الفصل الرابع

المسـاواة بين الجنسين والتقوى

كُتب الضياع للتقوى - وهي ميزان الاختيار الخُلُقي الفردي المتوافق مع ما يمليه الضمير ومع العمل الاجتماعي - في عملية "التربية الدينية". لقد أدرك المسلمون الأوائل هويتهم الذاتية مع الرؤية العالمية للإسلام من خلال الحض الديني الأخلاقي للتعاليم المكية، ناقلين رؤيتهم هذه نتيجةً لديناميكيات الوحي القرآني. وعندما بدأ هذا الجيل الأول من المسلمين – مع بعض الاستثناءات – يمارس التفكير الحسي الشكلي للرؤية العالمية للإسلام من خلال الوحي المدني، كانوا يطبقون التعاليم الإسلامية من دون الخوض في عملية توليد معنى أو تطوير نظرياتٍ في صنع القرار. نتيجةً لذلك، وبسبب غياب التجربة المباشرة بالحض الديني الأخلاقي، وبواقع انفصالهم عن مجتَمَعَي المدينة ومكة، ربما فقدت الأجيال التالية مفعول الديناميكيات القرآنية. وعلى نحوٍ مشابه، نجد أن غالبية الشباب المسلمين اليوم لم يحظوا بحضٍّ دينيٍّ أخلاقي مُركَّز أيضاً، ربما لأنهم وُلدوا لآباء مسلمين، ودخلوا الإسلام بشكلٍ آليٍّ. ومع ذلك، عندما بدأ العمل اللاهوتي والفكري لدى عدد من النساء المعاصرات بتوليد معانٍ جديدةٍ ، بدأنا نلْحظ تغييراتٍ في التركيبات الاجتماعية؛ كما هو الحال لدى الجاليات المسلمة الأمريكية وفي المشهد الديني الأمريكي بصورةٍ عامة. وربما يؤدي هذا التغيير العملي بالنساء إلى تغيير المنظور الفكري في تعاملهن مع الخُلق الديني، على نقيض ما حدث مع الأجيال المسلمة السابقة. وبالرغم من ذلك، سوف يعتمد المنهج الذي يُتوقع أن يتخذه هذا التغيير على الرؤية التي سيتم تفسير القرآن بناءً عليها. وقراءتي التربوية المقترحة للقرآن تمثل استجابةً لهذا لتيار التحتي المخفي الذي يحدث على مستوى المجموعات الناشئة من القاعدة. ومن ثم فإن مهمتي هي أن أسهل مجرى هذا التيار المخفي ضمن إطار الهوية الذاتية لكي أؤكد على حصول نقلةٍ باتجاه تحقيق الذات بدلاً من التضحية بالذات.

ويحاجج سيد حسين نصر Sayyed Hossein Nasr (عام 1995، ص 463) بأن القانون المقدس (شريعة الإسلام) لا تضم مجرد مبادئ، بل

هي أيضاً تضم تطبيقاً لها في الحياة اليومية على شكل قوانين شرعيةٍ مُصنَّفةٍ. ولا بد لي من مخالفة ما يحتج به نصر؛ ذلك لأن هذا التنسيق القانوني هو الذي جرد الإسلام من أخلاقيته المتوافقة مع ما يمليه الضمير ومع ديناميكياته التربوية؛ فإن قداسة الشريعة الإسلامية على النحو الذي يرمي إليه القرآن محصورةٌ في القرآن، ولا تمتد إلى ما يُعرف بالقانون أو الشرع الإسلامي[1]. ولم يكن فضل الرحمن (عام 1966) يقصد مما سماه "خطوةً للحض الأخلاقي الديني" سوى إيضاح القرآن بالحديث النبوي الموثَّق. ومع ذلك، حالما تَتَّسع كلمة "شريعة" لتشمل التفسيرات الفقهية والمعاصرة المختلفة كجزءٍ من المقدسات، لن تبقى حجة نصر صالحةً للتطبيق؛ وسبب ذلك أنه – وحسبما يؤكد فضل الرحمن – عندما انتقل المسلمون إلى خطوة الذكاء الشكلي الحسي، فصلوا هذا الذكاء عن نفاذ البصيرة. وإنني أرى أن هذا الفصل قد خُدم عندما جُعل نصف البشر، المتمثل بالأنثى، عبئاً دينياً، واتكالياً اجتماعياً وأخلاقياً، وكأنه شبه معدومٍ فكرياً وبَدَهياً. وعلى نحو ما يقترحه رينارد Renard (1994، ص 32)، لا تقتصر المبادئ القرآنية على إيضاح الحاجة إلى تعليمٍ إسلاميٍ سامٍ فحسب وإلى أولويته، على سبيل المثال، بل هي توحي أيضاً بالحاجة إلى وحدة الفلسفة الإسلامية بالرغم من التنوع اللاهوتي والتاريخي.

ولكي أفسر الديناميكيات التربوية القرآنية الفعالة - بما في ذلك العناصر التي تدعو الحاجة إليها من أجل تحقيق الذات – أنظُر إلى التربية الإسلامية على أنها عملية تنمية لفكرٍ خُلقي دينيٍّ، بينما التربية الدينية تقتصر على عمليةٍ لصياغة الإسلام على شكل نظامٍ عقيديٍّ فقط. وتَتْبع التربية الإسلامية عملية سياسة البحث، ثم تطوير النظرية، ثم صنع القرار (موازنة الاختيار الخُلُقي الفردي المتوافق مع ما يمليه الضمير والعمل الاجتماعي الفعّال)، أي التقوى، في حين أن التربية الدينية تتبع عملية سياسة البحث ثم صنع القرار (عدم السماح للفرد بالمشاركة في اكتساب إدراك العلاقة بين التفكير المسؤول والعمل الاجتماعي وصياغة معناهما).

وحسب تعبير جِم كَمينز Jim Cummins (عام 1999)، عن عملية البحث – تطوير نظرية – صنع القرار، فإن صلاحية النظرية تُقوَّمُ في أنموذجها التنبُّئي مقابل الأنماط التي ترصد الواقع، أي ظاهرة التغيير الفكري والاجتماعي في هذه الحالة. وفي حين أن الجيل الأول من فقهاء المسلمين ربما يكونوا قد اتبعوا هذه العملية، لكنهم لم يكونوا

[1] أميز بين كلمة شريعة التي تستخدم فقط لتشير إلى المنهج القرآني (يبدئها باللغة الإنكليزية بحرفٍ كبير Shari'ah)، وبين استخدامها و استخدام كلمة "شريعة" خطأً (يبدئها بحرف صغير shari'ah) التي تضم التقدير الاستقرائي للنبي (ص) وتفسيرات المعلقين والفقهاء والتفسيرات البشرية الأخرى.

يمحصون نمطهم في مقابل المصالح والمواقف الفعلية لهذه المجتمعات[2]. وفي غضون ذلك، أحالت الأجيال اللاحقة من المسلمين - الذين اتبعوا مجرد هذا القانون التشريعي (أو عملية الفقه الصياغي) – هذه العملية إلى البحث، ثم صنع القرار من دون تمحيص نظريات الفقهاء على ظاهرة التغيير في الزمان والمكان، ولا السماح بصياغة نظريات خشية تشويه النص الأصلي؛ وهذا ما تضاعف سلبياً لأنهم في الواقع قيدوا عملية الفقه ضمن العُصبة من الأفراد الذكور.

سبق لي أن أعَدتُ تعريف الخُلُق الديني الإسلامي، ومعنى ذلك تربوياً من أجل خُلُق المرأة المسلمة وتربيتها في الاحتشام (في الفصل الثالث). ومن أجل مزيد من الإيضاح لآرائي، ولأدعم حججي السابقة، فإنني فيما تبقى من هذا الفصل، سأقدم عمل العالمات المسلمات المعاصرات وتلميذاتهن. إذ يبدو أن غياب مبادرة القيادة في تأكيد الخلق الديني الاستقلالي للنساء في أعمال تلك العالمات قد أسهم في الفصل بين الفكر الشكلي الحسي ونفاد البصيرة، حتى أثناء كتاباتهن عن الواقع القرآني المؤيد للنساء.

الحجة المؤيدة للإنصاف إزاء المساواة

بالرغم من المساهمة الهامة لقراءة عائشة عبد الرحمن الأدبية للقرآن، فإنها تُعبِّر عن العديد من التأكيدات المتناقضة عند محاولتها إيضاح الفرق بين المساواة والإنصاف. ومما يؤسف له أن هذه التأكيدات كررتها كلٌّ من أمينة ودود (عام 1999) وعزيزة الحبري Azizah al-Hibri (1982 و 1997) في أشكالٍ مختلفةٍ ومستوياتٍ مختلفةٍ، سواءٌ كُن عن معرفةٍ أو عن عدم معرفةٍ (بموقف عائشة عبد الرحمن).

فبعد حجتها البليغة بصدد الحاجة إلى إحياء الحقوق الإسلامية للمرأة، نجد عائشة عبد الرحمن تصرح بأن تحرير "المرأة المسلمة [الجديدة] لا يتمثل في المساواة، لأن امرأة كهذه لا يمكن أن تعمل على تشويش الفروق البيولوجية الطبيعية بين الذكور والإناث، ولا الفروق الاجتماعية بين الرجل والمرأة [مع مفهوم المساواة المطلقة]. والمساواة من أجل هذه المرأة الجديدة لا تتجاوز الحقوق والواجبات المتكافئة."[3] ويزيد هذا التأكيد أيضاً في تعقيد القضية عندما تتابع عائشة عبد الرحمن (عام 1967، ص 12) قولها: "إن مفهوم المساواة (أو غيابها) في كتاب الإسلام إنما هو حول ما هو جيدٌ أو سيئٌ وحول

[2] راجع رسالتي العلمية (عام 1999أ) لمناقشتي حول الفرق بين حاجات المتعلمين على النحو الذي يتصوره المُربون والاهتمامات التربوية على النحو الذي تتصوره المتعلمة نفسها.

[3] من النص العربي لما كتبته عائشة عبد الرحمن في "المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة" (عام 1967، ص 10).

المعرفة والجهل، وليس حول الذكورة والأنوثة." كيف بإمكاني – وأنا على وعيٍ بالمعنى القرآني للمساواة – أن أفسر للجيل الجديد المعاني المتناقضة التي تقدمها عائشة عبد الرحمن؟ صحيحٌ فعلاً أن الجنس ليس عاملاً جوهرياً في قضيتَي المساواة والتقوى، ولا عاملاً بارزاً كالهوية الذاتية مع القرآن والإسلام، ومع ذلك فإن الفروق البيولوجية المحدودة في دور الإنجاب لا تجعل جميع الميول الطبيعية مختلفة، كما أنها لا تُملي فروقاً اجتماعيةً.

فما هو ذاك الذي يجعل عالِمةً من مستوى ومهارات عائشة عبد الرحمن تأتي بقراءةٍ جديدةٍ تماماً للقرآن، ولكنها تقف في عوزٍ لإدراك أن واحدةً من السمات الهامة للثورة الاجتماعية القرآنية هو المساواة والعدالة بين الذكور والإناث؟[4] وذلك على نحو ما يؤكده فضل الرحمن في قوله: "المساواة بين الجنسين راسخةٌ في القرآن في الآيات: {يا أيها الناس اتقوا ... الأرحام} [النساء: 1/4] و {للرجال نصيب .. مفروضاً} [النساء: 7/4] و {يا أيها النبي إذا جاءك.. غفور رحيم} [الممتحنة: 12/60] و {إنما المؤمنون إخوة .. ترحمون} [الحجرات: 10/49] و {اقرأ باسم ربك الذي خلق .. بالقلم} [العلق: 1/96-4] من أجل مجتمع مسلمٍ يحقق العدل والقسط" (عام 1996، ص 17).

وبالإمكان أن يُعثر على مثالٍ آخر مماثلٍ لغياب إدراك عائشة عبد الرحمن للمساواة على أنه إحدى سمات العدالة الاجتماعية في القرآن، وذلك فيما حاججَت به أمينة ودود (عام 1999، ص 9) بأنه "فيما يتعلق ببعض الممارسات ، يبدو أن القرآن بقي على الحياد: المجتمع والواقع الذكوري، والهرمية الاقتصادية، وتقسيم العمل بين الذكور والإناث ضمن أسرةٍ معينةٍ". فكيف بمقدورنا أن نعزو "الحياد" للقرآن – وإن كان هذا شيءٌ قد ألحقه عددٌ من المفسرين في القرآن – في حين أننا نعلم أن الثورة القرآنية كانت في جوهرها ثورةً ضد جميع أنواع الانحياز؛ في الجنس والطبقة والعرق وغير ذلك؟

يبدو أن غياب الإدراك هذا – الذي هو إلى حد ما غيابٌ للمبادرة القيادية أيضاً في تغيير التصورات الخاطئة والتركيب الاجتماعي القريني، أي التركيبات الاجتماعية في ذلك الزمان – قد نجم من المحاولتين الجديرتين بعالِمتين (قامت بهما عائشة عبد

[4] حسب علمي، كانت عائشة عبد الرحمن أول عالمةٍ أنثى، أنتجت قراءة أدبية للقرآن، تحت عنوان (التفسير البياني للقرآن الكريم (1968أ). كما أنها ألفت ما يزيد عن مئتي كتاب وأطروحة حول موضوع القرآن والمرأة ومواد أدبية أخرى (قارن مع مهجة القحف، عام 1998).

الرحمن وأمينة ودود) لتؤكدا على المبادئ الدينية الأخلاقية العالمية القرآنية على قدم المساواة مع الممارسات الثقافية المحددة. ولربما أن هاتين العالِمتين، وآخرياتٍ ممن يشاركنهما الفهم نفسه يمكن أن يكنَّ قد غفلن عن حقيقة أن هذه المبادئ إنما يُقصد بها تغيير التطبيق ومسلَّماته المفهومة ضمناً، أثناء محاولتهن الحفاظ على الحياد (ذي العلاقة بالجنس) في المبادئ وفي النص القرآني، وذلك بالضبط لأن الممارسات كانت تُبقي الاعتبارات ذات الصلة بالمسلَّمات الثقافية المحددة (عن كيفية أدائها وظيفتها وفقاً لجنس الشخص) في نفس مستوى الهدي القرآني. والفقرتان التاليتان المقتبستان مما كتبته أمينة ودود (عام 1999، ص 8-9) توضحان فكرتي؛ فهي تصرح قائلةً: "يعترف القرآن أن الرجال والنساء يؤدون وظائفهم كأفرادٍ، وفي مجتمع. لكن ليس هناك أي وصفٍ مفصَّلٍ مطروحٍ حول كيفية أداء الوظيفة، ثقافياً". وبالرغم من ذلك، تضيف قائلةً: "إن التمييزات الجنسوية، والوظائف الجنسوية المتميزة، تساهم في مفاهيم السلوك الأخلاقي الملائم في مجتمعٍ معين. وبما أن القرآن هديٌ أخلاقيٌّ، لا بد له أن يرتبط بمفاهيم الأخلاق – لا ضير بشأن تصنيف الجنس – التي يحملها أفرادٌ في المجتمعات المتنوعة". هذه العبارة الأخيرة هي بالضبط التي تنطوي على إشكال؛ ذلك لأنها – ولسوء الحظ – تعجز عن التوسع في المعنى الذي تقصده وعن إيضاحه. في حين أنه صحيحٌ أن المفاهيم السابقة للأخلاقية ستؤثر على فهم الإنسان للقرآن كهديٍ أخلاقيٍّ، فإن هذه المفاهيم السابقة أيضاً هي التي قصد القرآن أن يغيرها. وإن لم تتبع المرأة هذا المنهج، فكيف سيكون بمقدورها أن تغير رؤيتها العالمية من اعتبار نفسها ثانويةً مقابل الذكور في أسرتها إلى الرؤية العالمية التي ترى نفسها من خلالها مصونةً فقط بهدي القرآن؟ لكن أغلب المسلمين في الواقع لم يغيروا فهمهم السابق للأخلاق، خصوصاً فيما يتعلق بخُلُق النساء (أي الانتقال من مفهوم أن الذكر في الأسرة هو القيِّم على المرأة إلى مفهوم أن المرأة مستقلةٌ)؛ومن هنا انبثقت حجتي بأنه لربما بالكاد أخذت الثورة الجنسوية القرآنية مكانها، هذا فيما إذا كانت قد حصلت.

كان بمقدور عائشة عبد الرحمن وأمينة ودود أن تؤكدا على حيادية القرآن وعالميته فيما يتعلق بمضمون المبادئ الدينية الأخلاقية. وأقصد من ذلك أنه كان بإمكانهما أن تفعلا ذلك عن طريق إيضاح "اللاخصوصية" في المبادئ القرآنية وفي معيار التقوى في تفسير مبادئ الأخلاق، وذلك – على سبيل المثال – على غرار الحالة التي تمَّ طرحها في مقالتي السابقة (برزنجي، عام

1996، ص 80-81). بالإضافة إلى ذلك، وبما يتوافق مع المبادئ التي ذُكرت آنفاً، كان بإمكانهما أيضاً أن تجزما في تأكيد القرآن على تغيير التركيبات الاجتماعية الموجودة (أي السياقات التي ينبغي أن تُطبَّق فيها المبادئ، وذلك على نحوٍ مشابهٍ لما حصل في المجتمع المدني في صدر الإسلام) من أجل تحقيق العدالة الجنسوية. إذ لا يمكن أن يُكتب لهذه العدالة الاجتماعية النجاح إلا عندما تضطلع النساء بالوضع نفسه من الإدراك الديني الخُلُقي الذي مُنح للرجال، بغض النظر عن السياق الاجتماعي. هذه بالذات هي العملية التي تجعل المتعلمة واعيةً وقادرةً على فهم المبادئ القرآنية في محلها (المعرفة التقريرية، أوالمبادئ) وعلى تمييزها عن قواعد القرآن في التفسير وفي شروط التطبيق (أي القدرة على قولبتها في نظريات أو المعرفة الإجرائية وسياقها) والتي تُكوِّن بمجموعها ما أطلقتُ عليه "قراءةً تربويةً للقرآن" (راجع الفصل الخامس).

عندما تكون المتعلمة المسلمة قادرةً على إدراك العلاقة بين نوعَيْ المعرفة – أي الحض الديني الخُلُقي للقرآن المتمثل بالمبادئ من جهةٍ أولى، ومعرفتها الخاصة بها لمعاني هذه المبادئ مجردة من التفسيرات السابقة من جهةٍ أخرى – وعندما تغير تصوراتها وممارساتها السابقة بما يتوافق مع ذلك، عندئذٍ بإمكاننا الادعاء بأن التعلُّم الذاتي للإسلام والانسجام الذاتي مع القرآن يكونان قد تحققا. وهذا ما أُطلق عليه "التربية الإسلامية" في مقابل التربية الدينية. أما الخطوة التالية، وهي تحقيق الذات، فإنها تحصل عندما تغير المتعلمة بنية السياق الذي تطبق، أو تمارس، فيه هذه المبادئ من دون التوجه إلى خارج نطاق الرؤية العالمية للإسلام. عندئذٍ، فقط عندئذٍ، يمكنها أن تصبح الإنسانة التي تكون مشاركةً في بناء المعرفة في المجتمع؛ إذ لا يتوقع لها أن تحقق هويتها الذاتية من دون هاتين الخطوتين، ولن تكون قادرةً أيضاً على أن تكون مفسرةً لكلمة الله (ولا حتى أي نصٍّ من هذا القبيل) للجيل القادم، كما أنها لن تغير التاريخ أو تطور مقدرتها على العزيمة الاستقلالية. إن العزيمة، أو الاختيار المبني على ما يمليه الضمير، هو مفهومٌ محوريٌّ في القرآن وأحد مستلزمات أي عملٍ قبل أن تُلصق بهذا العمل صفة "إسلاميّ".

ربط المساواة مع التقوى

يبرز تعقيدٌ آخر من تأكيدات عائشة عبد الرحمن عندما تتابع قائلةً: "إذا ما عُدنا إلى جوهر الإسلام فإننا سوف نحرر مفهوم المساواة من

هذه التشويشات المعاصرة [في تحرير المرأة]. وبالتالي، المرأة التي تتمتع بفطرةٍ طبيعيةٍ سليمةٍ ستعترف بأن الرجل له الحق الطبيعي والشرعي بقوامة الرجل عليها". وترتكب عائشة عبد الرحمن الخطأ المؤسف نفسه عندما تستشهد بشكلٍ خاطئ بالآية التي تشير إلى "الدرجة" كي تؤكد على القوامة، في حين أن هاتين الآيتين: {والمطلقات يتربصن بأنفسن .. والله عزيز حكيم} [البقرة: 228/2] و {الرجال قوامون على النساء .. شهيد} [النساء: 34/4] تمثلان سياقين مختلفين (راجع الفصل الثالث).[5] وهي بالإضافة إلى ذلك تستشهد حصراً بالجزء الأخير من الآية 228 من سورة البقرة الذي يتكلم عن استحواذ الرجال درجةً فوق النساء، بإخراج هذا الجزء من سياق الآية، في حين أن سياق الآية يقيد المعنى بالسياق الذي يكون فيه الرجل حاملاً لدرجةٍ (زائدةٍ) في المسؤولية عندما يبادر بعملية الطلاق (برزنجي، عام 1997، ص 53). وبدلاً من ذلك، تتوسع عائشة عبد الرحمن (1967، ص 12) في التفسير التقليدي لمفهوم القوامة مضيفةً: "حان الوقت لأن يفهم الرجال أن القوامة في القرآن ليست مرتبطةً بالذكورة فحسب، مثلما هي عليه في آية الميراث، بل هي في التصور الإسلامي حقٌّ للرجولة، ونحن النساء المسلمات الحُرّات لا يوجد شيء أحَبُّ إلينا من الاعتراف لرجالنا بهذه القوامة باطمئنانٍ وارتياح."

الناحية التي تنطوي على إشكالٍ في العبارات التي ذُكرت أعلاه هي أن عائشة عبد الرحمن تعبِّر عن خلطٍ ما هو قرآني بما هو "إسلامي" (أي بما هو وارد قانوناً على أنه إسلامي). الإشكال الآخر هو أنها تعبِّر عن خلطٍ في الفرق في المسؤولية البيولوجية للذكر تجاه الأنثى في عملية الإنجاب (الدعم الاقتصادي مقابل حَمْل الطفل وإرضاعه)، مع الفرق في رفع المجتمع للرجولة فوق الأنوثة. وعندما رفضت أن تستخدم الذكورة كفرقان، في حين أنها تقبل بهذا الفرقان من أجل تفسير آية الميراث، فإنها في الواقع تغفل عن حقيقة أن الذي كان يدفع إلى سوء تفسير مفهوم القوامة هو بكل دقةٍ وبالتأكيد إعطاء العذر للذكر في أن يحصل على نصيبٍ زائدٍ من الميراث (أرغون، عام 1994). أي إن تفسير القوامة على أنها وصاية الرجل على الأنثى تمَّ تبريره بالمسؤولية الاقتصادية للذكر بالرغم من حقيقة أن هذه المسؤولية مقيدةٌ بالعلاقة الأسرية الخاصة، وليس بحقيقة الذكورة أو الأنوثة. كما يبرر هذا التفسير التقليدي للقوامة استحواذ الذكر على ضعف نصيب الأنثى في الميراث؛ لأن الرجل يُنفق من نصيبه الزائد

[5] راجع مقالي (عام 1996) من أجل مزيد من الإيضاح لهذه المضامين وللخلط بين هاتين الآيتين.

من الميراث من منطلق أنه الوصي على المرأة. وقد أيد أمثال هذه التفسيرات نخبةٌ من المفسرين المسلمين الذكور من أجل تبرير كلٍّ من التفسير المتداول للحصة الزائدة للذكر – التي في الواقع لا تنطبق على جميع الذكور في لائحة الوارثين، بل هي محصورةٌ في حالة الأخ والأخت، أو الزوج والزوجة، في قوله تعالى: {يوصيكم الله في أولادكم ... ولكم نصف ما ترك ... تلك حدود الله ...} [النساء: 4/11-13] – والوصاية للرجل.[6] ومن سوء الحظ أن عزيزة الحبري وأمينة ودود تكرران – عن معرفةٍ أو عن عدم معرفةٍ – تفسير عائشة عبد الرحمن إلى حدٍّ ما. ونظراً لأني ناقشت بعضاً من مقاصد أمينة ودود مسبقاً، فإني فقط سأحيل القارئ إلى معالجتها لمفاهيم الدرجة و القوامة (1999، ص 66-74) ريثما أركز على عمل عزيزة الحبري ذي الصلة بالموضوع.

وبالرغم من أن عزيزة الحبري ترفض التفسير المتداول للمحافظة والصيانة الاقتصادية، مُبدلةً معنى القوامة من "المحافظة" إلى "الهدي الأخلاقي"، نجدها – ربما من دون علمٍ أو عن غير قصد – تعزز كلاً من التصور التقليدي لوصاية الرجل ولأخلاقية المرأة بالوكالة، في حين أنها في الوقت نفسه تَحْرِمُ النساء من الحق الذي منحه الله لهنَّ، المتمثل في دعم الذكور في أسرهن لهن مالياً. فهي تصرح أنه "نظراً لأن الرجال قوامون على النساء في قضايا أعطى الله فيها بعض الرجال أكثر مما أعطى بعض النساء، وفيما ينفق قوامين على النساء كصنفٍ" (1982، ص 218، تأكيدها). وعندما بدأت تطرح شَرطَي القوامة في الفقرة التالية، ربطت، وللمرة الثانية، الالتزامات المالية عند الرجال تجاه النساء بوصايتهم الأخلاقية عليهن، مصرِّحةً بأنه "إذا تحقق كلا الشرطين، حينئذٍ كل ذلك يخول الرجل القيام برعايتها وتأمين الوصاية الأخلاقية عليها".

خلال عملية مناقشة الفرق بين القضايا الخاصة ببعض الرجال وبعض النساء، من أجل إعطاء الدليل على أنه "من الواضح أن الرجال، كصنف، ليسوا قوامين على النساء، كصنفٍ، يبدو أنها غفلت عما يلي:

[6] راجع تفصيلات أوامر القرآن حول الوصية والإرث في كتاب محمود فوزي (أحكام الإرث)، 1987، ص 49-54. وراجع أيضاً معالجة شحرور المفصلة بشأن علاقة الوصية بالإرث وبشأن المعنى الحقيقي للحصص المختلفة، داحضاً التفسير الذي يقول إن الذكر يحصل على ضعف ما تحصل عليه الأنثى (عام 2000، ص 222-29).

أولاً، كلمة "قوامون" تعني أن يقوموا بحمل مسؤولية، لا أن يرتقوا في المرتبة. وواضحٌ أن مسؤولية الذكور تنحصر في ذلك (أي المسؤولية المالية)، من دون تخويلهم أي شيءٍ ما عدا المشاركة في الزواج، والعناية بالنسل، وصلة القربى. إذن جميع الرجال مسؤولون مسؤوليةً ماليةً نحو النساء داخل إطار الأسرة، بغض النظر عن الشرطين اللذين تضعهما عزيزة الحبري: "أن الرجل هو الشخص الذي زاد الله في إعطائه أكثر مما أعطى المرأة في المسألة المطروحة، وأنه هو الذي يؤمن لها رزقها". وبغض النظر عن قضية ما إذا كانت مكانة الرجل وثروته أسمى من مكانة وثروة المرأة، أو عكس ذلك، فإن الرجل مسؤولٌ عن تأمين أسباب عيش المرأة إذا كانت فرداً من أسرته (أمه، أو ابنته، أو زوجته، أو جدته، أو غير ذلك).

ثانياً، توضح الآيةُ القرآنيةُ {ولا تتمنوا ما فضل ... للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن} [النساء: 32/4] الآياتِ السابقة التي تشير إلى الحصص المختلفة في الميراث، التي تخص الفئات المختلفة في الأسرة؛ فهي تعمل كمُذَكِّرٍ بأن الحصص الزائدة في الميراث بالنسبة لبعض الفئات (بالنسبة للزوج أكثر من كونه بالنسبة للزوجة، وبالنسبة للأخ أكثر من كونه بالنسبة للأخت) إنما تكتسبها فئة الرجال هؤلاء نظراً لكونهم مسؤولين مالياً (إذ يتوقع منهم أن ينهضوا بمسؤولياتهم) تجاه فئات النساء هؤلاء.

وتستشهد عزيزة الحبري أيضاً بالآية {المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض} [التوبة: 71/9] من دون أن تُلمح إلى حقيقة أن الولاية تقوم على شرطٍ سابقٍ يتمثل في استقلالية المرأة الخُلُقية. وحتى حينما تستشهد بالآية نفسها لكي تدحض التفسيرات المتداولة، ولتؤكد على "حق المرأة في تحديد ذاتها"، فإنها تغفل عن هذا الشرط المسبق، وتتقاعس عن إعطاء معيارٍ جديدٍ من أجل تغيير القوانين المنحازة، وتغيير تصوُّر خُلُق النساء من كونه خُلُقاً بالوكالة إلى كونه خُلُقاً استقلالياً. وبدلاً من ذلك، توجه اهتمامها إلى بعض القواعد التقليدية في التفسير (إلى المعرفة الإجرائية أكثر من المعرفة التقريرية، أو المبادئ) موافقةً على المعايير الأساسية المقبولة لدى العلماء من أجل تغيير القوانين؛ لأن "القوانين تتغير مع تغير الأزمنة والأمكنة" (عزيزة الحبري، 1982، ص 219)، من دون التركيز على أن هذه التغييرات لا تعني الكثير طالما أن المقدمات المنطقية

الأساسية في تفسير القوامة – أي رؤية خُلُق النساء بأنه خُلُقٌ بالوكالة – لم تتغير.

فلماذا إذن تترجم عزيزة الحبري أو تفسر الكلمة العربية نفسها "بعض/بعضهن" لتعني "عدداً من" في الآية الأولى {الرجال قوامون على النساء .. شهيداً} [النساء: 34/4] في حين أنها تعمِّم بها لتعني "جميع المؤمنين في الآية الأخرى {المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض} [التوبة: 71/9]؟ هل سبب ذلك هو مجرد دخول حرف جرٍّ مختلفٍ على كل منهما، أم بسبب التركيب القواعدي (على نحو ما تحاجج به في الحالة الأولى)؟ أم أن ذلك بسبب أنها تتحاشم بشأن الاضطلاع بمبادرة القيادة في رفض مفهوم وصاية الرجال برمته على النساء على نحو ما تصرح به التفسيرات التقليدية؟ لا أريد الوقوف كثيراً عند هذه المسألة لأني لا أرغب في مضاءلة أهمية ما ساهمت به هؤلاء العالمات المحترمات. ومع ذلك يذهلني أنهن إما تتجنبن الخلاف أو المجادلة، أو أنهن بالفعل لم تستخدمن طاقتهن من أجل عزيمةٍ مستقلةٍ لتفاعلهن ولربط هويتهن مع القرآن ومع الإسلام بالمعنى الذي سبق أن وصفته.[7] وبالرغم من ذلك، ولكي أكون عادلةً في معالجة الموضوع، وبهدف إيضاح طرحي، عليَّ أن أُنوِّه إلى الحالة التي حصل فيها تناقضٌ في كتاباتٍ أخرى لعزيزة الحبري.

تُعيد عزيزة الحبري تفحصها لمفهوم القوامة في عملها المتقن عن الإسلام، والقانون، والعُرف (عام 1997، ص 32). فبعد شرحٍ مُضنٍ للتركيب اللساني واللغوي العربي حول عبارة القوامة، مستخدمةً دليلاً من تفسيراتٍ تقليديةٍ، تختم بما يلي: "نزل الوحي بالآية المعقّدة في مجتمعٍ متسلطٍ ذكوريٍّ كان النبي ε يحاول أن يجعله متمدناً وديموقراطياً؛ ونتيجةً لذلك ينبغي أن يكون النظر إليه وفقاً للواقع الذي هو عليه. إن التقييد على الرجال هو الذي يمنعهم من الاضطلاع بأدوارٍ تسلطيةٍ وقمعيةٍ آليةٍ (على نحو ما كان الكثيرون يفعلون) فيما يتعلق بالنساء". وهي تتابع لتوضح بأن هذه العبارة تقول لهم إنه بمقدورهم أن يرشدوا وينصحوا فقط أولئك النسوة اللواتي يدعمونهن مالياً – وعندئذٍ فقط – عندما يتم الحصول على شروطٍ معينة. فبالإضافة إلى حقيقة أن عزيزة الحبري تناقض تفسيراً سابقاً لها (عام 1982) في أن الوصاية أخلاقيةٌ وليست ماليةً، هناك مشكلة أخرى رئيسية فيما شرحته عام 1997.

ما ينطوي على إشكالٍ في تفسيرٍ كهذا هو أنه يفتقد لمعنى الثورة

[7] من الجدير بالذكر أن عالمة مسلمة شابة، بعد كتابة أطروحة كاملة تحلل فيها مفهوم "الحجاب"، وتحاجج فيها بأن الحجاب غير مطلوب، قررت ألا تنشر الأطروحة خوفاً من المجادلة.

القرآنية الجنسوية برُمَّتها؛ التي تعني تغيير رؤية بنية الذكر والأنثى بكاملها بحيث لا يُعزى أي تقييدٍ أو امتيازٍ بتقدمٍ لأية مجموعةٍ في ظل أية ظروف، وأن الخُلُق الفردي يقف على بديهيته الخاصة به. وفي حال عدم تمييز الخُلُق على هذا النحو وعدم ممارسته تربوياً، لا يمكن أن يتحقق فهمٌ لممارسة الشورى المتبادلة وحماية الخُلُق المتبادل (الولاية، التي تؤكد عليها عزيزة الحبري استناداً إلى الآية {المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض} [التوبة: 71/9] ولن يُطبق تطبيقاً كاملاً. وعليَّ أيضاً أن ألفت النظر ثانيةً إلى الفكرة التي أشرت إليها سابقاً فيما يتعلق بـِ "حيادية" القرآن، وفقاً لأمينة ودود. فبما أن المبادئ القرآنية شاملةٌ لكل الأزمنة والأمكنة فإنه ليس بمقدورنا أن ننظر إلى عبارة "وفقاً للواقع الذي هو عليه" على النحو الذي تقترحه عزيزة الحبري، أي أنها محدودةٌ بسياق المجتمع حين ذاك، ويبدو وكأن أمينة ودود تقترح هذه المحدودية أيضاً. ومن ثم فإن الآية لا تقيد التسلط الذكوري لأفرادٍ معينين فحسب، أو في سياقٍ واحدٍ فقط، بل إنها في الواقع تلغي هذا التسلط على نحوٍ مطلق.

ويوجد دليلٌ آخر على حجتي في المثال المنطوي على تناقض، الذي تستخدمه عزيزة الحبري لتبرهن على أن تحليلها كان "منسجماً مع رأيَي الأحناف والمالكية" من ناحية أنه بإمكان المرأة أن تضيف إلى عقد الزواج شروطاً من شأنها أن تمنحها مزيداً من الحقوق والحرية ضمن بوتقة الزواج، بما في ذلك حق الطلاق" (عام 1997، ص 32-33). كيف يمكن لعزيزة الحبري أن تقبل بمثل هذا التفسير في حين أنه مبنيٌّ على مفهوم أن المرأة ليس لها حرية تنفيذ حقوقها الممنوحة لها (فطرياً) في الزواج والطلاق إذا لم تكتبها في عقد زواجها؟ ربما أن عزيزة الحبري كانت تحاول أن تُبرهن أنه حصلت سابقةٌ لشيءٍ كهذا في الفقه الإسلامي تسمح للنساء بكتابة شروطٍ معينةٍ في عقود الزواج. إلا أنها عندما قامت بذلك انقادت بشكلٍ غير مقصود إلى هذا التفسير التقليدي الذي يغفل عن المبدأ الأساسي للحقوق الفطرية للمرأة في ممارسة الزواج والطلاق بعزيمةٍ مقصودةٍ واستقلاليةٍ.

ويصبح الإشكال أكبر أيضاً بالنسبة للتربية القرآنية عندما تروي عزيزة الحبري – دعماً لحجتها – المجادَلة التي وقعت بين توجان الفيصل Toujan al-Faysal، الصحفية التلفزيونية التي انتُخبت عضواً في البرلمان الأردني في أواسط العقد الأخير من القرن العشرين (براند Brand، عام 1998، ص 105). ففي محاولةٍ قامت بها من أجل أن تؤكد حقوقها أدخلت توجان الفيصل شرط حقها في الطلاق في عقد زواجها؛ وكان من شأن هذه الممارسة باعتقاد المحاميات الإناث

المسلمات أن تزيل، أو تعدِّل، سوء التفسير الشائع، والفقه، حول إمكانية طلب المرأة للطلاق عبر المحكمة فحسب، وحصراً عندما تتنازل عن حقها الأخلاقي والشرعي في المهر الذي أعطاها إياه زوجها في وقت توقيع العقد. وقد ثبت أن هذه الممارسة الأخيرة التي لجأت إليها بعض النساء في المستوى القانوني فقط، ومن دون تغييرٍ فعليٍّ في معنى القوامة عما هو مُفسَّر وممارس، قد تسبب في مزيدٍ من المشقة بجانب النساء[8]. ولهذا السبب عندما مارست توجان الفيصل هذا الحق، متحديةً إجراءاتٍ معينةٍ في قانون الأحوال الشخصية الأردني، سببت اهتياجاً في البرلمان الأردني، فدعا بعض أعضاء البرلمان إلى إقالتها متهمين إياها بالرِّدة.[9]

كيف كان بمقدور عزيزة الحبري أن تتوقع تغيير النظرة الذكورية للقانون الإسلامي – وهو موقع حرفتها – حينما لا تميز مثالب حلولٍ وتفسيراتٍ كهذه بالرغم من صلاحيتها الظاهرة؟ لم يكن الاهتياج في البرلمان الأردني بسبب الظروف السياسية في تلك الفترة فحسب، بل كان أيضاً بسبب محاولة توجان الفيصل أن تربط البُنية الشخصية والسياسية من دون تغيير العُرف الاجتماعي أو الرؤى الفكرية. وتمثل قصة توجان الفيصل – على نحو ما وُصفت آنفاً – نموذجاً عن تغيير الممارسة المبنية على تفسيراتٍ سابقة، من دون التأكد من صلاحية هذه التفسيرات النظرية مع المبدأ القرآني للخُلُق الاستقلالي.

وسواءٌ كانت عزيزة الحبري على علمٍ بتأكيدات عائشة عبد الرحمن أم لا أنه "حان الوقت أيضاً للرجال أن يفهموا أن حقهم الشرعي في استحواذهم على القوامة علينا (نحن النساء) ليس مطلقاً، بل هو مشروطٌ بـِ "ما تفضل الله به على البعض، وليس على آخرين" (عائشة عبد الرحمن، عام 1967، ص 12)، فإن أمثال هذه التأكيدات تضيف دليلاً آخر على حجتي – أن هؤلاء المفكرات الإناث لم يقرأن القرآن قراءةً تربط الإدراك بالبصيرة، على نحو ما يوحي به فضل الرحمن (عام 1982). وربما يعود السبب في ذلك إلى أنهن كُن مقيَّداتٍ بدءاً بنظرةٍ من ضمن حرفتهن ، أو بالتقييد الاجتماعي، أو بالاندفاع ليُثبتن للإناث غير المسلمات أن الإسلام يقف إلى جانب حقوق الإنسان في النساء، أو بالخلط بين القانون الشرعي الإسلامي والقانون القرآني، على نحو ما توضحه ميسم الفاروقي (عام 2000). لقد طبقت عائشة عبد الرحمن كلمة "بعض" على الذكور فقط، مع أن الآية لا تحدد ذلك. وعلى نحوٍ مشابه، تقدمت عزيزة الحبري بعد ذلك

[8] راجع مقالي (عام 2002) لالتماس إيضاح لهذه المشكلات.

[9] تصف لوري براند (عام 1998، ص 105، الملاحظة 19) المواجهات الأخرى لتوجان الفيصل مع الإخوان المسلمين الأردنيين، التي أدت إلى صدور فتوى ضد إلحاحها بأن زواجها أصبح لاغياً (لأنها لم تعد مسلمة) حسب اعتبارهم.

بالتفسير نفسه – على نحو ما رأينا آنفاً – وسببت المشكلة نفسها التي تسبب بها المفسرون التقليديون؛ أي أنهم قيدوا خُلُق القرآن ببعض القوانين المسنونة، لكن عندما تصبح المسألة متعلقةً بحقوق النساء، فإنه يُستَشهد بالنية الحسنة أو "الإحساس الأخلاقي" في لُطف الذكر وكياسته مع "الضلع القاصر"؛ لأن الذكر يتمتع بالوصاية على خُلُق الأنثى أو صالحها الاقتصادي!

فما هو الشيء الآخر الذي يجعل أمثال هؤلاء العالمات يخضعن لتفسير التكاملية هذا سوى عدم رغبتهن في مُساءلة البنية الاجتماعية السائدة، أو عدم قدرتهن على تحقيق انسجامٍ ذاتيٍّ مع القرآن بالمعنى التربوي (حيث يصبح بإمكانهن تطوير القدرة على عزيمةٍ وموثوقيةٍ استقلالية) الذي سيوضح مبدأ الثورة الاجتماعية القرآنية؟ فإذا ما قبلنا بتسويةٍ مهلهلةٍ لما يؤكده القرآن على أن الأنثى كائنٌ خُلُقي مستقل له صلةٌ مباشرةٌ مع الله على أنه – سبحانه – الوصي الوحيد عليها، لن يُكتب للثورة الاجتماعية القرآنية التي تهتم بالجنسوية أن تُطبَّق. بل على العكس يتوجب تأكيد ذلك (أي المفهوم القرآني) حتى وإن أدى إلى ظهور خلاف وجدال.

المرأة المسلمة كخطاب

باعتبار أن الخطاب أو النقاش حول النساء المسلمات قد اتسع إلى ما وراء حدود الشرق الأوسط، وإلى ما وراء تأييد حقوق الإنسان، فإننا سنحتاج إلى استكشاف نقلةٍ في الرؤى على نحوٍ جماعيٍّ – نظرياً، ومنهجياً، وعملياً – قبل أن يسعى أحدٌ إلى تأسيس ميدانٍ آخر منفصلٍ أيضاً لدراسة المسلمين، أي "دراسات النساء المسلمات". إن خطر تأسيس ميدانٍ كهذا لا يكون انبثاقه فقط عن أزمةٍ في العلوم الاجتماعية (برزنجي، عام 2001) أو في النظريات الأنثوية (جوديث ألِن Judith Allen، عام 1997)، أو عن الفهم الرُّكودي للإسلام الذي ينجم عن المعتقد التقليدي الاستشراقي والإسلامي، بل ينبثق أيضاً عن تأسيس ميدانٍ جديدٍ لـِ "الدراسات الإسلامية" خارج نطاق المسلَّمات الإسلامية. كما أن الخطر يكمن في الافتراض الزائف بأن التغيير إنما يحصل فقط عن طريق وضع النساء المسلمات تحت مجهر العلوم الاجتماعية، أو عندما تكتسب بعض النساء المسلمات شهاداتٍ أكاديميةٍ في التعليم العالي أو مراكز في القوة العاملة، أو عندما يكتُبن أيضاً حول قضايا النساء المسلمات. إن الفكرة الرئيسية في هذا الفصل، وفي كتابي بصورةٍ عامةٍ، لا تنحصر في الوصول إلى نتيجةٍ، وإطارٍ تربويٍّ لـ "التعلُّم الذاتي للإسلام" (راجع الفصل الخامس)،

ومناقشةٍ للمنظورات المختلفة (بما في ذلك المنظور المقترح هنا) فحسب، بل الغاية أيضاً هي إهماك القُرّاء في الاستفسار عن ذاك الذي يتمَّ تناوله عفوياً وكأنه من المسلَّمات، والغاية كذلك هي تفكيك المناهج النظرية التقليدية (سواءُ تلك القادمة من العلمانيين أو الدينيين التقليديين) إلى دراسة النساء المسلمات، والإسلام، وقضايا النساء بصورةٍ عامة.

والهدف هنا يتعدى انتقاد هذه المناهج وإعادة بناء رؤى جديدة – على نحو ما تمَّ القيام به - على سبيل المثال - في أعمال فضل الرحمن (الإسلام والحداثة)، وأرغون (إعادة التفكير بالإسلام)، ومحمد شحرور (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي) – وإلى ما وراء امتداد التأويلات الحديثة للقرآن التي نوقشت في سياق الذُكورة والحاكمية – كما في عمل عائشة عبد الرحمن (التفسير البياني للقرآن الكريم)، وعمل فاطمة مرنيسي Fatima Mernissi (المرأة والإسلام: استفسارٌ تاريخي ولاهوتي)، وعمل أمينة ودود (القرآن والمرأة)، وعمل عزيزة الحبري (الدستورية الإسلامية ومفهوم الديموقراطية) – للمباشرة ببناء رؤيةٍ تربويةٍ ديناميكية.

إن الهدف من هذه الرؤية التربوية ليس مناظرة "الأنثوية الإسلامية" أو المنظورات العلمانية ذات العلاقة بالنساء المسلمات. بل نحن بحاجةٍ إلى تأسيس فهمٍ لاهتمامات المرأة المسلمة ولواقعها من ضمن الإطار القرآني، آخذين بعين الاعتبار حركات العولمة المعاصرة ، وبالضرورة من دون أن تكون محدودةً بمعايير التقليديين في التفسير، أو بالمنهجية المعاصرة لعلوم الاجتماع والعلوم الإنسانية الوضعية أو التأويلية للعلوم الثقافية الإنسانية. وإني – جنباً إلى جنب مع عالماتٍ مسلماتٍ ناشطاتٍ – نهدف إلى توليد معالم للمشاركة في توليد ثقافةٍ ذات طابعٍ يوصل إلى صنع القرار، عن طريق نقل تطبيق الفقه الإسلامي من كونه محصوراً بنخبة الذكور وإجماعهم، على سبيل المثال، إلى ممارسةٍ لشورى لمؤسسةٍ ضمن المجتمع، وبما ينسجم مع الأوامر القرآنية، ومع تأكيد فضل الرحمن المتكرر أن القرآن ليس وثيقةً قانونية. فعلى العكس، كما قال "إن الهدف الجوهري للقرآن هو تأسيس نظامٍ اجتماعيٍّ قابلٍ للتطبيق على الأرض، ويكون عادلاً وذا قاعدةٍ أخلاقيةٍ" (فضل الرحمن، عام 1980، ص 37). فالنساء المسلمات – والنساء بصورةٍ عامةٍ – يسعين كمشاركاتٍ إلى التمسك بقوتهن وبمساهمتهن الذاتية في عملية التفسير النصي. ولذلك أريد أن أحقق نقلةً في الرؤية التي تصبح فيها مشاركة النساء ضروريةً ليس فقط من أجل مناقشة قضايا النساء والجنس، بل من أجل مساهمةٍ حيويةٍ في الحرية الخُلُقية الإسلامية وما يترتب عليها من

مسؤوليات، ليصبحن شاهداتٍ ضمن حركيةٍ تربويةٍ وأخلاقيةٍ متجدةٍ صافية. وبفهم الإصلاح القرآني تربوياً فإن مشاركة المرأة في العملية الفقهية أيضاً سوف تساهم بفهمٍ مبني على ديناميكية الثورة الجنسوية للقرآن، موحدةً دراساتٍ تكميليةٍ عالميةٍ وثقافيةٍ معاصرةٍ أخرى ومبادراتٍ لصنع القرار. كما أنها ستؤكد على خُلُقها المستقل، وتؤكد بذات النسبة هيمنة الأوامر الأخلاقية على التشريع القانوني.

ومن خلال التحضير للمنهاج الدراسي الذاتي للتعلُّم أطرح هنا الأسئلة الآتية:

1- كيف يكون من الممكن إنتاج رؤيةٍ ذات توجُّهٍ حركي فعّال باستخدام إحدانا لخبرتها الشخصية والتقييدات الحِرَفية من أجل الانطلاق إلى ما وراء هذه الحدود نحو خطاباتٍ وحلولٍ شاملةٍ ومتناسقة؟

2- كيف بمقدورنا أن نحاجج في مواجهة المناهج المتشعبة النظرية والمنهجية الحالية من أجل دراسة المرأة المسلمة، سواءٌ كان ذلك داخل المنظورات الأنثوية للعلوم الاجتماعية والإنسانيات أم خارجها؟ وكيف بإمكاننا أن نولد حججاً من خارج الازدواجية العقائدية بين ما هو علماني وما هو ديني، أو بين الذكورية والأنثوية؟

3- ما هي المقدمات أو المسلَّمات المنطقية لهذه الرؤية؟ أي: كيف ستقوَّم العناصر الرئيسية لهذه الرؤية ضمن السياقات المعاصرة التي ستجعل هذه العناصر قابلة للتطبيق بناءً على علم الوجود الحيوي؟ كيف سنعيد تكييف فلسفة المعرفة حول النساء كي تصبح مفهومةً عالمياً ومترابطةً منطقياً؟ هل سنبقى بحاجةٍ إلى استخدام الوسائل اللاهوتية التقليدية الجدلية/الافتراضية كمنهجٍ؟ كيف بمقدورنا أن نجعل رؤيتنا قابلةً للتعليم والتعلُّم؟ ما هي حجج صنع القرار العامة التي يمكن أن نولدها، والتي ستكون متماسكة القوام مع أخلاقيات رؤيةٍ كهذه؟

التوتر بين الهوية الذاتية ودعوى التكاملية

تشير نتائج بحثي في أوساط كلٍّ من النساء الأمريكيات والنساء السوريّات، وحول زوجات النبي (ص)- التي نوقشت في الفصلين الأول والثاني والثالث – إلى أن التعليم العالي الديني أو العلماني الرسمي عالي المستوى لا صلة له مع التعلُّم السامي الإسلامي. بدلاً من ذلك إن صلته تكون مع الفجوةٍ التي تتسع بين الفهم الذكوري

والأنثوي للإسلام. إذ ينزع المسلمون الذكور إلى رؤية الإسلام شيئاً يضفي عليهم قوةً أكبر ومعرفة تفوق معرفة الآخرين بالرغم من تعريفهم للإسلام بأنه "الخضوع لإرادة الله"، في حين أن النساء يرين الإسلام قوةً حاميةً بفعل كونهن خاضعاتٍ كليةً لإرادة الله على نحو ما ساد في التفاسير التي سيطر عليها الرجال. ويُضاف إلى ذلك أن التعليم الأكاديمي العالي (سواءٌ الديني أم العلماني) لم يغير الموقف الإشكالي حول دور الأنثى في المجتمعات المسلمة. وما يزال يُنظَر إلى النساء المسلمات، وكذلك ما زلن ينظرن إلى أنفسهن – بصورةٍ عامةٍ – على أنهن لسن أساساً جوهرياً في العلاقات الأسرية والاجتماعية، وعلى أنهن لا يتمتعن بأمانةٍ استقلاليةٍ بما يتوافق مع القصد القرآني من الخلافة في الآية: {وإذ قال ربك إني جاعلٌ في الأرض خليفة .. تعلمون} [البقرة: 30/2]، بل لا زلن يرين أنفسهن في حدود كونهن أمهاتٍ وأخَواتٍ وزوجات.

كانت هذه النظرة الثانوية - التي نظرت بها المجتمعات المسلمة على نحوٍ تدريجيٍّ إلى زوجات النبي (ص) والنساء المسلمات الأوائل – قد تحولت إلى جعلهن، على نحوٍ تدريجيٍّ، مثلاً أعلى فقط من خلال أمثال هذه الأدوار الثانوية. فبالرغم من أن التأكيد على دور أزواج النبي (ص) بأنهن أمهات المؤمنين يحمل مستوىً من الاحترام والقداسة، كان هذا اللقب وما يزال التعريف السائد لهؤلاء النساء المسلمات الرائدات، ولجميع النساء المسلمات. وهذا التأكيد – على نحو ما لاحظنا في الفصل الثالث – أدى إلى تفسير الآية التي تحضُّ المؤمنين على مخاطبة نساء النبي (ص) من وراء حجابٍ بأنه أمر عامٌّ يهدف إلى عزل جميع النساء. صحيحٌ أن إيعاز القرآن إلى زوجات النبي (ص) على أنهن أمهات المؤمنين يشير إلى معنيين: (1) أنه لا يمكن لأحدٍ أن يتزوج منهن بعد وفاة النبي (ص)، كما في قوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا .. وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا} [الأحزاب 53/33] و (2) أنهن بالنسبة للمؤمنين مثل أمهاتهم اللواتي ولدنهم، كما في قوله تعالى: {النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم ..} [الأحزاب 6/33]، لكن ربما أن زوجات النبي (ص) والنساء المسلمات الأوائل لعبن أيضاً أدواراً أخرى في المجتمع الإسلامي الأول والذي نادراً ما تُرصد.

ومن أجل إضفاء مزيدٍ من التعقيد على هذه المسألة، نجد، فيما يُمارس هذه الأيام، أن أي مسلمٍ [ذكرٍ كان أم أنثى] ينأى عن هذا الطَّرح السائد حول زوجات النبي (ص) - وهو الدور التكميلي – لا يتسبب في خلق توترٍ فحسب، بل يضع موثوقيته كمسلم أو موثوقيتها

كمسلمةٍ في خطر أيضاً. فضلاً عن ذلك، يُصرَّح في أغلب الأحيان – في معرض الحجج من أجل الدور التكميلي – أن الله أعطى زوجات النبي (ص) الخيار بين أن يُطِعنه ليفُزنَ بالجنة ويحظين بلقب أمهات المؤمنين، وبين انفصالهن عن أسرته وخسارتهن لكلا الشرفين. لكن أولئك الذين يلجؤون إلى هاتين الحجتين ينسون أن المبدأ الأساسي في هذه الآية {يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن ...فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً} [الأحزاب: 33/28-29] هو أن القرآن أعطى زوجات النبي (ص) الخيار الخُلُقي المبني على ما يمليه الضمير. وكان هذا الخيار الذي فضَّلته أولئك النساء الرائدات تأكيداً على الخيار الخلقي المبني على إملاء الضمير؛ ليس فقط بسبب الشخصية الخُلُقية العظيمة للنبي (ص) ولحبهن له ولكونهن في إطار أسرته، بل أيضاً لأنهن عرفن قيمة الرسالة التي كان يحملها وقبِلنها؛ أي قبلن الخيار الخُلُقي على أنه أساس العدالة الإسلامية، خصوصاً في حق النساء.

ولا ينبغي لمقاومتنا المعاصرة لفكرة أن تكون المرأة مطيعةً لزوجها – وهي مقاومةٌ لا غبار عليها، خصوصاً عندما تكون طاعةً عمياء، وعندما تُفهم على أنها شرطٌ للشراكة في الزواج – أن تحجب أبصارنا عن إدراك أن أولئك النساء الأوائل كُنَّ يسعين، وبشكلٍ عمليٍّ، إلى تغيير النظرة في ذلك الزمن. ويبدو أنهن – من خلال اختيارهن البقاء مع النبي (ص) واتباع رسالته وكونهن جزءاً من أسرته – قد فعلن ذلك لأنه كان رسولَ الرؤية الجديدة في العلاقات البشرية: الاختيار الخُلُقي المبني على ما يمليه الضمير بالنسبة لكل فرد؛ وبالتالي أكدت هؤلاء النساء على حقوقهن في اختيار الرؤية الجديدة. وكان هذا واضحاً في جواب عائشة للنبي (ص) عندما قرأ عليها الآيتين اللتين سبق ذكرهما [33: 29/28] مقترحاً عليها أنها ربما ترغب في التشاور مع والديها قبل أن تتخذ قراراً عما إذا كانت ستبقى في أسرته أم لا. فقد أوجزت جوابها بما يلي: "لماذا عليَّ أن استشير والديَّ؟ أنا أريد الله والرسول والآخرة" (الحديث 837، في كتاب الطلاق، في البيان، عام 1998).

بناءً على ذلك، كيف يُمكننا – كمربياتٍ ومربين في الإسلام – أن نُعلّم بأن الإسلام يطلب من زوجات النبي (ص) أن يكن مطيعاتٍ طاعةً عمياء؟ ألم يُسمح لهن بأن يفهمن آيات القرآن، وأن يغامرن في مخالفتهن للنبي (ص) - وفي ذلك سجلٌّ لوقائع كثيرةٍ؟ وهل نحن بصدد قبول التعليقات، وكتب الحديث، وكتب التاريخ أكثر من قبولنا لأوامر

القرآن؟[10]

تؤكد كتب التاريخ على دور عائشة (التي حصلت على المرتبة الثانية عند السيوطي كراويةٍ للحديث بعد أبي هريرة، فقد فاق عدد الأحاديث التي روتها ألفي حديثٍ) وعلى أدوار زوجات النبي (ص) الأخريات كراوياتٍ للحديث. ولكن هذه الرواية لا تعطي صورةً كاملةً لهؤلاء النساء ولا تخدم كنموذجٍ عملي كاملٍ للنساء المسلمات. ولا تشير الوثائق التاريخية إلى أن زوجات النبي (ص) لعبن الدور الرئيسي كمفسراتٍ للقرآن. وبالرغم من وجود رواياتٍ متفرقةٍ حول مشاركتهن، ليس هناك أي تقرير عن تفسيرهن للقرآن، وربما يعود ذلك إلى أنهن لم يكنَّ يتمتعن بالوضع التربوي نفسه إذا ما قورنَّ مع نظرائهن من عصبة الرجال.

إن فكَّ مغاليق آيات الخَلْق في القرآن وفهمها بشكلٍ ذاتيٍّ ضمن الرؤية العالمية للإسلام هما - على غرار ما تؤكده آن ماري شيمِل Annemarie Schimmel (عام 1994، ص 114) وفضل الرحمن (عام 1980، ص 1) – شيئان موهوبان في فطرة الوجود البشري: {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم} [فصلت: 53/41]. والذي يمكن أن يكون قد منع زوجات النبي (ص) من فك مغاليق المقدسات من وجهة نظري هو حقيقة أنهن قبِلن النبي (ص) على أنه المُفسر النهائي في زمانهن. فإن مجرد رواياتٍ في كتب التاريخ حول منافَسات زوجات النبي (ص) ومحاولاتهن الاحتجاج على بعض القرارات الأسرية للنبي (ص) لا تمثل تفسيرهن المستقل للنص. وحتى وإن قبلنا نحن المسلمين بأن النبي (ص) هو المفسر النهائي – واضحٌ أننا نقبل بذلك من خلال قبول تقديره الاستقرائي على أنه النموذج المثالي لتطبيق الإسلام – كان مطلوباً من زوجاته ومن جميع المسلمين الأوائل أيضاً، انطلاقاً من مجرد قبولهن للمبدأ القرآني في الخلافة، أن يتعلمن الآيات التي نزل بها الوحي وأن يفهمنها (يُفكّكن مغاليقها)، ومن ثم أن يطبقنها بشكلٍ استقلاليٍّ. فلماذا إذن علينا أن نفترض بأن زوجات النبي (ص) والنساء الأوائل وجميع النساء عليهن أن يتخلين عن هذه المسؤولية حينما تكون أساسيةً في المبدأ الإسلامي للتكليف وفي ممارسة التكليف: فإذا لم تكن هناك أية معرفةٍ ولم يكن هناك أي خيارٍ، لا يكون هناك أي تكليف.

إن الذي منع النساء المسلمات من فكِّ مغاليق القرآن الكريم خلال القرون القلائل السابقة، بالإضافة إلى ادعاءٍ لدورهن التكميلي، هو إدخال نظرة البعثات التبشيرية المسيحية والمسلمة في أن العمل في

[10] تتوفر أمثلةٌ عن رفع المسلمين للسُّنة إلى مستوى القرآن في عمل إجتر جولدزهِر Ignac Goldziher (عام 1971).

فك مغاليق المقدسات يتطلب تحضيراً خاصاً، وأنه محصورٌ في العُصبة من الذكور فقط. فعلى سبيل المثال، عندما كنت أحاول أن أستنتج معنى التقوى ممن كنت أجري معهن مقابلاتٍ في كلٍّ من أمريكا الشمالية وسورية، كنت أطلب منهن أن يُخبرنني كيف بمقدورهن أن يكن تقياتٍ في علاقتهن مع الله، ومع بني الإنسان الآخرين والأرحام (بما يتماشى مع الآية الأولى من سورة النساء/4)، فقالت طالبةٌ جامعيةٌ في سن الحادية والعشرين: "إن دورنا الأول كنساء هو أن نعتني بالأسرة، ومن ثم تكون تقوانا لله ممكنةً فقط عندما نصلي ونصوم، في حين أن تقوانا تجاه الآخرين تظهر من خلال قبولنا لدَورنا وإنجازنا له." واضحٌ أن هذه الفتاة قبلت مفهوم التقوى الذي يتمخض عن الانحياز الذكوري الثقيل الوطأة. هذا المفهوم أدى إلى الظلم الذي ارتُكب في حق النساء عندما حُرمن من الاضطلاع بالدور المباشر للخلافة والقدرة على القيام بدورهن الخُلُقي الخاص بهن.

إن التقوى في الإسلام هي المعيار الوحيد الذي يميز بين الأفراد، بناءً على قوله تعالى: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم} [الحجرات: 13/49]. هذا المعيار بالذات، الذي وضعه الله، هو الذي بواسطته يُحْكَم على الفرد – ذكرٍ كان أم أنثى – عندما تجاهد من أجل الحفاظ على توازن هدي القرآن الكريم والقيود الأخلاقية للفرد المنجَزَةِ وفقاً لما يمليه الضمير مع المعايير الاجتماعية. إن قدرة إحدانا على لعب دورها الخُلُقي الخاص بها، وعلى أن تكون راغبةً بحريةٍ في أن تناضل من أجل هذا التوازن هو الذي يجعل الخيار الخُلُقي القائم على ما يمليه الضمير في قبول الأمانة أو رفضها ذا معنى.

هذا الانعتاق المُنجز وفقاً لما يمليه الضمير للنساء المسلمات (والرجال المسلمين) بحاجةٍ إلى الإقبال عليه من جهة التعليم بدلاً من أن يكون من جهة المنفعة فحسب. نحن نريد الإقبال على التربية الإسلامية من جهة أنها العملية التي تؤدي إلى تغييرٍ فكريٍّ ومَوقفي. إن مضامين التصريح الذي تقدمت به الطالبة الجامعية آنفاً تمتد بعيداً وراء مجرد سوء تفسير كلمة "تقوى": فتُسلِّم هذه المرأة بأنه يمكنها أن تكون تقيةً، أو مدركةً لوجود الله، فقط عندما تؤدي الشعائر الدينية، في حين أن الإسلام يقصد من الإدراك القائم على ما يمليه الضمير في أن "المعيار الذي من خلاله يتم الحكم على التصرف البشري يكمن خارج نطاق الإنسان (فضل الرحمن، عام 1980، ص 29). فضلاً عن ذلك، يعني تصريحها ضمناً أن المرأة إذا أرادت أن تكون تقيةً

ينبغي أن تبقى صامتةً، في حين أن الإسلام يؤكد أنه إذا بقي الفرد صامتاً عندما يُرتكَب ظلمٌ يعني أن هذا الفرد غير تقي، كما في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله، شهداء بالقسط.} [المائدة: 9/5]. ومما يُفهم ضمناً من تصريحها أيضاً هو أن التزام المرأة الصمت يعني إشارتها إلى موافقتها على الزواج، أو على أية مسألةٍ أخرى يمكن أن يُصرَّ عليها الذكر في أسرتها، في حين أن الإسلام يؤكد بكل وضوح أن عقد الزواج مع الموافقة المبنية على ما يمليه الضمير لكلا الطرفين (سواءٌ كان ذلك شفهياً أم موقعاً خطياً) يمثل شرطاً من أجل الدخول في الزواج، كما في قوله تعالى: {والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم ... كان عليماً حكيماً} [النساء: 24/4]. ومثل هذا الإدراك يجعل التقوى، أو الاختيار الفردي القائم على ما يمليه الضمير، جوهرياً للهوية الإسلامية بمقدار جوهرية الحب بالنسبة للهوية المسيحية، والقانون بالنسبة للهوية اليهودية، عندما يتحدث أحدنا عن الاستجابة البشرية للحقيقة المطلقة، وهي العدالة الرحيمة.

نادراً ما تتكشف الدراسات التربوية والتاريخية والإنسانية والاجتماعية السياسية عن اهتمامٍ بالتطور الروحي والفكري الاستقلالي الذي له معنىً أبعد منالاً في صراعات النساء المسلمات للوصول إلى العدالة من مجرد "المساواة" في التعليم. وحتى الدراسات الحديثة في حقوق الإنسان وإنفاذها في أوساط النساء المسلمات لها علاقةٌ ضئيلةٌ بالإدراك الخاص لدى النساء لدورهن في فهم العقيدة الإسلامية والنظام الاجتماعي الإسلامي. فقبل تقديم المرأة المسلمة إلى مفاهيم أخرى خارج نطاق معتقداتها، يصبح مثل هذا الإدراك حاسماً من أجل تحقيق تغييرٍ حقيقيٍّ تشارك في توليده. وإذا لم تدرك المرأة المسلمة أن فهمها الحالي لدورها يتعارض مع النظام الذي تراه متمثلاً بـِ "الإسلام"، فإن تغييرها لدورها عن طريق خطابٍ آخر خارجي لن يجلب سوى حلٍّ مؤقتٍ.

فمثلاً، بالرغم من أن فكرة حواء لا توجد في القرآن، نراها تُستخدم بالأسلوب التقليدي نفسه الذي يفهمه المسيحيون واليهود، أنها "مخلوقةٌ من ضلع آدم". وكذلك كيف كان من الممكن أيضاً تغيير هذا المفهوم عن النساء العربيات/المسلمات في حين أن مفهوم ملكية الرقيق وممارسته لم يُلغَ ولم يتغير حتى في أوساط القادة المسلمين الأوائل، بالرغم من الأوامر القرآنية التي تشجع، وبقوةٍ، تحرير الأرقاء؟ إن قصة الأَمَة المتعلمة، التي كان يُطلق عليها اسم "هوى"، التي حفظت القرآن الكريم، والتي أهداها الخليفة الأموي الأول معاوية إلى الحسين ابن علي ابن أبي طالب (حفيد النبي (ص)) دليلٌ على

المدى الذي كانت منتشرةً إليه أمثال هذه المواقف.[11] ومع أن كحالة (1959 – 1982) – الذي جعل هذه الرواية ترى النور في كتابه المتعدد المجلدات (أعلام النساء) – ربما قصد من وراء سرد قصة هوى كنموذجٍ للعالمات المسلمات، وحتى الإماء بينهن، فإنه ليس بمقدوري أن أقبل هذا البسط المنطقي، بناءً على الرؤية القرآنية للاختيار الخُلُقي الحي الضمير. أي: ما قيمة ذلك المثال الذي يُضرب عن امرأةٍ حفظت القرآن في حين أنها كانت ما تزال تُعامل كرقيقةٍ على أيدي القادة المسلمين أنفسهم، الذين كانوا يدعون إلى الإسلام كدينٍ ذي خيارٍ خُلُقيٍّ مؤسسٍ على التقوى؟

وعلى نحو مشابه، ليس هناك من أملٍ في دور النساء المسلمات طالما أن الخطاب الحالي حول إعتاق وتحرير النساء المسلمات ما يزال ينظر إلى هؤلاء النساء على أنهن يغيرن دورهن فقط من خلال ممارسة ارتداء أو عدم ارتداء جلبابٍ خاصٍّ أو غطاء رأسٍ (وهو ما يُطلق عليه خطأً "حجاباً" (راجع الفصل الثالث)،[12] وطالما أن ممارسة ارتداء لباسٍ خاصٍّ يوْسَم إما استرقاقاً (وجهتا نظر مرنيسي والسعداوي) أو تحريراً.[13] لكن أمثال هذه الخطابات لن تغير صوراً ولا مواقف – من قِبل الآخرين، أو من قبل النساء المسلمات أنفسهن – تجاه هويتهن ودورهن. إن فهم تدين المرأة المسلمة وراء نطاق النقاش المحصور في لباسها أساسيٌّ من أجل تغيير المفاهيم ذات الصلة

[11] روي في (تاريخ ابن عساكر. راجع كتاب عمر رضى كحالة (أعلام النساء)، 1977، م 5، ص 268.

[12] على نحو ما تم إيضاحه في الفصل الثالث: الحجاب (في اللغة العربية) يعني الساتر، أو الفاصل المادي. وقد استخدم هذا الاصطلاح في سياق أمر المسلمين الأوائل باحترام خصوصية زوجات النبي محمد (ص) ولاحترام مساكنهن الخاصة بهن، التي كانت تحيط بمسجد النبي (ص) كمكان عام، كما في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي حتى يؤذن لكم إلى طعامٍ غير ناظرين إنه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا..} [الأحزاب: 53/33]. وقد وسع بعض علماء المسلمين في أوائل القرن العشرين – من ضمنهم السيد أبو الأعلى المودودي (عام 1967)، وحسن البنا (1983) – هذا المعنى إلى شكل الملابس المحتشمة لجميع النساء المسلمات؛ والذي أدى إلى خطأين في التصور: أولهما، الإشارة إلى الخمار على أنه حجاب، وإحداث غموضٍ في المقصود من الجلباب كما في قوله تعالى: {يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين ... وكان الله غفوراً رحيماً} [59/33] في الإشارة إلى اللباس الخارجي للمرأة، أو العباءة، مع المقصود من الحجاب. ثانياً، توسيع استعمال "الحجاب" من مجرد احترامٍ لخصوصية نساء النبي (ص)، وكمبدأ رئيسيٍّ في علاقات النسب، إلى أن يعني ضمناً العزل الكامل بين الجنسين.

[13] تؤكد فاطمة مرنيسي على الحجاب في أعمالها في العامين 1991 و 1987، كما أن كلاً من مرنيسي [في مجموعة المتناقشين خلال مؤتمر (الأخَيَّة عالميةً)، "الدين والثقافة وحقوق الإنسان الخاصة بالنساء في العالم الإسلامي":

Sisterhood is Global: "Religion,, Culture, and Women's Human Rights in the Muslim World", Washington, D.C., 1994],

ونوال السعداوي، خلال دعوة لإلقاء محاضرة في جامعة كورنيل، عام 2000، عبَّرتا عن هذا الشعور بـ "الاسترقاق" أثناء تأنيبهن العُصبة الدينية المحافظة بسبب نظرتها الدونية إلى النساء المسلمات. وبذات الوقت، تنظر كاترين بُلوك Katherine Bullock (عام 2003) ومن نقلت عنهن مقابلاتُهن إلى الحجاب بأنه محرِّر.

بالرؤى الإسلامية للخَلْق والأمانة، والخُلُق والاحتشام، وللمساواة والتوازن. واستكشاف هذه المفاهيم، ابتداءً من القرآن الكريم وانتهاءً بمناصريه وخصومه السياسيين، تُعدُّ أيضاً عمليةً تربويةً، الهدف منها إعادة العدالة إلى المرأة المسلمة. وبغض النظر عن اللغة التي يُدار بها النقاش عن النساء المسلمات، وبالرغم من آلاف التفسيرات والتحليلات التي يلقاها هذا الموضوع، يبقى الهدف من الرؤية الحالية العودة بالنقاش إلى سياقه التربوي القرآني. وقد تم التعبير عن هذا الهدف عن طريق طرح الآيات ذات الصلة في القرآن ضمن سياق سور القرآن الكريم، بتوليف عناصر التناقض والغموض التي أحاطت بالنقاش منذ زمن التفاسير الأولى وحتى الاستخدام الحالي لموضوع (النساء) للمنازعات والحروب بين الجماعات والثقافات. إن الهدف هو اقتراح معنىً جديدٍ وخطابٍ مختلفٍ من أجل استخدامهما في تحليل علاقة تربية المرأة بانسجامها الذاتي مع القرآن ومع الإسلام.