

## الخاتمة

### إلى أين ننطلق من هذه النقطة؟

وصفتُ - في هذا الكتاب - كيف تأثرت ولا تزال تتأثر النساء بتفسيراتٍ معينةٍ للقرآن؛ كتقليص معنى الخلافة في القيادة السياسية واللاهوتية التي يستفرد بها الرجال. وقيمتُ الوعي المتنامي والتغييرات في السياسة العامة التي تقدمت بها بعض النساء المسلمات الأمريكيات والسوريات، وبرهنتُ كيف أن بعض هذه التفسيرات التقليدية تصبح فاقدة الصلاحية عندما يقرأ أحدنا القرآن قراءةً تربويةً. ومن خلال استخدامي للمعايير التي عبّر عنها القرآن في توجيه التعلم بـ "اقرأ باسم ربك" وفي مفهوم التقوى، أثبتتُ كيف أن القراءة التربوية لقصة الخلق تؤدي إلى فهمٍ جديدٍ للخلافة ولخلق المرأة وحشمتها، بالإضافة إلى المساواة والتقوى من ضمن النص القرآني، كما أنني ناقشت بعض الفرص التي فُسحت للمجتمع المسلم ليبنى على هذه المعاني. فبالاعتراف بالمساهمات الإيجابية التي تقدمت بها هؤلاء النساء المسلمات اللاتي حددن هوياتهن بأنفسهن ربما نتمكن من توسيع مساهماتهن نحو تغييرٍ موافقيٍّ ونحو مشاركةٍ في صنع القرارات المبنية على المعاني الجديدة.

وأود في هذه الخاتمة أن أؤكد على القضية الجوهرية التي لا تزال تتحدى ليس فقط النساء المسلمات، بل أيضاً علماء دين آخرين وأولئك الذين يمارسون في حقل الديانات: لماذا كانت الوثوقية في تفسير النصوص الدينية مقصورة على عصابة دارسي الدين من الذكور؟ وأقترح بهذا الصدد أنه مالم نعترف بأن النساء يتمتعن بمثل هذه الوثوقية، لن يطرأ تغييرٌ على أي شيء.

وكإستراتيجية تجاه هذه الغاية، اقترحت إطاراً لمنهجٍ تعليمي تحت عنوان "التعلم الذاتي للإسلام" كوسيلةٍ لتحقيق الذات وتحديد الهوية الذاتية؛ أي كوسيلةٍ تضيف أساساً قرآنياً. ولكي نفتح مجالاً للنساء المسلمات للمطالبة بتبني هذا الأساس والعمل به، بالإضافة إلى موثوقيتهن كخلفياتٍ بالمعنى القرآني، يبقى السؤالان التاليان - الموجهان تحت العنوانين الفرعيين الآتيين - اللذان يلتزمان إجابتين، ويستدعيان مزيداً من البحث الفعّال. ولكي نغير كلاً من الخطاب الفكري وواقع هؤلاء النساء نحتاج إلى توجيه هذين السؤالين: (1) من الذين ستوكل إليهم مهمة رسم المعاني الجديدة وتنفيذها بشكل قرارات؟ (2) متى سيكون من الممكن المطالبة بشرعية إطار التعلم الذاتي؟

**رسم المعاني الجديدة وتنفيذها على شكل قرارات**

من أجل رسم المعاني الجديدة وتنفيذها نحتاج قبل كل شيء إلى الاعتراف بعدم التسامح والانتقاد القاسي الذي تلقته العالمات السابقات – من أمثال بيل هوكس bell hooks ومديلتون - من داخل فرع المعرفة الخاص بهن، حتى وإن لم ندع الأمر ليثبت به "أوصياء الاستقامة الأكاديمية وحرية التعبير". وأنا أتوقع أن أواجه تعاملات مزعجة مشابهة من قبل "أوصياء" ميادين الدراسات الإسلامية ودراسات النساء ودراسات نساء الشرق الأوسط من جهة، ومن عصابة الذكور من المسلمين من جهة أخرى (برزنجي، عام 1993). فعلى سبيل المثال، لا المربون المسلمون ولا الجامعات والكليات في أمريكا الشمالية في أيامنا هذه قادرين على تصور، أو راغبون بأن يتصوروا، الغاية البعيدة المدى أو التقييم الذاتي الداخلي العميق الذي سيتوجب على الطلاب أن يشتركوا فيه خلال خطاب التعلم الذاتي<sup>1</sup>. وربما يفهمون مثل هذه الغاية على أنها تهديد؛ ولذلك يقاومونها. ويمكن أن تنتسب مثل هذه المقاومة عن خوف معين من التغيير الحقيقي المؤكد لقدرة المتعلمين على تقييم أنفسهم ومعرفتهم بالمواضيع المسبقة الخاصة بهم، أو أسوأ من ذلك، حقيقة أنه من الممكن لهؤلاء المتعلمين أن يشككوا "بالموثوقية" في فروع المعرفة المطروحة<sup>2</sup>. ومما لا يدعو إلى كثير من الاستغراب أن التركيز في الأكاديميا ما يزال على توزيع المتطلبات في المواد، في حين أنه تمت إحالة الاختلافات بين الأشخاص إلى إدارة المصادر البشرية. وفي ذات الوقت، تتمثل البرامج المتعددة المعارف - من أمثال دراسات النساء - على نحو غير انتقادي ضمن التيار الأكاديمي، في حين أن خطاباتها الجديدة تُستعمل وكأنها من ضمن النظرات التقليدية للميادين المهنية المعرفية (غرينوود Greenwood، عام 2004، وبرزنجي، عام 2001).

وعلى نحو مماثل، لا تخشى العصابة المسلمة من المقلدين مساءلتهم عن موثوقيتهم فحسب، بل إنها تخاف من احتمال أن تضطلع النساء بمبادرات القيادة إذا سُمح لهن بتغيير المعاني والخطاب والانخراط في تفسير القرآن. وإني كمسلمة، وكباحثة أكاديمية أعمل في الدراسات الأنثوية وكباحثة فعالة مرتبطة ببرنامج دراسات النساء في جامعة كورنيل، (وقد تغير الاسم في خريف عام 2002 إلى "الدراسات الأنثوية والجنسانية، وهي ظاهرة أخرى تحتاج إلى تحليل، لكن في كتاب آخر) كنت وما أزال أبحث عن إجابات للسؤال البحثي العام هذا: إذا كان المقصود من القرآن - وهو كتاب القراءة الرئيسي أو

<sup>1</sup> تشير النتائج الأولى في "نمط لتقييم برنامج البحث الفعال لدى طلاب الكلية" أن أولئك الطلاب الذين انخرطوا في البرنامج كانوا جاهلين بمهارات البحث، فيما عدا أخذ الملاحظات والذهاب إلى المكتبة فضلاً عن ذلك، بما أن معظم الكليات ما تزال تعمل ضمن أنماط تقليدية للتعليم، التي تتبع إما النمط المعلمي مجازاً، أو ما يعرف بمناهج التعليم المدرسي ذات العلاقة بالمذهب الطبيعي أو السلوكي، فإن طلاب الجامعات يواصلون كونهم متعلمين سلبيين.

<sup>2</sup> راجع تحليلي لمُدْرَسِي BOCES الذين واجهوا نفس الموقف وخشوا من التغيير في "الموثوقية" (برزنجي، 1999ب).

الأولي في الإسلام – أن يجرد سلطاتٍ ويجرد التبعية، أو السيطرة الاجتماعية، وأن يُفعل العدالة الاجتماعية، التي من ضمنها المساواة بين الجنسين، إذن كيف يمكن للنقاش المتعلق بوضع النساء المسلمات أن يصبح مُستقطباً جداً منذ البداية؟ ولماذا كانت المرأة المسلمة نفسها غائبة كلياً عن هذا النقاش حتى وقتٍ قريب؟

تقبل النساء المسلمات بصورةٍ عامةٍ نظرة الإسلام العالمية على أنها عقلانية وعادلة، ومع ذلك تُعتبر مظاهر واقعهن الاجتماعي دليلاً على نقيض ذلك. تناقض الحقائق الاجتماعية للنساء المسلمات على نحو صارخ مثاليات الإسلام، إذ بالإمكان اعتبارها قمعية. والنساء المسلمات لسن فقط فيهن النسبة الأعلى من الأمية والنسبة الأعلى من موت الأطفال وخسران الأجيال (تقويم العالم وكتاب الحقائق The World Almanac، عام 2004)، بل هن – على سبيل المثال – أقصين أيضاً عن صنع القرار حتى على مستوى مجالس الحكم المحلية. ومع ذلك، إن التركيز على هذه الحقائق على أنها المشكلة - على غرار ما تفعله الكثيرات من دراسات الأنثوية - بدلاً من فهمها على أنها مظاهر سلوكية نجمت بشكلٍ جزئيٍّ عن الاستعمار، وتعود بشكلٍ رئيسيٍّ إلى التفسيرات المنحازة إلى الذكور، كل هذا لا يدعم الهوية الذاتية للنساء المسلمات بالإسلام على أنه وسيلة تحقيق العدالة الاجتماعية. فضلاً عن ذلك، بعزونا هذه الحقائق إلى الإسلام سبب القائلون بنظرية الأنثوية، من غير المسلمين أو المسلمين المستغربين، موقفاً دفاعياً في أوساط النساء المسلمات اللواتي غالباً ما ترفض مبدأ الأنثوية كحلٍ وحيد للمساواة بين الجنسين. وفي غضون ذلك، كانت عصبية الرجال المسلمين – الذين يعززون إقصاء النساء عن المشاركة في الحياة العامة خطأً إلى القرآن – السبب في عدم تعزيز مواقف النساء بالأدوات القرآنية للتحرُّر، وحرمانهن من أن يعشن خلافتهن. وكانت النساء المسلمات في بعض الأحيان يعانين من توتر التناقضات في ربط هويتهم الذاتية مع الإسلام، لأنهن أرغمن على نحو خاطئ على الاعتقاد بأن تفسيرات الذكور كانت ملزمة بقدر إلزام الآيات القرآنية نفسها.

على نحو ما سبق طرحه (برزنجي، 1998ب)، يبدو أن التفسيرات المستقطبة لأوضاع النساء المسلمات والتوترات الناجمة عن ذلك أتت من تلازم تناقض علمي وإيديولوجي بين رؤيتين مُستقطبتين تتصلان بالتفسيرات الإسلامية والغربية التقليدية لمفهوم العدالة بين الجنسين. من جهةٍ أولى، هناك تناقضٌ بين مثاليات وممارسات الجماعات المسلمة، التي جعلت النساء على أساسها مثاليات كأمهات وبناتٍ وزوجات، لكن لا يُعترف بهن ككائناتٍ مستقلاتٍ خلقياً وعقلياً بناءً على مقاصد القرآن وعلى ما استُقرئ في الفصل الثالث من هذا الكتاب. من جهةٍ أخرى، هناك خلطٌ في الهوية بين النظرة العالمية للإسلام - التي يمكن أن تكون قابلةً للتطبيق عن طريق هوية قائمة على

ما يمليه الضمير وذات قاعدة قرآنية – وهوية إثنية ذات ثقافة إسلامية معينة، كالثقافة العربية. إذ تتمتع اللغة العربية بتأثير له اعتبره على مواقف العقلية الإسلامية؛ نظراً لأنها لغة القرآن والثقافة التي نشأ فيها القرآن (برزنجي، عام 1991أ، 1991ب). وبعبارة أخرى، لكي نرسم المعاني الجديدة (التي طُرحت في الفصل الأول والثاني والثالث والرابع من هذا الكتاب) ونضعها في قرارات قيد التنفيذ علينا أن ننقل فهمنا للإسلام من المستوى الآلي إلى مستوى المعرفة النقدية التأملية لفهم القرآن. بالإضافة إلى ذلك، لكي نتعرف على مبادئ الرؤية العالمية للإسلام ضمن تصور وتطبيق سليمين من أجل العدالة الاجتماعية، تحتاج المسلمة/والمسلم إلى تحديد هويتها الذاتية مع الإسلام بناءً على ما يمليه الضمير على أنها هويتها الأولية. في غضون ذلك تكون مسألة الهوية الإثنية – كهوية الشخص في انتمائه العربي، أو الفارسي، أو التركي، أو هوية الجنس كرجلٍ أو امرأة - مجرد مسألة في المرتبة الثانية بالنسبة لكونهما مسلمين.

### المطالبة بشرعية التعلّم الذاتي

كي نطالب بشرعية التعلّم الذاتي نحتاج إلى تفحص منشأ النقد الذي وُجّه لحقول دراسات النساء، وتعليم النساء و"التربية الإسلامية". وبالرغم من أن الأعمال الثلاثة - التي سبق تحليلها في القسم الأول من الخاتمة، أعلاه، (برزنجي، عام 1993؛ وهوكس، عام 1994؛ وميدلتون، عام 1993) - قد كُتبت من أجل قضايا مختلفة، ومن وجهات نظر عالمية مختلفة، فإنها تشترك بالسياق التاريخي نفسه. ففي الوقت الذي كانت فيه حركات اليمين الجديد تتسلط بعنفٍ ضد الجماعات الثقافية المختلفة، بما في ذلك النساء، وفي حين كانت هذه الجماعات تجاهر باهتماماتها حول الشمولية والإقصاءات في المناهج التعليمية، فقد تجلت ردود الفعل هذه في المناهج التعليمية ذات التعددية الثقافية إزاء المناهج ذات الاتجاه السائد، وفي ممارسات القبول والامتحانات التي تخضع للقانون المؤيد لحقوق الأقليات (Affirmative Action)، وفي قرارات التأمينات الاجتماعية.

يضيف السياق المعاصر تأكيدات مؤسسات التمويل للمقومات التعليمية في مقترحات البحث حتى عن طريق المؤسسة الوطنية للعلوم National Science Foundation، خصوصاً في المراحل من الحضارة حتى الشهادة الثانوية. وبالتالي ساد الاتجاه لصالح التعليم الداخلي في أوساط الطلاب الجامعيين ليحل محل، أو ليكمل التعلّم في المهاجرات القائمة على أساس عرقي، أو لغوي مضيفاً تركيباتٍ جديدةٍ ونقلةٍ في مكان العيش. وفي الوقت نفسه، ما تزال تسود الفلسفة القديمة في تقسيم المواد وحقول الدراسة أثناء نقاشات عن مناهج الفنون الليبرالية، وما تزال لجنة المناهج التعليمية في كلية الآداب والعلوم في جامعة كورنيل،

في تقريرها الأخير، تصنف مهارات التفكير إلى مهارات كمية ومهارات نوعية، مع "زيادة" في المحاكمة الخلقية ودراسة علم الأخلاق. ويضاف إلى ذلك أن التعلم التواصلي الذي يشرك الطلاب بعملية التعلم لا يزال ينظر إليه بصورة رئيسية كمهارة عملية من أجل الآداب والعلوم، ولا يُنظر إليه كجزء من المهمة الرئيسية للتعلم. وعلياً أن أبين في مستهل هذا القسم أنه بالرغم من أني متدربة مؤسسائياً كمختصة بالمناهج التعليمية، وكلغوية نفسية، وعالمة بتطور الإدراك المعرفي، ومختصة بالفلسفة وعلم الاجتماع في دراساتي الجامعية، لا يمكن فصل ملاحظاتي حول شرعية إطار منهج التعلم الذاتي عن هويتي الذاتية وتعلمي الذاتي في (أو ب) فلسفة التعليم الإسلامي المتمسك بالفاعلية. وهدفي من وراء الإشارة إلى ذلك هو إعداد السياق من أجل فهم تفاعل الهوية والمعرفة عند تصميم وتنفيذ وتقييم منهج تعليمي. وأقصد من ذلك أن هذا النقاش ليس حول إدراج فلسفة الإسلام في التعليم، أو فلسفة الأنثوية في تعليم مبدأ المساواة بين الجنسين، أو الدراسات الإثنوية في مناهج التعليم الجامعي. بل الهدف هو "العامل المنسي"؛ أي ذلك الذي أصبح في طي النسيان عندما تم وضع مخطط لنجاحات وإخفاقات العلوم الاجتماعية، ومناهج العلوم الإنسانية، أو أي منهج تعليمي آخر في هذا الخصوص. فماذا عسى أن يكون ذلك العامل المنسي؟ العامل المنسي هو تلك العملية الواعية المحققة التي تتخطاها المتعلمة (والمتعلم) عندما تحاول التعرف على طبيعة المعرفة وأصلها وتطورها، مع هدف تحقيق الذات كمواطنة وككائنة أخلاقية.

تبين ميدلتون أنه بدءاً باختيار مادة القراءة من أجل منهج جديد للدراسة ما تزال إحدانا تضطر للتحضير من أجل تدريسها بأسلوب "أكاديمي" تقليدي – مهما يمكن أن تعنيه الكلمة – ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، عليها أن تقدم النظرات المعاصرة للأنثوية ونظرات أخرى مصاحبة لها ذات علاقة بتعليم النساء وعلم اجتماع التعليم. ويتوقع من معلمة كهذه أن تكون مجددة في أسلوب التعليم، بالإضافة إلى تجديدها في مضمون المنهج. وتبقى ملزمة أن تقدم رؤى الإناث حول التعليم وهي لا تزال تستخدم، وبذلك تؤكد، وللمرة الثانية، التعليم التقليدي التلقيني ووسائل الفلسفة الوضعية في التربية "الليبرالية" و"مستلزمات" الحقل الخاص، كالتاريخ، وعلم السياسة، ودراسات الأديان، وما إلى ذلك. ولذلك تساءلت في عام 1999: كيف بمقدور تعليم كهذا أن يتحدى الخطاب الحالي حول تعليم النساء طالما الاستمرار في استخدام الطريقة الوعظية التقليدية في التعليم لا يزال قائماً (برزنجي، عام 1990 ب)؟ ومن دون تحدي خطاب الحقل الدراسي في كل من المدارس "الإسلامية" والمدارس الأخرى (عبد الله Abd-Allah عام 1998) وفي الجامعات (ميسم الفاروقي M. al Faruqi، عام 1998)، ومن دون تحدي النظرات الحالية بصدد إعتاق النساء وحقوق الإنسان، بالإضافة إلى

المنهج الوعظي لدى المسلمين، لن يكون هناك تجديداً في الأسلوب كما سبق إيضاحه.

وعلى نحو ما سبق أن بيّنته في مقالي عام 2004 "فهم الهوية الذاتية للنساء المسلمات ومقاومتهم البحث ضمن النظرية الأنثوية وضمن مفهوم البحث الفعّال المشترك"، أعتبر أن علاقة "الأنثوية" بالبحث الفعّال تُقاس بعلاقة الدماغ والعقل. وفي هذا الكتاب أعمل على توسيع هذا التعبير المجازي نفسه إلى علاقة الأنثوية المُحدّدة ذاتياً وثورة الجندر الإسلامية: فهُما جنباً إلى جنب يولدان عملية ناشطة للوعي الفردي والعمل الاجتماعي. وأحاجج أيضاً بأن تحليل قضايا النساء المسلمات ضمن سياق الإثنية والعرق والجندر، وبشكلٍ خاص كما يقدم في الخطاب الأكاديمي المعاصر، مناقضٌ لهذه العملية الناشطة. وترى العالَمات المسلمات الناشطات أن الاستخدام الأكاديمي للجندر ولبنياتٍ أخرى هي عوامل تلعب دوراً في إخماد نشاط العملية الواعية لتحديد الذات مع الإسلام. ويمكن لإخماد النشاط هذا أن يفسر سبب مقاومة بعض العالَمات المسلمات الناشطات، ورفضهن أيضاً في بعض الأحيان، لنوع الأنثوية والفاعلية اللتين تؤكدان على التضامن الجماعي العالمي على النحو الذي نوقش به في أفخامي Afkhami ووزير Vaziri (عام 1996) والذي لم يُعِر اهتماماً للنظرة العالمية الفردية المختلفة.

وبتعريفي للإسلام على أنه رؤية عالمية تتسم بالفاعلية وتتضمن العناصر الثقافية والاجتماعية، بما في ذلك المعتقدات الدينية، وأكد على اعتماد هذه الرؤية العالمية على القدرة البشرية على التفكير وغايته في السلوك العادل والبناء، وهي الغاية التي سوف تجلب التقوى، التي تمثل التوازن بين الوعي الفردي والعمل الاجتماعي ضمن الرؤية العالمية المعينة كما في قوله تعالى: { واتقوا الله الذي إليه تحشرون } [المائدة: 96/5].

إني أفهم النظرية الأنثوية على أنها "نظرية إبداعية للعلاقات البشرية، تطمح إلى تحويل التركيبات الاجتماعية التي تتجاهل المساهمات الفردية، خصوصاً تلك التي تتعلق بالإناث؛ لأنه يُظن أن هذه المساهمات لا تتلاءم مع 'المعايير الثقافية أو العرف' " (برزنجي، عام 1999 ب، 2). وبالرغم من محاولاتي تحقيق فهم نظرية الأنثوية في أوساط شريكاتي الباحثات المسلمات، حصلت لديهن مقاومة لها على صُعدٍ كثيرة، تتراوح بين الرفض والشكوشية، وكان بروز المقاومة أكثر بين أولئك اللواتي تنتمي إلى مؤسسات تعليم عالٍ غربي. والتعريف العملي للبحث الفعّال الذي استخدمه هو "شكل للبحث يولد مطالباً بالمعرفة من أجل الهدف الواضح المتمثل في القيام بعملٍ ناشطٍ للتشجيع على تغيير وتحليل اجتماعيين [حيث أن العضوات التي تتخرط فيه يمكن أن يتحكمن بمصائرنهن ويحسنن قدراتهن للقيام بذلك" (غرينوود وليفين، عام 1998، ص 6). وعلى نحوٍ مشابه، لكن بمستوى أقل من الشكوكية،

كانت شريكاتي الباحثات المسلمات غير راغبات في الأخذ بالتغيير الاجتماعي بالافتراضات نفسها. وتبين لي أيضاً، من خلال نتائج البحث، أنه لن تحصل سوى تغييرات ثانوية فقط إذا لم يتخذ الرجال الخطوات نفسها في هذا الاتجاه. وأخيراً، عرفتُ أغلب شريكاتي الباحثات الإثنية بأنها انتماء الفرد إلى قومٍ ذوي تقليدٍ لغوي أو عرقي أو ثقافي متميز، ولم يكن مدركاتٍ للصراع بين هوياتهن الأولوية وتلك التي في المرتبة الثانية إلى أن قمت معهن بمزيدٍ من السبر في مقدماتهن المنطقية لنظرتهن العالمية التي يدعون أنها إسلامية.

وفي سياق تركيزي على العلاقة بين المعرفة والهوية، أجد أنه من الضروري إضفاء توازنٍ على التوتر بين المرأة المسلمة كفردٍ والمجتمع المسلم التسلسلي. وأسعى فضلاً عن ذلك إلى أن أظهر إلى السطح الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يمكن أن يفهم بها التوتر في العلاقة بين الأكاديميين الأنثويين وبعض النساء المسلمات الناشطات العالمات، والسبيل إلى تغييرها حالما يتحقق فهمها. وفي خضم هذه العملية، توصلت إلى حلحلة مجموعةٍ أخرى من التوترات التي نجمت عن تركيز بعض الباحثات على "التكافل" العالمي. وهذه التوترات تتجلى في أربعة مستويات: الادعاءات القيمية، والادعاءات المعرفية، والادعاءات الثقافية أو التاريخية، وادعاءات التطبيق العملي أو التأهيل الاجتماعي التي أدعوها على نحو الإجمال "ادعاءات الرؤية العالمية" (برزنجي، عام 2004).

لقد كانت غايتي أن أطور عملية تعلم ذاتيٍّ وأنشئ تصميماً لمنهج تعليميٍّ من شأنه أن يحسن قدرة النساء المسلمات على المشاركة الفعالة في تقريرهن لمصيرهن بمزيدٍ من الإخلاص. والمقصود من الإخلاص هنا أن تقوم المرأة المسلمة بتغيير فهمها لتحديد ذاتها مع الإسلام ولدورها في المجتمع قبل أن تتمكن من تغيير وضعها الحياتي في بيتها وفي بيئة التعلم والتعليم والبحث ولتدعم تحقيق الذات والتقوى في السياق الاجتماعي الأوسع. كما يعني، إلى حدٍّ ما، مد جسور بين الوعي الفردي والنشاط الاجتماعي بهدف جلب تغييرٍ إدراكيٍّ وموقفيٍّ على مستوى الفرد وتحولٍ في البنية الاجتماعية، من باب ارتباطها الذي لا سبيل إلى الخروج منه بإحداث تغييرٍ كهذا. وتحويل البنية الاجتماعية هذا يمكن أن يخفف من احتمال صرف النظر عن الرؤية العالمية للنساء المسلمات على أيدي القائلين بالنظرية الأنثوية بادعاء أن هذه الرؤية العالمية تنقصها الصلاحية العلمية.

وفرضيتي التربوية هي أنه حالما تُغير المرأة ما بنفسها تصبح قادرةً على تغيير البنية الاجتماعية، انسجاماً مع قوله تعالى: {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم} [الرعد: 11/13]<sup>3</sup>. وأعتقد أننا في

<sup>3</sup> يكرس جودت سعيد (عام 1987) كتاباً كاملاً لمناقشة هذه الآية ومضامينها.

عملنا ضمن المعايير الأكاديمية الأمريكية صرفنا النظر عن قوة المنهج الغربي (الذي لم يُشكك به ولم يُختبر) في المعرفة الأكاديمية وعملياته في التوليد والانتشار. على وجه التحديد، همّشت المناهج الغربية الرؤية العالمية لدى النساء المسلمات؛ باستبعاد رؤاهن لكونها "دينية"، وبأخذها بنظرة العصبية من الذكور على قيمتها الظاهرية. وبالتالي أدى هذا النهج إلى حلول آنية، التي انتهى أمرها إلى تعريتها بحركة ارتجاعية على أيدي المفسرين المقلدين من المسلمين الذكور.

سأتوسع فيما تبقى من هذا الفصل في فرضيات الرؤية العالمية حتى تُعيد تنضيد العمل الأساسي من أجل إحداث تغيير في رؤية الإسلام كـ"دين" أكثر من كونه مجرد معتقد. وأطرح حجتي عن طريق تحليل حدث تاريخي، وأختم ببعض مضامين لنساء مسلمات يعتمدن القرآن كأساس لشرعية موثوقيتهن في التفسير.

### الإسلام كدين (رؤية عالمية)

بتعريفي للإسلام على أنه رؤية عالمية تتسم بالفعالية، وتنطوي على عناصر اجتماعية وثقافية وسياسية، من ضمنها الاجتهاد الديني والديني، تؤكد على اعتماد هذه الرؤية العالمية على القدرة البشرية على المحاكمة الفكرية وعلى الغاية منها، أي ترسيخ القسط في عملية اتخاذ القرار، التي تُحقّق التقوى<sup>4</sup>. وأردت على وجه التحديد أن أخاطب التوتر بين تصورات التحرر التي ولدها القائلون بالأنثوية مقابل مبادرة القيادة لدى النساء المسلمات. وسوف أركز على العلاقة بين الهوية، والمعرفة، والبنى الاجتماعية والسياسية. إذ أن فرضيات (ادعاءات) الرؤية العالمية تُحدّد فهم العلاقة بين النساء المسلمات والمجموعة الأكاديمية القائلة بالأنثوية، والباحثين في الدراسات الإسلامية أو في دراسات المناطق. كما تحدد هذه الادعاءات مضامين هذه العلاقات من أجل البحث والتدخل التعليمي (إنتاج المعرفة وتحويلها) الذي لا يقصد به مجرد التشجيع على العدالة الاجتماعية من أجل النساء المسلمات، بل يُقصد به أيضاً تحقيق تحولٍ فكريٍّ وبنويٍّ في النظام ليُحقق حلاً استمراريّاً قادراً على البقاء.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> يبين القرآن في قوله تعالى {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم} [آل عمران: 18/3] أن الله قائمٌ بحزم على إقامة العدل؛ "قسط الله" يعني أن الله تعالى خلق عالماً عادلاً.

<sup>5</sup> بالرغم من أنني أشارك ساندر هارينغ Sandra Harding في تقييمها لـ"بعض التوترات الهامة بين تحليل القائلين بالنظرة الأنثوية في أمثال هذه القضايا والنظريات التقليدية للمعرفة، وبين نظريات علم المعرفة لدى الأنثويات أنفسهن" (عام 1987، ص 181)، فإنني أوجه في هذا السياق اهتماماً أكثر نحو التوتر بين الرؤية العالمية الإسلامية التي تقبلها النساء المسلمات، و تحمسن لتطبيق نظريتها التربوية، من جهة، وبين الرؤية العالمية للقائلين بالأنثوية والبحث الفعّال المشارك، من جهة أخرى.



## الادعاءات القِيمِيَّة

إن التقوى – ضمن المعنى القرآني للمعرفة والتربية – هي المقياس الذي بواسطته يُعتبر منهج للدراسة "إسلامياً". ووضَع الجندر كوحدة تحليلٍ من أجل التغيير الاجتماعي سيتناقض مع المعيار القرآني الذي يميز الأفراد بعضهم عن بعض بالتقوى. والنساء المسلمات اللواتي يعملن من داخل الإطار القرآني يعتمدن على العقل من ناحية أنه الصفة المميزة للكائنات البشرية، وأنه الوسيلة الحصرية التي تُمكن الأفراد من تحقيق التقوى. وتتنظر النساء المسلمات إلى تأكيد القائلين بالجندر كمفهومٍ جوهرِيٍّ بأنه وببساطةٍ يستبدل سلطة الذكورية بسلطة الأنثوية بدلاً من استقطاب التقوى وإقامة توازنٍ بين العلاقات الفردية والاجتماعية. وعلى نحوٍ مماثلٍ، تنظر النساء المسلمات إلى تركيز الناشطات على التغيير الاجتماعي فقط وكأنه يُرَجَّح الميزان باتجاه التكافل الاجتماعي من دون ضمان تحوُّلٍ معرفيٍّ وموقفيٍّ فرديٍّ، الذي من شأنه، في نهاية المطاف، أن يغير الخطاب الذكوري والغربي السائد بالإضافة إلى تغييره للبنية التي تقول بأن الإناث مكملات للرجال. وبالرغم من أنني أعترف بوجود الفروق العرقية، والإثنية، والجندرية، والدينية، والنتائج المحسوسة الواقعية لهذه الفروق في فهمي للعملية الناشطة للوعي الفردي والعمل الاجتماعي، لا أود أن أستشهد بهذه الفروق على أنها المعيار الذي يتم عن طريقه قياس العدالة الاجتماعية وتحديد الهوية الذاتية. وأحاول أيضاً - عن طريق وضع نظرياتٍ حول عملية إدراكي وإدراك شريكاتي الناشطات - أن أفهم سياسات المعرفة وأغْيَرَهَا؛ لأنها ذات علاقةٍ بالنساء المسلمات عموماً وبتعاوني مع بعض النساء المسلمات خصوصاً. أخيراً، ومن خلال عملي جنباً إلى جنب مع بعض شريكاتي الباحثات في توليد معانٍ جديدةٍ للنصوص "الدينية"، خصوصاً القرآن، نقوم أيضاً بتقديم إمكانياتٍ جديدةٍ للمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة كي تزيد من قدرتهم على تحقيق العدالة بين الجنسين.

## الادعاءات المعرفية

إن الغاية التي يحملها القرآن هي تغيير طبيعة علاقة العارف (الإنسان) مع القانون الطبيعي من كونها تتسم بالهيمنة إلى كونها ذات إبداع متوازن كما في قوله تعالى: {أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور} [الحج: 46/22]. ومن أجل إدراك العلاقة المعرفية الدقيقة والأقل دقةً بين النساء المسلمات ومفهوم الأنثوية في مؤسسات التعليم العالي، نحتاج إلى فهم الخطاب الأكاديمي الغربي الذي وُأد وعرف وسعى إلى مخاطبة القضايا المتعلقة بالنساء المسلمات قبل ظهور مبدأ المساواة بزمانٍ طويلٍ: أولاً، أحدثت البيئة الأكاديمية شرحاً

ليس فقط بين التماس المعرفة من أجل المعرفة ونتائجها الهادفة إلى المنفعة، بل أيضاً بين العمليتين الخلقية والإدراكية للاستقصاء العلمي. ثانياً، إنها حقيقة معروفة تمام المعرفة – وتؤديها مجموعة جوهريّة من الحجج النظرية والأدلة التجريبية – أن عدداً من التصورات والمفاهيم الاستشراقية حول الشعب المسلم وثقافته - على أنهما أدنى من الثقافات الأخرى - ساعدت الحكومات وحملات التبشير الاستعمارية الإمبريالية، في النظرات والسياسات المهيمنة في المجتمعات المسلمة/العربية (إدوارد و. سعيد Edward W. Said، عام 1978، 1981، وميسم الفاروقي، عام 1998). أما ما هو أقل ظهوراً للمعرفة فهو حقيقة أن حقل الدراسات الشرق أوسطية (MES) لم يشكل حركة كبيرة للبحث فحسب، بل أدى أيضاً إلى ظهور حقل دراسات نساء الشرق الأوسط (MEWS) من دون إنتاج فوائد ملموسة استمرارية لنساء المنطقة على وجه الإجمال. وبالتالي فإن النساء المسلمات إما رفضن برنامج دراسات نساء الشرق الأوسط أو سعين إلى طرح برنامجهن الخاص بهن، لكنهن وجدن أنهن لم يستطعن الذهاب بعيداً بما فيه الكفاية في خطابهن للقضايا ضمن إطارهن الخاص بهن، ولا حتى ضمن برنامج التنمية الدولية؛ لأن هذا الأخير كان مرسوماً برؤية عالمية غربية أيضاً. فعلى سبيل المثال يحاجج كرامر Kramer (عام 2001، ص6) أن بحث الدراسات الشرق أوسطية لا صلة ولا فائدة له بالسياسة الأمريكية في المنطقة، لأن بحث هيئة دراسات الشرق الأوسط (MESA) لا يخضع لسياسات الحكومة الأمريكية. لكني بدلاً من ذلك أحاجج بأن أغلب هذا البحث عديم الصلة فعلاً، لكنه بشكل خاص ليس ذا صلة أو فائدة بشعب المنطقة. وبرنامج هذه الهيئة هو نظام أمريكي فريد للمنطقة، أحدث خلال فترة الحرب الباردة. وتكمن في طيات هذا البرنامج دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، وتشغل دراسة النساء المسلمات الميدان الأحدث ضمن الحقل، وهذه الدراسة تعمل – إذا جاز التعبير – داخل المقدمات المنطقية للاستشراق وللدراسات الشرق أوسطية (بالإضافة إلى مقدمات النظريات الاجتماعية والفلسفية التقليدية، وما بعد الحداثة، والنظرية الأدبية النقدية، والنظرية الأنثوية). وبالرغم من الإنتاج الأدبي الثري لهذه الدراسات، لم يستطع سوى عدد قليل منها أن يحدث أثراً في حياة الناس هناك، ونادراً ما يعترفون حضوراً بالإنتاج الفكري لدى النساء المسلمات في أمريكا. ويُلقى تقرير UNDP (منظمة الأمم المتحدة للتطور) حول التطور البشري العربي نظرة أمينة إلى النتائج، ويستنتج أنه بالرغم من الخطوات الهامة في أكثر من مجال للتطور البشري خلال العقود الثلاثة الماضية، ما تزال الدول العربية تعاني من ثلاث مواضع عجز: نقاط تتعلق بالحرية، وتعزيز قيادة النساء، والمعرفة (UNDP, HDR، عام 2002، التقديم)<sup>6</sup>. ويُضاف إلى ذلك أن النقاشات

<sup>6</sup> مما يجدر ذكره بهذا الصدد أنه بالرغم من حقيقة أن غالبية عدد السكان في البلاد العربية مسلمون، تصوّر التقارير على تعريفهم بهويتهم الثانية (كعرب).

حول التحول الديمقراطي للمجتمعات المسلمة لا يكاد يُعترف بدور المرأة إلى ما وراء الديمقراطية المحلية (برزنجي، عام 2003). وأخيراً، كانت نتيجة التقرير الملحق في عام 2003 حول التطور البشري العربي (UNDP, HDR، عام 2003) أنه "يوضح بأن المُحَفِّز على ملاحقة المعرفة، في الحضارة العربية، إنما هو الدين، والثقافة، والتاريخ، وعزيمة الإنسان على تحقيق النجاح. أما العوائق التي تقف حجر عثرة في وجه هذا المُحَفِّز فهي التركيبات المخلطة التي أوجدتها الكائنات البشرية: الاجتماعية، والاقتصادية، وأهم منها جميعاً السياسية. ولا بد للعرب من أن يعملوا على إزالة أو إصلاح هذه التركيبات من أجل أن تشغل المكان الذي تستحقه في عالم المعرفة في مُستهل مئوية المعرفة". وبمقدور أحدنا أن يستبدل الهوية التي تحدده بأنه "عربي" بهوية تحدده بأنه "مسلم"، وبالتالي تنطبق على ذلك جميع التأكيدات والنتائج المذكورة أعلاه.

ولم يكن الوعي الفردي والعلاقة الاجتماعية المعرفية متوازنين في أوساط النساء المسلمات الأمريكيات بسبب التوتر بين مقدماتهن المنطقية والمقدمات المنطقية للقائلين بالأنثوية من الأكاديميين الغربيين. ومع أن المقدمات المنطقية بدت متساوقة، على اعتبار أن كليهما كان يصوغ حجة من أجل العدالة بين الجنسين، بقيت علاقة النساء المسلمات مع الأنثوية الأكاديمية الغربية والبيئة الأكاديمية من دون تغيير (برزنجي، عام 2001). ولم يكن للمشاركة في إنتاج المعرفة الأكاديمية في أوساط العالمات المسلمات والأكاديميين الغربيين الأنثويين تأثير هام على التجارب الحياتية للعالمات المسلمات، أو على السياسات الأكاديمية فيما يتعلق بفهم الإسلام والمجتمع المسلم بالرغم من كون الفريقين يعمل ضمن "المستوى الانتقادي نفسه"، على النحو الذي طرحته ساندر هارينغ (عام 1987، ص 11). ولم تغير "المعرفة الجديدة" موقف الكثيرات من القائلات بالنظرة الأنثوية؛ إذ كثيرات منهن ما يزلن يرين زميلاتهن المسلمات على أنهن "الآخر"، أو "نساء ملونات"، أو "نساء من العالم الثالث"، بدلاً من أن يعاملنهن كمصادر قوة للتغيير من أجل واقعهن الخاص بهن، وكشريكات في الكفاح من أجل العدالة الاجتماعية، وكإنسانات تجسدت حياتهن بالذات تجربة حية يجدر بهن أن يتعلمن منها. ويضاف إلى ذلك أنه يُرَجَّح النظر إلى العمل العلمي لدى النساء المسلمات على أنه نوع من أنواع علم الاجتماع التطبيقي أو أنه نوع من التنظيم الناشط. وعندما حاجت - في عام 1992 - بأنه ينبغي أن تُعَلَّم مادة حول النساء المسلمات في جامعة كورنيل من وجهة نظر هؤلاء النساء، اتهمني بعض زميلاتي وزملائي بمحاولة الدعوة للإسلام بشكلٍ جديدٍ.

### الادعاءات التاريخية أو الثقافية

وأدت الدراسات الأكاديمية حول النساء المسلمات الكثير من التصورات لهؤلاء النساء، لكنها بدلاً من أن تؤدي إلى تغيير في حياتهن أدت في الواقع إلى تعزيز الوضع الراهن، محدثةً زيادةً في الصور السلبية السائدة للمرأة المسلمة "المهمشة"<sup>7</sup>. وبالإضافة إلى الفلسفة القديمة لميادين الدراسات المقسمة والمقسمة، هيمنت المواقف الغربية، التي تؤكد على الحرية الفردية، على الادعاءات الغربية الأكاديمية الثقافية والتاريخية حول المجتمعات الإسلامية ونساء "ها"، غير مدركة أن الكرامة الإنسانية تنصدر على الحرية في الثقافة العربية الإسلامية. وقد عزز الفصل بين الإنسانيات والعلوم الاجتماعية هذا الانقسام المهيم في فهم النساء المسلمات؛ مما أحدث فجوةً أخرى بين المجموعات الناشئة من القاعدة وبين الأنثوية الأكاديمية. وقد وضعت دراسات النساء المسلمات إما تحت مدخل الإنسانيات (دراسات استثنائية) أو العلوم الاجتماعية (مجال دراسات الشرق الأوسط، وجنوب آسية، وجنوب شرق آسية). وبالتالي فإن قضايا النساء المسلمات لم تتقوّل في نظريات إلا بشكل هامشيّ ضمن مناهج دراسات النساء والأنثوية، هذا إن حصل ذلك. إذن كيف سيكون من الممكن مخاطبة قضايا النساء المسلمات من وجهة المحاكمة الخُلقية المعرفية للقرآن في هذا السياق؟

إن بُنية المعرفة حول النساء المسلمات اتبعت بشكلٍ طبيعيّ المقدمات الطبيعية وثقافات كل من اتجاهاي المعرفة في الإنسانيات وفي العلوم الاجتماعية على التوالي. فقد استقرت الدراسات الاستثنائية على فك مغاليق فقه اللغة وعلى ترجمة النصوص، وأصبحت ترجمة النصوص مؤخراً سائدةً في النقد الأدبي أيضاً. وفي غضون ذلك، كان يُنظر إلى الاستراتيجية في دراسات الشرق الأوسط بأن لها دوراً يفوق في أهميته كلاً من ثقافة ودين أولئك الذين دُرسوا، عدا أن دورهم كفعّالين في هذه الدراسات قد أهمل وبدلاً من ذلك كان ينظر إليهم على أنهم مفاعيل أو موضع الدراسة كأشياء فقط. ولقد أسهب و. س. سميث W. C. Smith في إقامة الحجة على "عدم صلاحية" حقول الدراسة التي تشوه منهاجها بـ "الانشغال بالتقنيات والأساليب بدلاً من الانشغال بالهدف من الدراسة - وبما يتوافق مع ذلك - بالمناورة والسيطرة بدلاً من التقدير". ونتيجة لذلك، يبدو أن ادعاءات الرؤية العالمية لدى هؤلاء النساء المسلمات قد ضاعت عند مستوى مؤسسات التعليم العالي وضمن مجتمعهن الخاص على السواء. وإن انشغال الأكاديميين بالترويج للنظريات "العلمية" وتفسيرات الإسلام، والمسلمين، والنساء المسلمات قد أعمى الكثيرين منهم عن إدراك أنهم خلال العملية ادّعوا لأنفسهم الدور والموثوقية للعمل كناطقين رسميين عن هؤلاء النساء وعن

<sup>7</sup> بمقدور أحدنا أن يتحرى هذه الصورة بسهولة عن طريق فهم الاستشراق ودراسة الإسلام. راجع "من الاستشراق إلى الدراسات الإسلامية" لميسم الفاروقي (عام 1998).

ثقافتهم. وفي غضون ذلك أصبحت الجماعات الإسلامية إما دفاعية أمام هذه النظريات أو على ارتياب من الأكاديميين؛ لأنه كان يُفهم عن هؤلاء الأكاديميين أنهم يحققون استراتيجيات الحكومات الاستعمارية المهيمنة. ونجد نتيجة لذلك أن هناك حركة ارتجاعية للعصبة المسلمة المتسلطة (ذكوراً وإناثاً) على النساء المسلمات اللواتي يستخدمن المنهجيات الغربية، محتجين بأنهن يساعدن في التآمر ضد التركيبات الاجتماعية المسلمة.

### ادعاءات التأهيل الاجتماعي

نما حقل الأنثوية الأكاديمية وهو غافلٌ بشكلٍ واسعٍ عن ثقافة "الآخرين" بالرغم من أن كلاً من أعضائه والنساء المسلمات الأكاديميات يعزّين منشأهن جميعاً إلى الحركات الخاصة التي تنادي بإعطاء المرأة حق الاقتراع. إن معظم الأدب الغني المتولد عن محاولات القائلين بالأنثوية لفهم النساء وقضية الجندر تمّ إنتاجه ضمن الخطاب الموجود في الحقول المنقسمة؛ وكذلك بالتالي لم يتغير التركيز على "الذات" وعلى "الآخر" على أنهما يمثلان المشكلة أيضاً. فضلاً عن ذلك، أصبحت التربية مجردةً تماماً لدرجة أن دراسات النساء بدأت تفقد صلتها بالقضايا الحقيقية الواقعية التي تواجه المعلمين والمتعلمين الأنثويين. وأثناء متابعتي لتعديل أو تغيير منهجي الخاص بي في العمل (في التطبيقات) للدُّنو من الهدف الإسلامي المتمثل بالتقوى، امتلكني أملٌ في أن أيسر العملية نفسها من أجل مشاركاتي في البحث وزميلاتي الأكاديميات. وانطلاقاً من كوني إحدى أعضاء مؤسسة للتعليم العالي ربما تمكنت من الإسهام بدراسات وأفكارٍ عن القضية ولصالح النظريات والأنثولوجيات الوصفية خلال التعاون في العمل البحثي مع بعض النساء المسلمات الأكاديميات، لكن يبقى السؤال: كيف بمقدور هذه المساهمات أن تغير، وعلى نحوٍ فعالٍ، ادعاءات الرؤى العالمية الأكاديمية التي تتمثل على نحوٍ غير انتقاديٍّ كلاً من مبدأ الأنثوية ودراسة النساء المسلمات.

إن البحث الاجتماعي الذي لا يساهم في تحديد الذات ولا يسمح به للأشخاص المعنيين لا يمكن أن يُحكم بصلاحيته؛ لأنه يصرف النظر عن عملية التحقيق التي يخوضها المتعلم، ذكراً كان أم أنثى، عندما يحاول أيُّ منهما أن يستوعب طبيعة المعرفة ومنشأها وتطورها، ويعمل وفقها بغاية تحقيق الذات كمواطن. ويُضاف إلى ذلك أن مؤسسات التعليم العالي تدعي أنها تبني علاقةً مع المجتمع المحيط بها، لكنها لم تُحدث تغييراً كافياً في بنيتها وسياستها الخاصتين بها ليوثق بأن لديها دليلاً على فهم مداخلات الجماعات والاهتمام بها. ولكي تؤدي مؤسسة التعليم العالي وظيفتها كمصدر لفهم الجماعات، ستحتاج حينئذٍ إلى فهم الجماعة فهماً جيداً بما فيه الكفاية لكي تتأمل على نحوٍ انتقاديٍّ، وتحقق تغييراً

هاماً في بنيتها وخطابها كي تساعد الجماعة على تغيير نفسها. إن النساء المسلمات الأمريكيات، من أمثالي، يعشن وسط جماعة من الباحثين الأنثويين، الذين يشكلون جزءاً من الكادر الأكاديمي، والذين يزعمون أنهم يفهمون النساء المسلمات، ولكن لم تكد هذه الجماعة البدء بإدراك تطبيق فهم النساء المسلمات العملي بعد. إذن، كيف سيكون بمقدور المجتمع الأكاديمي أن يعترف بارتباط هوية هؤلاء النساء الذاتية مع القرآن، ومع الإسلام كروية عالمية؟

و عندما أتحدث عن الهوية الذاتية أوجه اهتمامي إلى ممارسة المرأة المسلمة لقدرتها وانخراطها في تعقيدات حقائق واقع حياتها في ارتباطها مع الإسلام كفردٍ مستقلٍّ، وفي إدراكها أنه من دون هذه القدرة، ومن دون قراءة تعاليم الإسلام وتفسيرها وتطبيقها على النحو الذي طُرحت به في القرآن بذاتها، ربما لا تتمكن من الادعاء لهذه الهوية. وما من شك في أن هذا الارتباط سوف يتأثر بالهويات ذات المرتبة الثانية (من حيث الجندر، والإثنية، والعرق، والطبقة) المتعددة القائمة على أساس اجتماعي، التي ستكون عاملاً في إعادة تفسيرها للنص. وبالتالي فإن العمل الأكثر صعوبة الذي يواجه المرأة المسلمة هو أن تبقى مدركة لهذه العوامل في كل عملية تتعلق بتعلمها – سواءً كانت بشأن انخراطها بالنص أو بالعالم – بالإضافة إلى ارتباطها الذاتي مع الإسلام. وبإمكانها وهي بحاجة لأن تبقى مدركة لهذه العوامل من دون أن تجعلها مفاهيم جوهرية في تحليل مشكلاتها الخاصة بها وفي تحديد منهجها الخاص بها في العمل باتجاه حل هذه المشكلات. لكن بسبب انسجام مؤسسات التعليم العالي مع عملية إنتاج معرفة انقسامية (العملية التي تباعد بين التطور المعرفي والأخلاقي، وتقسم حقول الدراسة)، ما كان لمثل هذا التكامل الاستقلالي أن يكون ممكناً. وعلى نحو ما اقترحتُه في موضع آخر (برزنجي، عام 1998ت)؛ بالرغم من أن إنجاز هذا التكامل كان من خلال تعلم ذاتي، لم تستخدم بعض النساء المسلمات الأكاديميات عملية ما وراء الإدراك التي تُحدث تكاملاً بين المعرفة العلنية والمعرفة الإجرائية من أجل أن تحدث تكاملاً بين ما هو عقلائي وأخلاقي، لأنهن خلطن هذه العملية مع عملياتٍ أخرى تتبعها إما المؤسسة الأكاديمية أو الجماعة التي ينتسبن إليها. وقد دفعت مقاومة النساء المسلمات للعملية الأكاديمية الانقسامية بهن إلى أن يقاومن مبدأ الأنثوية الغربية بدلاً من أن يقاومن المفاهيم التي تولدت ضمن ادعاءات الرؤية العالمية الأكاديمية. فعلى سبيل المثال، بإمكان النساء المسلمات أن يستفدن من البحث العملي الفعّال الأنثوي عن طريق تعلم عددٍ من الخطط والأدوات التي توظف الوعي من أجل إعادة بناء مراتب التسلُّط. وفي غضون ذلك، دفعتهن مقاومتهن للسيطرة الأخلاقية الجماعية إلى مقاومة عمليات توليد المعرفة التي تأتي من مؤسسات التعليم العالي بدلاً من الاقتصار على دحض التفسيرات الناجمة عن عمليات كهذه.

لذلك فإن المهمة التي تتحدى النساء المسلمات هي أن يرسخن استقلالهن الفردي ويوازنه في سياق السيطرة الاجتماعية للحياة الأكاديمية طالما أنهن أنفسهن والأكاديميات الأخريات ما زلن يعملن ضمن ادعاءاتهن حول رؤى عالمية خاصة بهن ومختلفة. وطالما أن المسلمين الذكور ينظرون إلى أنفسهم على أنهم القيمون الأخلاقيون للنساء و المفوضون الوحيدون في تفسير القرآن، فإن تحدي النساء المسلمات يكمن أيضاً في موازنة استقلالهن الفردي مع التبعية للجماعة.

### تبيد التوترات أو موازنتها

ختمت القسم السابق بطرح سؤالٍ عما إذا كان ممكناً إقامة توازن بين النظرات المختلفة للإسلام، والتعليم، والنساء، وبشكلٍ خاص المرأة المسلمة. وسأناقش في هذا القسم ما إذا كان من الضروري تبيد هذا التوتر، وما إذا كان تبيده سيعني موازنته. فعلى اعتبار أن الرؤية الإسلامية حول الوجود البشري هي أن الجنس البشري يخضع لاختبار بشأن ما إذا كان الفرد قادراً على موازنة التوتر بين المثاليات والتطبيق، وبين الوعي الفردي والعمل الاجتماعي، فإني أتساءل عما إذا كان تبيد التوتر سيؤدي إلى التوازن (أي التقوى)، أو أنه قد يكون، بدلاً من ذلك، مناهضاً لنظام وجود الإنسانية على النحو الذي يصرح به القرآن. وبالرغم من أنني حاججت من أجل تعلمٍ إسلاميٍّ سامٍ للنساء المسلمات كمفتاحٍ لحل مشكلة الأنظمة التعليمية المقسمة ضمن المجتمعات والجماعات ذات الأغلبية المسلمة، فإني لا أقصد أن أمحو هذا التوتر أو أن أحله؛ لأن الإرادة البشرية حينئذٍ، التي تُعدُّ أساس الخلق الإنساني، ستصبح غير ضرورية. وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت الازدواجية في العالم المحسوس تؤكد على نظامٍ متوازن (الذي مثاله التوازن بين الليل والنهار، والتوازن بين تكاملات التكاثر الأحيائي للذكر والأنثى)، فإنها كذلك، لأنه ليس هناك من خيارٍ في المسألة. إن الذي يجعل الكائن البشري مختلفاً عن الأنظمة المحسوسة الأخرى في الكون إنما هو الخيار الخُلقي والقدرة على موازنته لسلوكه بوعي. فالتقوى ليست مجرد مثلٍ أعلى، بل هي أيضاً غايةٌ وسمَةٌ في خضم الحياة.

إن المستلزم الأساسي لارتباط هوية النساء المسلمات مع الإسلام - كخيارٍ خُلقيٍّ وجوديٍّ - هو المشاركة في قراءة وتفسير نص القرآن (برزنجي، عام 2000). وهناك حاجةٌ إلى ثلاثة مستلزماتٍ أخرى من أجل إنجاز المفهوم الإسلامي للعدالة وتصريح حقوق الإنسان المتمثل - كمثالٍ على ذلك - في برنامج بيجنج Beijing في العمل؛ فينبغي، أولاً، أن يتم الاعتراف بارتباط هوية المرأة المسلمة مع الإسلام من قبل كلٍّ من المسلمين وغير المسلمين قبل أن يتوقع أحدنا من النساء عموماً أن يكنَّ عوامل في التغيير بدلاً من أن يكنَّ مُتلقياتٍ للتغيير. ثانياً، لا بد للنساء المسلمات أن يصغن خيارهن الخاص بهن قبل أن تتمكن إحداها من

الادعاء بأن الارتباط الحر مع الإسلام قد تحقق (برزنجي، عام 1997، ص4). ثالثاً، لا بد للنساء المسلمات من أن يحققن الديناميكيات التربوية للإسلام؛ أي إن انخراط النساء المسلمات (أو غيابهن) في صياغة القرارات ضمن التجمعات والمجتمعات الإسلامية سيكون المقياس الذي يضبط الديناميكيات التربوية للقرآن.

وربما يعترض أحدنا بسؤالٍ يقول فيه: كيف بمقدور إحدانا أن تتاقتض أو تُهمل آلاف المجلدات من الوثائق التاريخية – بدءاً من تفاسير القرآن، وانتقالاً إلى كتب الحديث، وانتهاءً بكتب سيرة النبي (ص)؟ وردّي بسيطٌ على هذا الاعتراض: إنها ليست مسألة مناقضةٍ أو إهمالٍ للتفسيرات السابقة، ولا رفضٍ للتراث، بل هي مسألة تطبيقٍ للأمر القرآني "انظروا في الأرض"، كما في قوله تعالى: { ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون } [يونس: 14/10]، وفي قوله تعالى: { والأمر إليك (مخاطباً ملكة سبأ) فانظري ماذا تأمرين } [النمل: 27/33]. لذلك، كيف يمكن أن يُتوقع مني (أو من أي إنسانٍ أخرى) استخدام هذه القراءات في التاريخ الإسلامي (من طبقات ابن سعد حتى صفحات الشبكة العنكبوتية العالمية الواسعة) من أجل المطالبة بالهوية الذاتية، ولأن تعلم كل واحدةٍ منا نفسها وجيل الشابات من النساء المسلمات والشباب من الرجال المسلمين من دون العمل بادئ ذي بدءٍ بما يرشد إليه النص القرآني كل واحدةٍ منا أن تفعله؟ فبالرغم من إيمانهم بالإسلام وبالنبي (ص)، وبالرغم من إنجازاتهم التاريخية "العظيمة" الخاصة بكلّ منهم وفي زمانهم المحدد، لم يكن المسلمون في العصور المختلفة والمناطق المختلفة قادرين على تعديل ما مضى؛ أي تعديل التصور التقليدي لخلق المرأة بالوكالة، أو تعديل دورها في كونه تكميلياً لدور الرجل، أو ثانوياً بالنسبة له.

هذا هو بالذات سبب أن بعض المستشرقين والمسلمين المعاصرين على حد سواء ما يزالون مرتبكين بالنسبة لما جرى من خطأ في التاريخ الإسلامي؛ ذلك لأن الكثيرين من العلماء غالباً ما يستخلصون أنه بعد وفاة النبي (ص) بقليل، أصبح الإسلام غير مطبق تطبيقاً كاملاً. وبإمكان أحدنا أن يفعل الحجة الجدلية بأن تعاليم الإسلام لم تكن تُتبع، لكن جوهر القضية هو أن المسلمين، وإلى حدٍ كبير، لم يطبقوا الديناميكيات التربوية القرآنية على البنيات الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، بل كانوا يوجهون اهتماماً أكثر إلى الورع الفلسفي والفردية والمكسب السياسي، في حين أنهم صرفوا النظر عن علاقة الذكر بالأنثى كمستلزمٍ لتغيير البنية الاجتماعية. ونظراً لأننا نفتقر إلى توثيق كافٍ للتاريخ الاجتماعي لتلك الحقبة من الزمن – معظم كتب السيرة تؤكد على المغازي (وهي الصراعات والحروب التي بين المسلمين والقبائل والإمبراطوريات المجاورة) – ليس هناك أي تفسير آخر في المتناول. حتى وإن قبلنا بحجة روبين Rubin (عام 1995) أن كُتِب السيرة غير محصورة



بالحديث عن المغازي، بل تشير إلى التقدير الاستقرائي للنبي (ص) وتطبيقه للتعاليم الإسلامية، فإن هذه الاستقرارات والتطبيقات لا يمكن أن تحل محل الأوامر القرآنية لأن روايات السيرة تلك كانت ظاهرة عرضية وخارجية بالنسبة للقرآن.

بالرغم من جميع "الإصلاحات" التي نقرأ عنها الآن في التاريخ وعلم الإنسان، ما نزال نجد أن كل شيءٍ "مُحدَثٌ" في المجتمعات المسلمة التي تلت مرحلة الاستعمار، باستثناء قوانين الأحوال الشخصية التي تؤثر على العلاقات الأسرية والاجتماعية، التي تتراوح من الزواج حتى الميراث. وإذا قُبل أحدنا بحجة المدافعين بالكلام عن القضية بأن الحفاظ على هذه القوانين هو الذي يُقوي تماسك الأسرة وتركيبية المجتمعات المسلمة، حينئذٍ من الضروري أن يطبق أحدنا المعيار القرآني في التقوى من أجل تقدير ما إذا كان مثل هذا التماسك مفيداً أم ضاراً للفرد والمجتمع على المدى الطويل. إذ كيف يمكن لأحدنا أن يغير مجتمعاً من دون تغيير التركيبات الفكرية والمواقفية للفرد فيه؟ ألا يذكر القرآن الكائنات البشرية أن "الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"؟ [الرعد: 11/13] كذلك فإنه يمكن لأحدنا أن يُفعل حجة العلماء السياسيين بأن سبب المشكلة هو أن الخلافة تحولت إلى مجرد ميدان قيادة سياسية، والتي جعلت وراثية في نسب الرجال (راجع على سبيل المثال ما يدعو إليه الشيعة، أو ما فعله الخليفة الأموي الأول)، لكن هذه مجرد أعراض، أعراض ناجمة عن غياب التغيير في مفهوم صلة القرى وفي تصورات العلاقات بين الجنسين، خصوصاً فيما يتعلق بأحد نصفي المجتمع المسلم؛ أي المواطنات الإناث. بالإضافة إلى ذلك، ضاع صوت هذا النصف من السكان هذا على الدوام وباستمرار بسبب كونهن مسؤولاتٍ عن تربية الأجيال التالية من المسلمين؛ ومن ثمّ نمت مفاهيم مغلوطه تعززت المرة تلو المرة، وقبل وقتٍ طويلٍ جداً من تعبير المحللين المسلمين عن إقرارها - فهذه المشكلة بحد ذاتها هي مشكلة داخلية أكثر من كونها خارجية. فعلى سبيل المثال أدى التصور المغلوط والتطبيق الخاطيء لمفهوم إسماعيل الفاروقي (عام 1986)، عن "أسلمة المعرفة" إلى إسلام مُسيّس، فولد مزيداً من التشاحن في هذه المجتمعات وبينها وبين مجتمعاتٍ أخرى.

ومن أجل مزيدٍ من الإيضاح للحجة الواردة أعلاه، أودُّ أن أقدم للقارئ نوع التحليل الذي تدعو الحاجة إليه، والذي يتمثل بالقراءة التربوية التأملية للقرآن، التي ما أزال أحاجج من أجلها في هذا الكتاب؛ فعندما قرأت عن سعي النبي (ص) لطلاق زوجته الثانية، سودة بنت زمعة، وعن كيفية تخليها عن يومها وليلتها المخصصين لها إلى الزوجة الثالثة، عائشة، لكي تبقى زوجة له (طبقات ابن سعد، 1904، 8:35-40)، تساءلتُ حول المضامين التربوية لقصص كُتبت بعد مئة وخمسين عاماً من وفاة النبي (ص). أي أنه من الضروري أن أفهم التقدير

الاستقرائي النبوي لما يفرضه القرآن فيما يتعلق بالطلاق، وكون هذه الفرائض تأمر بالتعامل بالعدل، خصوصاً بالنسبة للزوجات (ممارسات تعدد الزوجات وتبادل الزوجات كانت معروفة قبل الإسلام) (عبد العاطي، عام 1977، ص 98)، وممارسة النبي (ص) ضمن إطار أهل بيته الخاص كنموذج لأتباعه. أما التفسيران المتوفران فهما كما يلي: أن ممارسته كانت تبعاً للعرف الاجتماعي الذكوري في ذلك الزمن (اقرأ: صلات قربي محصنة وعوامل الجنس)، كما توحى بها كل من ودود محسن (1992) وأرغون (1994، ص 60)، أو أن النبي (ص) كان يمارس سلطته كي يضمن حاجات سياسية معينة من أجل المجتمع الجديد؛ ولذلك أوقف العمل بتطبيق الأوامر القرآنية في العدالة الاجتماعية بشكل مؤقت. على هذا النحو كان إيضاح المدافعين المسلمين بالكلام عن هذه التفسيرات الذكورية، لكننا إذا أخذنا بعين الاعتبار توجيهات القرآن، وأن الهدف الأول من رسالة الإسلام هي تحقيق العدالة، خصوصاً في حق النساء وفي حق المحرومين من الحصانة (رحمن، عام 1996)، نجد أن كلا التفسيرين غير مقنع. كيف يمكن لرسول "لا إله إلا الله" أن يدعو أولاً، وقبل كل شيء، من أجل العدالة، ومن ثم يخضع للضغط الاجتماعي؟ وكيف سيتمكن الفرد (رجل أو امرأة)، الذي يؤمن بمثل هذه الرسالة أن يوضحها ضمن إطار العدالة الاجتماعية من دون أن يناقض التوقع القرآني {قل إن كان آبؤكم وأبنؤكم ... والله لا يهدي القوم الفاسقين} [المائدة: 24/9] الذي يحض على أن يتبع جميع الأفراد القانون الإلهي على أنه فوق وأسمى من إرادة الآخرين، حتى وإن كان أولئك الآخرون الزوجان أو الوالدان؟ كيف سيقبل مثل هذا المؤمن الأعراف الاجتماعية على أنها أكثر إلزاماً من الرسالة التي يُقصد بها تغيير المواقف حول العلاقات الإنسانية من أجل تغيير هذه الأعراف؟

في الحقيقة، تناقش الرواية نفسها، الواردة في طبقات ابن سعد، الطلاق الذي تقادته سودة من النبي (ص)، وتعزو سياق نزول الوحي بالآية {وإن امرأة خافت من بعلها... أن يصلحاً بينهما صلحاً} [النساء: 128/4] إلى مناشدة سودة النبي (ص) ألا يطلقها، بل أن يبقيها ضمن أسرته "ويدعها حتى تُتوفى وهي زوجة له". فإذا قبلنا برواية ابن سعد - التي، وفقاً لها، تُعتبر مناشدة سودة سبباً لنزول الوحي بالآية السابقة [128/4] - {وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً (تمرداً، أو كرهاً، أو خيانة) أو إعراضاً (أنه يمكن أن يهجرها)، فلا جناح عليهما أن يصلحاً بينهما صلحاً}، عندئذٍ علينا أيضاً أن نقبل بأن هناك تناقضاً في رواية ابن سعد.

ومما يدعو إلى الحيرة كيفية استخدام المسلمين، جيلاً بعد جيل، مثل هذه الرواية من دون التحقيق بها كي يؤكدوا على التضحية بالنفس التي تقدمت بها سودة لكي تبقى زوجة للنبي (ص) وليضربوا مثلاً أعلى

بمثل هذه التضحية و في الوقت نفسه ناسين المقصود من الآية في المقام الأول؛ أي أن الخوف من نشوز الزوج أو إعراضه يُعد أساساً شرعياً من أجل أن تطلب المرأة الطلاق. إذن المضمون التربوي لمثل هذه الرواية أن سودة لم تقتصر على التخلي عن حقوقها الشرعية، لكنها أيضاً لم تدرك معنى الآية إدراكاً ذاتياً. أي أنها لم تقتصر على التضحية بنفسها، بل ضحت أيضاً بتطبيق المبدأ الذي يقصده الوحي القرآني كي يغير العادة الاجتماعية الموجودة. بالإضافة إلى ذلك، فإن مضمون الرواية لا يُعرض للخطر التماسك الضمني للآية، ولتماسكها مع الآيات الأخرى المتعلقة بها فحسب (كالقسم الثاني من الآية {الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً} [النساء: 34/4] التي تعلم الرجال ما يقومون به عندما يخافون النشوز في زوجاتهم)، لكن المضامين التربوية لهذه الآيات بالإضافة إلى دور أزواج النبي (ص) في تفسير هذه الآيات وتطبيقها تضاءلت أيضاً، هذا إذا لم يُقضى عليها بالكامل!

والآن، إذن، إذا كان عليّ أن أستخدم هذه الرواية دليلاً على أهمية المرأة كمربية (أو على غياب هذا الدور لديها) في صنع القرار الإسلامي (منذ بدء الوحي حتى التفسيرات الراهنة)، فإني سأحتاج إلى فهم الهدف الكامن وراء تصرف النبي (ص)؛ لأن أي تفسير تربوي للأحداث يتطلب معرفة للأهداف. وبينت عائشة عبد الرحمن (عام 1968، 7:1) أن التفسير الأدبي للقرآن يحتاج إلى معرفة بارعة باللغة، وتقصد بذلك اللغة العربية بشكل خاص. وأضيف أن التفسير التربوي للقرآن يحتاج إلى كل من معرفة في اللغة وفهم للمقصد. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الآية الأولى من السورة الرابعة من القرآن – "النساء" – تبدأ بالحضّ بأن يكون الإنسان متقياً لله الذي خلق الناس من كيان واحد، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هذا الحضّ يتبعه في الآيات التالية [النساء: 2/4-3] تأكيداً على حقوق اليتامى، بحيث تُبيّن الآيات أنه إذا خاف شخصٌ من سوء معاملة الأراامل والأيتام، فإنه يجوز له أن يتزوج منهن حتى يصل العدد إلى أربع، في ظل شرط إقامة العدل والإنصاف، فإنه يصبح واضحاً أن لهجة السورة بكاملها وهدفها يتمثلان أولاً وقبل كل شيء بـ"العدل". فضلاً عن ذلك، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التذكير بأن الإنسان لا يتمكن إطلاقاً من إقامة العدل بين نساء كثيرات، كما في الآية {وإن خفتن ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا} [النساء: 3-2/4]، فإنه من الممكن أن يكون قصد النبي (ص) من الزواج من سودة مجرد رعايتها كأرملة لرجل اعتنق الإسلام حديثاً، سكران ابن عمرو. لذلك، وحتى مع هذا القصد، ربما يكون قد

أدرك بأنه قد لا يتمكن من إقامة "العدل" معها (أي أن يحبها بقدر ما كان يحب عائشة)، وبالتالي أراد أن يطلقها. ومع ذلك، إذا فهمت أن قصد النبي (ص) من اتخاذه سودة زوجة ثانية له هو لأسباب العزاء النفسي - بعد وفاة زوجته الأولى خديجة، وبعدما أصبحت سودة أرملة - أجد أن الأمر كله يؤدي إلى صعوبة أكبر لقبول التفسير بأن حجتة لطلاق سودة - على نحو ما روت كتب كثيرة - كان أنها كانت متقدمة في السن، ولم تعد تروق له. ومثل هذه الرواية، التي يعزوها البعض إلى الزوجة الثالثة للنبي (ص)، عائشة، مُربكة بشكل خاص على مستويات كثيرة.

أولاً، إن الآية التي تتعلق بالطلاق تصرح بوضوح {.. لا

أخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة بينك [الطلاق: 1/65]؛ لذلك إذا تناولت رواية ابن سعد على أنها رواية صحيحة، فعلياً أن أسلم بأن النبي (ص) كان سيرتكب ظلماً تجاه إحدى زوجتيه، لكن تم تفادي ذلك الظلم بنزول وحي آخر، في قوله تعالى: {وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً.. خبيراً} [النساء: 128/4]. هذه هي الأهمية التربوية من الآية، التي ينبغي التأكيد عليها بدلاً من ذلك. فحتى النبي (ص) دُكر بإقامة العدل على أنه المبدأ الأساسي ويتدخل إلهي. وصحيح أن سورة الطلاق [65] يمكن أن يكون قد نزل بها الوحي بعد الحادثة المتعلقة بسودة - التي تحتل الرقم 101 وفق الترتيب الزمني للوحي، بمقارنتها مع سورة النساء، رقم 100، (السورة رقم 4)، وفقاً لمعجم كسيس Kassis (عام 1983)، لكن إن كان علياً أن أفهم الإسلام بمجمله وأفسر أوامره المختلفة من داخل منظوره الشامل بأنه دين العدل (فضل الرحمن، عام 1996)، في حين أنه يؤكد على الخيار الخُلقي الإنساني (برزنجي، عام 2000، 1997؛ وأفضل الرحمن، عام 1982/81)، إذن، أحتاج كتربوية إلى العنصر المفقود، أو العناصر المفقودة، التي - بناءً على الحديث تاريخياً - كانت ستؤدي بزوجة النبي (ص) سودة، التي قبلت الإسلام عن طواعية قبل الزواج منه، ولم يكن يُشك منها النشوز، أن تقبل مثل هذا التصرف من نبي الإسلام (ص). وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن "ترتيب القرآن أبرمه النبي (ص) بناءً على إلهام إلهي وفقاً لقواعد جمالية وليس وفقاً لقواعد موضوعية أو خاضعة لترتيب زمني" (ميسم الفاروقي، عام 2000، ص 89)، يجدر بي أن أسلم بأن قصة ابن سعد مبنية على مجموعة من الروايات التي جُمعت فيما بعد من دون الاهتمام بالسياق القرآني للآية [128/4]، ولا بعلاقتها بالآية [1/65].

ثانياً، تبعاً للروايات، علياً أيضاً أن أسلم بأن عائشة، الزوجة الثالثة للنبي (ص)، التي اضطلعت برواية عددٍ لا يُستهان به من الأحاديث، لم تطبق التربية القرآنية. وبعبارة أدق، لم تغير تصورهما السابق للنساء أنهن في منافسة لكسب رضا الذكور في أسرتهن أكثر من تنافسهن لكسب الأخوة الإسلامية فيما بينهن. فكيف سيكون من الممكن أن نقبل برواية عائشة على النحو الذي رويت به - التي تشير فيها إلى "سعادتها

من تخلي سودة عن النهار واللييلة المخصصين لها عدلاً، لأنها (عائشة) كانت الزوجة الأحب إلى محمد (ص)؟ هل لنا أن نقبل هذه الأمور، حسب ما أرّخه المسلمون، ذات الصلة بالغيرة بين الزوجات المشتركات، بأنها تتمتع بأولوية أكبر من التعليم القرآني المرتبط بالعدالة بالنسبة للنساء "المثاليات"؟ يمكن أن تكون هذه العناصر غائبة إما من الرواية أو من واقع حياة سودة وحياة جميع الإناث في أسرة النبي (ص)، بما في ذلك عائشة وابنته فاطمة، التي ستصبح فيما بعد زوجة علي، ابن عمه والخليفة الرابع.

ثالثاً، لم تكن هؤلاء النساء المؤمنات الأوائل قد قبلن الإسلام عن طواعيةٍ فحسب، بل يُفترض بأنهن كلهن كُنَّ يعشن الإسلام في ذروته، ضمن أول مجتمع تأسس في الإسلام؛ أي يُفترض أنهن طبقن مبادئ الإسلام في حياتهن اليومية، وعملن على تغيير الظروف غير العادلة التي واجهنها في ظل القوانين أو العادات الاجتماعية. وباختصار، كانت تلك النساء وما زلن يُفهمن بأنهن - في التصورات التي غالباً ما تُعد مثلاً أعلى - العوامل الأولى للتغيير في البنية الاجتماعية في زمانهن، وأنهن بالذات الشخصيات اللواتي ستحقق تغييراً في التاريخ، بدءاً من المجتمع المسلم الأول وبه، لكن عندما يقرأ أحدنا رواية ابن سعد، لا بد له أن يتساءل فيما إذا كنَّ فعلاً قد حققن كوثهن عوامل في التغيير.

إن وعيي للقرآن يوحى لي بأن سودة - وربما زوجات أخريات للنبي (ص)، بالإضافة إلى بعض النساء المسلمات من الرعيل الأول - ربما لم يطبقن التربية الكاملة للإسلام بشكل واقعي بالمعنى القرآني، أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم [الرعد: 11/13] التي كان ينبغي أن تُحدث تغييراً في التصورات والمواقف الموجودة ذات العلاقة بهن بالذات. وهذا قد يعني أن سودة وأخريات من أمثالها إما لم يُعطين وسائل لفهم الأوامر الإسلامية خارج المعايير الاجتماعية المقبولة والممارسات العرفية (احتمالاً ما يزال يبرهن على نفسه بقوة في أوساط المسلمين المعاصرين)، أو أنه لم يكن لهن تأثيرٌ كافٍ يمكنهن من الرفض الكامل للعادات والمعايير التي كانت تتناقض مع الرؤى القرآنية. وربما يعزى أيُّ من هذين السببين كنتيجة لعدم انخراطهن الكامل في عملية صنع القرار في المجتمع المسلم الأول. ويُحتمل أيضاً أنه تمّ إقصاؤهن جانباً خلال الوقت الذي كانت تُتخذ فيه أمثال هذه القرارات. ومن الممكن أيضاً أن يعزى السبب إلى أنه بالرغم من ارتباطهن ذاتياً مع الإسلام، لم تكن هؤلاء النساء مهياتٍ لتغيير مواقفهن الخاصة بهن حول دور المرأة (أي أنهن لم يغيرن مفاهيمهن السابقة بشأن مبادرة قيادة المرأة)؛ ولذلك كُنَّ إما غير قادراتٍ على تطوير نظرياتٍ (قائمة على أساس قرآني)، أو أنهن لم يطبقن التربية الإسلامية بشكل فعلي بصورتها الكاملة.

وبعبارةٍ أخرى، إذا قبلنا بأن النبي محمدٍ (ص) وصل إلى قرار افتراقه عن سودة بمحض إرادته، وإذا كان أرسل إليها رسالةً - بناءً على الرواية - لنتهيأ للانفصال عن عترته، إذن إن قراره الانفرادي يتناقض بشكل واضح مع مبدأ التشاور المتبادل، في قوله تعالى: {والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم} [الشورى: 38/42]. لقد نزل الوحي بالآية {وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير} [النساء: 128/4] لصالح النساء، طالبةً من النبي (ص) أن يرجع عن قراره ويحتفظ بسودة. وهذا يدل على أن النبي (ص) في هذه الواقعة كان يتصرف كرجل يتوجب فهم تصرفاته ضمن القيود الاجتماعية (ص) زمنه (ودود محسن Wadud Muhsin، 1992). كما أن سياق الآية [128/4] يقدم دليلاً على أنه كانت هناك بعض العناصر المفقودة، وكان فقدانها إما في الرواية عن التطبيق التربوي للنبي (ص) للقرآن، أو كانت غائبة في تطبيقه الفعلي ضمن شؤونه الشخصية الخاصة. لكن على أية أسس يمكن، أو ينبغي، لنا أن نولد مثل هذا الفصل بين محمدٍ (ص) كنبي ومحمد (ص) كرجل؟ وهل هناك مجال في الرؤية القرآنية للسماح بفصل الشؤون الخاصة عن الشؤون العامة؟ وحقيقة أنه كان ينبغي لسودة، وفقاً للرواية، أن تتفاوض مع النبي (ص) لأنه نبيٌّ، لتبقى جزءاً من أسرته، في حين تخليها عن حقوقها الطبيعية كزوجة، يؤكد ثانية أن بعض العناصر مفقودة في الرواية. وربما أقبل حجة أن سودة كانت امرأة تقيّة "ولم يكن لديها اهتمام بالرجال"، حسبما تصرح الرواية، وربما أقبل أنه كان من الأهم بالنسبة إليها أن تُتوفى وهي زوجة للنبي (ص)، لكن كل هذا لا يبرر تصرفها عندما تكون حجة كهذه مناقضة للخطاب الاجتماعي المتعلق بالخلق البشري في الإسلام. ووفقاً للخلق الإسلامي، لا تحتاج المرأة إلى التخلي عن حقوقها الطبيعية الأساسية من أجل أن تكون زوجة للنبي (ص) إذا كان زوجها لا يعاملها بالقسط، حتى وإن كان نبياً (راجع قصص القرآن عن زليخة، زوجة فرعون، وأخريات). ولا تُعتبر الإنسانية ضمن الخطاب الإسلامي مستقلة خُلقياً إذا ما قبلت رؤية عالمية تضحى بالعدالة مقابل كونها زوجة لشخص ما، حتى وإن كانت زوجة للنبي (ص).

هذا هو المقصود من رسالة القرآن: تغيير التركيبة الاجتماعية، وفي نهاية المطاف، محو الممارسات الجائرة، وقلب التصورات السابقة عن خلق المرأة، وبالنهاية لاستعادة الكرامة الإنسانية. ومن ثم تحتاج أمثال هذه الروايات إلى إعادة تحليلٍ فكريٍّ وإعادة صياغةٍ ضمن الإطار القرآني قبل التمكن من استخدامها كدليلٍ يتحدث إلى الدور الذي لعبته هؤلاء النساء في التاريخ الإسلامي المبكر.

ولسوء الحظ أن رواية ابن سعد، ورواياتٍ كثيرةً على غرارها، تمّ تلقيها لتمثل "المرأة المسلمة المثالية التقيّة" التي تبقى مطيعةً لزوجها

لأنه [يمثل] النبي (ص) (وأوامر النبي (ص) لا يمكن أن تُخالف)، كما أنها عُمِّت لتتطبق على جميع النساء اللواتي لا يمكنهن إلا إطاعة زوجهن في مثل هذا الظرف، لأنهن سيعتبرن ناشزات، على النحو الذي فُسر فيه القسم الثاني من الآية [34/4] في السورة نفسها. ولم يقتصر الأمر على اختلاط هذا التفسير للقسم الثاني من الآية في سياقه مع تفسير القسم الأول الذي يدعي فيه الرجال – خلافاً للتعليم القرآني بشأن مسؤولية الرجال الاقتصادية تجاه الإناث في أسرهن – أن لهم يداً علياً فوق النساء فحسب (راجع الفصل الرابع؛ وميسم الفاروقي، عام 2000، ص 86-89)؛ إنه يعزز الكثير من نقاط سوء الفهم لرسالة الإسلام، ومن ثم أدى إلى الظلم، ولم يكن ظلماً يقتصر على النساء، بل هو أيضاً ظلم للقرآن. كيف من الممكن الوعظ بالمستلزم الأول للخلق الإسلامي، حرية اختيار الإسلام أو عدم اختياره كروية عالمية تؤكد على أن الله هو مصدر المعرفة والقيم (برزنجي، عام 2000، 1997؛ وأفضل الرحمن، عام 1982، 2:10)، عندما نطالب الفتيات والشابات والنساء أن يعشن في طاعة عمياء لكائن بشري آخر، حتى عندما يصدف أن ذلك الرجل يكون زوجها، وأن تفعل ذلك في حين تُنتهك حقوقها الأساسية؟ وتظهر مظالم مشابهة للقرآن عندما تُفسر الآيات الثلاث الأولى من سورة النساء لصالح الرجال، مُعطية إياهم ترخيصةً للزواج من أكثر من امرأة واحدة، ناسين شرطي العيش في بيئة عادلة؛ أي أن الإنسان لا يمكن أن يكون عادلاً في عاطفته تجاه أكثر من زوجة واحدة في وقت واحد، وأن سياق الآية – على نحو ما سبق عرضه آنفاً – يتكلم عن زيجات متعددة فقط في حالة الأرامل واليتامى.

## منعطف أخير

إن ارتباط الهوية الذاتي مع غاية الإسلام في العدالة هو تحقيق قاعدة فلسفية ونظرية متينة، وتحقيق دخول الديناميكيات التربوية من أجل بناء العدالة بين الجنسين في المجتمعات والجاليات المسلمة، ومن ثم تحقيق لتفعيل الرؤية العالمية الإسلامية التي تتسم بالفاعلية. والغاية من مد جسر تواصل بين النظرة الأنثوية، أو أي نظرات أخرى، وبين الرؤية العالمية للإسلام إنما هي تحقيق المساواة بين الجنسين وخلق منهج مُتحول لجيل المعرفة، الذي يضم النساء والرجال على مستوى الفهم والتطبيق.

وتحتاج النساء المسلمات من أجل تحقيق هذه الغاية إلى تواصل مباشر مع القرآن ومعرفة واعية به، ويحتجن إلى أن يكنَّ قادرات على الانخراط في عملٍ مستقلٍّ خالٍ من الوسطاء، سواء النظرات المؤسساتية للأكاديميين أو نظرات المجتمع. ولكن بدلاً من ذلك، وجَّه المنادون بالأنثوية تركيزاً على جيل المعرفة أكثر من تركيزهم على الأشخاص الذين أصبحت قضاياهم ومعرفتهم الفطرية – أثناء تلك العملية- مغمضة

وراء المنهج التعليمي. والمتعلمة التي تختار النظرة الأنثوية عن وعي على أنها مرجعها الرئيسي تقوم في الواقع بتعزيز معنى واسع لمبدأ المساواة بين الجنسين، لكن مالم تُرجع تعليمها إلى نفسها، ومن أجل صالحها (بالنظر إلى ما وراء نظريات ومناهج الأنثوية)، لن تستطيع أن ترتبط ذاتياً مع غايات الرؤية العالمية. ذلك أنها لا تحتاج فقط إلى تحرير نفسها من كل ذلك الذي يطالبها - داخل وخارج ذاتها الخاصة - بطاعة أي تركيبة اجتماعية تفرق بين الجنسين؛ إنها تحتاج وبشكل فعال إلى تحرير المنهج التعليمي من الخطاب، أو الخطابات الخفية عن طريق كشف الانقسامات الأيديولوجية والعلمية الموجودة بين رؤيتي التفسيرين الغربي والإسلامي التقليدي للإسلام. توجد هذه الانقسامات في كل من مضمون المنهج التعليمي وشكله، وفي المقدمات المنطقية الأساسية، تماماً مثلما توجد بين مثاليات وتطبيقات المنهج التعليمي التقليدي للفنون الليبرالية والمجتمع المسلم. وبما أن أولهما يؤكد على "الموضوعية" من دون إعطاء قيمة للاختلافات في الرؤى العالمية، ويؤكد الثاني على نظام الاعتقاد "الذاتي" من دون السماح للمحاكمة العقلية والخلقية الفردية المستقلة، فإن الانقسامات ستنتسح أكثر بفعل تغذية الانقسامات بين الحقول (كل من الدراسات الإسلامية ودراسات النساء المسلمات) في المنهج التعليمي.

وبما أنهن غير قادرات على تحرير أنفسهن من قيود تحديد الهوية الجنسية التي تركز على الناحية البيولوجية، ومن بُعد المجاورة نتيجة فصل العلوم الاجتماعية في مقابل العلوم الإنسانية، فإن الأكاديميين الأنثويين أصبحوا بالتدريج أقل ارتباطاً بالنشاط الجماعي المحلي وأكثر ابتعاداً عن القضايا اليومية، في حين أن "احترامهم" يزداد باطراد ضمن الوسط الأكاديمي. وكلما أصبح مبدأ دراسات النساء أكثر تجرداً، أصبح أقل استقلالية، على غرار الحال الذي آل إليه غالبية أعضائه. ولذلك ما من داع لأن يندهش أحدٌ عندما أحاجج بأن الأنثوية قد ساعدتنا على تحقيق فهم أفضل لفكرة المنهج التعليمي المخفي، لكنها لم تساعد نفسها في أن تصبح مفهومة وهي قيد التطبيق.

ومن أجل تفادي الآراء الفكرية التقليدية، بما فيها رأي الأنثوية الأكاديمية، والخوض في نظرة الاستقلالية الخلقية والمعرفية الإنسانية، بإمكانني أن أسلط ضوءاً جديداً على فهم المرأة المسلمة وعلى تعليمها من داخل رؤيتها الخاصة بها للإسلام ومقدماته المنطقية بطريقة مشابهة للعقلانية التفاعلية لدى المفكرة سلا ابن حبيب Seyla Benhabib (عام 1992). لكن من أجل الحؤول دون أن تؤدي مثل هذه العقلانية إلى إقصاء الخبرة الإنسانية الفردية سنكون بحاجة إلى إحداث مُتسع لقدرة الأفراد على فهم خصوصيتهم التي يتميزون بها كي يصبحوا عالميين ومتفاعلين (برزنجي، عام 1993). ويمكن أن تساعد النظرة العالمية للإسلام، التي تتسم بالتفاعل، على ترسيخ فهم الفرد، أنثى كان أم ذكراً،



للإسلام، في حين أن البحث الفعّال يمكن أن ينقل هذه الخبرة من الخاص إلى العامّ من دون أن يلجأ أحد الأفراد إلى فرض صوته أو رؤيته. لكن إذا لم تبقَ كل أنثى محترسة - وكذلك كل ذكر - بشأن وعيها الفردي ومطالبتها برؤياها العالمية؛ فإن الرؤية العالمية هذه سوف تُهضم ضمن الرؤى المؤسساتية، تماماً كما كان الحال مع الكنيسة في القرون الوسطى ومع أغلب ما يحصل مع معظم الأنثويات الأكاديميات.

وربما أن غير المسلمين، خصوصاً أولئك المهتمين بتطور النساء المسلمات، يمكن أن يشاركوا في موازنة البحث المتمم بالفاعلية ويستفيدوا منه إذا ما زاد إدراكهم للرؤية العالمية لدى النساء المسلمات، وإذا ما أقلعوا عن النظر إلى النساء المسلمات فقط من خلال قضايا الحجاب، أو سياسات الفُروق أو العولمة. وعلى نحوٍ مشابه، بمقدور النساء المسلمات اللواتي يُقلن بالأنثوية وغيرهن أن يستفدن عن طريق كشف عمليتهن الواعية من أجل جعل مطالبتهن برؤيتهن العالمية سهلة المتناول. أما الاحتمال الثالث للبحث المتوازن المتمم بالفاعلية فيصبح متيسراً عندما لا تقتصر المؤسسات الأكاديمية على الادعاء بأنها تؤكد على العقل بأنه المُميّز الواضح لعمليتها فحسب، بل تعترف بأن تحقّق التعلم الفعّال يكون بانطلاق الاختيار الواعي للمتعلم يبدأ بيد مع العقل. ويؤكد الاختيار الواعي الحر على العقل بأنه أساسي أيضاً من أجل الهوية الشخصية، ومن أجل "الانطلاق إلى ما وراء المسلمات الميتافيزيقية لنظرة عولمة عصر التنوير" (بن حبيب، عام 1992 و 5-6). لذلك، ومن أجل انطلاق عملية التقوى نحو الاكتمال، نحتاج إلى القيام بما يلي:

أولاً، استبدال هذه المسلمات؛ وذلك لأنها تجاهلت الرؤية العالمية للفرد، وبالتالي فصلت العقل عن المقدمات المنطقية المعنوية والأخلاقية. ثانياً، استبدال الهيمنة البشرية على الطبيعة بفهم إبداعي للقانون الطبيعي وللتوجه الرباني. ثالثاً، استبدال الهيمنة البشرية على الآخرين من البشر عن طريق تكريس أنفسنا لممارسة التقوى، خصوصاً في الطريقة التي نناقش، ونتفحص، ونخرط بها في الرؤى العالمية المختلفة - سواءً كانت رؤى إسلامية أو غير إسلامية.