن ((إذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة... وعلم آدم الأسماء كلها)) [البقرة 2/30-31] كأنما هو محصورٌ سياسياً ولاهوتياً بقيادة الذكر فحسب؛ وكأن معنى آدم محدودٌ بالإنسان الذكر. ومن خلال هذا الخطأ في التفسير أيضاً خلط المسلمون بين قيادة الإنسان وسيادة الله؛ ومن هذا المنطلق تُمثل قراءة المرأة وتفسيرها - عندما تكون مسلمة متمتعةً بهويتها الذاتية - المنهج الوحيد للعمل على إحداث تغيير في هذه القراءات التقليدية.

من المهم إذن أن تضطلع النساء المسلمات أنفسهن بتفسير النص بعدالةٍ ومن دون إظهار أية محاباةٍ خاصةٍ بهن، سواءً كانت تلك المحاباة قائمةً على الجنس، أو العرق، أو الطبقة. ومن ثم تدعو الحاجة إلى تطوير قائمةٍ من القيود والتوازنات من أجل أن يصبح التفسير التربوي والأخلاقي الذي تضطلع به النساء متفوقاً ومُعترفاً به. وبما أن القرآن يزودنا بقائمةٍ كهذه - التي ستتمُّ مناقشتها في هذا الفصل تحت قسم "النص والمعنى" - يصبح بعد ذلك الخيار للقارئ في أن يتبع هذه القائمة ذات الصلة بالقيود والتوازنات. وأقوم في القسم المتبقي من هذا الفصل بمناقشة الهدف الكامن وراء هذه القراءة التربوية للقرآن، المتمثلة بالعلاقة بين النص والمعنى. وأصف بعد ذلك المصادر والتحديات، وأعرّف الإشكال والحجة والدليل، التي بمجملها تدعو إلى نموذج الهوية الذاتية وإلى قراءةٍ تربويةٍ للقرآن.

الهدف

الهدف الكامن في عملي، وفي كتابي هذا، إنما هو تحفيز النقاش حول القرآن الكريم في المجتمع على وجه الإجمال، وليس في أوساط النساء أو من أجل قضايا النساء فحسب؛ لأن مشاركة النساء في تفسير النص ليس ابتداءً حديثاً، فالقرآن يصرح ((خلق الله الزوجين الذكر والأنثى)) [النجم 45/53]. وعلى غرار هذه الآية ما تصرح به الآية الأولى من سورة النساء ((يا أيها الناس

اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها))؛ فالمرأة إذن ليست مبدأً ثانوياً في الخلق البشري، بل تُعدُّ مبدأً رئيسياً في الأزواج البشري؛ ولذلك تُعتبر قراءة النساء للنص وتفسيرهن له متأخران كثيراً، ويُعدّان شرطاً ضرورياً لإنسانيتهن، ومن أجل خلافتهن، يضمن تطبيق كلٍّ من إلزامية القرآن وموهبته، كما يضمن نجاح النساء ومجتمعهن.

بالرغم من أن النساء المسلمات في أمريكا الشمالية بدأن بتغيير مواقفهن وتقاليدهن، لم يُحرزن حتى الآن الوضع نفسه الذي يتمتع به نظراؤهن الذكور؛ ويعود ذلك بشكل رئيسي – إذا ما استثنينا قلة من النساء – إلى أنهن لم يتخذن زمام المبادرة لممارسة القيادة في الارتحال من التطبيقات التقليدية للمبادئ الأربعة للفكر الإسلامي. والنساء المسلمات يكتسبن اعترافاً ومصداقية في الساحة الأمريكية "الدينية"، وبمقدور أحدنا أن يصرح أيضاً بأن المسلمين يتلقون اعترافاً مطرداً في المجتمع الأمريكي عموماً بسبب ما تبذل النساء من جهود – على نحو ما سيتم إيضاحه فيما يلي. لكن حتى هؤلاء النساء المسلمات الأمريكيات لم يحققن حتى الآن ما حققته النساء المنتميات إلى الملل الدينية الأخرى؛ من ناحية الاعتراف بهن مراجع دينية تتمتع بالمصداقية نظرياً وعملياً؛ فالجمعية الإسلامية في أمريكا الشمالية ISNA على سبيل المثال – وهي أكبر المنظمات الإسلامية وأقدمها في أمريكا – والمؤسسة الأخت لها، اتحاد علماء الاجتماع المسلمين AMSS، كانتا في عام 2000 ما تزالان تتخبطان بخطأ وتبؤدة لإدراج النساء في اللوائح الانتخابية لمجلسيهما².

² كتبت البلاغ الرسمي التالي، متسائلة عن تغيير مفترض في دستور الجمعية الإسلامية أمريكا الشمالية ISNA واتحاد علماء الاجتماع المسلمين MSA، موجهة رسالتي الإلكترونية لشهر حزيران من عام 2001 إلى رئيس ISNA الدكتور صديقي بالإضافة إلى عددٍ من المنظمات الإسلامية الأخرى:

هذه الرسالة موجهة إلى جميع المنظمات الإسلامية في أمريكا الشمالية وأعضائها. في الثامن من شباط من عام 2001، أرسلت لجنة الانتخاب رسالة إلى أعضائها تدعوهم إلى تعيين موظفين جدد، وتطلب منهم أيضاً إجراء تصويت على مراجعة دستور ISNA، وأدرجت عبارة في غاية الإزعاج تحت البند (VIII.1.1.b). وهي تنص على ما يلي: تنتخب المجموعة العامة الأعضاء في ISNA خمسة أعضاء ذوي مؤهلاتٍ لتمثيلٍ خاص؛ مثل أخواتٍ أعضاء ينتخبن أخوات.

وكذلك وجّهت لجنة AMSS الانتخابية رسالة إلى أعضائها في الثامن من حزيران عام 2001 داعية إياهم أن يصوتوا قائمة مرشحين، مصرحة بما يلي: اختر عدد المرشحين من أجل

يؤكد المسلمون في الغالب - وأنى نوقشت قضايا النساء - على أن القرآن ينظر إلى الأسرة على أنها الوحدة الأساسية في الشؤون الاجتماعية/الاقتصادية، ومع ذلك عندما تصبح القضية متعلقة بمشاركة النساء في صنع السياسة والريادة في تفسير النص القرآني، نرى الأغلبية يتجاهلون حقيقة أن الخلق - على نحو ما هو مُصرَّح به في القرآن، في الآية الرابعة من سورة النساء والآية الخامسة والأربعين من سورة النجم [السابقتين] - كان من ذاتٍ واحدةٍ، ومن هذه الذات خلق شريكها؛ فكان من ذلك الزوجان: الذكر والأنثى. وبدلاً من إدراك الحق الفردي والمسؤولية الفردية ككيان عقلائي قانوني من ضمن آيات القرآن - على أن الخلافة البشرية مفروضة على وجه المساواة بين الرجل والمرأة - غالباً ما يوسع المسلمون المسؤولية الاقتصادية للذكر تجاه الأنثى، على نحو ما صرح به القرآن في الآية الرابعة والعشرين من السورة الرابعة، إلى الحق الفردي الفكري والروحي والمسؤولية الفردية للأنثى في ذلك. وتوضح الفاروقي الفرق الدقيق في معنى الآية عند تفسير كلمة (بما) بمعنى (المقومات) عوضاً عن معنى (لأن) [ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 83]. إذ عندما يتوسع معنى الآية ليشمل الحقوق الفكرية والروحية، وتعمم العلاقة السببية بين المسؤولية الاقتصادية والهيمنة الأخلاقية، لا يقوم المسلمون بحرمان النساء من هويتهم الذاتية الشرعية فحسب، بل يحرمون الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم أيضاً من الفوائد التي يتقدم بها مثل هذا التفكير الحر المسؤول لدى الإناث. ومثال ذلك أنه بالرغم من أن عدد العالمات الناشطات من النساء المسلمات في ازديادٍ في الجامعات الأمريكية وفي المؤسسات الأخرى، وأن مساهمتهم في العملية السياسية العامة أصبحت أكثر بروزاً، وهي غالباً ما تتسم بفاعلية تزيد عن فاعلية نظرائهن الذكور في هذا الميدان (انظر مساهمات مثل تلك العالمات الناشطات في العدد 1998 من دورية الدين

كل مقعد على النحو المشار إليه. وبإمكانكم أن تضيفوا مرشحين آخرين كتابياً، مُدرجين أخوات مسلمات ربما ترغبن بالتصويت لهن.

يبدو أن هذه اللجان التي يديرها الذكور إما أن تكون في عوز للخيال أو الشجاعة للعثور على اسم لامرأة مسلمة ناشطةٍ عالمة لديها من المؤهلات ما يمكنها من أداء خدمات. وإنني ما أزال أحلم بذلك اليوم الذي تصحو فيه مؤسسات هؤلاء المسلمين الذكور ليدركوا كم هذه النزعة مخزية لجميع المسلمين، خصوصاً النساء، وليتعرفوا على أهمية دور المرأة وأهمية مساهمتها في عملية صنع القرار الإسلامي. ويتطلب هذا النوع من المراجعات، أو أوراق الاقتراح، تقديم اعتذارات.

والتربية الأمريكية)، نجد أن عدداً قليلاً من المجتمعات المسلمة يصحو لإدراك أمثال هذه الإسهامات ولرعاية فوائدها³. ويضاف إلى ذلك أنه لم يتوصل أي مجتمع إلى إدراك أن هذه المساهمات هي نتيجة لفهم النساء الاستقلالي للقرآن، وليس لمجرد ما تتمتع به هؤلاء الإناث من شخصية تقيّة أو تضحية ذاتية؛ إذ ليس من الممكن لأي فردٍ (رجلاً كان أو امرأة) أن يدرك معاني الإسلام بشكلٍ ذاتي ولا يمارسه ممارسةً كاملة ما لم يكن – هذا الفرد – مسلماً عن اختيار. ومن ثمّ فإنّ أي تفسير لا يصيغ معنى نصٍّ ما من منظورٍ إسلاميٍّ (عقلانيٍّ) لن يمتّ بصلّةٍ إلى القرارات التي تؤثر على اعتقاد ذلك الفرد وعلى حياته. وتؤكد الفاروقي أن نقطة البدء إنما تكمن – وتنحصر فقط – في نظام الاعتقادات عن العالم وعن الذات التي يختارها الفرد عن رغبةٍ وعن عقلانية (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 74).

النص والمعنى

سأعمل في هذا القسم على تحديد القواعد العامة التي تُعرّف الإيمان الإسلامي ومنهجية تفسيره التي يؤيدها معظم المسلمين نظرياً على أقل تقدير؛ فالأخطاء في بعض الاقتباسات التاريخية التي وحدت بين هذه القواعد وتطبيقاتها يستدعي انهماكاً عاجلاً للنساء في قراءة النص وإحداث قراءة جديدة له. ونحن نشاهد أساس هذه القراءة الجديدة مطروحاً في كتاب (دعونا نتكلم: جزيلة ويب، عام 2000)، لكن العمل الشامل في إعادة قراءة القرآن لا تزال في مبدأ الإنتاج. وأمل أن يُعترف بكتابي هذا وبمشروع الهوية الذاتية كجزءٍ من إعادة القراءة هذه. أما القواعد الأكثر جوهرية في التفسير، والمبادئ التي أتبعها، فهي كما يأتي:

أولاً، أن النص القرآني هو كلمة الله؛ ومن ثم لا يمكن تقييد هذه الكلمات الأبدية في زمان أو مكان، أو أي تفسير يعهد بها إليه. أما ما حصل فهو أن المسلمين – وربما كان ذلك عن غير علم – كانوا يقيدون هذه الكلمات من خلال تفسيراتهم، خصوصاً

³ كتب عرفان فيكر – موظف الإعلام والاتصال في المجلس الإسلامي الأمريكي AMC – تعليقاً على دور النساء في رسالة بريد إلكتروني إلى أعضاء AMC في الرابع عشر من تشرين الأول (أكتوبر) من عام 2002. وبالرغم من أنه كان مخلصاً في جلب صوت المرأة المسلمة إلى قلب هذه المنظمات، فإن مجرد فكرة مشاركة النساء كعنصر إضافي أو فكرة تلوية جوهر المشكلة التي أوجه خطابي إليها.

بعد أول قرن ونصف تقريباً (فضل الرحمن، عام 1995، ص 15).

ثانياً، الإسلام كدين – وهذا ما يمثل الرؤية العالمية للإسلام – هو نصيٌّ بشكلٍ أساسيٍّ؛ فهو لا ينبني على حدثٍ (على غرار بعث المسيح في النصرانية). "فمضمون النص" هو الذي يُعرّف كل العقائد الإسلامية؛ من الإبداع الإلهي حتى علاقة الله بالبشرية. وتذكرنا الفاروقي بأن المسلمين يقبلون بالقرآن لا بسبب النبي محمد (ص)، بل بسبب القرآن يقبلون مصداقية النبي (ص) (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 76). لكن الذي حدث على بساط الواقع هو أن المسلمين قلبوا الترتيب إلى حدٍّ كبيرٍ عندما جعلوا النبي (ص) وسنته مثاليين أكثر من القرآن. كما ينسى معظم المسلمين المعاصرين حتى أن سنة النبي (ص) (المؤدية إلى نصوص خارجة عن المضمون القرآني، أي نصوص الحديث) لا تحل محل النص القرآني. وحتى حينما نتعرف على الرابط الأساسي بين المثل الأعلى وممارسته (وهما القرآن والسنة)، فعلمنا أن القرآن هو المُفسر الأفضل لنفسه، ينبغي أن يذكرنا كمسلمين – ومن ضمننا النساء – بأنه لا حاجة لأن نكون جامدين في تطبيق هذه التفسيرات والممارسات حرفياً. فليس مجرد مشاركة النساء في قراءة القرآن وتفسير النص نقطة جدال هنا، بل إن انتماءهن وتحديد ذواتهن بالقرآن وبالإسلام ديناً يحمل شعار التوحيد هو الذي يتطلب الاهتمام الأقصى. والتوحيد – كما سبق التفصيل فيه – يعني أن الحكم كله لله، الذي يكمن هُده في القرآن الكريم.

ثالثاً، تمّ تثبيت ترتيب سور القرآن الكريم على يدَي النبي (ص) وفقاً لوحي إلهيٍّ، ولم يكن بناءً على تقديرٍ استقرائيٍّ من النبي (ص)، ووفقاً لقواعد فنيةٍ جماليةٍ، لا قواعد تتعلق بالموضوع أو التسلسل الزمني (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 89)؛ ومن ثم فإن الترتيبات الزمنية للوحي، التي تقترحها كتب فهارس القرآن، خارجة عن المضمون القرآني، وقد تكون مُلزمة أو غير مُلزمة إذا لم يتبع التفسير المبني عليها قواعد القرآن الكريم المُعجمية الجذرية واللغوية، وإذا لم تأخذ بالاعتبار الآيات الأخرى ذات الصلة ضمن السورة ذاتها ووسط السور المئة والأربع عشرة للقرآن. وتقتبس القوانين الإسلامية موثوقيتها من النص القرآني

نفسه، لا من حكم فقهي، ولا من مؤسسة؛ كمسجد، أو حكومة دولة أو محكمة (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 77).

رابعاً، الآيات الأولى التي نزل بها الوحي من القرآن الكريم – أي [العلق 1/96-2] – تدعو إلى القراءة باسم الله، مؤكدةً على المنشأ الإلهي للنص وعلى الخلق من علق؛ فنذكر هاتان الآيتان، والآيات 3-5 التي تليها، البشر بسمو الله في أنه المعلم الأول الذي خلق النوع البشري (آدم) كائناً أخلاقياً، ليتصرف وفقاً لاختياره الخاص، أو لتصرف وفقاً لاختيارها الخاص، تجاه حملها الأمانة أو رفضها، باستخدام مقدرتها العقلية في قراءة النص وكتابة المعنى. ومن ثم فإن غياب المرأة عن المشاركة في القراءة والتفسير سيمثل تناقضاً مع هذه الآيات ومع ما تفرضه الآية 23 في السورة 39 (الزمر) في أن القرآن الكريم منسجم مع نفسه. وعندما تقوم امرأة ما بممارسة قراءات تقليدية للقرآن على غير هدى تكون حصيلة عملها هذا أنها لم تقرأ النص فعلياً، ولم تدرك المصادقية الأولية لله، ولم تشارك في تفسير القرآن من المضمون؛ فتكون النتيجة أنها أضاعت مسؤوليتها الخلقية في القراءة، التي تمكنها من إجراء اختيار مبني على معرفة وتفسير ملزمين شرعياً. وحتى الفقهاء الذين يزعمون أنهم يتبعون قواعد التفسير، ينتهي بهم عملهم إلى الجور عندما يدعون أنهم يمتلكون زمام السلطة على المرأة بمقتضى تفسيراتهم. فالنتيجة هي واحدة – إذ إنه حدث تغيير على مقصد النص - سواء كان منبعها غياب النساء عن قراءة النص، أو تفسير النص من خارج القرآن.

خامساً، التفسير القانوني للقرآن - من خلال تعريفه - مبني

على النص برُمَّته، ويتوجب أن يأخذ المضمون بكامله بعين الاعتبار. كما ينبغي أن يكون نُصب العينين كلُّ من سبب نزول الوحي وسياقه، لكن نظراً لأنهما مُقتَبَسان من منظور تاريخي، لا يكونان مُلزمين؛ ومن ثم يكون التفسير المُوثق بآيات القرآن أقوى من التفسير الذي تعززه المصادر المُقتَبَسَة من خارج نطاق حدوده (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 77). أما من الناحية التاريخية فقد ركز المفسرون الذكور على المناسبات المذكورة آنفاً، وعلى الروايات التي كانت ترافقها، على أنها المصدر والدليل اللذين يُعتمد عليهما لصياغة حكم، مُتجاهلين المصدر الرئيسي، وهو القرآن نفسه؛ وبذلك يكون الظلم قد ارتكب مرتين:

مرةً بحق النص وقواعد تفسيره، ومرةً بحق المضمون القرآني المقصود على أنه أولوي ويحل محل أي مصدرٍ تاريخيٍّ، ويندرج تحت ذلك السنّة النبوية.

المصادر والتحديات

تمثل التعليقات، وكتب السنة النبوية، وأعمال الفقهاء (التي تُعرف على التوالي بكتب التفسير والحديث والفقهاء المتعارف عليها) أساس تقييمي للأوضاع السائدة، وإنني أحاجج بأن هذه الأعمال التقليدية المتعارف عليها – ولربما من دون علم – قد فصلت الفهم الإدراكي الذاتي عن الفهم الشكلي للقرآن. وأقوم بإيضاح هيمنة هذا الفصل بين الفهمين وتأثيره الطويل الأمد عن طريق: أولاً، الأهمية التربوية لثلاث نساءٍ يمثلن مطلع الإسلام على النحو الذي روته هذه الكتب التقليدية؛ ثانياً، القراءات الأحدث للقرآن الكريم التي اضطلع بها كلٌّ من الذكور والإناث. وبالرغم من أنني أبقى هذه المصادر كلها في الموضوع المناسب لها؛ على أنها ثانوية إذا ما قورنت مع القرآن، تجدني أركز على القراءات الحديثة؛ وذلك لأنها قدّمت – خلال الأعوام الأربعين المنصرمة تقريباً – تفسيراتٍ للقرآن والإسلام مختلفة نوعاً ما عن تفسيرات المستشرقين المعروفة (رؤية العالم الغربي في الدراسات الإسلامية)، أو العالم (عالم الدين المسلم التقليدي) أو المدافع عن الدين (العالم الذي يطبق التفسيرات المُستحدثة على نحو غير انتقادي، مازجاً الافتراضات مع المنهجيات).

وتختلف الأعمال الحديثة للعلماء المسلمين عن كتب الأعمال التقليدية، ولا يعود هذا الاختلاف فقط إلى منهجيتهم، وإلى ما يركزون عليه في قراءاتهم للمعاني القرآنية والإسلامية فحسب، بل يكون ذلك أيضاً بسبب قراءاتهم الواضحة لفحوى الموقف القرآني المُواتي تجاه العقلانية البشرية وكرامة "الشخص الإنسان". ومن أبرز الأعمال في هذا السياق القراءة العلمية لمالك بن نبي، والقراءة الإنشائية لمواضيع القرآن لفضل الرحمن، والقراءة الفلسفية⁴ لجودت سعيد، والقراءة الأدبية لعائشة عبد

⁴ أنتج جودت سعيد عدداً من الأعمال، تمثل جزءاً من هذه القراءة؛ كانت الرئيسية منها: مذهب ابن آدم الأول، ومشكلة العنف في العمل الإسلامي، الذي نُشر للمرة الأولى عام 1966؛ والذي يؤكد فيه على المقاومة السلمية في الإسلام، ويميز بين الجهاد (نضال القائد) بعدما ينتخبه الشعب من أجل أن يضمن إقامة العدل، والقتال من أجل اكتساب السلطة السياسية.

الرحمن، والقراءة التاريخية الأنثروبولوجية⁵ لمحمد أرغون، والقراءة التأويلية لأمانة ودود محسن، والقراءة اللغوية لمحمد شحور⁶.

وسؤال الأساسي، ذو الصلة بجميع هذه الأعمال المتميزة، إنما هو عن كيفية تحقيق قراءاتهم المختلفة تربوياً، بهدف: أولاً، تطبيق التبصرات الهامة التي تنطوي عليها القراءات بطريقةٍ تبدل تصور التكوينات الاجتماعية القائمة وممارساتها، مشتملةً على مسألة الجنس في المجتمعات التي تدعي الإسلام منهجاً هادياً لها، وثانياً حتى تعود الأنثى إلى دورها الأساسي، عوضاً عن الدور التكميلي الذي يُنقل ويؤيد في هذه المجتمعات، فإن ذلك يتطلب تحليلنا للأهمية التربوية (أو لغيابها) في هذه الأعمال، بالإضافة إلى أهمية شخصيات النساء الثلاث في صدر الإسلام، المتمثلة في عائشة، وحفصة، وفاطمة.

فعلى سبيل المثال، بالرغم من أن أرغون يفرق بين الحقيقة القرآنية والحقيقة الإسلامية، أو بين نظرية المعرفة القرآنية واللاهوت الإسلامي، (عام 1994، ص 3)، فإنه يتوقف مفتقراً إلى إيضاح الفروق التربوية في ربط علم المعرفة القرآني مقابلاً لللاهوت الإسلامي. وهو يلمح إلى الفروق التاريخية بين الاثنين حينما يناقش "حق العقل في الوصول إلى الحقيقة"، أو "التعقل"، قائلاً "إن النضال من أجل هذا الحق بالنسبة للمسلم يحصل دائماً ضمن بوتقة عقائدية. وبهذا الصدد يحضر ذاكرتي نضال الفلاسفة من أجل تفكيك وحلحلة سيطرة الفقهاء اللاهوتيين على ممارسة العقل. وفي النهاية، تغلب المعتقد التقليدي على العلوم العقلانية، التي اصطلح عليها بأنها دخيلة" (93). ومع ذلك يوضح أرغون أيضاً الصعوبة المركزية في العلوم الإنسانية والاجتماعية قائلاً: "بسبب القلق على الموضوعية يمتنع العالم عن التدخل كشخص" (الإحالة السابقة، ص 93)، لكنني شخصياً أرى أن تدخل "الشخص" في موضع المعرفة يتأثر بقيم ذلك الشخص نفسه، وربما يتأثر بعواطفه، بصرف النظر عن مستوى الموضوعية التي يدعيها ذلك الشخص في نفسه، ذكراً كان أم أنثى. أما الناحية

⁵ الأنثروبولوجية: ذات الصلة بعلم الإنسان، وهو علمٌ يبحث في أصل الجنس البشري، وتطوره، وأعرافه، وعاداته، ومعتقداته. المترجم

⁶ يمكن أن تنطوي قراءات القرآن الأخرى باللغات الإسلامية وغير الإسلامية الأخرى على الأهمية نفسها. من الواضح هنا أنني مُقيدةٌ بحدود معرفتي باللغتين العربية والإنكليزية.

ذات الأهمية في تفريق أرغون بين اللاهوت و علم المعرفة فلا تكمن في عنصر "التعقل" المفقود في اللاهوت، بل في عدم إظهار كيفية تكامل العقل مع "القيمة" عندما يضع "الشخص" نصب عينيه معرفة القرآن. وما لم نسلم بأن الاعتقاد في رؤية عالمية ما ينشأ من العقل فقط - وهذا يعني قبول أن غير المؤمن يستطيع أن يقرأ النصوص الدينية ويفسرها ويصل إلى الاستنتاجات نفسها التي يصل إليها المؤمن - فإن أرغون بحاجة إلى مخاطبة هذه المسألة من جديد، وإلى إيضاح التفريق الذي طرحه.

وها أنذا أدنو من هذه المهمة - المتمثلة بالقراءة التربوية للقرآن الكريم - وذلك بإقبالي على القرآن وأنا على استعداد لتلقي أوامره واكتساب الإلهام من نوره خلال هذه العملية، على نحو ما ورد في هذا الكتاب الكريم {وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراطٍ مستقيمٍ} [الشورى: 52/42]. وحتى يقترب وعيي الخلقى ويدنو إلى الهوية الذاتية الدينية الأخلاقية نفسها، فإنني أقوم بإعمال عقلي لاستيعاب الأعمال المذكورة آنفاً لـ (مالك بن نبي، وفضل الرحمن، وجودت سعيد، وعائشة عبد الرحمن، وغيرهم) ولأولّد فهماً مختلفاً عن الفهم الذي جعل الإسلام يتحول إلى ما يسميه فضل الرحمن التفسير (الظاهري) للقرآن، الذي أصبح معتقداً تقليدياً⁷. إني أمحص في هذه الأعمال بحثاً عن تأثيرها على تغيير التركيبات الاجتماعية المتعلقة بقضية الجنس، في حين أن غالبية الجيل المعاصر يقرؤون القرآن إما لاهوتياً أو "بالتفكير الاستنتاجي التنويري" على نحو ما صرح به أرغون على وجه الصواب. وبعبارة أخرى، أقوم بقراءة أخرى للقرآن من أجل الجيل الجديد عن طريق إيضاح تجربتي، وإلى مدى معين، تجربة نساء مسلمات، اللواتي يشاركن برؤية الهوية الذاتية، أثناء قراءتنا للقرآن، ومن ثم تقويم هذه الأعمال بما يتوافق مع ذلك. ونظراً لأنه ثبت بأن كلتا القراءتين (اللاهوتية و "بالتفكير التنويري") تنطويان على إشكالي - ليس من ناحية مضمون نظرية المعرفة فحسب، بل أيضاً من ناحية عدم تحقيق تغيير

⁷ فريدريك دني Denny (عام 1989، ص 99) مستنداً إلى كتابات فضل الرحمن.

شامل في التركيبات الاجتماعية - فإننا نواجه تحدياً من أجل تفسير التساؤل الآتي: لماذا لم تؤدّ هذه القراءات إلى تغيير اجتماعي لوضع النساء؟ وبما أن الجيل الجديد لم يصبح بعد قادراً على تطبيق ما انطوت عليه الأعمال المشار إليها (لابن نبي، وفضل الرحمن، وجودت سعيد، وعائشة عبد الرحمن، وغيرهم) ولا على التأثير بها تأثيراً له أهميته؛ فإني سأوسع في الإيضاح التالي الذي وضعه أرغون لاهتماماتي المحددة بأخلاقية المرأة؛ فهو يبيّن أن القراءة اللاهوتية أضفت تثبيتاً للصورة الاستشرافية للإسلام وكأنه وحدة مترابطة فكرةً وتطبيقاً، مضيفاً أن "الأوروبيين يميلون إلى تجديد التأكيد على عالمية نمطهم في التفكير التنويري" وعلى عدم قابليته للمساس (عام 1994، ص 4). ويبيّن بالإضافة إلى ذلك أن الأوروبيين يطالبون بأن تكون حجج المسلمين أكثر "موضوعية"، وأقل انخراطاً بالأشكال المتكررة؛ للاحتجاج ضد الغرب ونمطيته حتى عندما يتكلمون عن نقاط الضعف في نمط الفكر التنويري. وأضيف، من جهتي، ما يلي إلى حجة أرغون:

أولاً، أن القراءة اللاهوتية عملت أيضاً على تثبيت الصورة الاستشرافية للمرأة المسلمة بأنها "العورة" (أو الاتكالية المعزولة)، في حين أن التفكير التنويري يميل إلى فتح أبواب الحريم للأفكار الخارجية بغض النظر عن صلاحيتها للمجتمع؛ فكانت النتيجة حصول انشطار بين العام والخاص، وبين التتميم والاستقلال الذاتي.

ثانياً، أتساءل ما إذا كان هذا التقويم (للتفكير اللاهوتي والتنويري للإسلام) يكمن وراء الانطباع بأن الجيل المسلم الجديد لا يملك "سبيلاً للخروج". فهل يعود ذلك إلى أن الجيل الجديد لم يصبح مدركاً بعد لأهمية الأعمال الجديدة؟ أم لأن هذا الجيل عاجز عن الفهم؛ فهو بالتالي عاجز عن تطبيق الأعمال الأخيرة وما تنطوي عليه من تبصّر في حياتهم الخاصة؟ إنني - شخصياً - أقترح السبب الأخير، على غرار ما يصادق عليه أرغون نفسه بقوله: "بناءً على ما تصورته من هذا الكتاب، وعلى ما كُتب فيه، يمكن أن يؤدي ما بين دُفّتيه إلى صعوبة أخرى تستحق إيضاحاً؛ إذ حتى العامة المتنورين يمكن أن يجدوا أنه من الصعب ملء

الفراغات التي خلفتها الإشارات الوهمية لأحداث وأفكار أميل إلى اعتبارها معروفة على وجه العموم" (عام 1994، ص 3). من أجل ذلك سيكون التحدي الذي سيواجهني في هذا الكتاب مزدوجاً؛ إذ أحتاج أولاً (في بداية المطاف) إلى أن أحدد ما إذا كان الجيل الجديد سيستفيد من الأعمال الحديثة التي ذكرت أعلاه، التي يُعدُّ عملي الحالي واحداً منها، أم لا، وبأية طريقة. ولكي أنجز هذه المهمة تجدني أتأمل ملياً مع الجيل الجديد في محاولته توليد معانٍ جديدة، وذلك على النحو الذي حلَّ به فضل الرحمن التفسيرات والممارسات العرفية والتقليدية للمسلمين الأوائل⁸؛ بقوله إن طريقة التوالف بين هذه المحاولات يعني جعل المشكلات والحلول واضحة في أي قراءة تُفتقد فيها الحركيات التربوية للقرآن الكريم. ويوضح فضل الرحمن التشوش في المقصود بين سنة النبي (ص) وسنة المجتمع في الزمان المحدد. وسوف أحل تشويش الجيل الجديد بين مفهوم الدين (كممارسة لشعائر وقواعد للعمل أو عدم العمل بها) وبين الإسلام كرؤية عالمية، وذلك لأتم عمل فضل الرحمن، والأكثر أهمية، لأفيد المجتمعات القائمة في زمننا هذا. ولا يتبع تحليلي تسلسلاً تاريخياً زمنياً، كما أنه لا يغطي بالضرورة، وبالتفصيل، جميع المصادر المشار إليها آنفاً (فهذا عملٌ يتجاوز هدفي الحالي). بل سأحتاج إلى الانتقال إلى الوراثة وإلى الأمام في الزمان وسط أعمال كل عالم أو شخصية تاريخية قيد الاعتبار أثناء تفحصي للجدارية التربوية الراهنة لجميع المعاني الرئيسية التي ولدتها هذه المصادر.

المشكلة، والحجة، والدليل

سأتي في هذا القسم على تعريف المشكلة، وأطرح حجتي، وأوجز الدليل على الحاجة إلى قراءة تربوية للقرآن.

المشكلة

فضلاً عن المظالم التي تعانيها النساء ويعانيها نص القرآن - التي طُرحت للنقاش مسبقاً - تُضاف مظالم أخرى تكمن في سوء تطبيق الآيات القرآنية الأولى التي نزل الوحي بها، والتي

⁸ يوضح فضل الرحمن (عام 1995، ص 1) التشوش في المعنى بين السنة عندما تشير إلى الممارسة السلوكية الواقعية للنبي (ص) والسنة كعنصر في الملتزمات الأخلاقية العرفية؛ لتكون مقياساً معيارياً ثابتاً للمجتمع.

تدعو إلى القراءة {اقرأ باسم ربك الذي خلق} [العلق: 1-2]. فمشاركة النساء في هذه القراءة ليست رأياً خيارياً، بل هي شرط من أجل أن تكون مسلمة، وبما أن المجتمعات المسلمة قد غضت الطرف عن هذه المشاركة، أدى انعدام قراءة النص وانعدام تفسيره من مضمونه على أيدي النساء إلى حصول أخطاء إضافية تتمثل في: الإقصاء، والمنع، والحرمان.

أولاً، إقصاء النساء عن الانخراط في عملية التشاور (الشورى) في مجتمعهن - خلافاً لما يمليه القرآن في الآية

{والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم}

[الشورى: 38/42] - إنما هو مبنيٌّ على الافتراض الخاطيء بأن النساء لا يكوننَّ سلطةً ومصداقيةً لاهوتيةً.

ثانياً، يُضاف إلى ذلك أن الإقصاء مَنَعَ المرأة - التي كانت تُناقش قضاياها - من أن تكون مسلمةً باختيارها، ومن العمل كخليفةٍ بشريّةٍ مستقلةٍ مأمورةٍ أيضاً بأن تتصرف بتقوى.

ثالثاً، أدى الإقصاء أيضاً إلى حرمان المجتمعات من تطبيق

عدالة الله وتساميه على أنه المعلم والقاضي الأول {تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً} [المُلْك: 2-1/67]، وليس (ليبلو) بالجنس، أو الطبقة، أو العرق.

نظراً لأن وسائل تحقيق التقوى المذكورة أعلاه لم تتجسد على الإطلاق في هذه المجتمعات، فإن التحدي الذي سيواجهني ويواجه الباحثات اللواتي يساعدنني لا يكمن في القضايا التي نخطبها، أو المنهج الذي نتبعه فحسب، بل يكمن أيضاً في المصدر الذي نستخدمه جميعنا؛ وهو مضمون القرآن والمبادئ التي يدّعي بعض المفسرين أنهم يلتزمون بها. وهناك العديد من القراءات للنص القرآني والتعريفات المتشابهة لـ "الذات" الإسلامية، لكن التعريف الرئيسي للهوية يعود إلى ميدان القانون القرآني. فالقرآن الكريم يُقَيّد نفسه في إيضاح المعنى الذي تُعطيه الآيات القانونية عندما يقبل المسلم بالوحدة المطلقة لله وبحقيقة القرآن الكريم كوحي إلهي. وينبغي لكل مسلمٍ يقبل بذلك أن يؤيد الأوامر القانونية والدينية للقرآن وأن يخضع لها على أنها تمثل البنيوية الأساسية للإسلام. وبالتفريق بين التكوينية الإلزامية للنص

والتكوينة المُقْتَبَسَة قانونياً (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 78) يدرك المسلم الذي ينتمي إلى الإسلام ويعرف ذاتياً أنه - سواءً كان ذكراً أم أنثى - يمكن أن يخضع للقانون على النحو الذي صرح به القرآن الكريم بوضوح، ليس القانون الذي تمَّ اقتباسه على أساس المبادئ الأربعة، المتمثلة بالقرآن، والسنة، والاجتهاد، والإجماع. وأن عدم مشاركة النساء في عملية التفسير والاقتباس هذه هو السبب الكامن ووراء الجور ضد النساء، ووراء الاستقرارات غير العادلة لمعنى المبادئ القرآنية في الشورى، والخلافة، وغيرها.

مثلما أن بعض العالمات الناشطات، من النساء المسلمات الأمريكيات، يدّعين هذه المشاركة - وهو ما يظهر واضحاً من البدايات في انهماكهن في حوارات الأديان الأخرى - نجدهن يؤيدن أيضاً الأوامر القانونية والدينية للقرآن الكريم. عندما عارض بعض أعضاء اللجنة التنفيذية لاتحاد الطلاب المسلمين في جامعة كولومبيا، على سبيل المثال، تقديم طروحاتي حول النساء المسلمات عام 1967 في بناء النشاطات الدينية - في قاعة إيرل - كان اعتراضهم مبنياً على التسليم بأن القرآن لا ينبغي أن يُقرأ خارج نطاق مؤسسة المسجد [من قبل امرأة]؛ ولذلك لم يقتصر طرحي على تقديم منظورٍ مختلفٍ عن قضايا النساء من الرؤية السائدة في ذلك العصر، بل كنت قادرةً أيضاً على إعادة تقديم المفهوم القرآني للتفاعل مع الأديان الأخرى {قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله} [آل عمران: 64/3] عن طريق التأكيد بأن موضع قلق هؤلاء الطلاب ليس له أساسٌ في القرآن.

وكانت نساءٌ أخريات، على نحوٍ اتفاقيٍّ، ومن قبيل الصُّدف، يتخذن خطواتٍ مماثلةٍ - سواءً الآن (راجع أسماء المساهمات في "دعونا نتكلم") أو في تلك الفترة - لكنهن بصورةٍ عامةٍ كُنَّ يظهرن بمظهرٍ جانبيٍّ مُهمشٍ وضئيلٍ (أو أنهن ألزمن بالاحتفاظ بمظهرٍ كهذا). وتُعدُّ زعيمات الجماعات النسائية الإسلامية في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين - من أمثال [المرحومة] شريفة الخطيب في فيلادلفيا وواشنطن (مقاطعة كولومبيا)، وخديجة هفاجي Khadija Haffajee في أوتاوا، ورقت حسان

في كنتكي، وزيبا صديقي Zeba Siddiqui في كولورادو، والمرحومة لمياء إيسن الفاروقي Lamyia Ibsen al Faruqi في سيراكيز وفيلادلفيا – مجرد نماذج قلائل. لقد تمكنت هؤلاء النساء – عن طريق التصريح جهاراً، وبالرغم من الصور السلبية للنساء المسلمات والتوقعات الضئيلة منهن (وضعف الآمال فيهن) - من هز القاعدة التقليدية التي كان يُمحس بها العرف الإسلامي. وعندما أُلقي نظرة نحو الخلف، سعياً وراء تقييمٍ نابغ عن تأمل، يتواصل إحساسي بأن المجتمع المسلم بصورة عامة لم يصح تماماً لهذه العملية التي تجري على أيدي النساء المسلمات. ويحصل هذا لأن المسلمين لم يدركوا تماماً أن قوة إقناع ومصداقية الإسلام تكمن في النص القرآني، لا في مفسري النص (لا فيما يفسره المفسرون للنص). ولهذا السبب ما تزال الطريق مفتوحة من أجل النساء للمضي بهذه المهمة للأمام، ولتعزيز ونشر تلك التغييرات التي تحدث، ولكن من دون السماح لهذه التغييرات بأن تتحجر في أوصال فترة ركودٍ أخرى.

الحجّة

إني أحاجج بأن المسلمين على مر العصور مارسوا كتباً على النساء بتجريدن – وربما عن غير قصد – من هويّتهن الذاتية مع الإسلام. ونتيجة للتسليم بأن عقلانية المرأة الدينية الخلقية (دينها) هي مسؤولية منوطه بالذكور من أسرتها، لم تُنكر المجتمعات المسلمة على النساء المعنى القرآني للدين فحسب، بل قامت هذه المجتمعات فضلاً عن ذلك بانتهاك المبدأ الأول للإسلام بالذات، المتمثل بوحداية الله كمصدر للقيم والمعرفة. بالإضافة إلى ذلك، وبسبب هذه الافتراضات، بنى المسلمون الهيكل الأول للحياة الإسلامية من دون إدراج صوت المرأة، سواءً تربوياً أو في صنع السياسة؛ فاثروا على كل من إنشاء المعرفة "الإسلامية" والمعرفة المرتبطة بالتركيبات والمعايير الاجتماعية. ولقد كان صوت المرأة غائباً إلى حدّ كبير، ابتداءً من نشأة العلوم القرآنية – وهي العمليات الفعلية التي أدت وتؤدي إلى تفسير النص القرآني – وانتهاءً بالتشاور المتبادل و"إجماع" الأمة. وقد أدى هذا الغياب خلال التطور الحاسم لبنية التفكير الإسلامي والمجتمع المسلم إلى تحوّل النساء إلى تابعاتٍ لتفسيراتٍ فرضها عليهن آخرون،

وبالتالي أصبحت صلتهم بالأجيال اللاحقة من خلال هذه التفسيرات فقط. ونظراً لعدم قدرتهم على التواصل مع الضمير الأخلاقي للقرآن، كانت نتيجة ذلك أن أصبحت صلتهم مع الجيل التالي خاوية من الرسالة الأصلية للقرآن على أنه المرشد الأخلاقي (برزنجي 1997). وبالنهاية أدى هذا العجز إلى مشاركة النساء أنفسهن في الكبت الذي كُنَّ يعشنه.

وبالتدريج جُعِلَ حتى الانخراط المهمش لبعض النساء أقل ضرورةً؛ وذلك عن طريق إقصائهن خلال أداء صلاة الجماعة يوم الجمعة – وهو التجمع الذي يُفترض أن يطرح به مُشكلات المجتمع لمعالجتها – وعن الحياة العامة في نهاية المطاف (برزنجي، عام 1996). وكان الأثر الواضح لذلك أن مقدرة المرأة على ممارسة مسؤوليتها الدينية الخلقية في الميزان الاجتماعي قد خَبَّت من الناحية العملية إلى درجة أنها خَبَّت أيضاً من ضمائر الرجال والنساء على السواء، كما خبت من وعي الفريقين للقرآن. وبما أن هذا الوعي (العمل القائم على ما يمليه الضمير) يمثل الشرط المؤدي إلى الانتماء والتعرف الذاتي مع القرآن، فإن غيابه أدى إلى أن أصبح تعريف هوية النساء من خلال الصورة الجماعية إما للمرأة المحجوبة في داخل قوقعة الحريم أم المرأة الغاوية في الميدان العام. فالصورة الاستشرافية للحريم لم تعد تنطوي على أذى يفوق صورة المرأة الغاوية التي ادعاها مفتي دمشق عام 1995 أثناء إلقائه خطبة الجمعة في المسجد الأموي؛ فقد استخدم حديثاً مشكوكاً فيه حول انعدام الحشمة لدى المرأة المسلمة وعذابها في جهنم، عازياً من خلاله الفتنة إلى الأنثى على أنها تُعدُّ من جبلتها الطبيعية!

الدليل

خلافاً لمضمون الآية القرآنية {ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى} - التي تكررت في المواضع التالية: [الأنعام: 164/6، والإسراء: 15/17، وفاطر: 18/35، والزمر: 7/39، والنجم: 38/53] - جُعِلت المرأة حاملةً وزر الخطيئة التي ارتكبت في الهبوط الأول، ولتصبح بالنهاية (نتيجة لذلك) متكلّة أخلاقياً واجتماعياً وعبئاً دينياً. وبالتالي فقدت المجتمعات المسلمة المقدرة على الاعتراف بأن هذا التحول الأساسي عن الرؤية القرآنية – وليس النقص في

ممارسة الشعائر – كما يُقال في المواعظ بصورةٍ عامةٍ – أو شكلٍ ما للباس المرأة – كان السبب الرئيسي لإفساد الكياسة والسلوك الحضاري في الحياة العامة. وأقصد من ذلك أنه عندما فقدت المرأة قدرتها على التواصل تربوياً مع الديناميكيات الأخلاقية القرآنية، بدأت الأجيال اللاحقة أيضاً بإضاعة الرسالة القرآنية، وغدّت السير أبعد فأبعد عن معنى رسالة التوحيد القرآنية. وبما أن إحدانا لا يمكنها أن تعطي ما لا تملك، وبسبب اعتبار المرأة الواحدة منا عبئاً، أصبح خيار المرأة الواعي الذي يمليه عليه ضميرها – بدلاً من ذلك – القدر المحتوم لكونها ولدت "كأنثى اتكالية".

المرأة التي يُنظر إليها بهذه الهوية الثانوية بسبب جنسها، وبأخلاقية دينية بالوكالة، تستطيع فقط أن تنقل وبشكلٍ سلبيّ الرسالة التي كانت قد تدنست بأكداس من التفسيرات التي تلقّتها بطريقةٍ سلبيةٍ. وبالتالي فإن المجتمعات المسلمة لربما كانت استطاعت أن تربط – خصوصاً المفكرين فيها – كلمات القرآن من خلال الوعظ الديني الأخلاقي فكراً، ولاهوتياً، وقانونياً، لكنها فشلت في ربط الوعي المتبصر الفكري والمنجز وفقاً لما يمليه الضمير في القرآن. سأطرق عبر هذا الكتاب إلى ثلاث قضايا أرى أنها دليلٌ على حجتي، وبذات الوقت، هذه القضايا تسهم في الأوضاع الراهنة السلبية في تعلم المرأة المسلمة، ومعرفتها، وتعليمها، وعيشها للإسلام. وهذه القضايا متضافرة في معانيها، وفي ديناميكياتها التربوية، وفي مضامينها. إنها تمثل (1) قصة الخلق والخلافة، (2) الأخلاقية الاستقلالية وعلاقتها بالحشمة، و (3) التقوى، أو التوازن المتكافئ للخيار الأخلاقي الفردي و الواعي المتبصر والمنجز، سواءً بما يمليه الضمير من جهة، أو بما يفرضه العمل الجماعي من جهةٍ أخرى. ومن أجل مزيدٍ من الوضوح عملتُ على مخاطبة كل قضية في فصلٍ منفرد (الفصل الثاني والثالث والرابع)؛ ففقت في الفصل الثاني بإلقاء نظرةٍ فاحصةٍ على قضية "الخلق" وعلاقتها بفهم: أولاً، الرؤية الإسلامية الدينية والأخلاقية والعقلانية، كرؤيةٍ عالميةٍ، أي الدين، على أنه هيكلية التعلم، والعلم، والتعليم، وعيش متكاملٍ للإسلام؛ وثانياً، مشكلة إضفاء المسلمين قيمةً مثاليةً على أشخاص من البشر، وما يسببه في طبيعة فهم القضايا الراهنة للمرأة.