

## مقدمة

### قراءة جديدة للقرآن: الهوية الذاتية للمرأة

برزت خلال الأعوام القلائل الماضية أمارَةٌ تشير إلى إقبال المثقفات والناشطات من شابات المسلمين على استخدام مصدري الإسلام الرئيسيين – القرآن الكريم والأحاديث النبوية الموثوقة – على نحو متزايدٍ في حياتهم اليومية. كما أن النساء المسلمات في أمريكا، وفي مجتمعاتٍ مسلمةٍ أخرى، يُضفينَ تغييراً إيجابياً على مفهوم الإسلام وعلى ممارسته بشكلٍ عمليٍّ. لكن يبدو أن أغلب هؤلاء النساء الشابات لم يتواصلنَ مع الإسلام؛ وأقصد من ذلك أنهن يعتمدنَ على حججٍ تقليديةٍ في تعاملهن مع النصوص الإسلامية، التي تُعتبر التأويلات الشفوية أو النصية فيها على درجةٍ من الموثوقية تكافئ موثوقية القرآن نفسه؛ وبالتالي تعمل هؤلاء النساء في الواقع على تعزيز الإدراكات التقليدية للإسلام، من دون تقديم قراءةٍ جديدةٍ للنص ترتبط بالزمان والمكان، على النحو الذي يوجه به القرآن الكريم جميع المؤمنين للقيام به، انطلاقاً من قوله تعالى في الآيات الكريمة: ((اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم)). [العلق 96: 1-3] وقوله تعالى: ((اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً)) [الإسراء 17: 14] وقوله: ((يوم ندعو كل أناسٍ بإمامهم فمن أوتى كتابه بيمينه فأولئك يقرؤون كتابهم ولا يُظلمون قتيلاً)) [الإسراء 71: 71].

وكتابي هذا ثمرةٌ لجهودِ امرأةٍ مسلمةٍ تسعى - على غرار ما وصفَ به فريدريك دني Frederick Denny عمل فضل الرحمن Fazlur Rahman (عام 1989) - إلى أن ترتبط مجدداً بين كلمة الله وعالم الربع الثاني من القرن الخامس عشر الهجري<sup>1</sup>. وبالرغم من أنني أوافق على معظم ما ورد في الأعمال العلمية التي ألفها فضل الرحمن (الإسلام والحدائث) عام 1982، و(المواضيع الرئيسية في القرآن) عام 1980، و(الإسلام) عام 1966، و(المنهجية الإسلامية في التاريخ) عام 1965 و 1995، وكتب أخرى، لكنني أعارضه في بعض تفسيراته عن طريق تقديم قراءةٍ تربويةٍ للقرآن (راجع الفصل الثاني)، كما أنني أضيفُ بعداً جديداً إلى قراءة فضل الرحمن وقراءات آخرين. ويصرح دني (1989، ص 100) أن عمل المفكر المسلم - في كلا المعنيين: العبادة والاجتهاد

<sup>1</sup> التقويم الهجري: يشير إلى الأعوام التي تلي هجرة الرسول محمد (ص) من مكة إلى المدينة، وتأسيسه للمجتمع الإسلامي الأول، وهو يصادف عام 623 في التقويم الميلادي.

(وهو العمل ذو الصلة بالإيمان وبالخطاب الفكري، أو الإقناع الفكري بالحجة والمنطق) - يتكون من كلٍّ من الذكاء الواعي المتفهم والذكاء المصاغ شكلياً على نحو متوازٍ، وبشكلٍ غير قابلٍ للانفصال. والأكثر أهميةً في عالم المفكر المسلم أنه يقوم بربط جديدٍ لكلمة الله في عالم كل جيل. ونظراً لأنني أتحدث كمُربيّة، فإني أقصد من وراء هذا الكتاب أن أؤكد على الهوية الذاتية للمرأة المسلمة ككائنٍ بشريٍّ مستقلٍّ روحياً وفكرياً من خلال تعلُّمٍ أسمى للإسلام، كما أهدف إلى تعزيز العمل في ديناميكية التعامل التربوي مع القرآن؛ التي تتمثل في: تعلُّم الإسلام، والمعرفة به، وتعليمه، وعيشه.

والمقصود من التعلُّم السامي للإسلام في هذا السياق الدُّنوُّ من القرآن، ومن الساحة الكاملة للعلوم القرآنية الأولى، التي كانت تتضمن ما أصبح يُقسَّم خلال السياقات التاريخية اللاحقة إلى (علومٍ نقليّة) و(علومٍ عقليّة). ونظراً لأن العقلي - أو القدرة العقلية التي وهبها الخالق للإنسان من أجل دمج النقل، أو المعنى النصّي، في النفس، ليصبح مبدءاً هادياً - يُعد واحداً من مستلزمات صنع الخيار الأخلاقي الواعي للنظرة القرآنية العالمية، فإن فصل هذين المكوّنين الأساسيين أدى إلى إشكالين اثنين: أولهما أنه لم يتحقق التعلُّم السامي للإسلام على نطاقٍ كاملٍ في أوساط الأجيال التالية من المسلمين، الذين لم تسنح لهم فرصة لتلقي الرسالة مباشرةً من النبي محمدٍ (ص). وثانيهما أن النساء استثنيتن من العملية برُمَّتها، كما تمَّ إقصاؤهن من المكوّنين الأساسيين لهذا التعلُّم السامي، وخاصةً من عملية صياغة معنى النص. ومن ثمَّ لا أتبع هذا المشروع كعبادة واجتهادٍ فحسب، بل أستقصيه أيضاً من منطلق اتباع أمر الشرع بوجود الفهم ووجوب التواصل مع القرآن تربوياً (دني 1989، ملاحظة 32). وتتطوي القراءة التربوية للقرآن على عملية جعل المتعلم قادراً على إدراك مبادئ القرآن وقولبتها في نظرياتٍ، وعلى تمييز هذه المبادئ عن مجرد معرفة بقواعد القرآن بهدف تسهيل التأويلات والشروط من أجل جعلها قيد التطبيق (راجع الفصل الخامس).

كنتُ قد حاججتُ في كتاباتٍ لي سابقةً أن التعلُّم السامي للإسلام يُعدُّ واحداً من حقوق الإنسان، وإحدى مسؤوليات المرأة المسلمة؛ وهذا يعني أن للمرأة حقاً أساسياً في المشاركة في تفسير المصدرين الإسلاميين الرئيسيين، المتمثلين بالقرآن والسنة النبوية، لكي تكتسب كيانها بالإسلام، ولتطالب به (برزنجي 2000، 1999، 1997). وبما أنه لم يكن من الممكن أن يكتمل خلال العقود الثلاثة التي أمضيها في تعميق فهمي لقراءة القرآن في ظل فلسفة القيمة وفلسفة المعرفة، ولن يكون من الممكن

أن يكتمل خلال سنيّ حياتي، فإن هذا المشروع يبدو لي موهبةً أيضاً<sup>2</sup>؛ وأقصد بذلك موهبة معرفة وتعلم ديناميكيين للإسلام نظاماً اعتقادياً عقلائياً حياً<sup>3</sup>. ولا يمكن لهذا النظام العَقْدِيّ أن يصبح عملياً إلا من خلال تكامل أخلاقي ومعرفي فرديّ مستقلّ ومبادرة قيادية متينة<sup>4</sup>. وإني لأرفض انتهاج تعلم القرآن وتعليمه على هيئة عمل يتمّ القيام به بطريقة سطحية، أو "بالتضحية بنفسي من أجل بقاء النوع"، وذلك على النحو الذي اقترحه أرغون Arkoun (عام 1994). وبمقدوري أن أحاجج أيضاً بما يلي: بما أن تفكير النساء (أو الرجال) فيما يتعلق بتلك المسألة لم يتمّ بعيداً عن طريقة النظر في التضحية بالنفس من أجل تنفيذ ذلك العمل، فإن الديناميكية القرآنية – خصوصاً في البُنَيَات الاجتماعية التي تركز على الجندر (أو الذكر والأنثى) – نادرأ ما كانت تتحقق، إن كُتِبَ لذلك أن يحصل في أوساط المسلمين؛ وما ذلك إلا لأن الديناميكيات القرآنية تتطلب مشاركة فعالة كانت من قبل موضع إنكار على النساء بصورة عامة. وبالتالي لم تندمج الحركيات القرآنية اندماجاً كاملاً في المجتمعات التي تدّعي الإسلام منهجاً للحياة. وليس الهدف من هذا الكتاب إلزاماً أخلاقياً دفاعياً ولا عقدياً، بل بدلاً من ذلك أسعى إلى إعادة الروح مجدداً إلى العلاقات الديناميكية المتبادلة، الكامنة في التربية (فنون التعلم، والمعرفة، والتعليم)، وعلم المعرفة، وعلم الوجود في القرآن عند أولئك الذين اختاروا رؤيته العالمية عن وعي، ويحاولون أن يعيشوا تلك الرؤية بشكل عملي. فضلاً عن ذلك، يهدف هذا الكتاب إلى إحداث نقلة في إدراك المرأة المسلمة، من كونها النموذج المثالي – للأنثى البريئة التقية التي أنزلت مكانتها إلى المرتبة الدنيا، وعولجت قضاياها على هوامش المجتمعات المسلمة – إلى كونها عاملة فعالة ومؤمنة بمقدورها أن تُحدث تغييراً في التاريخ<sup>5</sup>.

أما طريقتي فهي تتجه نحو الانهماك في التأمل والتعامل، متعلمة مع أولئك اللواتي اخترن سلوك الدرب نفسه نحو الهدف نفسه، والتركيز

<sup>2</sup> لاحظ أن التعلم السامي الإسلامي كان وما يزال يمثل كلاً من هدفي ومنهجيتي اللذين أُقْبِلَ بهما على عملي هذا الذي يعالج التربية الإسلامية. وعلى غرار ما أتوجه به من نصيح للنساء الأخريات من أجل تحقيق انسجامهن مع الإسلام، أقوم شخصياً بالمتابعة على تعلم وتعليم ذاتيين للرؤية للقرآنية العالمية، وما أنذا الآن أكمل هذا العمل بقراءة تربية للقرآن.

<sup>3</sup> لا أوافق أرغون Arkoun في فصل الدين عن العقل (1994، 2)؛ إذ يصرح النص القرآني في الآية الكريمة (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون) [16: 44].

<sup>4</sup> أرسلت إلي زميلة محترمة رسالة بريدية إلكترونية في الثاني من ديسمبر (كانون الأول) من عام 1998 تتعلق بعمل المسلمين في مجال التربية، تُفيد بأنها وإن كانت لا تتوافق مع سياسات الذكور، تقوم هي بتنفيذ تلك السياسات بسبب عدم وجود أي شخص آخر "يضطلع بذلك العمل". وسوف أعود طريقي – من خلال طيات هذا الكتاب – لمفهوم التضحية بالنفس، التي نتوقعها دائماً من الإناث، خصوصاً في أوساط المجموعات الدينية مقابل التوجيه إلى تحقيق الذات التي يفرضها القرآن؛ وذلك لأن تحقيق المرء لذاته - ككائن بشريّ مستقلّ فكرياً وروحياً وأخلاقياً - يحتل أهمية غلياً من أجل المبادرات القيادية.

<sup>5</sup> راجع تحليل أرغون لـ (الخيال إزاء الواقع، 1994، 1-3 م 1، 4).

بشكلٍ خاصٍ على تفسيراتٍ إسلاميةٍ معيّنةٍ فيما يتعلق بالإسلام والمرأة.<sup>6</sup> وهدفي في هذا السياق هو إدراك السبب الذي يكمن وراء عجز هذه التفسيرات الإسلامية والخطابات الفكرية عن إتمام مهمة تغيير مواقف وسياساتٍ تتعلق بالذكورية والأنثوية ضمن المجتمعات التي تسمى نفسها مجتمعاتٍ مسلمة. ومن الجدير بالذكر أن قراءتي التربوية للقرآن الكريم، وطريقتي ومنهجيتي العلمية، تفسر مع بعضها السبب الذي يكمن وراء عدم انخراط أصوات النساء المسلمات خلال النشأة الأولى للمعرفة الدينية الإسلامية، هذا مع أنه - وفقاً لرأي ليلى أحمد Leila Ahmed (1992، 72) - ساهمت بعض النساء في مضامين تلك المعرفة. وأودُّ أن أوضح في هذا السياق أيضاً أنني باقية عن قصدٍ خلوّاً من حجة أن النظام الذكوري في المجتمع العربي، أو وسط الذكور المسلمين، كان يكمن وراء الجور الجنسوي، ليس فقط لأن الأدلة التاريخية الأخرى قد ثبتت عكس ذلك، بل بشكلٍ رئيسي لأنني لا أستخدم "الجنس" وحدةً للتليل ولا مقدمة لقراءة جديدة للقرآن.<sup>7</sup> وأستخدم بشكلٍ أساسيٍّ طريقةً تربويةً تقوم على المعرفة أو العقلانية الدينية الأخلاقية، لكي أشرح، أولاً، كيف أن الأفراد لا يتمكنون من تغيير آرائهم حول العالم وتركيبه من دون تغيير بُنية البيئة التي يعيشون فيها، وإلا فإنهم سيبقون خارج التركيب الموجود الذي سيبقى مُصاناً في وضعه الراهن. ثانياً، أوضح في منهجي أن هذه العملية الأخيرة تمثل بدقة ما حصل في أوساط المسلمين - وخصوصاً بين النساء - عندما لم يحدثوا تغييراً في مفهومهم بشكلٍ فعليٍّ بعدما استوعبوا معنى "لا إله إلا الله".<sup>8</sup> وبقبول سلطة مفسري النصوص كما لو أنها تعادل سلطة القرآن نفسه تكون ممارسة "لا إله إلا الله" - وهي العقيدة الأساسية التي تؤكد على السلطة العليا لله - قد تحولت بعيداً عن المقصد القرآني.

## موضوع الكتاب

بما أن الغالبية العظمى من الأمثلة التي طرحتها في هذا الكتاب مقتبسة من أوساط النساء المسلمات في أمريكا الشمالية، فإني أستهل بتسليط بعض الضوء على موضوعي من بيئة حركة النساء الأمريكيات الأوائل، ثم أعرض حججتي عن طريق التنقل بين المجتمع المسلم الأول

<sup>6</sup> يناقش أرغون ضرورة ربط البحث المعرفي الواسع مع النشاط التأملي؛ إذ - بناءً على ما عبّر عنه بكلماته - "غياب التأمل في المبادئ وإنشاء قيم من التقليد الإسلامي هما اللذان سمحا للإسلام المعاصر أن يغير اتجاهه نحو منعطفاتٍ أسطورية وفكرية" (1994، 3)، ولكنه يبدو وكأنه يقف موقفاً سلبياً تجاه وضع المرأة وموقفها.

<sup>7</sup> لاحظ هنا أنه بالرغم من أنني - في أعمالتي السابقة - اعتبرتُ حجة أن النظام الذكوري الغربي والمسلم كانا يعملان ضد الإناث، على نحو ما أوحى به - على سبيل المثال - مرنيسي Mernissi (1991، 1987)، فإن مآظمرته نتائج بحثي الفعال أن المشكلة تتعدى النظام الذكوري في المجتمع.

<sup>8</sup> راجع برزنجي (1999 ب) من أجل مزيدٍ من التحليل لضرورة تغيير تركيب النظام من أجل المرأة كي تعمل بذاتها على تغيير رؤيتها العالمية، وتحقيق كفاءتها الكامنة وإمكاناتها الشخصية.

في الجزيرة العربية (حوالي عام 632 م)، والمجتمع المسلم المعاصر في أمريكا الشمالية، بالإضافة إلى المجتمع المسلم في سورية (وهما المكانان اللذان أجريت الغالبية العظمى من بحثي الفعال فيهما).

تقتبس بيتث واغنسباك Beth Waggenspack (1989، ص 13) قولاً لإليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton ما مفاده أن تنمية الذات واجبٌ أسمى من التضحية بالذات. وفي معرض ردي على ما تحتج به ستانتون أودُّ أن أؤكد أن تنمية الذات ليست واجباً أسمى من التضحية بالذات فقط، وإنما الأسمى هو أن تنمية الذات تدعو إلى تحديد هوية الذات. وهذا التحديد هو شرطٌ لأن تتحقق هذه التنمية. وأريد - في الفقرات القلائل التالية - أن أمحص في أهمية حجة ستانتون فيما يتعلق بالقرآن، الذي يعدُّ المرجع الرئيسي الحي للإسلام.

ففي صفحة الإهداء - في المجلد الثاني من كتاب ستانتون (إنجيل المرأة، طبعة عام 1972) - تكتب ستانتون: يقول سفر التكوين في الفصل الأول منه "كان الرجل والمرأة متزامنين في الخلق"، بينما يقول الفصل الثاني "كانت المرأة فكرةً تلوياً"<sup>9</sup>، فأبي القولين هو الصحيح؟" وبما أن آخرين يستخدمون ما اقتبسته ستانتون، ويشيرون إلى سؤالها "أبي القولين هو الصحيح؟" بأنه سؤالٌ جوهرىٌّ من ناحية علاقته بعملهم (من أمثال ماتيو وآخرون، 1998: 8)، فإني أجد أنه من الضروري أن أبدأ قراءتي التربوية للقرآن من قصة الخلق ومفهومها الملازم لها، الذي يتمثل بـ (الخلافة) في القرآن.

قصة الخلق في القرآن - التي توجد في سورة النساء 1/4 - معروضةٌ على النحو الآتي:

"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدةٍ وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً"

ومن خلال اقتباسي لما قالته ستانتون في (إنجيل المرأة)، ومن القرآن، إنما أوصل أحد الأهداف التقليدية وأغبر الآخر؛ أي أوصل ما يهدف إليه القرآن، عن طريق قراءته على نحو ينسجم مع المكان والزمان، وأتابع المقصودية التقليدية التي كانت تُصب أعين المسلمات والمسلمين الأوائل، الذين كانوا يرون قراءة القرآن أساسية من أجل وضعه موضع التطبيق العملي، وأوصل، من ناحيةٍ واحدةٍ، التقليد الذي انتهجته ستانتون في أنها تنظر إلى قراءة النص وإعادة قراءته خطوةً أساسيةً من أجل تغيير واقع النساء اللواتي يقبلن الإنجيل. وفي الوقت نفسه، وبالرغم من قبول ستانتون للقراءات المتنوعة للرواية الإنجيلية، ما

<sup>9</sup> الفكرة التلوئية: فكرةٌ تخطر فيما بعد، أو متأخرةً في المستقبل. المترجم

أزال أختلف مع ما تهدف إليه، وهو على ما يبدو تجسيد مفهوم النساء بتسمية كتابها (إنجيل النساء) بالتحديد. كما إنني في منأى من القراءات الإسلامية التقليدية وتفسيراتها. وأقصد بذلك أنه ليست مهمتي، ولا مهمة أي كائن بشري آخر، أن يفكر في تحرير القرآن؛ لأن القرآن يقدم كلمة الله مصدراً للقيم والمعرفة لجميع المؤمنين. لكن حقيقة أن كلمات القرآن أبدية، وليس من الممكن تغييرها أو إجراء عملية تحرير لها، لا يجعلها جامدة في ما تقصده من معانٍ، ولا يضعها في ملكوتٍ مُطلق، ينأى بها عن القراءة في نطاق المكان والزمان. بل ينبغي أن تُقرأ كلمات القرآن، وأن تُعاد قراءتها، ويُعاد تأويلها وتفسيرها على نحو ينسجم مع المكان والزمان؛ إذ من دون هذه النشاطات (إعادة القراءات، وإعادة التفسيرات والتأويلات) لا يمكن وصف البشر بأنهم الكائنات الأخلاقية والعقلانية التي تنسجم مع القرآن وتتفاعل معه بوعي؛ ومن ثم تستفيد من هُداه. وإن هذه المقدرة على الاستنتاج الأخلاقي والعقلاني للمعنى من الكلمات الأبدية، والتصرف الفوري بما يتوافق مع المعنى المُقتبس من أجل قيام الإنسان بتعديل على سلوكه، هو الذي يصف الكائن البشري على أنه مسلم بالخيار؛ أي أنه مسلم ذاتي الهوية. ويدعم التأكيد القرآني على أن الإنسان كائنٌ مخلوقٌ من نفس واحدة - على نحو ما صرحت به الآية السابقة في سورة النساء (4: 1) - بدليل ذاتي يؤيد هذه الحجة. ولو أن النبي محمداً (ص) والمسلمين الأوائل عززوا معتقداتهم وتطبيقاتهم العملية إلى مستوى معياري، ما كان كُتب للقرآن أن ينبض بحياة [رحمن 1995، ص 11].

ومن ثم لا يكون السؤال الجوهرى الذي يطرحه كتابي (أيهما صحيح؟) ولا (أيّة رؤية للنساء ينبغي أن تُعتمد؟)، بل سؤالي الجوهرى هو: (من يملك مصداقية وخبرة تُحوّله إعادة قراءة النصّ القرآني وتأويله؟ وكيف السبيل إلى ذلك؟).

ومن أجل تفادي سوء الفهم، دعني أوضح ثانية ما أقصده من عبارات (التقليد المقصود) و(الهوية الذاتية) و(التأويل) و(التغيير).

إنني شخصياً، بالإضافة إلى النساء المسلمات اللواتي يتكيفن مع القرآن، لسنا بحاجة إلى تغيير (سنة القرآن) التي يحملها إلينا، ولا إلى أن نُعتبر ممن يعلن ذلك بهدف أن يُنظر إلينا على أننا عالماتٍ نشيطات. بل إن ما يحتاج إلى التغيير بادئ ذي بدء، وقبل أي شيءٍ آخر، إنما هو الاعتقاد الراسخ على نطاق واسع بأنه لا يُحوّل لتفسير النصّ إلا العُصبة المختارة من الذكور فحسب (وهم الذكور الذين يحوّلون أنفسهم السلطة الكاملة)؛ ومن ثم تكون المهمة الأساسية المنوطة بالمؤمنين تفسير جميع الآيات ذات الصلة بموضوع من يتمتع بسلطة قراءة القرآن وتفسيره.

ومن الواضح أن هذا موضوع كتاب آخر، ومع ذلك يعد نقطة أساسية في هذا الكتاب.<sup>10</sup>

إن ما يوضع قيد الاختبار، بحجة تحقيق الذات والتواصل الفردي المباشر، ليس إسلامية امرأة وإيمانها، بل الافتراضات التي تتواصل بها تلك الإنسانية مع الإسلام، بالإضافة إلى الطريقة التي تنتهجها (أو ينتهجها الرجل) لرسم الأسس المنطقية للشؤون اليومية من النص القرآني مباشرة. ولكي تُحدث تغييراً كهذا في الافتراضات، نحتاج إلى مخاطبة التطور التاريخي للفكر الإسلامي ومعرفة الطريقة التي انتهجها المسلمون الذكور للتوصل إلى النتائج الاستثنائية السائدة حالياً<sup>11</sup>. وسوف أضع هذا التطور التاريخي قيد النقاش عن طريق توجيه الخطاب نحو ثلاث قضايا أساسية: أولاً، قصة الخلق ومبدأ حمل الأمانة أو الخلافة؛ وثانيها، الاستقلالية الأخلاقية للأنثى ومبدأ الاحتشام؛ وثالثها، الوعي الفردي الاستقلالي وتوازنه مع المعايير التي يفرضها المجتمع أثناء التماسه للتوازن مع تقوى الله، وعلى النحو الذي تم التطرق إليه من خلال الفعل (اتقوا) في الآية الأولى من سورة النساء في كتاب الله<sup>12</sup>.

عندما أذكر كلمة (تأويل) لا أقصد اقتراح تزييدٍ تقليديٍّ لآياتٍ أو سورٍ من القرآن، بل - بدلاً من ذلك - أنظر إلى القرآن هادياً جامعاً ومتضاماً، وممتلكاً لنظامه الخاص، ومزوداً لمنهج (شريعة) في العمل من أجل كل فردٍ كي يتعلم ضمن إطارٍ محدودٍ، ولينهمك في وضع ما يمكنه أن يتعلمه موضع التطبيق ضمن حدود ذلك الهدى. وعلى القارئ أن يلاحظ أن المصطلح العربي (شرع) أو (شرعي) غالباً ما يلتبس عند الحديث عما يُعرف بـ (القانون الإسلامي)، والتركيبان (القانون الإسلامي) و (أحكام الشريعة) اللذان لا يمثلان بالضرورة الشريعة القرآنية التي تعني مجموعة إرشادات القرآن، التي تضم رباطاً شرعياً وأخلاقياً متضامراً حالما يتقبل الفرد الإرشادات على أنها النظام الاعتقادي للفرد، ذكر كان أم أنثى، كما أنهما لا يمثلان مبادئ القرآن. ويستخدم المستشرقون (القانون الإسلامي) و (أحكام الشريعة) بشكلٍ رئيسيٍّ للإشارة إلى الأحكام الفقهية الموثقة في كتب الفقه، والمدعومة ببعض الآيات القرآنية وروايات الحديث. وإذا ما أعطينا تلك الآراء صفةً التي

<sup>10</sup> لاحظ في هذا السياق أن أسماء أفسر الدين Asma Afsarudin (2003) ربما هي التي استهلكت هذا العمل في كتابها (طاعة السلطة السياسية: مفهومٌ تنموي)، وراجع أيضاً (أبو الفضل Abu El Fadl ، 1997).

<sup>11</sup> يبدو لي أن عزيزة الحبري Aziza al-Hibri هي التي استهلكت هذه المهمة في مقالها (دراسة عملية التاريخ الإسلامي: أو كيف اندفعنا إلى هذه الفوضى، 1982)، لكن، على حد علمي، لم يطرأ أي توسع في هذا الموضوع.

<sup>12</sup> بمقدور القارئة أن تلاحظ، في هذا السياق، أن أسماء برلاس Asma Barlas (عام 2002) تناقش كلاً من مفهومي الخلافة والأخلاقية، وتقرأ النص القرآني تاريخياً، لكنها بالإضافة إلى ذلك تقرؤه كنصٍ ذي موقعٍ تاريخيٍّ، وتُضفي على عملها تميّزاً باستعمال طريقة النقد الأنثوي، واستخدامها مصطلحاتها ومفاهيمها الخاصة.

يُطلق عليها في الغرب اسم (القانونية) – فإن المستشرقين، وأغلب المسلمين المعاصرين، يلتبسُ عليهم تمييز الشريعة القرآنية (المتتملة بالأحكام) عن تشريع آخر أو قوانين مُعترفاً بها.

أخيراً، عندما أذكر كلمة (تغيير) إنما أقترح إحداث تحويل في التاريخ يكون من شأنه تغيير المستلزمات بالإضافة إلى التركيبات الاجتماعية كي نخفف من الركود التاريخي. وبما أن صنوع التاريخ وتدوينه يمثلان عملية تغيير، فإني أهدف إلى تحقيق تغيير في كل من التصورات والمواقف ذات الصلة بالنساء بالإضافة إلى تصورات ومواقف النساء أنفسهن، لا مجرد تغيير سطحي في السلوك الفردي والتركيب التنظيمي.

بناءً على ذلك، وانطلاقاً من الحقيقة الأخيرة، وبطرح هذه الشروط – المتمثلة في إحياء مقصودية عالمية القرآن – يخاطب الفصل الأول من هذا الكتاب الشروط التي ينبغي توفرها حتى تنفذ قراءة للقرآن من أجل تعلمه، والمنهجيات المستخدمة في قراءة كهذه. ويخاطب الفصل الثاني قصة الخلق والخلافة بهدف وضع قاعدة لانخراط النساء في التخطيط للعمل في المنهج وتنفيذه من أجل الوصول إلى التقوى. وأتفحص في الفصل الثالث قضية الأخلاقية الاستقلالية والاحتشام، خصوصاً في الهندام؛ لأن النقاشات المستقطبة حول لباس المرأة هي الأكثر إرباكاً والأكثر تقييداً للنساء المسلمات في مساعيهم. أما الهدف من خطابي هذا وفحواه فهو استعادة التقوى على أنها المقياس الذي يميز فيه القرآن أحد الأفراد عن الآخر، ويضع المعيار الذي يُمكننا عن طريقه أن نناقش ما إذا كان بمقدورنا حتى أن نعتبر التعليم إسلامياً أم لا (في الفصل الرابع). ومن شأن التعليم الإسلامي – أو (التعلم الذاتي) وفقاً للبنية المنهجية التعليمية التي أقترحها – أن يساعد الأفراد على أن يضعوا دور الخليفة موضع التنفيذ العملي والممارسة عن طريق اكتساب المقدرة على تحقيق التوازن بين الاستقلالية الفردية والسيطرة، أو التبعية الاجتماعية ضمن القوانين الطبيعية والإلهية (في الفصل الخامس).

وأتي على ختام هذا العمل بإيضاح كيف بمقدور النظر إلى المرأة المسلمة من مفهوم الكيان والتواصل الفردي المباشر مع القرآن أن يستجلبا ويمدًا بتغييرات واسعة في كل من فهم النساء المسلمات وفي واقعهن. كما يوضح خطابي أيضاً أنني لا أشغل نفسي بـ (الأنثوية الإسلامية) على النحو الذي عرّفها به فيرنيا Fernea (عام 1998) وآخرون، مع أنهم يحاولون مخاطبة قضايا النساء المسلمات من المنظورات الخاصة بالنساء. وبالتالي فإني أناقش في الفصل الختامي السبب الكامن وراء إخفاق التفسيرات الذكورية وإخفاق الأنثوية الأكاديمية في تفسير الهوية الذاتية للمرأة المسلمة.

## الأسس المنطقية لقراءة القرآن قراءةً تربوية

العديد من الكتابات التي وضعت أسساً في التحرر، التي وضعتها عالماتٌ من النساء المسلمات خلال السنوات الأخيرة أظهرت في الساحة آراءً لنساءٍ مسلماتٍ تناقض صورة مجموعةٍ حضاريةٍ مكبوتةٍ أو دينٍ ذكوريٍّ كابتٍ (من أمثال حسان Hassan عام 1982، وليلى أحمد عام 1992، وودود محسن Wadud Muhsin عام 1992، وودود 1999، وويب عام 2000). ومع أن هذه الكتابات يمكن أن تتطوي على أهمية، لم تكن قادرةً على تغيير الصورة السائدة عن (النساء المحجبات في جناح الحريم)، وهي الصورة التي يواصل بعض المستشرقين ووسائل الإعلام الغربية الترويج لها. كما أن هذه الكتابات لم تغير صورة المرأة المسلمة كعضوٍ اتكاليٍّ في البنية الاجتماعية المسلمة، وهي الصورة التي يريد الكثير من المدافعين والمقلدين الإسلاميين منا أن نحافظ عليها. وإذا ما تحررنا أصل هذه الصور فإننا نجد في الطريقة التي بها كانت قد تعلمت أغلب النساء - وندرج في ذلك الكثير من المفكرات - كيف يدرك دور المرأة في المجتمع وفي الدين. ولذلك يتطلب تغيير هذه الصور إحداث تغيير في الإدراكات وفي واقع الأمور الذي يمكن أن يحدث فقط عندما تُغير النساء المسلمات أنفسهنَّ طريقةً تحديد هويتهنَّ مع القرآن. وقد شرعتُ بقراءة التربوية للقرآن بعدما أنهيت استكشاف عملية التثقيف والتعليم في الإسلام وتاريخهما، مركزةً بشكلٍ خاصٍ على النساء المسلمات، واستجابةً للثقافة العلمية الموجودة لدى النساء وعنهن في الإسلام. وهي رحلةٌ بين الآراء المُستقطبة حول النساء المسلمات في الماضي والحاضر. وعلى نحو ما يشير إليه استقصائي، لم يكن هناك إلا عددٌ قليلٌ من النساء المسلمات قادراً على نقل معلوماتٍ أساسيةٍ عن الإسلام إلى القضايا العامة. لكن النساء المسلمات لم يكنَّ قادرات على تغيير إدراكاتهن ومواقفهن، أو واقع كلِّ منهن، بسبب إقصائهن عن المشاركة في صنع السياسة (أي تفسير النص) وعن مراكز القيادة؛ ولذلك توصلتُ إلى نتيجة أنه من دون تحديدهن لهوياتهن مع القرآن ربما لا يحدث تحقيقٌ لذات النساء المسلمات.

ينظر عموم الغرب إلى الإسلام كدين يحض على السلطة الذكورية؛ وهو بذلك يتناقض مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبشكلٍ خاصٍ مع حقوق المرأة<sup>13</sup>. ومن ثمَّ أطرح سؤالاً: (كيف يكون بمقدور

<sup>13</sup> حصل تأكيدٌ لأمثال هذه الأفكار حتى عندما مُنحت المرأة المسلمة جائزة نوبل للسلام عام 2003. وقد نُقل عن شيرين عبادي Shirin Ebadi - التي كانت ناشطة مسالمة لا تكلُّ من أجل الديمقراطية ومبدأ القانون، فضلاً عن أنها محامية شجاعة في مجال حقوق الإنسان في الجمهورية الإسلامية الإيرانية - أنها قالت: نريد إسلاماً ينسجم مع الديمقراطية، وديناً يحترم حقوق الإنسان (تأكيداً). Christian Science Monitor, October 14, 2003. بالرغم من أنها خطوة هامة وإيجابية نحو الاعتراف بنضال المرأة المسلمة، فإن تكلم شيرين عبادي عن (إسلام ينسجم

الحركة الناشطة للنساء المسلمات العالمات اللواتي حددن هوياتهن أن تحدث تغييراً في الإدراكات الحالية للإسلام وفي النساء من أمريكا الشمالية إلى جنوب آسيا؟) أما حجتي الأولى فهي أن هناك حاجة ملحة لاشتراك النساء في اتخاذ القرار (أي المشاركة في تفسير القرآن بالإضافة إلى مناقشة موانع حقوق الإنسان) في الكثير من التجمعات والمجتمعات المسلمة. وأما حجتي الثانية فهي أن التواصل الفردي المباشر مع القرآن يقدم وسيلة لاجتثاث الواقع الثانوي للمرأة؛ لأنه يعتمد على التعريف بالقضايا من الداخل. ومن ثم أود أن أؤكد بالدليل أن التواصل المباشر مع القرآن يُعد واحداً من المستلزمات التي من شأنها أن تُعرّف القضايا من قبل النساء المسلمات ومن أجلهن، وأن نتيجة هذا التواصل ستكون احتمالاً أكبر في أن يتحقق توليدٌ لتغييرٍ ملموسٍ ومستديمٍ أكثر من أي نمطٍ آخر. أما حجتي الثالثة فهي أن محاولة غرس الأنظمة العلمانية الغربية التعليمية والآراء الأنثوية الغربية في أوساط التجمعات والمجتمعات المسلمة من خلال تأهيل مؤسساتٍ لدراسة النساء المسلمات يُهمل الرأي العالمي الروحي والفكري للأشخاص الذين يحددون هوياتهم مع القرآن، ولن يؤدي إلى حلولٍ مستدامةٍ لمشكلة الواقع الثانوي للنساء.

وعلى نقيض أولئك الذكور المسلمين، الذين غالباً ما يكون رد فعلهم من خلال منهجٍ دفاعيٍّ أو مواجهاتيٍّ للاستعمار والإمبريالية، فإن الناشطات العالمات - اللواتي يُعتبرنّ مسلماتٍ مُحدّات الهوية - غالباً ما يُؤثرن الشرط القرآني المتمثل في استخدام المعايير المدنية الدينية من أجل التغيير الاجتماعي. وهؤلاء النساء المسلمات (من أمثال الجماعات الأمريكية والسورية الناشئة التي أتعاون معها)، ونساءً مسلماتٍ أخريات، اللواتي يعتنقن الرأي العالمي الإسلامي لكونه جوهرياً من أجل تحديد هويتهم، يمكن أن يقلبن عملية توليد صورٍ مُستقطبةٍ حول الإسلام والنساء المسلمات عن طريق فحص وتكييف موانع حقوق الإنسان بشكل انتقاديٍّ، وبانتقاد التفسيرات الذكورية وانتهاكات حقوق الإنسان عالمياً ومحلياً. وبقراءة المبادئ القرآنية التأسيسية قراءةً تربويةً، وبفهم تفسير القرآن على أنه عمليةٌ إلزاميةٌ، بالإضافة إلى مناقشة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في مؤتمر الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1979 حول استئصال جميع أشكال التمييز ضد النساء (الأمم المتحدة، عامي 1995 و 1996)، وتعديلات النساء الأمريكيات والكنديّات المقترحة على التعديلات الرسمية لدستور بلادهم (من أمثال ما ذكرته واغنسباك عام 1989)، يمكن لهؤلاء النسوة العالمات الناشطات أن ينجحن في استعادة عملية الشورى في أوساط جميع المسلمين، نساءً ورجالاً. فضلاً عن ذلك،

مع شيءٍ) سيعني ضمناً أن هناك أكثر من إسلامٍ واحد. كما أنه يعزز الفكرة القائلة بأن القيم الإسلامية ما تزال تُقارن مع حقوق إنسانٍ مبنيةٍ على معاييرٍ غربيةٍ من دون محاولةٍ لفهمها من منطلقاتها الخاصة بها.

من خلال عدم الاقتصار على مناقشة قضايا من مثيلات امتلاك الثروة والميراث، والطلاق، والوصاية على الأبناء، والإدلاء بالشهادة، والقيادة في الإسلام، بل أيضاً بمناقشة قضايا استقلالية الاعتقاد، وحرية التعبير، والمشاركة العامة، فإنهن يجلبن جوهر العدالة القرآنية - التي تشتمل على العدالة القرآنية بين الذكر والأنثى - إلى صُلب المجتمعات الديمقراطية الغربية، من أمثال الولايات المتحدة وكندا وغيرهما.

وهذه العملية هي أكثر حسماً من مجرد تأسيس حقوق موازيةٍ أو من عملية الديمقراطية في التصويت الذي يعتمد الأغلبية؛ لأنها تدعو إلى المشاركة التي تضم جميع الأفراد في المجتمع، وليست مقصورةً على قلةٍ؛ وأقصد بذلك العصبية. وهذه العملية أيضاً أكثر حسماً مما يحتج به المستشرقون من أمثال برنارد لويس Bernard Lewis (عام 2001) الذي يعتقد أن تطوير الإسلام أو تحريره أو إلباسه لباس الديمقراطية سيتم ذلك من خلال إحداث تغييراتٍ في واقع النساء ليواكب النمط الغربي. يبدو لي، أولاً، أن لويس يطبق فهم روزنثال Rosenthal (عام 1960، ص 2) للمعنى العبراني لكلمة herut (الحرية، التي تعني الخضوع للقانون) على فهم المعنى العربي الإسلامي لكلمة (حُرٌّ) أو حرية الإرادة. لكن الترتيب في الإسلام على عكس ذلك تماماً؛ ذلك لأن حرية الإرادة شرطٌ سابقٌ لقبول وفهم، وتوظيف التوجيه الأخلاقي لرسالة القرآن، ويصبح هذا القبول شرعياً ومُلزماً فقط بعد إجراء الفرد لعملية اختيارٍ واعٍ لقبول أو رفض الرسالة، لا لأنها تمثل القانون. ثانياً، غالباً ما ترفض الخطابات الغربية الهوية الذاتية للنساء المسلمات نظراً لاعتبارها دينية - خصوصاً تلك الخطابات المتعلقة بالأنوثة، التي تعتمد على سياسة الاختلاف، كما هو الحال في الديمقراطية المدنية للدولة القومية. ثالثاً، على نحو ما سيتم نقاشه لاحقاً، بالرغم من التغييرات الثانوية، لم يطرأ تغييرٌ على مواقف غالبية العلماء الذكور التقليديين وصناع السياسة؛ فهم ما يزالون يَعُدُّون صَوْنَ التقاليد العرفية موازيةً لصَوْنَ القرآن، أو القانون، أو الدستور. وهذا هو السبب الذي يكمن وراء مقاومة بعض النساء المسلمات - ومعهن بعض شريكاتي الأساسيات في البحث - الأنثوية الغربية والديموقراطية التي تتخذ شكل دولةٍ قوميةٍ، بالإضافة إلى التصور الذكوري لمبدأ الشورى وممارسته له، والذي تكون المشاركة فيه محصورةً بالقلة المُختارة، وتكون مشاركة النساء فيه هامشيةً، أو لا تخدم سوى مخاطبة القضايا النسائية.

وإذا ما افترضنا وجود بعض التشابهات بين المبادئ القرآنية والمبادئ المُقترحة في موثيق حقوق الإنسان، يصبح بإمكاننا أن نستنتج بأنه عندما تجلب النساء المسلمات - اللواتي تمتعن بهويتهن الذاتية - الأفكار التي دُكرت آنفاً إلى صميم المجتمعات المسلمة، سيتم تحقيق تغييراتٍ أكثر رسوخاً من أجل النساء في المجتمعات المسلمة، بالإضافة

إلى النساء عموماً. والبيانات التي يقدمها هذا العمل سوف تُثبت - بالإضافة إلى أمورٍ أخرى - دليلاً قوياً على تجسيد حجتني بأن تاريخ النساء الأمريكيات الأوائل - اللواتي كُنَّ ينادين بمنح المرأة حق الاقتراع - يتشارك في المنطلق نفسه مع النساء المسلمات المعاصرات في كل مكان. ويُضاف إلى ذلك أن البيانات ذات الصلة بأحداثٍ تاريخيةٍ قديمةٍ ومتأخرةٍ في المجتمعات الإسلامية، في الشرق أو في الغرب، تشير إلى أن النساء المسلمات العالمات الناشطات، اللاتي يتواصلن مع القرآن، بإمكانهن أن يُحدثن تغييراً كبيراً في النضال من أجل العدالة الإنسانية بقدر ما يحدثن في نضالهن من أجل حقوق المرأة والعدالة بين الذكر والأنثى، خصوصاً في التجربة الأمريكية.

بناءً على ما سبق ذكره أودُّ أن أحذر من الافتراض المستعجل بأن مجرد إدراج المرأة المسلمة موضوعاً للدراسة في ميدانٍ جديدٍ يتمتع بمسعى أكاديميٍّ - على غرار الميدان الذي تمَّ تطويره مؤخراً في دراسات نساء الشرق الأوسط - يُمكن أن يُحدث التغييرات التي تعزّمها النساء المسلمات اللواتي حددن هوياتهن وأثبتن كيانهن. ومن شأن إدراج كهذا أن يساهم كثيراً في اعتماده جزءاً من هذه التغييرات في البُنَيَاتِ المؤسّساتية القائمة في أيامنا هذه. لكن تغييراتٍ كهذه لن تتمخض عن تأثيرٍ متينٍ وعادلٍ فيما إذا اقتصر على إدراج عددٍ محدودٍ من النساء المسلمات في البرلمانات أو مجالس الشورى الحاكمة. إن التغييرات التي تعزّمها النساء المسلمات اللواتي أثبتن كيانهن تتطلب فهم الرأي العالمي لهؤلاء النساء المسلمات وللكيفية التي تختلف بها آراؤهن عن آراء المسلمات الأنثوية التي تنادي بالمساواة بين الجنسين فقط، دون أن تحقق تحديداً لهوياتهن أو إثباتاً لكيانهن، أو من أولئك الذين يدافعون عن مناهج التكافل العالمي كوسيلةٍ للتعبير الاجتماعي من دون أساسٍ وجوديٍّ واضحٍ ودقيقٍ أو تحقيقٍ للذات. ويُضاف إلى ذلك أن أمثال هذه التغييرات تتطلب من النُبذة المسلمة أن تعيد النظر في آرائها تجاه خلافة المرأة وأخلاقيتها وسلطتها وخبرتها للمشاركة في تفسير النصوص الإسلامي.

### الخطاب التربوي الهادف إلى تحقيق كيان المرأة المسلمة: هل حصل هذا على بساط الواقع؟

تَلْتَمَسُ جهودٌ فرديةٌ لبعض النساء، وجهودٌ مجموعاتٍ نسائيةٍ إسلاميةٍ ذات اتجاهاتٍ وخلفياتٍ مختلفةٍ وباطرادٍ وسائلٍ للتغيير تكون أقرب إلى تحقيق الذات من الأنثوية. ويمكن أن تخدم مجموعة المقالات التي نشرتها ويب Webb عام 2000 كحالةٍ في صميم الموضوع، وقد اعتمدت تلك المقالات - التي يضمها مجلد ويب - بين عامي 1995 - 1996. ومن الطريف بما فيه الكفاية، كما تقول ويب أن ((الحدث الذي خدم حافزاً أخيراً في تطور هذا الكتاب كان رد الفعل الحماسي

للمستمعين، الذي ألزم - على وجه التقريب - نشر الأوراق التي تمّ تقديمها من جماعة المناقشين حول "الهوية الذاتية للمرأة المسلمة" في اجتماع اتحاد دراسات الشرق الأوسط السنوية MESA عام 1995 (ويب 2000، ص 14)<sup>14</sup>.

وكان بعض المساهمين في مجلد ويب قد خطوا أيضاً خطوةً أخرى نحو تغيير موقفهم عن طريق ربط الدراسات الثقافية بإعادة التفكير في مشاركة النساء بالنصوص الإسلامية الرئيسية وبتفسيرها. وعلى سبيل المثال، فتحت مُهجة القحف - وهي إحدى المُساهمات في مُجلد ويب، ومشاركة في جماعة المناقشين في "الهوية الذاتية للمرأة المسلمة" - نافذةً أخرى نحو فهم العمل الأدبي للمرأة المسلمة العربية كعملٍ له أهميته "من أجل الدراسات الثقافية العربية الحديثة". وفي معرض تحليلها العملي لمذكرات هدى شعراوي (Huda Sha'rawi 1879 - 1947) لم يقتصر عمل القحف على إعادة قراءة سيرة حياة هدى التي خطتها بقلمها، لكنها - فضلاً عن ذلك - ربطت هذا العمل بالدور الذي لعبته هدى من أجل مساهمة هامة في مجريات الأحداث في زمنها (1998، ص 54).

كما أضافت ميسم الفاروقي - وهي مساهمة أخرى في مُجلد ويب، ومشاركة مع جماعة المناقشين في "الهوية الذاتية للمرأة المسلمة" - منظوراً آخر إلى فهم دراسة الإسلام، وتُظهر مقالتها: "الهوية الذاتية في القرآن وفي القانون الإسلامي" (عام 2000) و"من الاستشراق إلى الدراسات الإسلامية" (1998)، الدور الذي لعبته التفسيرات الإسلامية التقليدية والدراسات الغربية للإسلام في توليد تصوراتٍ خاطئةٍ حول الإسلام والمسلمين، وتؤكدان على الدور والواجب اللذين تضطلع بهما النساء والتزامن في قراءةٍ جديدةٍ للقرآن.

ولكوني مساهمةً ثالثةً في مُجلد ويب، ومُنظمةً للنقاش حول (الهوية الذاتية للمرأة المسلمة)، تمسكتُ بهذا الاتجاه عن طريق ربط التغيير في صورة الإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة بتغيير مفهوم مسلمي أمريكا للمرأة المسلمة وبتغيير واقعها في كل مكان (برزنجي، 1998أ). وقد أكدتُ في كلمتي كمحررةٍ للعدد الخاص - طبعة عام 1998 من مجلة "الدين والتربية" - على الاستقلال الأخلاقي والفكري للنساء كمُستلزمٍ للتربية الإسلامية. ورسمتُ في أعمالٍ أخرى علاقةً بين الهوية الذاتية والديموقراطية (برزنجي 1999أ)، وأوضحت كيف أن التعلم الإسلامي السامي من جانب النساء المسلمات يُعدُّ مُستلزمًا لاكتسابهن لحقوقهن الإنسانية (1997، 2000).

<sup>14</sup> هذا المجلد نقل إلى العربية ونشر عام 2002 تحت عنوان (دعونا نتكلم: مفكراتٌ أمريكياتٌ يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير)، دار الفكر، دمشق.

وكتبت نساءً عالماتٌ مسلماتٌ أخرياتٌ حول شخصياتٍ من الإناثِ في حقبٍ مختلفةٍ، وفي مناطقٍ مختلفةٍ، وأكدن على أهمية النساءِ المسلماتِ في التاريخ. وبرغم ذلك كله لم تتطرق واحدةٌ منهن - على حد علمي - إلى تلك الشخصيات من زاوية ما يتمتعن به من الأهمية العلمية؛ فعلى سبيل المثال، تفتح سونيا أمين Sonia Amin (1996، ص 8-10) منظوراً رابعاً لفهم العمل التقليدي والأدبي الرائد الذي تقوم به النساءِ المسلماتِ البنغالياتِ، وكان ذلك في الحقبة نفسها التي كانت تكتب فيها هدى شعراوي حول "المرأة الجديدة في الأدب". وتحتج سونيا أمين بأن عمل الشخصيات المسلمات خلال تلك الفترة له أهميته "من أجل الدراسات الثقافية للكيان الجديد للمسلم"، وضربت مثلاً على ذلك عمل رقية سَخاوات حسين Rokeya Sakhawat Hosein (1880 - 1932)، لكن اختارت مخاطبة هذه الأهمية التاريخية بعزوها منهجية رقية العالمية، وأولئك اللواتي عاصرنها، إلى النزعة العلمانية في ذلك الزمان.

في الوقت الذي يمكن أن ينطوي فيه هذا الكلام على شيءٍ من الصحة، لم تكن مجرد مصادفةً حقيقةً أن رقية، والأخريات اللواتي عاصرنها، لم يكن جزءاً من منهاج الدراسة للأجيال التالية من المسلمين، وإن تغيبهنَّ يُشير إلى غياب بعض العناصر في التقارير الواردة عن هؤلاء العالمات وعن نشاطهن. فربما أن سونيا أمين غضت الطرف عن هذا الاحتمال أو زلت في تحديد حقيقة أن رقية كانت على تواصلٍ مع مبدأ الإسلام في المساواة، وأن هذا المبدأ كان القوة الدافعة الحقيقية الكامنة وراء الضمير الحي الذي كان يتصف به نشاط رقية. وبغض النظر عما إذا كان هذا خطأً غير مقصود، وأياً كانت المبادئ التي ربما تكون قد غذت الأخلاقية المعرفية المقصودة لدى رقية، فإن الغموض الذي يكتنف عمل رقية وأخرياتٍ من أجل التغيير الاجتماعي يثير تساؤلي بشأن أهمية هؤلاء النساءِ المسلمات من الناحية التربوية.

ونظراً للتفاعل التاريخي بين الغرب والإسلام، وجَّهت البعثات التبشيرية في الولايات المتحدة مساعٍ نحو إنفاذ تعليمٍ عصريٍّ للفتياتِ المسلماتِ (راجع، على سبيل المثال، هاوتون Houghton 1877، وجيسب Jessup 1874)، كما عبّرت مؤخرًا عن تأييدها لحقوق النساء في الدول الإسلامية عن طريق بذلها جهوداً لتصدير "المبادئ الديموقراطية" و"قيم حقوق الإنسان" إلى الدول الإسلامية<sup>15</sup>. وفي هذا السياق لا تكون

<sup>15</sup> راجع <http://www.rawa.org> من أجل "غرین تطالب بدعوة النساء الأفغانيات إلى نقاش حول مستقبل أفغانستان" (حصل في 27 نوفمبر (تشرين الثاني) عام 2001). وبيروي التقرير كيف أنه بالفعل تمّ تهيش النساء الأفغانيات وإقصاءهن عن المشاركة في عملية السلام في أفغانستان في حين أنه كانت تُحاك مزارع كثيرة في أن الحرب في أفغانستان كانت من أجل تحرير النساء الأفغانيات. ومن أمثلة تلك المزارع كانت: (1) المنظمة النسائية الوطنية الأمريكية التي تتحدث بالنيابة عن النساء الأفغانيات لمواجهة الطالبان، عام 1997؛ (2) تصريح لورا بوش بأن الحرب الأفغانية كانت من أجل "تحرير النساء الأفغانيات".

مسألة تصدير المثاليات الغربية المسألة الوحيدة ذات الأهمية الخاصة، بل إن المسألة التي تستحوذ الاهتمام الخاص إنما تتعلق بالكيفية التي اقتبست بها النساء الغربيات - وربما أنها تواصل اقتباسها - من القرآن، عن علم أو عن غير علم، مطالباتها بالتصويت، والملكية الخاصة، والحفاظ على الاسم بعد الزواج، والطلاق، وحقوق الوصاية، وقضايا أخرى تتعلق بالعدل بين الجنسين. وعندما نتتبع المستويات الفكرية والفلسوفية والتربوية، فإن إعطاء الأهمية الخاصة لذلك الاتجاه من الاستقصاء يمكن أن تكشف أهمية فهم المساهمة الكامنة للمرأة المسلمة في التاريخ، أو العوز لتلك المساهمة.

### المعرفة، وصنع السياسة، ومبادرة القيادة

ربما أنه بسبب، أو بالرغم من، تلك العناصر المفقودة في نقل الأحداث، أهمل كل من المسلمين والغربيين عمل رقية وأعمالاً مشابهة، أو أنها بقيت مخبوءةً وغير مُستكشفة. فلم يُرد المسلمون الاعتراف بسوء ممارستهم للإسلام (سواء كان يتمثل في محاولة المتطرفين منع النساء من تعلم القراءة والكتابة، أو في محاولة المقلّدين منع النساء من المشاركة الكاملة في تفسير النصوص الإسلامية وفهمها)، ولم يُرد الاستعماريون الغربيون، والمستشرقون، والمبشرون للنسوة المسلمات أن يَكُنَّ متحرراتٍ من داخل الرأي العالمي الإسلامي. وفي غضون ذلك حصل اقتباسٌ لبعض المبادئ الإسلامية، أو ترجمة لها، وتحويلٌ لها إلى مبادئ ديموقراطية وإلى مطالب للنساء العصريات، في حين كان الإسلام يُرفض لانتهامه بأنه يقوم على نظام السلطة الذكورية ومُنَاقِضٌ للديموقراطية، ولحقوق الإنسان، وللعدالة بين الجنسين. ولذلك فإن التركيز على الأهمية التربوية في شخصيات النساء المسلمات في التاريخ إنما يعني إنشاء خطابٍ من أجل الهوية الذاتية التي تنتمي وتتواصل مع القرآن ومع الإسلام كروية عالمية وكثقافة، بغض النظر عن الانتماء الجغرافي أو الفكري (الإيديولوجي). ويهدف إنشاء هذا الخطاب إلى فهم مضمون الادعاءات - والادعاءات نفسها - التي تشكل أساس المعرفة التي تعرضت، أو لم تتعرض لها، تلك الشخصيات النسائية الرائدة. كما نريد أن نجيب عما إذا كان لهذه الشخصيات النسائية، والإناث اللواتي عاصرهن، اتصالٌ مباشرٌ مع المصادر الرئيسية للإسلام أم لا، وما هي منهجيتهم في تفسير مصادرهن؟ ربما كان لهنّ اتصالٌ مع المصادر الرئيسية، لكن ماذا عن المصادر الأخرى والتفسيرات الأخرى التي اعتمدن عليها واقتبسن منها عندما أنشأن هذه الروايات الفردية والجماعية لأحداث التاريخ في الإسلام، وضمن الزمان والمكان المفترضين للتواريخ الأخرى؟ ولماذا تبقى أهمية الشخصيات التاريخية لهؤلاء النساء

(<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/11/20011117.html> في نيسان عام 2003).

المسلمات غير مألوفة، ولا تُترجم أعمالهن إلى تغييرات اجتماعية وقانونية رئيسية من أجل المجتمعات المسلمة على نحو ما كان عليه الحال في حركات النساء الغربيات خلال مدةٍ تفلُّ عن قرن؟ أم هل حققت تلك النساء الغربيات فعلاً تغييراً ملموساً وحقيقياً في مجتمعاتهن؟

أعتقد شخصياً أن إنشاء خطابٍ من الهوية الذاتية، ومن مضمون الواقع الإسلامي، سوف يساعد في رسم منهج للمعرفة، وفي التزويد بإرشاداتٍ من أجل تغيير صورة المرأة المسلمة وواقعها، بالإضافة إلى تغيير في مفهوم الإسلام الذي تنتمي إليه، وسيساعد بالإضافة إلى ذلك على تحقيق تغيير جوهريٍّ في مفاهيم النساء المسلمات؛ أي في تغيير تعامل النظام الدماغي الذي يفترض التعامل مع جماعة المواطنين من الدرجة الثانية حتى يتمكن هذا النظام الدماغي من أن يعتنق موهبة الخلافة البشرية المستقلة، وممارستها على النحو الذي يؤكد القرآن في الآية ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون)) [البقرة 2: 30]. ويتطلب رسم مخططٍ لهذه الإرشادات أن تتفحص كل أنثى بمفردها، وعلى نحو انتقاديٍّ، افتراضاتها الخاصة بها، ومصادر تلك الافتراضات، ومن هنا تبرز ضرورة الإقبال على المصادر الرئيسية والتواصل معها بشكلٍ مباشر. والقيام بذلك يُكوّن الخطوة الأولى نحو تواصل الذات مع القرآن ومع الإسلام. لكن الوثائق التاريخية تقرر أو تقصُّ علينا أنه نادراً ما كانت النساء المسلمات تخطو خطوةً كهذه. فهل كان الواقع على هذا النحو؟ وإذا كان كذلك، ما هو سبب ذلك؟

لقد أصبحت العلاقة بين المعرفة والحكمة الاجتماعية العامة دقيقةً جداً وفيها نوعٌ من الحذق لدرجة أن عدداً قليلاً من العلماء أقبلوا على مناقشتها من جهة علاقتها بالمسلمين [من أمثال إيكلمان Eickelman، عام 1985] وبالنساء المسلمات [برزنجي، عام 1982 ومروراً حتى عام 2000]. ومع ذلك فهذه العلاقة ذات صلةٍ وثيقةٍ بالقضايا الجوهرية للنساء المسلمات، وهي أساسيةٌ في أي وقتٍ وفي أي مكانٍ تُثار فيه مسائلٌ مُعينة؛ مثل الفرق بين مجرد الدفاع عن حقها في معرفة القراءة والكتابة والتعلم المدرسي إزاء الدفاع عن مشاركتها في تفسير القرآن، وفي خطاب الحداثة إزاء التقليد. فعلى سبيل المثال، من خلال مناقشة جورج ستاوث George Stauth (1992، 4) لفكرة لويس دومو Louis Dumont (عام 1986)، أن النظام في المجتمع الحديث مبنيٌّ على أن المفاهيم الحديثة تكملها مفاهيم ما بعد الحداثة، يؤكد ستاوث أن هذه العلاقة المتوترة موجودةٌ في خطاب الحداثة (الغربية) والإسلام. وأود أن أحاجج هنا بأنه قد تمَّ توسيع هذه العلاقة التتميمية المفترضة لتشمل قضايا المساواة بين الجنسين في فترة ما بعد الحداثة، وأن معظم العلماء وأئمة

الدين الذكور يبنون مفهوم دور الأنثى على أنه متممٌ لدور الذكر الوصي عليها، ويدعون إلى ذلك. فإذا ما استثنينا الدور البيولوجي (الأحيائي) الذي تضطلع به المرأة، من حيث الإنجاب ورعاية الأطفال، تكون فكرة التتميم في النظام الاجتماعي السياسي القائم - رغم كونها تعكس آراء الكثير من العلماء والأئمة المسلمين الذكور - متناقضة فعلاً مع مبدأ القرآن الأساسي في الخلافة البشرية المستقلة في النظام الطبيعي للعدالة وفي المشورة الأسرية المتبادلة (برزنجي 1996، 80)، كما تتناقض الحجة الهادفة إلى التتميم أيضاً مع وصف ويب لحجتي هذه حينما تقول "إن حجة برزنجي الأولية لم تكن - وبكل بساطة - من أجل حق المرأة في التعلم فحسب، بل من أجل حق النساء المسلمات في التعلم الإسلامي السامي (بالمشاركة الفعالة في القراءة والتفسير القائمين للقرآن) كوسيلة تأسيسية تخولها لأن تصبح الإنسانية المستقلة روحياً وفكرياً، التي فرضتها نظرة القرآن إلى الفرد - ذكر كان أو أنثى - كخليفة لله" (ويب 2000، 16).

وبالإضافة إلى التوتر بين المثاليات والممارسة في المجتمعات والجماعات الإسلامية، ولدت مؤسساتية التتميم، بلغة النظام الاجتماعي السياسي القائم، حركة بعيدة عن الآليات التربوية للقرآن وللغة الإسلامي، حينما حولتها إلى قانون محدود وثابت يُدعى التشريع الإسلامي، أو الشريعة بالمعنى العام (برزنجي، عام 1997، 48-54). والتوتر في أوساط المفكرين المسلمين، وفي نظام الحكم المسلم، بين المحدث وما قبل المحدث، أدى إلى انقسام وانفصال بين المفاهيم "الحديثة والتقليدية". وبالتالي أصبح ميدان النشاط الاجتماعي على غرار قرينه في النظام الاجتماعي الأوربي في تلك الحقبة: العام إزاء الخاص. وعلى نحو مشابه، انفصل النظام التعليمي وانقسم إلى غربي علماني إزاء مسلم ديني، وانفصلت التربية الأنثوية والذكورية فأصبحتا مختلفتين عن بعضهما بعضاً (برزنجي، عام 1995، 406). كما أدى الانقسام، والانفصال الذي تلاه، في وسط التعليم الإسلامي إلى إبعاد المرأة المسلمة عن هويتها الذاتية وعن كيانها الذي فرضته (ألزمتها) رؤية القرآن للفرد، ومن خلال تلك الرؤية. وتعاني النساء المسلمات من تأثيرات هذا الفصل، وغالباً ما يجدن أنفسهن، وبشكل ملموس، لم يعدن يفهمن الأساس الذي يقوم عليه "التقليدي" وفي الوقت ذاته نجدهن غير منسجمات مع "المحدث" 16. وبالتالي، حصلت زعزعة في الأساس الذي تدعو حاجة المرأة المسلمة إليه من أجل تأكيد هويتها، ومن أجل تربية الأجيال القادمة من الإناث والذكور (برزنجي، عام 1998، ب، 8).

<sup>16</sup> تروي رقت حسان (1991) عن عدم رضى والدتها عن تقليدية والدها، بالإضافة إلى عجزها عن فهم السبب الذي دفع رقت إلى تغيير بعض هذه التقاليد من خلال تركها الوطن لتدرس خارج البلاد. ويمكن توظيف روايتها لوصف الرؤى السائدة بين الكثير من النساء في العالم الإسلامي.

## تطور الكتاب

إن الموقف في بعض شرائح الجماعات الأكاديمية بدأ يتغير خلال فترة أواسط الثمانينات من القرن العشرين. وهذا يعود بشكل جزئي، لكون غالبية العالمات - الناشطات من النساء المسلمات - داخل وخارج أمريكا الشمالية على السواء - رفضن الالتزام بصورة "المكبوتة"، أو النمط الغربي "للتقدم" والحدثة، أو نمط الذكور المسلمين في الدكتاتورية المتنفجة<sup>17</sup>. فقد بدأ بعض الأكاديميين يدركون احتمالات البحث المجدية في القضايا الناشئة عن وجود المرأة المسلمة في المؤسسات الغربية الأكاديمية وغيرها، وكذلك من وجودها في الشوارع الغربية مرتدية زيها "المختلف". وتتراوح الأمثلة بدءاً من النقاشات حول المرأة في الإسلام (حسان، عام 1982) وانتهاءً بالبحث عن النظرية الإسلامية الأنثوية (الخطيب، والحبري، وودود في فيرنيا، عام 1998). لكن - على حد علمي - لم يتطرق أي مصدر، إسلامي كان أو غير إسلامي، إلى مناقشة الهوية الذاتية للمرأة والقرآن، فضلاً عن مناقشة هذه المسألة على أنها تتعلق بكونها متنفجة بالعلوم الإسلامية لدرجة تمكنها من تفسير النصوص الإسلامية والأدب الإسلامي؛ وبالتالي تمكنها من تحديد حريتها الخاصة بها وحدود تلك الحرية<sup>18</sup>. وبالرغم من أننا بدأنا ندرك قبساً من أمثال هذه النقاشات في كتاب "القرآن والمرأة" (تأليف وودود محسن، عام 1992)، وفي النظرية الأنثوية اللاهوتية لحسان (عام 1991)، وفي تأسيس المنظمات الوطنية للنساء المسلمات - على مستوى نشاط المجموعات المحلية الناشئة - من أمثال مجلس أمريكا الشمالية للنساء المسلمات NACMW، الذي ترأسته شريفة الخطيب، والذي يهدف إلى زيادة وعي النساء<sup>19</sup>، فإنه لم يتحقق ترابط في الاتجاه نحو هوية ذاتية منطلقها القرآن بشكل متكامل حتى طرح الموضوع في مناقشة (الهوية الذاتية للنساء المسلمات). وكان مشروع الهوية الذاتية للمرأة متوازياً - على مستوى صنع السياسة - مع تأسيس مشروع دراسة جورجتاون للنساء المسلمات MWGSP، الذي قادته ميسم الفاروقي، وتمخضت عنه نسخة معدلة في

<sup>17</sup> المتنفج: غير المختلط بمن يحسبهم دونه منزلة. المترجم

<sup>18</sup> تناقش أتين أنور Etin Anwar - (عام 2002) في رسالتها التي تقدمت بها لنيل شهادة الدكتوراه - قضية الذكورة والأنوثة (الجنس) والذات في الإسلام، لكن التأكيد كان مُركزاً على التفسير الفلسفي. وعلى سبيل التباين الصارخ، كانت محاولتي المبكرة أن أستخدم الثقافة وسيلة لتحرير نفسي من الشرك (برزنجي، عام 1982). ومن الأعمال المشابهة كانت رسالة الدكتوراه التي تقدمت بها منى حمام Mona Hammam (عام 1977)، التي تحاجج فيها من أجل ممارسة الحرية كثقافة. وهناك عمل آخر ذو صلة، يتمثل في رسالة الدكتوراه التي تقدمت بها زكية بلهاشمي Zakia Belhachmi (عام 2000)، التي تستجوب فيها الجدارة العلمية في منهج الأنثوية للمساواة بين الجنسين اجتماعياً واقتصادياً الذي تقدمت به المرنيسي والسعداوي للثقافة الإسلامية والعربية.

<sup>19</sup> برزنجي (عام 1992) كتبت تقريراً عن المسح المشترك غير الرسمي الذي أجري على 150 امرأة اللواتي حضرن اجتماع تأسيس مجلس أمريكا الشمالية للنساء المسلمات.

وثيقة الأمم المتحدة CEDAW (الأمم المتحدة، عام 1996) من منظور الفقه الإسلامي<sup>20</sup>. وقد عقد مجلس أمريكا الشمالية للنساء المسلمات NACMW ومشروع دراسة جورجتاون للنساء المسلمات MWGSP، بالإضافة إلى مجموعة النساء الناشطات محلياً في دمشق، سورية، اجتماعات هامة من أجل تطوير مشروع الهوية الذاتية. وبالمساهمة في نقاشات الاجتماع من منظور إسلامي قبل مؤتمر بيجنغ العالمي الرابع حول النساء، عام 1995، وفي منتديات أخرى ذات صلة، وُضع خطاب الهوية الذاتية أيضاً قيد الاختبار التربوي قبل أن تُصاغ نظريته فكرياً. وسيعمل هذا الكتاب على إظهار الكيفية التي دعت بها هذه الحركة المتجهة إلى امرأة مسلمة تتمتع بهوية ذاتية مبنية على القرآن، وما تزال تواصل دعوتها، إلى استعادة الديناميكية القرآنية والقراءة التربوية للنص القرآني والمصادر المرتبطة به.

وفي هذا الصدد فإنه من الأهمية بمكان أن أصرح بأنه بالرغم من أنني أعتبر حجة حسان (عام 1991) صالحة من أجل الحاجة إلى لاهوت يعطي الأنثى استقلالاً، ووسيلةً لتحريرها؛ فإن حجتي من أجل التعلم الإسلامي السامي للنساء المسلمات، ومن أجل هويتهن الذاتية، لا يُقصد منها تطوير فقهٍ لاستقلالية المرأة، أو فقهٍ معاصرٍ بصورةٍ عامةٍ بل، بدلاً من ذلك، أوجه اهتمامي الرئيسي إلى استعادة النساء المسلمات "عيشهن في الديناميكية القرآنية" بأنفسهن؛ وأقصد من ذلك إقبالهن على ما يَهَبُهُ القرآن، الذي يُلزم بذاته قراءته وإعادة تفسيره، والتأمل فيه، التي لن يتمكن المسلمون من دونها تأصيل مطالباتهم بالعدالة، أو ادعاءهم الانتماء إلى الإسلام. وإذا كُتِبَ لهذه الاستعادة أن تؤدي إلى تطور فقهٍ أنثويّ متين لاستقلالية المرأة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، فإنها ستضاعف قيمة هذا الكتاب، ولكن ضمن حدود نطاق عملي هذا فإنه لن يمثل هنا إلا هدفاً لاحقاً.

ما تزال النساء المسلمات يُشكلن أهداف النقاش الذي يُدار على وجه الحصر من خارج نطاق الإسلام على مدى قرون، وما زلن يُنظر إليهن كفئةٍ واحدةٍ أو مجموعةٍ متجانسةٍ. ويُضاف إلى ذلك أنه لم يتمّ اعتماد بعض المصادر من أجل تعليم الفتيات المسلمات لما وراء حدود التمكن من القراءة والكتابة، أو التمكن من المهارات الاقتصادية المنزلية، والأقل من ذلك تلك الكتابات التي كُرسَت للقضايا الأوسع والأعمق في

<sup>20</sup>ساهمت ميسم الفاروقي أيضاً في رسالة علمية تحت عنوان (الهوية الذاتية في القرآن وفي القانون الإسلامي) خلال اجتماع اتحاد الدراسات الشرق الأوسط عام 1995، وفي كتاب (نوافذ الإيمان). ويلاحظ أن هذا الكتاب قد نقل إلى العربية تحت عنوان: (دعونا نتكلم).

تعليم النساء<sup>21</sup>. ويُعدُّ انهماكي الأكاديمي - من خلال منهج للبحث يدعي "المنهج المشترك الفعال" مع نساءٍ مسلماتٍ يتمتعن بتعلُّمٍ سامٍ - وسيلةً مساعدةً على تمكين وتجهيز نفسي وهؤلاء النساء، الباحثات المشاركات التي تتضافر على فهم وممارسة قبول الإسلام نظاماً اعتقادياً ورؤيةً عالميةً (على النحو الذي يتقدم به القرآن ويُستقرأ من الحديث)، ولكنه يتسم بالنية الفردية ولا يُفترض به أن يكون تقليداً عقائدياً للسُّنة الموثقة ولا نظاماً لاهوتياً لكتب الفقه والقانون. إذ يؤكد فضل الرحمن (عام 1995، 14) أن "الوسيلة الضرورية التي تطوَّر بها النمط النبوي تدريجياً إلى مجموعة قواعد مَبوَّبة حول السلوك البشري على أيدي الأجيال المسلمة الأولى، إنما كانت عبارةً عن نشاطٍ شخصيٍّ يتمتع بتفكيرٍ حرٍّ مسؤول". وأود أن أؤكد - بالإضافة إلى ذلك - أن الاعتماد على آراء الآخرين فحسب في تفسيرات المصادر الرئيسية للإسلام يُعدُّ بحد ذاته دليلاً على إخضاع حق المرأة المسلمة في الانتماء مع القرآن وفي عملها على قبول إسلامٍ ذي أساسٍ قرآنيٍّ لتسويةٍ على درجةٍ كبيرةٍ من الأهمية.

إن تفسيري التربوي للقرآن والمبادئ الأساسية للإسلام يبرره الدليل المبني على الملاحظة والاختبار من خلال عملي مع النساء المسلمات الأمريكيات والسوريات اللواتي - بالرغم من سعة علمهن ونشاطهن - لم ينخرطن بشكلٍ عامٍّ في هذا الفكر الشخصي الحر المسؤول. كما يُقدم التمحيص الإضافي للوثائق التاريخية والمعاصرة - ذات العلاقة بالعدل بين الذكر والأنثى - دليلاً آخر على أن وثائق كهذه تصبح شبه عاجزةٍ في وجه التفكير الاستنتاجي الجامد الذي يمكن أن يواجهه أحدنا في الجاليات المسلمة. ويتوسع فضل الرحمن (عام 1995، 15) حينما يقول: "وَلَدَ هذا التفكير العقلاني" - الذي نسميه (الرؤية) أو (الرأي الخاضع لدراسةٍ شخصيةٍ) ثروةً ضخمةً من الأفكار القانونية والدينية والأخلاقية خلال أول قرن ونصف تقريباً (من حقبة التاريخ الإسلامي). وبالرغم من أن المسلمين المعاصرين يُنتجون عدداً مماثلاً تقريباً من الأفكار القانونية والدينية والأخلاقية، فإن النتيجة لا تُبدي اختلافاً عظيماً كهذا فحسب في كل قضية في التفاصيل لدرجة أنها تصبح مشوشةً تشوشاً كاملاً، بل الأهم من ذلك أنه قد يكون من الصعب الادعاء بأنها نتيجةٌ تمَّ التوصل إليها من التفكير العقلاني الذي يُسلم به رحمان. وبمقدور أحدنا أن يستبين - برغم فرط الأفكار القانونية والدينية والأخلاقية - وجود عجزٍ في الانعتاق من تفسيرات الآخرين، وعوزٍ في ممارسة الاجتهاد، ويندرج تحت ذلك استقصاء وتصميم طُرُق وخطاباتٍ جديدةٍ؛ وذلك لأن ممارسة كهذه للاجتهاد ستتجاوز بالتأكيد نطاق الاعتماد

<sup>21</sup> خلال بحثٍ أجري في شهر أغسطس (آب) من عام 1998، لم يتولد سوى 14 استشهادهٍ ذي صلةٍ بالتربية من أصل 496 استشهادهٍ ذي صلةٍ بالنساء المسلمات في أساس بيانات مكتبة الكونغرس، وكان الرقم 14 من 651 في ديسمبر (كانون الأول) من عام 2002.

على الـ "سنة" الموجودة أصلاً في المجتمع السابق<sup>22</sup>. ولهذا السبب أريد أن أؤكد بأني غير مهتمة بموجة آراءٍ تتولد في القرن الخامس عشر الهجري (القرن الحادي والعشرين الميلادي) مشابهة لتلك الآراء التي حملتها موجة القرن الثاني للهجرة (القرن السابع الميلادي)، عندما تحوّل المفكرون والأئمة المسلمون عن الفكر الحرّ، وفسحوا الطريق أمام "القياس" على السنة والقرآن الموجودين أصلاً – على نحو ما يصف رحمان ذلك - بدلاً من أن يأخذوا بنصيحة ابن المقفع Ibn al-Muqaffa (المتوفى عام 140 للهجرة) بأن يمارسوا اجتهادهم الخاص.

وبالتالي فإن الهدف من هذا الكتاب، والبحث الذي سبقه، لا يقتصر على التكلم بصوت مسلمٍ أنثويٍّ، أو مطالبٍ بالمساواة بين الجنسين فقط، بل يتعداه إلى السعي لإيجاد ميدانٍ جديدٍ من أجل استكشاف وتفعيل مصادر الثقافة الإسلامية والتعلم السامي للإسلام، ضمن هيكلية دعوة القرآن إلى تحديد الذات وتأكيد على ذلك. وسوف أقدم عمل ثلاثة عقود، متفحصاً ومتعلمة من الرؤية العالمية للإسلام وديناميكيته من أجل إحداث التغيير، ولأعمل كقوة اجتماعيةٍ مُحوّلةٍ، ضمن واقع ثلاثة قرونٍ مما يُدعى "الإصلاح التربوي" في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة. أما معايير التي جندتها لتقييم هذه "الإصلاحات" فليست مُكيّفةً من أجل مسألة المكان الذي تحتله النساء في القرآن (كوضع مثالي)، ولكن مع الطريقة التي حددت بها النساء المسلمات الأوائل – من أمثال عائشة A'isha، وحفصة Hafsa (زوجتي النبي – ص) ) وابنته فاطمة Fatima (في حوالي عام 623) – هويّاتهن مع الثورة القرآنية. وسأوضح أهمية تعلم هؤلاء النساء عن طريق تفحص استجابتهن للبنية الاجتماعية التي عاصرنها على ضوء فهمهن للإسلام، وماذا بإمكاننا أن نقتبس من ذلك.

ولقد استقطب خطاب تحديد الهوية مع القرآن مناقشة تجربة هؤلاء النساء المسلمات الأوائل (عائشة بنت أبي بكر، وحفصة بنت عمر، وفاطمة بنت محمد – ص)؛ إذ وجودهن في ميدان الحياة العامة لا خلاف فيه. أما الناحية الهامة بهذا الصدد، والتي ربما تكون نقطة خلافٍ، فهي مسألة الكيفية التي حددن فيها هويّاتهن مع القرآن ومع الإسلام. وأردُّ على هذا السؤال عن طريق الانكباب على الكيفية التي حوّلن بها أنفسهن، ومن كُنَّ يُحطنَ بهن (فيما إذا فُمنَ بذلك فعلاً)، وما إذا كُنَّ قد فكّكن مغاليق آيات القرآن – على نحو ما يقترحه رحمان (عام 1982) – بأن جميع المسلمين يجب أن يكونوا قادرين على القيام بذلك، وعلى نحو ما أنصح به شخصياً كخطوة أولى باتجاه تحديد الهوية. وسواءً فككت تلك النساء مغاليق آيات القرآن ووضعنها قيد التطبيق العملي بشكلٍ كاملٍ وفهمن أهميتهن التربوية أم لا، كل هذا يمكن أن يساعدنا في الرد على السؤال

<sup>22</sup> راجع تمييز رحمان بين سنة النبي (ص) وسنة الجماعة (ممارسات من سبق)، وما يحتج به من أجل العلاقة العضوية بينهما (عام 1995).

عما إذا كان ممكناً أن نترجم النظرية الإسلامية عن الاستقلال الأخلاقي والفكري إلى ديناميكيات تربوية وأخلاقية داخل أي بيئة اجتماعية. ولا بد من ترك ذلك للقارئ كي يرسم خاتمة كهذه بنفسه.

### البنية الموضوعية للكتاب

تتبعُ البنية الموضوعية للكتاب من مجالاتٍ ثلاثةٍ رئيسيةٍ للاستفسار:

- (أ) علاقة التربية القرآنية بالنظام الاجتماعي السياسي.
- (ب) التفاعل بين عالم التعلم وعالم صنع السياسة العامة.
- (ت) أثر إدراك أولئك النساء المسلمات الأوائل على تفكير النساء المعاصرات وعلى واقعهن.

وقد وُجّهت مجموعة أسئلةٍ في كل مجالٍ من هذه المجالات الثلاثة.

**أولاً:** هل نجحت الشخصيات النسائية المسلمة الأولى – مثل عائشة وحفصة وفاطمة – في ربط التربية القرآنية مع النظام الاجتماعي السياسي في زمنهن؟ إذا كُنَّ قد حققت ذلك، إذن: كيف؟ ولماذا؟ وإذا لم يُحقق ذلك، إذن: لمَ لا؟ وعلى كل حال، يمكن لأحدنا أن يحتج بأنه لكون عائشة وحفصة زوجتا النبي محمد (ص) وبنتا أول خليفتين – أبي بكر وعمر، على التوالي – فإنهما كانتا تتمتعان بصورةٍ معينةٍ، وتحملان امتيازاتٍ خاصةٍ فضلاً عن ذلك لكون فاطمة ابنةً للنبي (ص)، ومتزوجةً من ابن عمِّ والدها عليٍّ، والذي كان أيضاً صاحب والدها والخليفة الرابع، يمكن أن تحمل صورةً مماثلةً وتتمتع بميزاتٍ مماثلةٍ. وفي هذا السياق، تجدني أوجه اهتماماً خاصاً إلى فهم كيفية مساهمة رؤيتهن، أو عدم مساهمتها، في صياغة خطابٍ إسلاميٍّ عن الهوية الذاتية التي تنطوي على مضامين تؤثر بالمفاهيم الحالية للنساء وواقعهن.

لقد أصبحت عائشة وحفصة - وخصوصاً عائشة - مصدرين موثوقين في إعادة صياغة التاريخ الرسمي للإسلام (ليلى أحمد، عام 1986، 671)، مع ذلك بالكاد أن نرى أي تقريرٍ حول مشاركتها في تفسير التاريخ الذي نقلناه (ولا حتى في تفسير الأحاديث التي ذكر بأنهما روتاهما) من أجل السياسة العامة (سبيلبيرغ Spellberg، عام 1994، 3). ولانرى المسلمين - إلا في الكتب المؤلفة حديثاً، خصوصاً من قبل الشيعة – يُعيدون قراءة التاريخ الإسلامي بهدف أفراد مكانٍ خاصٍ لفاطمة يفوق مكانتها كوالدة الحسن، والشهيد الحسين بشكلٍ خاصٍ، الذي توفي خلال معركةٍ بين متنافسين مسلمين سياسيين<sup>23</sup>. فهل من الممكن لهذا العوز في

<sup>23</sup> تكتب ديبس ل. الصوفي في مستخلص أطروحتها حول (صورة فاطمة في الفكر الإسلامي التقليدي، عام 1997): غالباً ما يصور أهل السنة فاطمة كامرأة مسلمةٍ تقيّةٍ عاديةٍ في كل أدوارها

المكان والاهتمام والانخراط أن يُعزى إلى حقيقة أن معظم التاريخ قد خطه رجال، وتمت كتابته بعد مضي أكثر من مئة عام على وفاة هذه الشخصيات الإسلاميات الإناث؟ أم يمكن أن تعود جذوره إلى احتمال أن هؤلاء النساء في الواقع لم يتواصلن مع القرآن بالمعنى الذي سبق وصفه؟ هل نملك حجة للاعتقاد بأن (المرأة الأولى) في الإسلام – على النحو الذي تريد ليلي أحمد (1986) أن تقدّم فيه عائشة – ومعاصراتها كُنَّ منخرطات، لكن انخراطهن قد حُجب وُعمر؟ إن توليف وتمحيص المصادر التي كانت متوفرة لدى ليلي أحمد وآخرين من داخل وجهة نظر الهوية الذاتية سيساعد أيضاً في إيضاح هذه الرؤية، بالإضافة إلى أنه سيضع أسلوباً من أجل كل من منهجية هذا العمل والمعايير التي يمكننا بواسطتها أن نُقدّر الأهمية التربوية للنساء المسلمات، أو عوزها، من أجل خطاب إسلامي عادل.

**ثانياً: كيف أثر التفاعل بين عالم التعلّم وعالم سياسة الشؤون العامة على إدراك قضايا النساء المسلمات وحلولها عبر التاريخ؟ لماذا تركزت مسائل العدالة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية الحديثة فقط على أخلاقيات النساء مُتمثلة بهندامهنّ، في حين أن مسائل ذات صلة بالعدالة الاقتصادية والعدالة الطبقيّة – من أمثلتها: الإرث، وحق التملك، ومشاركتهن في صنع القرار تُنكر عليهن وتم تجاهلها؟ ماذا كانت مضامين هذا التفاعل بين المعرفة والشؤون العامة في صنع السياستين الدولية والقومية، خصوصاً، وإلى أقصى ما يؤخذ بعين الاعتبار، صنع سياسة العالم المحدّث تكنولوجياً بالمقارنة مع العالم الإسلامي؟ كيف أثر التوتر بين منهج المحدثين المسلمين، بالمقارنة مع المنهج الغربي في التوجه نحو الحداثة على تحوّل خطاب المعرفة وخطاب النظام الاجتماعي السياسي؟ كيف حصل الانقلاب في النظام الاجتماعي والضوابط في الأخلاقية الفردية، خصوصاً في أوساط النساء في المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟ لماذا أصبح الحكم القرآني من أجل الأخلاقية الفردية مشوّشاً، وتحول فكرياً، وبشكل مذهبى وأيديولوجي، إلى أخلاقية جماعية تتبّع ما أدخله التعليم المدرسي العلماني والتعليم التبشيري الغربي؟**

**ثالثاً: إلى أي مدى أثر المفهوم السائد عن النساء المسلمات – بأن الإسلام يتحكم بهنّ – على تفكيرهنّ، وعلى مفاهيمهنّ، وعلى واقعهنّ، فرادى، وكمجموعة تمثّل عُشر عدد سكان العالم الذين يعيشون في ما**

---

الدينيوية – كابنة وزوجة، وأم، لكنها ترقى أحياناً إلى مرتبة القداسة. أما بالنسبة للشيعة فإن دور فاطمة – كمنظير مؤنث للأئمة – يُظهر امرأة تُعرض مميزات المرأة المسلمة المثالية بطريقة تجعلها نمطاً لامرأة بين النساء المسلمات تلعب دوراً أبعد بكثير من الدور الذي لعبه الأئمة بين الرجال المسلمين. ويُضاف إلى ذلك أنها تُستخدم دائماً كمرآة تُظهر حُسن عليّ؛ لكنهم بهذا يُضعفون مثاليته. (راجع المزيد من النقاش حول جعل المرأة مثلاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب).

يُسمى المجتمع العالمي المفتوح في القرن الحادي والعشرين؟ كيف أثرت الرؤى الغربية لما بعد الحداثة على النظام الاجتماعي (مثل هايرماس Habermas، عام 1979) وعلى العلاقة المتذبذبة بين النظام والتحكم الاجتماعي؟ هل تُقارب، أم تُباعِد، القراءاتُ الحديثة للقرآن ذات الصلة بدور النساء - كما ورد في أعمال: ويب عام 2000، وشحرور عام 2000 و 1990، وودود محسن 1992، وودود عام 1999، ومريسي عام 1993 و 1992، وعائشة عبد الرحمن A'isha A'bd al-Rahman عام 1987 و 1968، و فضل الرحمن عام 1996 و 1966 - الرؤى الإسلامية والغربية؟ وهل الرؤى التي قدّمَتها أمثال هذه القراءات تعكس شيئاً أوسع من قضايا النساء، أم أنها - على العكس - ستضفي تأكيداً على السياسات المجنّدة (التي تخضع لتأثيرات التفريق بين الذكر والأنثى)؟

وأقوم بتحليل الهدف الإسلامي من التقوى؛ من أجل أن أكتشف للعيان ما هو مفقودٌ في تربية المرأة المسلمة. وبحثي، الذي تُمثله فصول هذا الكتاب، يناقش العناصر الرئيسية المفقودة، وهي مفقودة حتى من المنهج التعليمي للمدارس الإسلامية المعاصرة في أمريكا الشمالية، وكذلك من النظريات والممارسات العالمية لتطوير المساواة بين الجنسين سياسياً واقتصادياً، ليتم التغيير الاجتماعي. ويعمل كل فصلٍ على إعادة تعريف المشكلة من داخل إطار الانتماء إلى القرآن والتواصل معه، وذلك بإضفاء تكاملٍ بين الرؤى التربوية للإسلام. وما من شكٍّ في أن ذلك سيبدو أسهل عليّ لو أنني طرحت واقع النساء المسلمات وهويتهم، ومن ثم أناقش قضايا التربية. لكن موضوع هذا المُجلد بكامله مبنيٌّ على تأكيد القرآن على العلاقة المهيمنة بين الهوية الإسلامية والتفكير الذاتي الواعي بالقرآن.

وأعرّف التربية بأنها عمليةٌ واعيةٌ لتغيير المفاهيم والمواقف. ونظراً لأن هذا التغيير يتطلب - كما أنه يفترض على نحوٍ مُسبقٍ - تواصل الفرد مع رؤية معينة، فإن تحليل كل عنصرٍ على انفراد، وضمن سياقاتٍ - تاريخيةٍ ومعاصرةٍ - إسلاميةٍ، أو مُساواةٍ أنثويةٍ (تدعو للمساواة بين الجنسين)، لن يكون كافياً. وأخلصُ - بناءً على ذلك - إلى أنه فقط عندما تكتسب المرأة (والرجل) الاستقلالية بالمعنى القرآني لها؛ أي عن طريق استيعاب نظام الاعتقاد الإسلامي من دون الاعتماد على مصادر ومُطابقاتٍ ثانويةٍ وسيطةٍ؛ عندئذٍ، وعندئذٍ فقط، يصبح بمقدورنا أن نزعم بأننا أنجزنا تربيةً إسلاميةً. ومقدرةُ المرأة المسلمة على تحقيق مثل هذا الوضع الفكري والروحي المستقل هي الخطوة الأولى نحو قراءةٍ تربويةٍ بناءً ذات مغزى للقرآن، ومن ثم نحو تعلُّمٍ وعلمٍ وتعليمٍ إسلاميٍّ؛ وبالتالي نحو "عيش الإسلام" والعدالة بين الذكر والأنثى.