بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 28 يونيو 2017

نحــو تأويليّة جندريّة للقــرآن

قراءة في كتاب (Qur'an and Woman) لأمينة ودود

إيمان المخينيني
باحثة تونسية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

نحو تأويليّة جندريّة للقرآن

قراءة في كتاب (Qur'an and Woman) لأمينة ودود[1]

[1] نشر ضمن مشروع «تجديد الفكر الإسلامي مقاربة نقدية (2) محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقاربة نقدية»، تقديم بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

تندرج هذه المحاولة ضمن قراءة المشاريع التّجديديّة السّاعية إلى إعادة تشكيل الخطاب الإسلاميّ، على خلفيّة مغايرة لاتّجاهين متضادّين في المرجعيّة، ولكنّهما يشتركان معاً في تكلّس النّظرة، وفي ممارسة الإقصاء على الآخر المخالف.

أمّا الاتّجاه الأوّل، فهو يجمع الخطابات الرّجعيّة؛ التي لا ترى من قيمة للتجربة الإسلاميّة إلّا في تكرار ما قرّره السّلف، مع إقصاء تامّ لكلّ مظاهر محايثة الفكر التجديديّ. أمّا الاتجاه الثّاني، فيمثّله الخطاب الحداثيّ النّقديّ الرّافض لكلّ بعدٍ دينيّ في التجربة الحداثيّة، باعتباره قاصراً عن تنظيم الحياة المعاصرة، وعاجزاً عن تقديم الإضافة في السّياق العربيّ الحديث.

تتّخذ المحاولات المجدّدة لفهم الخطاب الإسلاميّ، اليوم، اتّجاهاً آخر مخالفاً للموقفين السّابقين، وقائماً على استئناف عمليّة الفهم والتّأويل، بحثاً عن مواضع الإفادة من المكتسب الإسلامي القيمي، وإعادة تشكيلها على خلفيّة فلسفيّة وجوديّة مستحدثة، تنتفي، في ظلّها، كلّ ممارسات الإقصاء للمخالف الدّيني، أو المذهبي، أو الجنسي.

ضمن هذا الإطار المخصوص، ننزّل تجربة قراءة النّص القرآني من قبل أستاذة الدّراسات والبحوث الإسلاميّة في جامعة فرجينيا كومنويلث، أمينة ودود؛ التي حاولت إعادة قراءة الآيات المتعلّقة بالمرأة في القرآن، من وجهة نظر جندريّة هرمينوطيقيّة في كتابها: (**Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford University Press, 2000**).

إنّ المشروع الهرمينوطيقيّ لآمنة ودود، في صياغته الجندريّة الدّقيقة، هو، في عمقه، سعي إلى جعل فهمها للنّصّ القرآني نشاطاً تأويليّاً مرتكزاً على مجموع شروط في القراءة تجمع إلى الخلفيّة الهرمينوطيقيّة مبادئَ المقاربة الجندريّة، حرصاً على إثبات جدارة المرأة، وكفاءتها في كلّ ميادين الحياة إلى جانب الرّجل. ومثل هذه الجدارة تجد لها -كما تسعى ودود إلى إثباته- في النّصّ القرآني، أبلغ الأدلّة السّاندة، وفي المقاربة التّأويليّة أعمق السّبل في البحث عن المعنى، وفي السّعي إلى إضفائه على التجربة العقديّة المعاصرة.

مقدّمة:

من البداهة أن نتساءل عن المقصود من الحديث عن «تأويليّة جندريّة للقرآن»، وأن نفكّر فيما يمكن أن يكون مميّزاً لمثل هذه القراءة المخصوصة.

ولتوضيح ذلك، نَعُدُّ، بدءاً، أنّ هذه المحاولة تندرج ضمن قراءة المشاريع التّجديديّة السّاعية إلى إعادة تشكيل الخطاب الإسلامي، على خلفيّة مغايرة لاتّجاهين متضادّين في المرجعيّة، ولكنّهما يشتركان معاً في تكلّس النّظرة، وفي ممارسة الإقصاء على الآخر المخالف.

أمّا الاتّجاه الأوّل، فهو يجمع الخطابات الرّجعيّة؛ التي لا ترى من قيمة للتجربة الإسلاميّة إلّا في تكرار ما قرّره السّلف، مع إقصاء تامّ لكلّ مظاهر محايثة الفكر التجديديّ. أمّا الاتجاه الثّاني، فيمثّله الخطاب الحداثي النّقدي الرّافض لكلّ بُعدٍ دينيّ في التجربة الحداثيّة، على اعتباره قاصراً عن تنظيم الحياة المعاصرة، وعاجزاً عن تقديم الإضافة في السّياق العربيّ الحديث.

تتّخذ المحاولات المجدّدة لفهم الخطاب الإسلاميّ، اليوم، اتّجاهاً آخر مخالفاً للموقفين السّابقين، وقائماً على استئناف عمليّة الفهم والتّأويل، بحثاً عن مواضع الإفادة من المكتسب الإسلامي القيمي، وإعادة تشكيلها على خلفيّة فلسفيّة وجوديّة مستحدثة، تنتفي، في ظلّها، كلّ ممارسات الإقصاء للمخالف الدّيني، أو المذهبي، أو الجنسي.

ضمن هذا الإطار المخصوص، ننزّل تجربة قراءة النّص القرآنيّ من قبل أستاذة الدّراسات والبحوث الإسلاميّة في جامعة فرجينيا كومنويلث، أمينة ودود؛ التي حاولت إعادة قراءة الآيات المتعلّقة بالمرأة في القرآن، من وجهة نظر جندريّة هرمينوطيقيّة في كتابها (**Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, Oxford University Press, 2000**).

فقد قدّمت الباحثة آمنة ودود[1] قراءة تفسيريّة للآي المتّصلة بالمرأة، ومكانتها في النّص القرآني، سعياً منها إلى التصدّي لقراءة ذكوريّة طغت على فهم المسلم لنصّه الإسلامي عبر عصور، وكانت -في نظرها- السبب في تحريف المعنى القرآني، والتفريط في القصد من الرّسالة الإسلاميّة المكرّسة لمبدأ المساواة بين الجنسين. كما انشغلت بمسائل التّأويل وآلياته، بوصفها المدخل المناسب لخوض تجربة فهم نسويّ يتّخذ من دعائم الدّراسات الجندريّة، ومبادئها النّظريّة، مسلكاً أسّاً من مسالك التّأويل والتّمثّل الأصيلين للخطاب الإلهي.

- 1 آمنة ودود: أستاذة في مجال الدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا كومنولث، أندونيسيّة الأصل، وقد «كرّست جهودها للعمل من أجل المساواة بين الجنسين كما رأتها في القرآن الكريم». عدنان، سامية، مقدمة عن المؤلّفة ضمن: القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، آمنة ودود، ص9.

وحظيت كتاباتها باهتمام بالغ من قبل جملة من الدّارسين؛ لكونها خاضت في مسائل التّفسير ومشاغله، باحثةً عن خطاب منسجم ينأى عن القراءة الذّكوريّة - الإقصائيّة، ويقرّ للمرأة المسلمة بأحقّيتها في إثبات كينونتها عبر بلاغ الرّسالة؛ الذي يتوجّه إليها بالخطاب، تماماً كما يتوجّه إلى الرّجل.

وفي هذا الصّدد، ننبّه إلى أنّ مركز الاهتمام، عندنا في قراءتنا لمؤلّف ودود، إنّما هو ذاك النّسق التّأويلي؛ الذي تتشكّل، بمقتضاه، أطروحتها المفسّرة لمعاني القرآن من وجهة نظر المرأة، وهو ما يحتّم الاعتناء أساساً بما من شأنه أن يمثّل دعائم الطّرح الهرمينوطيقي، وطرائق فهمه، وتطبيقه أيضاً.

1- الأسس التأويليّة النّظريّة:

1-1- الضمنيّات التفسيريّة الماقبليّة:

إنّ دراسة المبادئ التّأويليّة في الهرمينوطيقا الحديثة تؤكّد، بجلاء، أنّ التعامل مع النّص يمرّ بمرحلة أولى، قبل بلوغ درجة الفهم والتمثّل، هي مرحلة التصوّر القبلي للمعنى، وهو ما يتكوّن بفعل استحضار جملة من الضّمنيّات المسبقة؛ التي تمثّل حضور الذّات فيما تقرأ، وتكفل ضرباً من المحاورة المباشرة بينها وبين ما تقرؤه من نصوص.

وتكشف لنا قراءة مؤلّف آمنة ودود المذكور أنّها تقرّ بهذا المبدأ التّأويليّ المتجاوز لمغالطات بعض المدارس الحداثيّة؛ التي ترى في (الموضوعيّة) دليلاً على رجاحة الموقف من النّص، وشرطاً قائداً إلى حقيقته، فقد بات الحديث عن الموضوعيّة، في ظلّ الهرمينوطيقا الحديثة، مغالطة منهجيّة يتوهّمها كلّ صاحب رأي يدّعي احتكاره للمعنى الأصليّ؛ الذي أراد المؤلّف بلوغه.

إنّ القول بضرورة قراءة النّص، وتحديداً النّص الدّينيّ، في ظلّ شرط توافر البنية المسبقة للفهم، يقف، إذاً، على طرف نقيض مع الفكر الدّاعي إلى التحرّر من الحكم المسبق، عند مباشرة موضوع ما بغاية أن يكون التمثّل موضوعيّاً، ولا يكون كذلك إلّا إذا احتكم إلى تطبيق منهج بعينه، فإشكال اشتراط الموضوعيّة في هذا الفكر النّقيض، إذاً، هو وليد إعلاء سلطة المنهج على النص، ما يقتضي فصل الذّات عن موضوعها، وحدّ أطر تعاملها معه بحدود المنهج، ومسلّماته.

لذلك يرى أصحاب الطّرح التّأويليّ الحديث أنّ المؤوّل المنطلق من مقدّمات منهجيّة مضبوطة، إنّما يؤوّل بحسب نواة يقينيّة مسبقة مرتكزة على الوثوقيّة التّامّة في نجاعة مقولات المنهج المسلّط على النّص، وهو، بذلك، إنّما يباشر القراءة بضرب من التّعالي، لا من المحايثة، ما يفصل، بوضوح، بين المؤوّل ونصّه، ويعمّق الهوّة بينهما، وذلك ما تسعى المقاربة الهرمينوطيقيّة الحديثة، بحرص، إلى تفاديه.

ضمن هذا الإطار، تتعيّن ماهيّة (النّص المسبق) (**The prior text**)[2] في أطروحة آمنة ودود التّأويليّة، حيث تَعُدُّ كلَّ قراءة انعكاساً لتصوّرات الذّات القارئة، ولمقاصدها من النّظر في النّص، ومن البحث في معناه، فكلّ قارئ؛ إذ يُقبل على النّص، إنّما يقبل عليه بقصد ما، وحينئذ لا يمكن للقراءة إلا أن تكون مقاصديّة، أو قصديّة، ويؤثّر هذا الإقبال القبلي في النّتائج البعديّة ضرورةً.

بهذا الفهم، تنكر الكاتبة وجود منهج معيّن يدّعي لنفسه الموضوعيّة بشكل كامل، ويتوصّل، بفعله، الدّارسُ إلى قراءةٍ تقصي كلَّ القراءات المخالفة لها، بدعوى وجاهة المنهج الموضوعي؛ الذي سلكته للوصول إلى أصل المعنى في النّص. وودود، من ثَمَّ، ترفض كلّ عمليّة إقصاء لقراءات تباشر النّص القرآنيّ، قد تكون ممكنة ومشروعة، ولكنّها مرفوضة، بدعوى أنّها لا تلتزم بالمنهج الكلاسيكيّ الموروث في قراءة النّص الدّيني، والذي يمثّل -في تصوّرها- في السّياق الإسلامي المخصوص، مجموعَ مقولات ذكوريّة متكلّسة لا تجري إلى غايةٍ أهمّ من إعلاء القراءة الرّجاليّة للنّص القرآنيّ؛ إقصاءً لكلّ محاولة مغايرة في الفهم.

هذا التسلّط في الفهم، وادّعاء احتكار الحقيقة، كان من جملة نتائج التفسير الذّكوريّ للقرآن، وهو تفسير قام على وهم امتلاك المعنى في النّص القرآنيّ، بفعل مناهج القراءة، التي بدأت تتبلور تدريجيّاً عبر التاريخ، منذ وفاة الرسول إلى فترة إنشاء المدوّنات التفسيريّة، وتزامنها مع تشكّل المنظومة الفقهيّة الرّسميّة، واعتبار أحكامها وفتاواها وفهمها للنّصين؛ القرآنيّ والحديثيّ، ضرباً من النّطق بالمقصد الإلهي، وشكلاً من أشكال احتكار حقيقة الوحي والتّشريع.

إنّ مكمن الإشكال، عند المؤلّفة، إذاً، متمثّل في مبالغة هذا الطّرح في إعلاء سلطة المقولات الذّكوريّة الموروثة على النّص القرآنيّ ذاته، ما أفضى إلى انتزاع القداسة عن الخطاب الإلهيّ؛ لتُلحق بمناهج تفسيره، وطرائق قراءته الكلاسيكيّة؛ التي كانت الهيمنة فيها مطلقة للرجل على المرأة.

وانطلاقاً من رفض الطّرح الهرمينوطيقيّ الحديث كلَّ زعمٍ منهجيٍّ بموضوعيّة طرحه، وبامتلاكه زمام المعنى في النّصّ، تقف آمنة ودود موقف الرّفض لكلّ قراءة تدّعي الموضوعيّة، والكمال، وحيازة المعنى القرآني، مقابل نقصان القراءات الأخرى[3]، وسندها التّأويليّ، في ذلك، تجاوز الادّعاء الزّائف بالموضوعيّة والحياد، والتشريع، في المقابل، للحضور الذّاتيّ، وللانطلاق من مقولات قبليّة تمهّد لعمليّة القراءة، وتوجّه مسارها نحو مراكز اهتمام بعينها.

2 - Wadud Amina, Qur'an and Woman, p. 5.

3 - "No method of Qur'anic exegesis is fully objective", Wadud, Qur'an and Woman, p. 1.

من هنا، تعرّف الكاتبة (النّصَّ المسبقَ) (**The prior text**)[4] بكونه مجموع الفرضيّات، والمنطلقات اللّغويّة، والأفكار، والأحكام؛ التي تشكّل نسقاً في التمثّل والتقبّل، وتخلق، لكلّ قارئ، خصوصيّته التي تتعيّن وفقاً لخلفيّته الثقافيّة المخصوصة، وتسمح بتنوّع الرّؤى؛ التي تعكس شخصيّة كلّ قارئ، وتميّز قراءته عن قراءات الآخرين[5].

والإقرار بتوافر نصّ مسبق في ذهن القارئ، وهو يقرأ النّص الذي يريد تأويله، يضمر اقتناعاً بأنّ كلّ فهم إنّما يتنزّل ضمن أفق انتظار معيّن، ويضمر توجّهاً مبدئيّاً في الرّؤية، وهو ما لا يمكن إنكاره وتفاديه؛ إذ ليس عائقاً حائلاً دون الفهم، كما أُقِرّ في المدارس البنيويّة، والاتّجاهات المنهجيّة الصّارمة. إنّما، على النّقيض من ذلك، يمثّل هذا الاستعداد القبليّ للتمثّل شرطاً ضروريّاً بمقاييس الهرمينوطيقا الحديثة؛ ولأجل ذلك، لم يعد من أهداف المؤوّل أن يقصي الحكم المسبق، حتّى لا يشوّش تلقّيه للمعنى في النّصّ، إنّما بات هذا الحكم منطلقاً حاسماً للفهم[6]، وحينئذ لا يمكن أن يكون هناك تأويل دون فرضيات مسبقة؛ إذ ليس الفهم إلا نتاج بنية أساسية متراكمة عبر التاريخ، وبذلك، لا تنبثق التجربة التّأويليّة من فراغ، وإنّما هي متجذّرة في بنية تراثيّة بأكملها، وهي ما يوجّه القارئ نحو فهم دون غيره.

إنّ النّصّ المسبق، بهذا المعنى، يمثّل جماع التّجربة الذّاتيّة؛ التي لا يمكن لأيّ قارئ أن يقصيها عن وعيه، لحظةَ القراءة، إلّا بضرب من المغالطة والتّمويه، وطالما أنّه ليس بالإمكان أن تتطابق تجربة الفرد الذّاتيّة تطابقاً تامّاً وكاملاً مع تجربة غيره، فإنّ تعدّد القراءات للنّصّ الواحد يُعدّ أمراً بديهيّاً؛ بل ضروريّاً أيضاً.

وفي السّياق الإسلاميّ، تَعُدُّ ودود الفهمَ القبليّ للنّصّ القرآنيّ دافعاً من دوافع كثرة التّأويلات، وتعدّد الأفهام، والآراء، وهو ما يجعل من العلاقة بين المسلم ونصّه مباشرةً، وأكثر حميميّة؛ ذلك أنّ المعنى لم يعد ناشئاً، فحسب، من النّصّ المقروء، إنّما هو، كذلك، نابع من الذّوات القارئة، ما يجعل النّصّ متعدّداً معنىً، وإن كان واحداً لفظاً[7].

---

4 - هذه العبارة ترجمة للعبارة الإنجليزية (the prior text)، راجع ودود، القرآن والمرأة، ترجمة: سامية عدنان، ص17.

5 - "One unique element for reading and understanding any text is the prior text of the individual reader: the language and cultural context in which the text is read. It is inescapable and represents, on the one hand, the rich varieties that naturally occur between readers and on the other hand, the uniqueness of each". Wadud, Qur'an and Woman, p. 5.

6 - ألحّ على قيمة مبدأ البنية المسبقة في الفهم، هايدغر وغادامير خاصة:

"Pour l'herméneutique gadamérienne, la tâche première ne sera plus d'éliminer les préjugés, car il y en a de fé-conds, mais de les reconnaître et de les développer pour ce qu'ils sont savoir des leviers de compréhension». Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique, p. 167.

7 - راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 95

وينتج عن هذا أنّ إقصاء ذاتيّة المفسّر ينفي عن فهمه كلَّ إبداعيّة، ويعطّل انفتاح النّص القرآنيّ على قراءات مختلفة، فحتّى يكون الفهم إبداعيّاً، ينبغي ألّا يتخلّى صاحبه عن ذاته، وعن سياقه الثقافي[8]، وأن لا يتناسى ذلك بحجّة الموضوعيّة المنهجيّة؛ التي تقتضي -كما استقرّ في المدوّنة التفسيريّة التقليديّة- أن يتخارج المفسّر عن لحظته الزّمانية والثقافيّة الرّاهنة، ليلتحق بلحظة ماضية؛ لكونها تعدّ لحظة تنزّل الوحي التّاريخيّة. من هنا، كان الانشغال محموماً، من طرف جملة من المفسّرين، بأسباب نزول الآي، وبالظّرفيّة الحافّة بالنّصّ القرآنيّ، بغاية استعادة هذه الظّرفيّة في كلّ لحظة يقرأ فيها هذا النّصّ.

وفي المقابل، ترى المؤلّفة أنّ على القارئ أن يكون خارج موضوع قراءته زماناً ومكاناً وثقافةً، حتى لا تصير القراءة نوعاً من اغتراب المؤوّل عن ظرفيّته الخاصّة، بدعوى العودة إلى المعنى الأصليّ، وإلى ظرف إنتاج المعنى الأوّل؛ إذ الإسقاط لا يكمن في تسليط الضّوء على النّصّ القرآنيّ انطلاقاً من خصوصيّة زمن القراءة، إنّما يتمثّل في استقدام التجربة التفسيريّة السّالفة على نحو من التقديس والنّمذجة، فطالما أنّ الخطاب الدّينيّ متوجّه إلى الإنسان، أيّاً كان زمانه ومكانه، فمن التعسّف قصر معناه على زمانيّة إنتاجه، ولحظة تشكّله المخصوصة؛ إذ، بذلك، ينتفي كلّ قول بانفتاحيّته، وبتعدّد المعنى فيه، وبتنوّع الاحتمالات التّأويليّة بخصوصه.

ويجري التشبّث بقيمة حضور النّصّ المسبق في ذهن المؤوّل، وهو يؤوّل، كما تذهب إلى ذلك المؤلّفة، إلى غاية نسج علاقة مشتركة بين القارئ والقرآن[9]، وهو المقصود من شرط الحواريّة في سياق التّأويليّة المعاصرة، حيث يكون القارئ في علاقة اشتراك وتفاعل مع نصّه، عوض أن يكون في انفصال عنه، بسبب تطبيق منهج مخصوص يضيّق أفق قراءته، ويعيق اكتشاف معناه بشكل متجدّد، وعلى نحو مختلف.

وهذا التفاعل عن طريق محاورة النّصّ، ومشاركته في الموضوع الذي يطرحه، يجعل من نصّ القارئ المسبق منطلقاً ضروريّاً تتعيّن وفقه أسئلة الفهم؛ التي يبحث لها في النّصّ المؤوَّل عن إجابات. ومن هنا، يكون هذا النّصّ المسبق عبارة عن تهيّؤ قبليّ للمعنى تنعكس فيه الخصوصيّة التّأويليّة للقرّاء، وتنفتح به آفاق المعنى المتعدّدة.

إلّا أنّ دونَ هذه المحاورة صعوباتٍ جمّة ليس أقلّها مشكل (المسافة الزّمانيّة)، بوصفها مفهوماً هرمينوطيقيّاً يكتسب قيمته في ضوء الوعي بذلك التّوتّر القائم بين الحاضر والماضي، وهو التوتّر الذي يحكم محور العمليّة التّأويليّة، لاسيما إذا تعلّق الأمر بتأويل حاضر لنصّ يعود إلى ظرفيّة زمنيّة ماضية.

8 - Wadud, Qur’an and Woman, p. 6.

9 - This “Help to weave a symbiotic relationship between the Qur’an and the reader (...) the Qur’an is not just de - criptive, it is prescriptive, with a goal of achieving some response from readers as part of the process of surrender and belief”. Wadud, Qur’an and Woman, pp. xiv, xv.

حينئذ، يكون أمام المؤوّل إمكانان، فإمّا أن يفرّط في سياق القراءة الحاضر، بوصفه إسقاطاً على النّصّ، وتعسّفاً على مقصده، وإما أن يتجاوز سياق النّصّ الماضي، باعتباره عاملاً مضيّقاً لآفاقه ومقاصده، وفي الحالين، يفقد النّصّ وجهاً من وجوه المعنى، ما تعلّق منهما بمرجعيّة الإنشاء من جانب، وما اتّصل بمرجعيّة التلقّي من جانب ثانٍ، وكلا الوجهين لا يقلّ أحدهما عن الآخر قيمةً في التجربة التّأويليّة.

من هنا، عمدت الهرمينوطيقا الحديثة إلى جعل المسافة الزّمنيّة الفاصلة بين لحظة الإنشاء ولحظة التلقّي، أو القراءة، شرطاً تأويليّاً مساعداً في الفهم، لا معرقلاً له؛ ذلك أنّ الزّمان لم يعد فجوة فاصلة ينبغي سدّها، وكذا المسافة الزّمانيّة؛ إذ لم تعد إشكالاً حائلاً دون تمثّل المعنى المراد من النّصّ؛ لأنّها تمثّل مصدر إثراء للمعنى بفعل التقاء السّياقين، واتّسام العلاقة بينهما بالاستمراريّة لا الانقطاعيّة[10].

لذلك، تجعل الباحثة آمنة ودود، من هذا المنطلق التّأويليّ، أساساً للنّظر في الخطاب القرآني، وقراءته وفق ما يمنح كلّاً من الظّرفيّتين؛ الماضية والحاضرة، قيمتها في إنتاج معنى النّصّ.

فالمسافة الزّمنيّة الفاصلة بين المسلم المعاصر والقرآن -بما هو نصّ تفصلنا عنه فترة تاريخيّة ممتدّة- لا تستدعي، عند الكاتبة، إلغاءها بالعودة إلى الماضي لفهم النّصّ القرآنيّ في ضوئه، إنّما ينتظر من المؤوّل أن يَعُدَّ الإصغاء إلى الماضي دافعاً إلى فهم حاضره، ودالاً على إمكان التقاء اللّحظتين المتباعدتين، وتفاعلهما في إنتاج معنى ممكن للنّصّ يكون احتمالاً من احتمالات القراءات المتعدّدة للنّصّ القرآني، على اختلاف المنطلقات النظريّة التي يصدر عنها كلّ مؤوّل.

واستناداً إلى ذلك، إنّ الفاصل الزّمنيّ بين القرآن وقراءته، اليوم، أصبح يمثّل مصدر إثراء واتّساع للمعنى، ويتحقّق هذا الإثراء بفعل اختلاف النّصوص المسبقة في أذهان المؤوّلين، باختلاف ظرفيّاتهم الزّمنيّة، وبتعدّد زوايا النّظر؛ التي تمثّل منطلقات أساسيّة للقراءة.

واللّافت أنّ استحضار ضمنيّات القارئ القبليّة في فهمه للقرآن، يُعَدُّ، عند ودود، تكييفاً للنّصّ الدّينيّ مع البيئة المعاصرة، وإخراجاً له من ضيق التفاسير القديمة؛ التي حدّت من آفاقه ومقاصده، وقصرتها على مجتمع القرن الأوّل بشكل منمذج؛ ولأنّه لا يمكن لمجتمعاتنا، اليوم، أن تكون صورة مطابقة لمجتمع الإسلام الأوّل، فإنّ تخيّر هذا المنهج التاريخيّ، المضيّق في التفسير، لا يخلو من تجنٍّ على النّصّ القرآنيّ، بل على

10 - Gadamer, Truth and Method, p.292.

مؤوّله كذلك[11]؛ لكونه يصير محكوماً بقداسة التجربة السّالفة، فلا تخرج قراءته للنّصّ عن أن تكون نمذجة لما عرفه السّلف من مواقف، وتغييباً لهواجسه الوجوديّة الرّاهنة.

وتأسيساً على هذا المعنى؛ الذي اقترحته الباحثة، إنّ النّصّ القرآنيّ لا يكتسب معناه، عند المسلم المعاصر، من المرجعية التاريخية الحافّة بلحظة تنزيله فحسب، إنّما تكتسب هذه المرجعية قيمتها من علاقتها بالسّياق الحاضر، وهو سياق يحضر مع القارئ ضرورةً، وليس بالإمكان تغييب مساهمته في إكساب النّص القرآنيّ دلالته اليوم[12].

في هذا الإطار، تثير آمنة ودود مسألة ازدواجية المعنى في الخطاب القرآني، وترى أنّه بالإمكان عدّ بعض الآيات معبّرةً فحسب عن سياقها التاريخي المخصوص، في حين تنفتح بعض الآيات الأخرى على آفاق رحبة من المعنى، تجعل من المقصد الإلهيّ المضمّن في النّص عالميّاً لا زمانيّاً، ويتحقق ذلك عبر تماهيه مع كلّ سياقات القراءة قديماً وحديثاً. من هنا، يبدو مشروعاً جدّاً أن يبحث المؤوّل عن نقاط التّماهي بين نصّه المسبق؛ الذي يمثّل استعداداً قبليّاً للقراءة، وبين النّصّ القرآنيّ؛ الذي يمثّل مدار العمليّة التّأويليّة، ومركزها.

وبتأكيد حضور هذا المستوى المنفتح من المعنى في القرآن، يتحقّق للنّصّ المسبق تناغمه مع النّصّ المؤوّل، على اعتباره حمّال قراءات عدّة، حيث يمثّل نصّ القارئ القبليّ إمكاناً من بينها، واحتمالاً من احتمالاتها الواردة.

إنّ الكتابة، إذاً، تصدر عن مبدأ هرمينوطيقي ثابت مفاده أنّ البنية المسبقة للفهم تمثّل مدخلاً حاسماً لاستجلاء الدّلالة القرآنيّة، وفق ما يشغل المسلم المعاصر من هموم وجوديّة ملحّة، وهي، بذلك، تعترض، بشكل مباشر، على كلّ موقف يقصي حضور الذّات فيما تؤوّل، بحجّة إعلاء منهج تفسيريّ بعينه يدعو إلى التفريط فيما أسمته (النّصّ المسبق **the prior text**)، لتكريس مقولات الموضوعيّة العلميّة الدّاعية إلى التجرّد من الذّات للسّيطرة معرفيّاً على الموضوع المدروس.

واللّافت، في هذا الإطار، أنّ المنظومة التفسيريّة الذّكوريّة؛ التي تتصدّى لها آمنة ودود، في محاولتها تأويل القرآن، تستند -في جملة ما تقوم عليه- إلى إعلاء سلطة المناهج التفسيريّة المتوارثة، بحجّة أنّها تقود

11 - "Any interpretations which narrowly apply the Qur'anic guidelines only to literal mimics of the original community do an injustice to the text. No community will ever be exactly like another. Therefore, no community can be a duplicate of that original community. The Qur'an never states this as the goal". Wadud, Quran and Woman, p. 95.

12 - «No exegete is able to remove the significance of the personal reading and the force of the prior text from interpretation». Wadud, Qur’an and Woman, p. 94.

إلى أصل القصد الإلهيّ من الخطاب القرآنيّ، وبذلك، تقدّم هذه التفاسير على أنّها غاية الحقيقة الإسلاميّة؛ التي تتطلّب تحصيلها عبر الحفظ والتقليد؛ الذي يصل، في أغلب حالاته، إلى درجة التّقديس المشبوه، ولا تكتفي الباحثة بالتّعريف النّظريّ لماهية (النّصّ المسبق) عندها، وإنّما تعمل على تفعيل هذا الشّرط الهرمينوطيقي في قراءتها، من هنا تَعُدُّ أن الوقوف العمليّ على مواطن الخلل، في هذه المدوّنات التفسيريّة التقليديّة، يعدّ أمراً ضروريّاً ومؤكداً، ويمثّل، عندها، مبدأ تأويليّاً لازماً، بفعل اندراجه ضمن شرط توافر ضمنيّات الفهم المسبقة.

بذلك، نفهم أنّ من بين مكوّنات البنية القبليّة التّأويليّة اتّخاذ موقف نقديّ؛ مما يعدّه المؤوّل انحرافاً في عمليّة الفهم، وتسلّطاً على النّصّ، وهذا الموقف تتّخذه ودود، في سياق نقدها للتّفسير الذّكوريّ المحرّف للمعنى القرآنيّ، في بعض المواضع المخصوصة.

1-2- في نقد التّفسير الذّكوريّ:

يتقوّم النّشاط التّأويليّ، عند ودود، باتّخاذ موقف نقديّ من التّراث التفسيريّ الإسلاميّ، الذي قدّم قراءة محدودة الآفاق، تمنع القارئ المعاصر من فهم النّصّ القرآنيّ بشكل متحرّر من قيود المناهج الكلاسيكيّة؛ التي فُرضت عبر التاريخ.

ويُعَدُّ النّقد الموجّه إلى ضروب التّفسير هذه مسلكاً أوّليّاً من مسالك التّأويل الحديث، على اعتباره يكشف للمؤوّل نقائص عديدة ينبغي عليه تفاديها، عند خوضه تجربة القراءة، وبذلك، تصير علاقته بالمقصد القرآنيّ أكثر أصالة ومباشرة؛ ذلك أنّ محاولة المسلم فهم القرآن، بتوسّط التراث التفسيريّ، واعتماداً عليه، إنّما يبعد المسافة بينه وبين نصّه، ويضع من الحواجز ما به تستحيل عمليّة التمثّل والفهم ضرباً من المغالطة والزّيف؛ إذ الفهم، حينها، يصير مرتبطاً وثيق الارتباط بالمقالة التفسيريّة، لا بأصل الخطاب القرآنيّ، وتستحيل هذه الوساطة، بشكل واضح، شرطاً موهوماً من شروط الفهم، استوجبته سلطة المعرفة السّلفيّة، وفرضته على كلّ قارئ فرضاً.

من هنا، كان الالتزام بنتائج التّفسير الذّكوري الكلاسيكيّ للقرآن، واعتبار هذا الفهم الضيّق سبيل المسلم الوحيد لتمثّل المعنى القرآنيّ، يمثّل، عند الكاتبة، انحرافاً بيّناً عن المقصد الإلهيّ من الوحي، كما يُعَدُّ زيغاً عن مبدأ تأويليّ فينومينولوجيّ أساسيّ مشترط في القراءة، وهو تأصيل العلاقة بالنّصّ في ذاته، دون الاعتماد على فهم الآخر له.

لذلك، تبدو دعوة الباحثة آمنة ودود ملحّة إلى تجاوز خطأ الانحراف عن الأصل، بغاية تأسيس علاقة مباشرة بين المسلم والقرآن اليوم، وهو الهدف الأساسيّ من قراءتها التّأويليّة المضمّنة في كتابيها (**Qur'an**

and Woman[13] و**(Inside the Gender Jihad)**[14]، حيث تلاحظ المؤلّفة أنّ المفسّرين القدامى، وكلّ من نحا نحوهم من رجال الدّين قديماً وحديثاً، إنّما يعطّلون حركة الفهم، بما يضعونه من تفاسير تقف حاجزاً بين القارئ ونصّه القرآنيّ، وتصبح بمثابة الأحكام المسبقة الضّارّة بعمليّة القراءة؛ لكونها تفاسير تصدر عن خلفيّة نظريّة أحاديّة، هي نظرة الرّجل إلى النّص القرآنيّ، وفهم أحكامه فهماً مخصوصاً يغيب فيه كلّ اعتبار للنّظرة النّسويّة، بما تتضمّنه من أسئلة ملحّة يفرضها وضع المرأة المسلمة حديثاً.

1-2-1- إشكاليّة العلاقة بالنّصّ القرآنيّ:

تحتكم قراءة ودود للنّصّ إلى شرط هرمينوطيقيّ أساسه العودة الأصيلة إلى المصدر القرآنيّ، وذلك بمقتضى اعتبار مباشرة قراءته، وتأويله في ذاته، حقّاً مشروعاً لكلّ مسلم ومسلمة تلحّ عليهما أسئلة الحاضر، ونوازله، ومستجدّاته، بشكل لا يسمح لهما بالإقرار بصلاحيّة الفهم السّابق للنّص صلاحيةً مطلقة، كما يدّعي ذلك أتباع المدرسة التفسيريّة الرّجعيّة.

في ضوء هذا المبدأ الهرمينوطيقي الحديث، تَعُدُّ الكاتبة أنّ من أبرز المآخذ على التفاسير القرآنيّة المتداولة استبدالها بالعلاقة المباشرة بالنّصّ القرآنيّ علاقة وسائطيّة تفصل بينه وبين المؤوّل؛ لتستحضر نتائج القراءة السّلفيّة، ولتكرّس نظرتها الضّيّقة لمعناهُ، إقصاءً لكلّ رأي مخالف، ولكلّ تمثّل مغاير.

تبعاً لذلك، تنشأ عن هذه الأزمة، في العلاقة بالنّصّ، إشكاليّات جمّة، من أبرزها الإقرار بأحاديّة التّفسير، ودحض كلّ رؤية مغايرة للموقف الأرثوذوكسيّ الذّكوريّ تخصيصاً، وهو الموقف الذي نشأت عنه أغلب فروع المعرفة الإسلاميّة، واستندت إليه، إلى درجة استمدادها شرعيّة الأحكام والمواقف منه لا من الأصل القرآنيّ، وهو ما أدّى إلى الانفصال عنه[15]، وإلى افتكاك قداسته؛ ذلك أنّ المبالغة في الاستناد إلى المدوّنة التفسيريّة قد أفضت إلى خلط صريح بين المرجعيّة القرآنيّة التشريعيّة، والمرجعيّة التفسيريّة من جانب، وكذا تمّ الخلط بين المرجعيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة في مقاربـــات مخصوصة[16]، وهو ما يشوّش على المسلم اليوم فهمه للمقصد الإلهيّ من القرآن، وذاك إشكال عليه تفاديه بتأصيل العلاقة مع النّصّ، لا بالبحث عن مرجعيّات أخرى تدّعي اكتساب حقيقته.

---

13 - "This study involves an explicit attempt to overcome the disconnection from that original source. The motivating force in the development of such copious literature". Wadud, Qur'an and woman, p. xx.

14 - راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, pp. 93 - 95

15 - "Each of these disciplines generated a great deal of literature. As this literature developed, it began to play a role so central in Islamic scholarship that it overshadowed the text upon which it was originally based. Consequently Islamic studies began to focus more heavily on the understanding of this literature and less on the understanding of the Qur'an itself. The result was a disconnection from the original text and its intent". Wadud, Qur'an and woman, p. xx.

16 - Wadud, Qur'an and woman, p. xxi.

هذا الادّعاء يقود إلى الإقرار بقراءة أحاديّة ضيّقة تحدّ من اتّساع الدّلالة القرآنيّة، وتقيّدها بظرفيّة واحدة للتلقّي، وهو ما يتناقض، صراحةً، مع مبدأ عالميّة الخطاب القرآني، وانفتاحه على كلّ زمان ومكان[17].

إلى جانب ذلك، تَعُدُّ آمنة ودود أنّ من مظاهر أزمة العلاقة بالنّصّ ما ينتج عن التّفسير التّقليديّ من رؤية تبسيطيّة للمتن القرآنيّ، أساسها استنباط فهم عامّ وشامل، دون التّفكير في العلاقة الدّلاليّة الجامعة بين الآيات، ودون الاجتهاد في تبيّن المعنى في إطار مواضيع جامعة تنظّم نسق الدّلالة، وتوجّه المسلم إلى المعاني الأساسيّة، وإلى المقاصد الكلّيّة في نصّه.

هذا التّعامل السّطحي مع القرآن مفضٍ إلى غياب النّظرة التّأليفيّة، التي يتمكّن، بمقتضاها، المؤوّل من إدراك المعنى الكلّيّ المبثوث في الأجزاء المتمثّلةِ في الآي المتفرّقة في النّصّ؛ ولأجل ذلك، تعيب الكاتبة على التّفاسير الذّكوريّة الكلاسيكيّة اتّباعها منهجاً لامتناسقاً يغيب فيه كلّ جهد يجري إلى غاية إنشاء نسق تأويليّ ينظّم مسار المعنى، ويصل إلى الحكمة من وراء توزيعه على الأجزاء بالشّكل الذي هو عليه في النّصّ القرآنيّ.

وممّا يؤكّد، لدى ودود، الحكم على هذا المنهج باللّاتناسق، غياب التّفكير في العلاقة بين معاني الأجزاء المكوّنة للنّصّ فيما بينها، من جانب، وبينها وبين المعنى الكلّي المنتظم للدّلالة القرآنيّة بأكملها، من جانب ثان[18].

ويتضح، بذلك، عندنا، أنّ الكاتبة، في مؤاخذتها التفسير التقليديّ على التفريط في هذا الشرط في القراءة، تصدر عن مبدأ فهم النّصّ في ضوء حركة الدّائرة التّأويليّة بين الكلّ والجزء، حيث لا يكتسب أحدهما دلالة إلّا بالآخر، وهو ما لم يأخذه التفسير التقليديّ بعين الاعتبار في فهمه للقرآن، ما جعل نظرته إليه مشتّتة، وغير محتكمة إلى نسق دلاليّ واضح؛ ذلك أنّ تركيزه كان منصبّاً على تبيّن معنى كلّ آية بمعزل عن آيات أخرى، بشكل يغيب معه استجلاء الرّابطة المعنويّة بين الدّلالة الجزئيّة، والمقصد الكلّي للخطاب الإلهيّ.

وبفعل القصور في تبيّن قيمة البحث عن العلاقة بين وجهي المعنى القرآنيّ، سقطت هذه المدوّنة التّفسيريّة في خطأ تضييق المعنى، وحدّه بالظّرفيّة التاريخيّة المنشئة، وتسييجه بالسّياق الثقافيّ الخاصّ بمجتمع الإسلام الأوّل، إلى درجة لم يعد يسمح فيها بالاستجابة إلى مستجدّات العصور اللّاحقة، ويحتدّ

17 - ”The assertion that there is only one interpretation of the Qur’an limits the extent of the text. The Qur’an must be flexible enough to accommodate innumerable cultural situation because of its claims to be universally beneficial to those who believe. There fore, to force it to have a single cultural perspective - even the cultural perspective of the original community of the Prophet - severely limits its application and contradicts the stated universal purpose of the Book itself». Wadud, Qur’an and woman, p. 6.

18 - يتّصف المنهج الكلاسيكيّ، في تصوّر ودود، بالتشتت، وذلك بتفسير القرآن آية بعد آيةٍ، دون اتباع مسار منتظم للمواضيع، والأفكار، والأحكام القرآنية؛ لذلك هو منهج ينتمي إلى فئة التفسير التقليديّ، راجع: Wadud, Qur’an and woman, p.2.

الإشكال أكثر، حين بلوغ الخلط بين ما هو ثقافيّ وما هو قرآنيّ، فيَعُدُّ أصحاب النّظرة الكلاسيكيّة أنّ التشبّث بما كان عليه الإسلام، من ظرفيّة ثقافيّة وتاريخيّة مخصوصة، يستوجب استعادته كما هو، زعماً منهم أنّه من أصل رسالة الإسلام في محضنها الأوّل.

وتقدّم الكاتبة أدلّة تطبيقيّة على ذلك، أثناء حديثها عن سوء فهم المدرسة الذّكوريّة لكيفيّة ضبط الوظائف الاجتماعيّة للرّجل والمرأة، وتَعُدُّ أنّ مزاعم الأغلبيّة منهم، فيما يتعلّق بهذا الأمر، ليست معتمدة على دليل نصّي قرآنيّ. إنّما هي عائدة إلى التشبّث بمنظومة ثقافيّة متزمّتة، يُضفَى عليها نوع من القداسة الموهومة، فتتلبّس بالمعنى القرآنيّ، دون أن تكون ذات علاقة حقيقيّة به، وينتج من ذلك الخلطُ بين الثقافيّ والقرآنيّ من جهة، وكذلك إسقاطُ مبدأ كونيّة الخطاب الإلهيّ؛ الذي يتجاوز حدود الزّمان والمكان لفرض تصوّرات محدودة ومضيّقة بحدود ثقافة مجتمع بعينه[19].

إنّ أزمة العلاقة بالنّصّ مفضية، حتماً، إلى إشكال فهم جملة من المسائل، لعلّ أبلغها أثراً، وأهمّها، في مقاربة آمنة ودود، مسألة مكانة المرأة، ومفهومها في النّصّ القرآنيّ، وما يقابلها من تفاسير ذكوريّة محرّفة لحقيقة دورها، وإسهامها، إلى جانب الرّجل، في كلّ ما يكلّف به لصلاح المعاش والمعاد.

1-2-2- مفهوم المرأة إشكالاً:

عَدَّتْ ودود أنّ التّفاسير الذّكوريّة واقعة في أزمة القراءة الإقصائيّة المسيّجة بضيق الرّؤية الأحاديّة؛ التي تقصي كلّ رأي مغاير، وتحديداً الرّؤية النّسويّة[20]، وعلّة ذلك أنّ هذه المقاربة تصدر عن منطلقات نظريّة، وعن جهاز مفاهيميّ مخالفٍ، في مواضع كثيرة، لمنطلقات التّفاسير الذّكوريّة، ولمقدّماتها الأولى في القراءة؛ ذلك أنّ المدوّنة التفسيريّة القديمة تَعُدُّ الرّجلَ أولى بتفسير النّصّ القرآنيّ وفهمه من المرأة، التي هي، دونه، مرتبة في الخلق، وتقلّ عنه درجة في التعقّل والتمثّل، وهذا ما ترفضه القراءة النّسويّة للقرآن. والملاحظ أنّ الانطلاق من مسلّمة دونيّة المرأة، وانعدام تساويها مع الرّجل في القدرات والكفاءات، مفضٍ إلى القول بتدنّي درجتها في الآخرة كذلك[21].

---

19 - "The Qur'an acknowledges that men and women function as individuals and in society. However, there is no detailed prescription set on how to function, culturally. Such a specification would be an imposition that would reduce the Qur'an from a universal text to a culturally specific text a claim that many have erroneously made. What the Qur'an proposes is transcendental in time and space". Wadud, Qur'an and woman, p. 9.

20 - تشترك ودود، مع جملة من المواقف النّسائيّة، في نقد المدرسة التفسيريّة الكلاسيكيّة للقرآن، التي تغيّب المرأة، وتسلّط عليها أحكامها غيابيّاً في شكل من العنف التّأويليّ، راجع، على سبيل المثال:

Latifa Lakdhar, Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique, pp. 25 - 73.

21 - Wadud, Qur'an and woman, p. 7.

والإشكال، في مثل هذه التصوّرات، ما تستتبعه من إقصاء المرأة عن تفسير النّصّ القرآنيّ، ومنعها من محاولة فهمه، وفقاً لما تتطلّبه هواجسها الرّاهنة، فحينئذ، تبدو مسألة مفهوم المرأة، كما تتعيّن في الذّهنيّة الرّجاليّة، مسألة مؤثّرة بعمق في قضيّة فهم النّصّ القرآنيّ، واستنباط أحكامه ودلالاته. من هنا، تتجلّى الرّابطة بين المرجعيّة التّأويليّة لودود، ونقدها لتصوّر مكانة المرأة في المرجعيّة التفسيريّة الذّكوريّة.

وبيان ذلك أنّ احتكار حقّ الفهم من قبل الرّجل، على امتداد تاريخ علم التفسير الإسلاميّ للقرآن، يعدّ اختراقاً لشرط تأويليّ أساسيّ، وهو الإقرار بضرورة انفتاح النّصّ على أفهام متعدّدة، وعلى قراءات مختلفة لا تقتصر على وجهة نظر أحاديّة، كما أنّ انطلاق المؤوّل من اعتبار الوجهات المخالفة قراءات باطلة، ولا مشروعة، يُعَدُّ تقويضاً صريحاً لوجاهة الطّرح التّأويليّ المنفتح على المخالف ضرورةً، والمقرّ له بمشروعيّة الفهم.

وتنبّه الكاتبة، كذلك، إلى إشكال انعكاس هواجس الرّجل وخبراته على التفاسير التقليديّة، في مقابل غياب المرأة[22]، وتسليط الأحكام الذّكوريّة عليها، وإجبارها على اعتبارها من أصل النّصّ القرآنيّ، ومن ثمّة على الالتزام بها، وتطبيقها. والحال أنّ القول بذلك يُعَدُّ فكرة ضدّ إسلاميّة، ويمثّل تعسّفاً على النّصّ لإنطاقه بأحكام النّظام الأبويّ، وهو نظام مرتكز على فكرة دونيّة المرأة، ونقصان إنسانيّتها، وعجزها عن أداء كلّ الأدوار، مقابل اكتمال إنسانيّة الرّجل، واقتداره على النّجاح في أيّ مجال من المجالات[23].

ويكشف هذا الموقف من الرّجل والمرأة عن أنّ معيار التّفاضل بينهما جنسيّ صرف، وأنّ هويّة الإنسان إنّما ترتبط بجنسه لا بخلُقه ودينه، وهو ما يناقض المقصد القرآنيّ بجلاء حسب الكاتبة[24]؛ ذلك أنّ الاختلاف بين الجنسين لا ينبغي أن يُعَدُّ تفاضلاً أو تمايزاً، إنّما هو تباين ضروريّ لتحقيق التّوازن في مختلف الأدوار والوظائف؛ التي يؤدّيها كلّ جنس من الجنسين[25]، على عكس ما أُقِـــــرّ في المنظومة التقليديّة من إعلاء القيم الذّكوريّة؛ التي تقيّد هويّة الإنسان بجنسه، فتنسب الأفضليّة إلى الذّكورة، وتلحق بالأنوثة كلّ صفات الدّونيّة والنّقصان، وذلك ما روّج خطأ سوء تقدير الإسلام للمرأة، والإشكال في ذلك ناجم عن الخلط بين الفهم البشريّ للدّين والدّين في ذاته.

---

22 - ”My particular concern with women’s work and the separation of public and private spheres in the context of «Islam» in both the conceptual framework of the tradition, primarily developed by men using the sources to conclude that male experiences and perspectives deserve the privileges given to them, and the resulting devaluation of women’s status no matter what contributions they make». Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 100.

23 - Wadud, Qur'an and woman, pp. 7 - 8.

24 - »Since the Qur’an is moral guidance, it must relate to the perception of morality - no matter how gender - specified - which are held by individuals in various societies». Wadud, Qur’an and woman, p. 9.

25 - المصدر نفسه، ص8.

في مقابل مزاعم المناهج التراثيّة، تتّخذ المقاربة النّسويّة موقفاً نقديّاً من انتقائيّة هذا الفكر وطرائقه التفسيريّة المتعسّفة على معنى النّصّ، وتَعُدُّ هذه الدّراسات أنّ خطورة الفهم الذّكوريّ للقرآن منعكسة انعكاساً مباشراً على تعيين منزلة المرأة الوجوديّة تعيّناً ظالماً، حيث يجعل من منزلتها تلك تعادل نصف منزلة الرّجل، مع ادّعاء أن يكون هذا المعنى أصلاً ماهويّاً في المفهوم القرآنيّ للمرأة، وهو مفهوم يرتكز على فكرة عدّ الرّجل إنساناً معياريّاً تقاس، في ظلّ مكانتِه، مكانةُ المرأة، بوصفها كائناً منقوصاً وتابعاً[26]. ومثل هذا التصوّر لا يمكن أن ينتج قراءة متوازنة للنّصّ لدحضه أبرز مبادئه، ومفاهيمه المؤسّسة للشّريعة، وهي المساواة بين الخلق، بما يحقّق قيمة العدالة الإلهيّة.

وفي التشبّث بهذا المبدأ، تلتقي آمنة ودود مع الموقف النّسائي المناهض لدعائم النّظام الأبويّ القائل بالتّفاضل بين الجنسين؛ لذلك تعمل الكتابات النّسويّة ذات الطّابع الإسلاميّ على إقامة الدّليل القرآنيّ على بطلان مزاعم الاتّجاه المناهض للمساواة الوجوديّة بين الرّجل والمرأة، سعياً إلى فتح المعنى القرآنيّ على آفاق رحبة في القراءة والتّأويل، وحرصاً على إعادة قراءة التّاريخ الإسلاميّ من منظورات مختلفة عن المنظور الذّكوريّ المحكوم بقيود القراءة الأرثوذكسيّة الضّيّقة، وهذا الحرص يجري إلى غاية منح المرأة حقوقها على أصعدة مختلفة أقرّ لها بها القرآن ذاته[27].

هذا المنطلق النّظريّ يمثّل، عند ودود، أساساً حاسماً لفهم مكانة المرأة، في ظلّ نظام المعنى القرآنيّ، وفي سياق الخوض في قضاياه الدّقيقة، من قبيل مسألة الخلق، التي تكشف عن أنّ الاختلاف الجنسيّ لا يعني، بتاتاً، عدم التّساوي في القيمة الوجوديّة بين الرّجل والمرأة، ولا يعني، أيضاً، تفاضلهما في القصد من

26 - Wadud, Qur'an and woman, p. xi.

27 - "Le féminisme musulman rejoint le féminisme chrétien et juif dans leurs efforts pour ouvrir des perspe - tives féminines sur l'interprétation de la religion et la pratique religieuse (...) pour les universitaires il constitue un discours et un mouvement en construction qui reflète des évolutions sociodémographiques et culturelles. Dans certains cas, comme dans les ouvrages de Fatima Mernissi sur le voile et les reines oubliées de l'Islam, ou ceux d'Amina Wadud et Asma Barlas sur le coran et les femmes, croyance personnelle et approche académique se rejoignent pour critiquer les interprétations et les pratiques patriarcales et proposer une nouvelle approche des débuts de l'histoire de l'Islam". Dr Valentine. M. Moghadam, Qu'est - ce que le féminisme musulman? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres, in Existe - t - il un féminisme musulman? p. 43.

عمليّة خلق البشريّة[28]، لاسيّما أنّ خلقهما كان من نفس واحدة[29]، وهو إقرار قرآنيّ مقوّض لكلّ قول ذكوريّ بأفضليّة الرجل على المرأة[30].

كذلك توظّف الكاتبة جملة من الأدلّة القرآنيّة الأخرى الشّاهدة على تكافؤ منزلتي الرجل والمرأة في الإسلام، على عكس ما يسعى إلى تكريسه المنهج البطريركيّ؛ لذلك اشتغلت ودود على رؤية القرآن للمرأة، ووظائفها الدّنيويّة، ومنزلتها الأخرويّة، وحرصت على إبراز عدالة الجزاء الأخرويّ، والمساواة بين الجنسين فيها، وعلى جعل التّقوى معياراً وحيداً للتّفاضل، كما أقرّه نصّ الوحي.

واللّافت أنّ هذه المسائل تُعَدّ، عند الكاتبة، دليلاً قرآنيّاً ثابتاً على زيف التمثّل الأبويّ للمعنى القرآنيّ، وهو ما يستوجب الكشف عنه لفهم الموقف النّقيض له، وتبيّن بعض مبادئه النّظريّة المؤسّسة؛ ذلك أنّ المغالطة؛ التي يقع فيها هذا الاتّجاه التّفسيريّ للنّصّ الإسلاميّ المقدّس، هي مغالطة مزدوجة، فهي معرفيّة من وجه، ووجوديّة من وجه ثانٍ.

من هنا، فإنّ ما يسعنا استنتاجه، في ظلّ هذا الطرح النّقديّ، هو أنّ ودود، في إعلانها عن رفض السّلطة الرجاليّة في تأويل النّصّ القرآنيّ، إنّما تكشف عن المنظومة الفكريّة المخالفة لمنظورها التّأويليّ المخصوص، وهذه الخلفيّة المضادّة تقتضي من الكاتبة معالجة لغويّة للنّصّ، سعياً وراء حجيّة قراءتها، وحرصاً على إثبات دليل وجاهتها.

1-3- اللّغة بما هي وسط لتشكّل المعنى القرآنيّ:

من الضّروريّ الوعي بأنّ من شروط قيام تأويل ما أن تكون اللّغة وسطاً له[31]، فما من ممارسة تأويليّة إلّا باللّغة، ومن خلالها[32]، وما من دلالة للنّصّ إلّا وهي لغويّة، وهذه العلاقة الأصيلة بين اللّغة والتّأويل تستدعي

28 - Wadud, Qur'an and woman, p. 15.

29 - تتفق ودود في تأويل الآية: {يا أيُّها النّاسُ اتّقُوا رَبَّكُمُ الّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً} [النّسَاء: 1]، مع مواقف نسويّة عديدة تَعُدُّ خلق الإنسان واحداً، وترى في الذّكورة والأنوثة أعراضاً ظاهرة لا تعكس تفاضلاً حقيقياً، ولا تمايزاً ينتج منه تفضيل الرجل على المرأة، فعملية الخلق دالّة على وحدة الأصل، لا على تفرّعه، واختصاصه بكلّ جنس على حدة:

«Like other scholars, I also contend that in Islam sexual equality is ontological in that the Qur’an teaches that God created humans from a single self (nafs, Nafs, by the way, is feminine plural) As Riffat Hassan and Amina Wadud have argued, the Qur’an doesn’t say that God created the nafs of the man before that of the woman. In other words, it doesn’t prioritize man’s creation over woman’s». Barlas, Asma, Qur’anic hermeneutics and women’s liberation, p.5, in international Congress on islamic feminism.

30 - "The Qur'an does not support patriarchy or sexual inequality and indeed, that Qur'anic epistemology is inhe - ently anti - patriarchal". Barlas, Asma, Qur'anic Hermeneutics and women's liberation, p. 5.

31 - تُعَدُّ اللغة في الهرمينوطيقا الحديثة الوسط الذي يحتوي تجربة تأويل النّصوص؛ أي: أنّها الفضاء الذي يشتمل على كلّ أطراف العمليّة التأويليّة، وليست مجرّد أداة يتوسّطها المؤوّل في علاقته بالنّصّ.

32 - «كلّ تأويل هو، أساساً، تأويل بوساطة اللّغة، قبل أن يكون تأويلاً منصبّاً على اللّغة». ريكور، النّصّ والتّأويل، ضمن: العرب والفكر العالمي، ص51.

الانشغال بمقاربة النّصّ مقاربة تأويليّة، تقيم العلاقة بين لغته ولغة المؤوّل استجلاءً للدّلالة المشتركة بينهما، وسعياً إلى بلوغ ممكنات المعنى؛ التي تقدّمها اللّغة إنشاءً وتلقّياً.

ولمّا كانت اللّغة الوسطَ الشموليّ الذي تجري فيه عمليّة الفهم، كما تؤكّد ذلك المقاربة الهرمينوطيقيّة الحديثة، فإنّ المؤوّل، في محاولته إنتاج خطاب يفهم به النّصّ، ويستنطق دلالته، إنّما يكون نشاطه ذا طبيعة لغويّة صميمة[33]، تتأسّس في إطاره علاقة ثلاثيّة بين النّصّ المؤوّل، والرّمز اللّغويّ، والمؤوّل[34]، وهي «علاقة قد تصلح نموذجاً لعلاقة ثلاثيّة أخرى تتأسّس على مستوى النّصّ: فالموضوع هو النّصّ ذاته، والرّمز هو السّيمانتيكيّة العميقة؛ التي يكشف عنها التّحليل البنيويّ، أمّا سلسلة المؤوّلات، فهي سلسلة التّأويلات التي تنتجها المجموعة المؤوّلة، والتي تمتزج بديناميّة النّصّ كعمل يمارسه المعنى على ذاته»[35].

وبذلك، التجربة التّأويليّة إنّما هي علائقيّة في المقام الأوّل، وبناء على هذا الوعي بمركزيّة المعطى اللّغويّ في العمليّة التّأويليّة، تسعى آمنة ودود إلى اعتماده أساساً لرؤيتها التّأويليّة للنّصّ القرآنيّ، بمعنى أنّها جعلت من لغة النّصّ المؤوّل، ومن تمثّلها المخصوص للّغة، مساراً قائداً إلى الدّلالة الثّاوية فيه، سعياً منها إلى تجاوز تراكمات المعنى في النّصوص التفسيريّة الذّكوريّة الممتدّ حضورها عبر التاريخ الإسلاميّ.

إلّا أنّ توسّط الرّمز اللّغويّ، لبلوغ دلالة ممكنة للنّصّ المقدّس، أمرٌ لا يخلو من صعوبة، ومن إحراجات عدّة، فكيف السبيل إلى إجراء علاقة تأويليّة بين لغة النّصّ، ولغة من يتأوّله، لاسيما إذا ما كانت المسافة الزّمانيّة الفاصلة بينهما شاسعة؟

وكيف يستحيل المعنى الإلهيّ المفارق واللّامتناهي موضوعَ تأويلٍ تصوغه لغة بشريّة متناهية ومحدودة بحدود الظّرفيّة التّاريخيّة؛ التي تحدّ وجود المؤوّل؟

إنّ هذه الإشكاليات تحضر، بوضوح، في طرح ودود؛ التي تؤكّد وعيها بخصوصيّة التّعامل مع لغة النّصّ الدّينيّ، بوصفها معبّرة عن مضمون غيبيّ مفارق بمدلولات بشريّة الصّياغة، ولكنّها تبدو، في الاستعمال القرآنيّ، مجازيّةً بدرجة كبرى، ومتلبّسة بالمتعالي، ما يفرض صعوبة اعتماد الوسائط البشريّة؛ التي قد تبدو قاصرة عن الإحاطة بشموليّة المطلق، وبمفارقته لكلّ معنى يمكن أن يُضفى عليه[36].

---

33 - راجع غادامير، اللغة كوسط للتجربة التّأويليّة، ضمن: العرب والفكر العالمي، ص24.

34 - «يمكننا القول: إنّ السلسلة المفتوحة للمؤوّلات، التي تضاف إلى العلاقة بين الرّمز وبين الموضوع، تولّد علاقة ثلاثيّة بين كلّ من الموضوع والرّمز (اللّغويّ) والمؤوّل». ريكور، النّصّ والتّأويل، ص52.

35 - المرجع نفسه، ص52.

36 - إنّ النّصّ الدّينيّ «يندرج ضمن مستوى فتح العوالم، هذا المستوى الذي لا يملك برهانيّة مستقرّة يمكن استيعابها بشكل نهائيّ، وهذه اللانهائيّة في فتح العوالم، التي تمتلكها اللغة الدّينية، تشكل إبداعيّة النّصوص التّأويليّة». ناصر، عمارة، اللغة والتّأويل، ص79.

إنّ الرّهان التّأويليّ كامن، إذاً، في البحث عن مواقعِ فهم تتيح للمؤوّل مقاربة الرّمز بنصّه الدّينيّ، في ظلّ الوعي الدّائم بأنّ هذا الفهم يبقى إمكاناً من إمكانات القراءة؛ التي ينبغي لها أن تكون إمكاناً من إمكانيّات تأويليّة أخرى[37]؛ ذلك أنّ كلّ فهم إنّما هو انعكاس لتاريخيّة القراءة، وللحظتها الرّاهنة، وهو ما لا يمكن فرضه، أو إسقاطه، على لحظة فهم أخرى تحتكم إلى ظرفيّة تاريخيّة مغايرة، فالصّعوبة، التي تعترض مؤوّل النّصّ المقدّس، حينئذ، كامنة في إنتاج قراءة ترتكز على استنطاق الرّمز اللّغويّ، وتحتوي، تاريخيّاً، على ما هو مفارق للتاريخ، وعلى ما هو متباعد، كذلك، تاريخيّاً، عن مؤوّله المعاصر.

إلّا أنّ هذه الصّعوبة تتّخذ، في الطرح الهرمينوطيقي، منحىً آخر؛ لتصير رهاناً تأويليّاً قائم الذّات؛ ذلك أنّ تأويليّة المقدّس تفترض ضرباً من التّفاعل بين لغة الإنشاء ولغة التّلقّي، بهدف استعادة خطاب النّصّ، وإقامة علاقة حميمة بينه وبين الذّات المتأوّلة له، فمن بين غايات الهرمينوطيقا مقاومة المسافة الثقافيّة الفاصلة (**la distance culturelle**)؛ التي تمثّل حاجزاً بين المؤوّل ونصّه.

ويَعُدُّ ريكور، في هذا السّياق، أنّه «يمكن لهذه المقاومة أن تفهم ذاتها عبر تصوّرات زمانيّة خالصة؛ أي: كمقاومة للابتعاد، أو الإقصاء الزّمنيّ الممتدّ عبر القرون، أو عبر تصوّرات هرمينوطيقيّة حقيقيّة؛ أي: كمقاومة للابتعاد عن المعنى ذاته، بمعنى الابتعاد عن نسق القيم؛ الذي يقوم عليه النّصّ. بهذا المعنى، (يقـــرّب) التّأويل ما كان شيئاً غريباً عن الذّات المؤوّلة، أو (يساوي) بينه وبينها، أو يجعله (معاصراً) لها، ومماثلاً، وهذا كلّه **يعني، في الحقيقة، أنّ التّأويل يحوّل ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذّات، ومُتملَّك لديها**»[38].

وفي إطار عَدِّ تأويل النّصّ سبيلاً إلى اقتراب الذّات المؤوّلة منه، إلى حدّ تملّكها إيّاه، يبدو من اللّافت أنّ هذه الصّلة القائمة بين المؤوّل ونصّه، والتي تتقوّم أساساً باللّغة، إنّما تجري إلى غاية الكشف عن حضور الذّات فيما تؤوّل، وعن فهمها لذاتها أيضاً، لا لما تتأوّله في النّصّ من معنى فحسب؛ ذلك «أنّ تأويل النّصّ يجد اكتماله داخل تأويل الذّات المؤوّلة لذاتها، هذه الذّات، التي، منذ ابتداء تأويلها للنّصّ فصاعداً، تفهم ذاتها بشكل أحسن، ومغاير، وتبدأ في تحقيق ذلك الفهم الذّاتيّ (...) فمن جهة أولى، يمرّ فهم الذّات عبر فهم رموز الثقافة؛ التي تتوثّق الذّات داخلها، وتتكوّن، ومن جهة أخرى، لا يكون فهم النّصّ غاية في ذاته، بل يتوسّط علاقة الذّات بذاتها (...)، وعموماً، داخل التفكير الهرمينوطيقي للذّات -أو داخل هرمينوطيقا التّأويل الذّاتيّ- **يتزامن التّأسيس الفلسفيّ للذّات، والتّأسيس الفلسفيّ للمعنى**»[39].

---

37 - «هذه العلاقة بين الرّمز وبين (المؤوّل) علاقة مفتوحة، بمعنى أنّه يوجد، دائماً، مؤوّل جديد آخر يمكنه توسّط العلاقة الأولى». ريكور، النص والتأويل، ص51.

38 - ريكور، النّصّ والتّأويل، مرجع سابق، ص48.

39 - المرجع نفسه، ص47 - 48.

من هنا، يصحّ اعتبار حضور الذّات، فيما تؤوّل، شرطاً تأويليّاً مؤكّداً، تستعيد، في ضوئه، هذه الذّات خطاب المعنى في النّصّ من وجهة مخصوصة، تجعل من تجربة اكتشاف المعنى، فيما تتأوّله عبر الرّمز اللّغويّ، صورةً من صور اكتشافها لذاتها أيضاً، وشكلاً من أشكال نحت هويّتها المخصوصة عبر ما تراه دلالة أصيلة في النّصّ.

على أساس هذا المبدأ الهرمينوطيقي، تستند الباحثة آمنة ودود إلى اللغة القرآنيّة بوصفها نقطة الارتكاز الأساسيّة لخوض التجربة التّأويليّة من وجهة نظر جندريّة تحديداً، سنعمل على أن نكتشف، في إطارها، سندات الكاتبة التّأويليّة لصوغ تمثّلٍ عن النّصّ القرآنيّ، في ظلّ مبدأ المساواة الجنسيّة، ولغاية تشكيل هويّة المرأة على نحو مخالف لما شوّهته المدوّنة التفسيريّة التقليديّة، كما تؤكّد الباحثة.

إنّ تنبيهَنا إلى هذه الإشكاليّات المثارة، وإشارتَنا إلى بعض الأسس التّأويليّة الدّاعمة للمشروع الهرمينوطيقي في تأوّل القرآن، بتوسّط المعطى اللّغويّ، من قبل ودود، يستوجب منّا الوعي بضرورة دراسة هذه المحاولة التّأويليّة في ضوء هذه الإشكاليّات الدّقيقة، وفي إطار ما أقرّت به الكاتبة من مرتكزات تأويليّة كاشفة عن آليّات التّعامل مع النّصّ القرآنيّ في جانب، ومفصحة عن دلائل حضور الذّات المؤوّلة فيما تؤوّل في جانب آخرَ موازٍ.

1-3-1- نحو الاستعادة التّأويليّة للأصل القرآنيّ:

نعني بهذه الصّياغة أنّ مشروع ودود التّأويليّ قُدِّم بوصفه محاولةً لمقاومة الانفصال عن المصدر القرآنيّ الأصليّ[40]، وعُدَّ عودةً إلى النّصّ في ذاته في اختراق لوساطة النّصوص التّفسيريّة الحافّة به، والتي ادّعت امتلاكها معناه، إلى درجة بلوغ إقصائه لإحضار الفهم البشريّ بدلاً منه، وعدّه ناطقاً بمعناه الأصيل، ما أدّى إلى خلط الأعمال التفسيريّة البشريّة بالنّصّ القرآنيّ ذاته[41].

ولتجاوز رواسب سوء الفهم، بوصفها معوّقات لتمثّل المقصد الإلهيّ، تعمد الكاتبة إلى تأصيل العلاقة التّأويليّة بالنّصّ القرآنيّ لغويّاً؛ ليكون عملها، بذلك، تفكيكاً لبنى الخطاب المنتجة للمعنى، بما يحيل عليه نشاط التفكيك من انشغال بلغة النّص ببنيتَيْها السّطحية والعميقة.

بهذا المعنى، يتعيّن التعامل مع النّصّ القرآنيّ، عند ودود، نشاطاً مرتكزاً بدءاً من التفسير، بما هو تحليل بنيويّ للنّصّ، لكونه خطوة أولى أساسيّةً قائدةً نحو تأويله؛ إذ من غير المتاح للمؤوّل أن يبلغ دلالة النّصّ

40 - “This study involves an explicit attempt to overcome the disconnection from that original source». Wadud, Qur’an and woman, p. xx.

41 - "The tendency has been to confuse the works of islamic scholars (past and present) with the Qur'an - which supposedly motivated those works". Op.cit, p. xxi.

ببعدها الدّينامي العميق، دون أن يحلّل بنيته اللّغويّة الظّاهرة، وبهذا الفهم، يتكامل كلّ من التفسير والتّأويل، بوصفهما نشاطين كاشفين عن آليات إنتاج المعنى في النّصّ مدارِ التجربة التّأويليّة.

وفي سياق الكشف عن العلاقة التّكامليّة بين التّفسير والتّأويل، من وجهة نظر هرمينوطيقيّة، يَعُدُّ ريكور أنّ «التفسير يعني إبراز البنية؛ أي: مجموع علاقات التّرابط العميقة؛ التي تؤسّس الهيكل السّتاتيكيّ للنّصّ. أمّا التّأويل، فيعني السّير في الطريق الفكريّ الذي يفتحه النّصّ؛ أي: الاتّجاه نحو ما يضيئه النّصّ، ويشرق عليه»[42]. ولمّا كان التفسير مرحلة ضروريّة يعتمدها القارئ في تأويله، بات من الضّروريّ أن نراجع نقديّاً الموقف القائل بالتّمييز بين كلّ من التّفسير والتّأويل، في إطار التّخيير بينهما، وتكريس التّقابل الاستبعاديّ القاضي باندراج عمل القراءة ضمن أحدهما لا كليهما معاً، فإمّا أن يفسّر القارئ النّصّ على طريقة العالم الطّبيعيّ، وإما أن يتجاوز هذا المستوى إلى التّأويل، والغوص في آفاق النّصّ الرّحبة.

هذه المفاضلة أفضت إلى تعطيل الرّابطة الضّروريّة بين المسارين الأساسيّين لعمليّة القراءة؛ أي: التفسير والتّأويل[43]، وهذا التوتّر يفضي حتماً إلى «التمزّق الدّاخليّ للمشروع الهرمينوطيقيّ»[44] في تصوّر ريكور.

وفي المقابل، يجدر الإقرار بمبدأ التّكامل بين كلّ من التّفسير والتّأويل، بوصفهما مرحلتين متتاليتين تؤسّسان لفعل القراءة، وتنتميان إلى «المجال نفسه، ألا وهو مجال اللّغة»[45]، وحينئذ، تتجلّى قيمة الاستناد إلى المستوى اللّغويّ الظّاهر للنّصّ لغاية بلوغ صياغة تأويليّة مشروعة.

وانطلاقاً من هذا الأساس التّأويليّ في القراءة، تعمد ودود إلى ضرب من الممارسة الفينومينولوجيّة في تأويلها للنّصّ الإلهيّ، قوامها العودة إليه في ذاته، وأساسها دراسة الألفاظ، والتّراكيب اللّغويّة، والقوانين الإعرابيّة؛ التي تفصح عن الموقف القرآنيّ من المرأة[46]، وبذلك، تكون الحجّة اللّغويّة شاهدةً على وجاهة التصوّر الجندريّ للكاتبة، وهو الذي تبحث له عن سند قرآنيّ لإثبات مشروعيّته بفعل توافر الدّليل اللّغوي المقرّ به.

وبهذا المعنى، تحرص ودود على تجنّب خطر الإسقاط على النّصّ القرآنيّ، باعتباره انزياحاً تأويليّاً صريحاً، لتسعى، في المقابل، إلى تأصيل العلاقة بالخطاب عبر لغته أساساً، ويتجلّى ذلك من خلال القضايا الدّقيقة التي تثيرها، من ذلك مسألة خلق الرّجل والمرأة مثلاً، حيث تَعُدُّ أنّ القرآن لا يكرّس فكرة التفاضل

42 - ريكور، النّص والتّأويل، مرجع سابق، ص50.

43 - المرجع نفسه، ص40 - 41.

44 - المرجع نفسه، ص41.

45 - المرجع نفسه، ص47.

46 - "Each term should therefore be examined on the basis of its language act, syntactical structures, and textual context in order to more fully determine the parameters of meaning". Wadud, Qur'an and Woman, p. xiii.

بينهما، كما أقرّ ذلك في المدوّنة الذّكوريّة، إنّما هو مقرّ بتساويهما في الخلق من نفس واحدة، بدليل الآية الأولى من السورة الرابعة، وبذلك يكون أساس الخوض في المقصد القرآنيّ، إزاء هذه المسألة، لغويّاً في المقام الأوّل، كما تصرّح بذلك الكاتبة[47].

وإجمالاً، يسعنا القول: إنّ الدّالّ في النّصّ القرآنيّ، حينما يتنزّل في سياق الحديث عن المرأة وعلاقتها بالرّجل، إنّما يحيل، ضرورةً -في تقدير ودود- على مبدأ المساواة، ولا ينبغي أن يُتأوَّل على عكس ذلك، كما حصل في التفسير الذّكوريّ، حيث أُسقِطت بعض المدلولات الزّائفة على الدّوال اللغويّة في النّصّ لفرض فكرة دونيّة المرأة، ونقصانها.

وبذلك، تكشف الكاتبة عن المغالطة في تمثّل العلامة اللّغويّة القرآنيّة؛ التي تكمن تحديداً في تفنيد كلّ تعدّدية دلاليّة في الخطاب؛ لتكرّس فهماً مسلّطاً عليه دون حجّة لسانيّة ساندة، إلّا أنّ الإقرار بهذه التعدّديّة الدّلاليّة لا ينبغي أن يتخطّى ما تحيل عليه العلامة من إمكانات دلاليّة يتيحها نظام المعنى في اللّغة، بمعنى أنّ كلّ علامة لغويّة إنّما تفتح على حقل دلاليّ مخصوص ينبغي للمؤوّل أن يتخيّر منه ما يناسب تمثّله للمعنى، وليس له، في الآن ذاته، أن يتجاوزه بفهم يخرج عن نطاق ما يتيحه اللّفظ من دلالات لغويّة حافّة، وبهذا التصوّر، يتعيّن الثّراء الدّلاليّ للخطاب المؤوّل ثراءً مندرجاً ضمن الإمكانات الدّلاليّة المتاحة لغويّاً، لا ثراء مطلقاً يفتح المجال لإسقاط تصوّرات بعيدة كلّ البعد عن دلالته اللّغويّة الممكنة على النّصّ.

إنّ النّصّ، إذاً، في التّقدير الهرمينوطيقي، يحمل دلالته في ذاته عبر لغته، وينبغي لفعل المؤوّل أن يتعيّن إصغاءً إليه، واقتراباً من تركيبته الدّالّة، وبذلك، يتحوّل هذا النّصّ «إلى (كائن يقول)، ويعبّر عن كينونته الخاصّة، وهي كينونة العالم الذي تحمله لغته»[48]، وإذا توافر للمؤوّل إمكان إضفاء معنى عليه، فإنّ هذا المعنى ينبغي له أن يكون منبثقاً من بنيته اللّغويّة الصّميمة، وبذلك يقطع الفعل التّأويليّ مع الممارسة المتعسّفة للقراءة المسقطة لمدلولات ليست من أصل الدّوالّ.

حينئذ، تكون للّغة القدرة على الكشف عن المعنى في النّصّ، ولا يتأتّى ذلك إلّا عبر نشاطَيْ التفسير والتّأويل؛ اللذين يضطلع بهما القارئ، وهو ما تَعُدُّه ودود (عملية تأويليّة مزدوجة) في البحث عن المعنى[49]، ويُقصد منها، في مستوى أوّل، تفسير اللّفظ القرآنيّ، ودراسته من حيث تركيبته اللّغويّة، ومدلوله المحتمل، وفي مستوى ثانٍ يتطلّب عمل المؤوّل تنزيل هذا اللّفظ في سياقه المضمونيّ الكاشف عن دلالته العلائقيّة

47 - «My discussion of the creation of woman and man in the Qur’an is primarily a discussion of language». Op.cit, p. 16.

48 - ناصر، عمارة، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص25.

49 - «This requires a dual process: keeping words in context and referring to the larger textual development of the term». Wadud, Qur’an and woman, p. xiii.

بغيره من الألفاظ، وعن صلة أبعاد معناه المخصوص والجـــزئيّ بأبعاد المعنى الشّموليّ للنّصّ إجمالاً. وحتى لا يُعَدُّ المجال مفتوحاً بإطلاق لكلّ تصوّر تأويليّ للنّصّ، فإنّه ينبغي الانطلاق من أساس لغويّ يشرّع لمعنى محتمل، ويسمح بقراءات متعدّدة، ولكنّها تستمدّ، في النهاية، مشروعيّتها من استنادها إلى حجّة لفظيّة صريحة فيما تتأوّله الذّات من خطاب.

وفي سياق انشغالها باستنباط الأدلّة اللّسانيّة على الموقف القرآنيّ من مكانة المرأة، تؤكّد ودود أنّ التركيز على دراسة الأساليب اللّغويّة منطلقه الوعي بأنّ النّصّ يرسي دعائم معيّنة توجّه إلى معناه، وتدلّ على بعض أبعاده الأخلاقيّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، ولكن تبقى ألفاظه منفتحة على إمكانات تأويليّة مختلفة؛ لأنّه لا يجزم بدلالة واحدة منتهية[50].

ويسعنا، من خلال الحديث عن اعتماد الكاتبة على المستوى اللّغويّ سبيلاً إلى تأصيل العلاقة بالنّصّ، استنتاج ما يأتي:

أوّلاً: إنّ الاستعادة التّأويليّة للنّصّ القرآنيّ تعني، عند ودود، الارتكاز على لغته، لصياغة فهم يتضمّن معقوليّته في ذاته؛ ذلك أنّ المعنى لا يمكن أن يكون ذا دلالة مشروعة ولصيقة بالنّصّ، ما لم يكن مستنداً إلى دليل لغويّ يحيل عليه، ويشير إليه، فالنّصّ، في الرّؤية الهرمينوطيقيّة، محتوٍ على دلالة مّا، وعلى قارئه أن ينفتح على هذه الدّلالة بتوسّط اللّغة، وحينئذ، يكون التّأويل فعل إصغاء لما يبوح به النّصّ من معنى، أو هو -بتعبير هايدغـــر- ضرب من (الانعطاء) النّصّي للمؤوّلِ عبر اللّغة.

وفي ضوء هذا التصوّر، تؤكّد آمنة ودود أنّ تأويلها للنّصّ القرآنيّ لغويّ بالأساس، والغاية من ذلك أنْ لا تكون قراءتها ممارسة مسقطة على الخطاب المقدّس، حيث تستنطقه وفق تصوّراتها المخصوصة في انفصال تامّ عنه.

فالتّركيز على المعطى اللّغويّ، إذاً، يتضمّن سعياً إلى تحقيق القرب من النّصّ في سياق الحرص على ضمان وجاهة تأويليّة، تكفل ضرباً من المقبوليّة والحجّيّة، وحينئذ، يستقيم الحديث عن وظيفة تأويليّة للغة النّصّ القرآنيّ.

ثانياً: تؤكّد ودود وعيها بأنّ العلامة اللّغويّة ليست أحاديّة الدّلالة، إنّما هي تفتّح على إمكانات تأويليّة عديدة، لأجل ذلك، لا يسعنا الإقرار بحقيقة واحدة للنّصّ، ولا بمعنى مفرد، أو منتهٍ؛ لأنّ في ذلك تقييداً لنطاق

50 - "One way this focus on languaging is relevant to the issue of women is that the text establishes a trajectory of social, political, and moral possibilities, but does not articulate them definitively". Op. cit, p. xiii.

النّصّ[51]، وتبعاً لذلك، ينبغي للدّلالة أن تبقى منفتحة على احتمالات عديدة، بحسب وجهة النّظر المخصوصةِ السّاندةِ للقراءة.

وفي سياق تأويل النّصّ القرآنيّ، تَعُدُّ الكاتبة أنّه من التعسّف الوقوف على قراءة سكونيّة جامدة، لكون المقدّس يفتح، بطبيعته، على تعدّديّة دلاليّة واسعة، ولأجل ذلك، فإنّ اتّخاذ لغة النّصّ سبيلاً أوّلَ لتمثّل معناه لا يعني، بحال، أنّه ذو حقيقة مفردة تستوجب الاقتصار عليها، أو التّقيّد بها، إنّما تقرّ ودود بأنّ المرحلة التفسيريّة تستوجب الإصغاء إلى اللّغة القرآنيّة؛ لتمهّد، من ثمّ، للمرحلة التّأويليّة المنفتحة على أكثر من معنى ممكن، وعلى أوسع من دلالة محتملة.

ثالثاً: إنّ ما يشرّع للثّراء الدّلاليّ، عند تأوّل النّصّ القرآنيّ، صدور القارئ عن خلفيّة بعينها توجّه الفهم بحسب ما تتيحه المقدّمات النّظريّة، التي ينطلق منها، ويبني على أساسها قراءته، فهذه المقدّمات القبليّة تكشف عن بنية مسبقة للفهم يستبطنها النّصّ المؤوّل في لغته، وتتعيّن بتمثّل القارئ المخصوص للّغة المؤوَّلة والمؤوِّلة، وحينئذ، تصير عمليّة القراءة، بهذا المعنى، تفاعلاً بين بنية اللّغة المسبقة، كما تتشكّل في النّصّ، وبنية الفهم المسبقة، كما تتعيّن في فكر القارئ، أثناء تجربته التّأويليّة.

1-3-2- الدّائرة التّأويليّة واستقصاء المعنى القرآنيّ:

ينبغي لحركة المعنى -حسب الرّؤية الهرمينوطيقيّة الحديثة- أن تكون دائريّة بالأساس، حيث يضطلع كلّ من الجزء والكلّ في ابتناء الدّلالة، وفي جعل فعل المؤوّل نشاطاً متراوحاً بينهما، وقائماً على كليهما[52]؛ إذ لا مجال، مثلاً، لتمثّل أجزاء النّصّ بشكل منعزل عن مقصده الشّموليّ؛ لأنّ في ذلك تشتيتاً للدّلالة، وتعطيلاً لحركة المعنى، وكذا ليس بالإمكان استيعاب الدّلالة الكليّة للنّصّ في انفصال عن أجزائه المكوّنة -بتعالقها- لوحدة المقصد الكلّيّ للخطاب المؤوّل، ففي ظلّ تغييب شرط التّفاعل والتّناغم يمكن لتجربة الفهم أن تُخفق[53].

51 - “The assertion that there is only one interpretation of the Qur’an limits the extent of the text». Wadud, op.cit, p. 6.

52 - "We recall the hermeneutical rule that we must understand the whole in terms of the detail and the detail in terms of the whole. This principle stems from ancient rhetoric, and modern hermeneutics has transferred it to the art of understanding. It is circular relationship in both cases. The anticipation of meaning in which the whole is envisaged becomes actual understanding when the parts that are determined by the whole themselves also determine this whole". Gadamer, Truth and method, p. 291.

53 - "Thus the movement of understanding is constantly from the whole to the understood meaning centrifugally. The harmony of all the details with the whole is the criterion of correct understanding. The failure to achieve this harmony means that understanding has failed", op.cit, p. 291.

واستناداً إلى وجاهة هذا المبدأ التّأويليّ، تبني ودود فهمها للمعنى القرآنيّ على أساس حركة الدّائرة التّأويليّة، حيث يستمدّ الكلّ معناه من الأجزاء، ويستمدّ الجزء دلالته من تعالقه مع الأجزاء الأخرى لتكوين المعنى الكلّي.

وبيان ذلك عمليّاً أنّ اللّفظ القرآنيّ يستمدّ معناه من التّركيب؛ الذي يشكّل، مع غيره من التّراكيب، معنى الجملة، وكذلك الشّأن مع الآية؛ التي تنتمي، مع سائر الآيات، إلى نظام السّورة. أمّا السّورة، فتلتقي مع غيرها من السّور، لتنقل المقصد القرآنيّ الكلّيّ إلى متلقّيه، ويتمّ تأويل هذا المقصد من منطلقات مختلفة ومتنوّعة باختلاف مقدّمات المؤوّل القبليّة؛ التي يتعدّد، في ضوئها، المعنى، ويتكثّر بشكل دائم.

ومعنى ذلك أنّ الحديث عن مقصد كلّيّ للنّصّ لا يعني، بتاتاً، ادّعاء حقيقة واحدة له، أو معنى منتهٍ بانتهاء تجربة القراءة الواحدة، فشأن الحركة، في الدّائرة التّأويليّة، أنّها لا متناهية، وأنّها في صيرورة غير منقطعة.

وفي حيّز القراءة الجندريّة، يتوضّح تطبيق مبدأ الدّائرة التّأويليّة في الفهم باحترام شرط المساواة بين الجنسين؛ الذي يُعدّ، لدى ودود، من المقاصد الكلّيّة الأساسيّة في الخطاب القرآني، ولذلك ينبغي تمثّل المعاني الجزئيّة في ضوئه.

ونتبيّن معنى هذا التفاعل بين الفهم الجزئيّ والفهم المقاصديّ - الكلّيّ، من خلال تمييز الكاتبة بين المعنى الأساسيّ المفرد، والمعنى العلائقيّ - السّياقيّ[54].

أمّا المقصد من المعنى المفرد، فنتبيّنه من خلال اعتبار ودود أنّ الألفاظ والعبارات؛ التي يتكوّن منها النّصّ القرآنيّ، لها معنى لغويّ أساسيّ وأصليّ قد يوحي بالتفاضل الجنسيّ، وهو ما أوقع جلّ التفاسير التقليديّة في خطأ تفضيل الذّكر على الأنثى في الأحكام المتعلّقة بكلّ منهما، وعلّة الوقوع في هذا الخلط أنّ الدّلالة المفردة للّفظ، أو التّركيب، أو الآية، لم يقع تنزيلها ضمن الدّلالة السّياقيّة المجملة للنّصّ كما هو متوجّب، فكان من نتائج ذلك أن بقيت القراءة تجزيئيّةً وقاصرةً عن بلوغ وحدة المعنى في القرآن، تلك التي تتخلّل كلّ أجزائه[55].

54 - “I also analyse certain key words and expressions with regard to humankind in general and to woman in pa - ticular, in order to reveal a contextual understanding. words have a basic meaning that which can be understood by it, in isolation and a relational meaning that connotative meaning derived from the context in which that term is used». Wadud, Qur’an and Woman, p. 10.

55 - "My criticism of the limitations in the atomistic approach of almost all traditional exegesis remains. To help move beyond its limitations, I propose a hermeneutics of tawhid to emphasize how the unity of the Qur'an permeates all its parts". Op.cit, p. xiii.

إنّ خطورة الاقتصار على إجراء المعنى المفرد للّفظ تكمن في الانزياح بالمقصد القرآني عن دلالته، وفي تشويه معناه، وتضرب ودود لذلك مثلاً في تأويل القول القرآني: **{وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ} [البَقَرَة: 228]**، حيث يعمّم أصحاب التفسير الذّكوريّ- التقليديّ هذا القول، لِيَعُدُّوا أنّ للرّجال درجةً تفضل النساء في مطلق الأحوال، وبذلك، يكون تفسيرهم للآية تجزيئيّاً ومحدوداً بشكل لافت، لكون لفظ (درجة) لم يُتأوّل في ضوء السّياق الذي ورد فيه، إنّما تمّ تمثّله بشكل معزول عن ظرفيّة قوله، ويتّضح ذلك من خلال قراءة كامل الآية؛ التي ورد ذكر هذا التمييز في إطارها، **{وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البَقَرَة: 228]**، فالمعنى المستفاد من تفضيل الرّجال على النّساء بدرجة ينبغي أن يلتزم بضوابط السّياق؛ الذي ورد فيه؛ أيْ: سياق الحديث عن المطلّقات تخصيصاً، وليس عن كلّ النّساء بإطلاق، كما ادّعت بعض التفاسير، والمقصود من هذا التفضيل في القرآن أنّ الرّجال هم من يتلفّظون بالطّلاق دون النّساء، وبذلك، تتّضح حدود كلمة (درجة)، دون إسقاطها على مختلف وضعيّات التعامل بين الرّجل والمرأة[56].

واستنتاجاً من هذا المثال التطبيقيّ، تَعُدُّ ودود أنّ اللّفظ، أو التركيب، ينبغي أن يستمدّ دلالته من السّياق بشكل يجنّب المؤوّل الإسقاط، وإنتاج قراءة قاصرة عن إدراك المقصد الشّموليّ للنّصّ. وفي إطار تمثّل دلالة قول القرآن: **{وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ} [البَقَرَة: 228]**، تذهب الكاتبة إلى تخطئة إطلاق الحكم بتفضيل الرّجال على النّساء بدرجة؛ لكون ذلك يتعارض صراحة مع مبدأ المساواة والتعادل بين الجنسين؛ الذي يعدّ من المبادئ الكلّية الأساسيّة في الخطاب القرآنيّ.

من هنا، يكون التّنسيب حلاً تأويليّاً متاحاً للتّوفيق بين المعنى الجزئيّ والمقصد الكلّي، في إطار تفعيل حركة الدّائرة التّأويليّة، بما هو شرط أساسيّ من شروط القراءة الهرمينوطيقيّة.

فكلّ معنى جزئيّ ينبغي له أن يتلاءم مع المعنى الجامع؛ الذي يحتكم إليه نظام النّصّ الكلّي، وهو ما ترى فيه ودود بلوغاً لغاية الهدي القرآني الشّامل[57]، ودليلاً على الإيمان بـــ: (روح) النّصّ، وقبولاً لرؤيته، وتأصيلاً لعمق مقصده[58].

حينئذ، تتوضّح العلاقة التّأويليّة بين المعنى المفرد والمعنى العلائقيّ السّياقيّ، وتجدر الإشارة إلى أنّ الصّلة بين استجلاء المعنى العلائقيّ، وبنية الفهم القبليّة؛ التي توجّه فهم المؤوّل، وطبيعة علاقته بالنّصّ

56 - Wadud, Qur'an and woman, p. 68.

57 - راجع: Wadud, Qur’an and Woman, p. 58.

58 - "I propose that the way to believe in the whole of the book is to recognize that `spirit' of the book and accept its world - view, vision and ultimate intent". Op.cit, p. 81.

القرآنيّ، جدّ وثيقة؛ ذلك أنّ النّصّ المسبق؛ الذي يكون ماثلاً في فكر المؤوّل، وهو يقرأ، هو الموجّه الأساسيّ لفعل تمثّل روح النّصّ، ومنطقه الكلّي. وإذا كانت المقاربة الجندريّة هي النّصّ المسبق؛ الذي تنطلق منه ودود في قراءتها للقرآن، فإنّها تمثّل مرتكزاً أساسيّاً في عَدِّ مبدأ المساواة بين الجنسين من المقاصد الكلّية الأساسيّة للخطاب، وهي المقاصد التي تقرَأ، في ضوئها، كلّ المعاني الجزئيّة للآيات، أو للألفاظ والتّراكيب؛ التي تمثّل وحدات المعنى الصّغرى.

إنّ اللّافت، عندنا، في ضوء دراستنا للمرتكزات التّأويليّة؛ التي تسند قراءة ودود اللّغويّة للقرآن، أنّ هذه الأسس النّظريّة تضطلع جميعها بمهمّة تشكيل رؤية هرمينوطيقيّة دعامتها المركزيّة تأصيل العلاقة بالنّصّ القرآنيّ، والسّعي إلى استئناف قراءته مباشرة في غير توسّط للمدوّنة التفسيريّة؛ التي سادت لمدّة قرون، وأنتجت قطيعة بين المسلم ونصّه المقدّس؛ لتفتعل علاقة موهومة تتوسّطها آراء المفسّرين وأحكامهم، وتسودُها.

من هنا، كان حرص آمنة ودود، في كتابيها المذكورين، شديداً على أن تستعيد تجربة القراءة، في ضوء شروط تأويليّة تقضي بالانفتاح على تجربة كلّ قارئ يسعى إلى أن يثبت قربه من نصّه، بما هو محور التّأويل، ويعمل على إقامة الدّليل على وجاهة تمثّله للمعنى على نحو مخصوص، وممّا يفضي إلى خصوصيّة التّأويل، صدورُ القارئ عن مرجعيّة بعينها توجّه فهمه للنّصّ، وتكشف عن انتظار قبليّ للدّلالة، تقيم الدّليل على شرعيّة الحجّة اللّغويّة المتضمّنة في بنية النّصّ.

ويتنزّل جهد الباحثة ضمن هذا الإطار اللّغويّ، وقد تبيّن لنا، من خلال دراسته، صدورها عن خلفيّة المقاربة الجندريّة الدّاعية إلى تكريس العدالة بين الجنسين، فكان لحضور هذا النّصّ المسبق، في ذهن الكاتبة، أثره البالغ في تفاعل هذه القراءة مع النّصّ المسبق للّغة العربيّة المجنّسة، حيث عُدَّ التّجنيس شكلاً لغويّاً لا يحيل ضرورة على أفكار، أو مبادئ مجنّسة، تؤدّي إلى التفاضل بين الذّكر والأنثى. وتبعاً لذلك، فقد كان للمبادئ الجندريّة انعكاس جليّ على تمثّل اللّغة القرآنيّة، وعلى تعيين مقاصدها، ومثل هذا الاستنتاج يسمح باعتبار الخلفيّة الجندريّة نسقاً منتظماً للدّلالة التّأويليّة في قراءة ودود للقرآن.

2- الجندر نسقاً تأويليّاً:

ترتكز الدّراسة الجندريّة على استجلاء العلاقة التفاعليّة بين كلّ من الرّجل والمرأة[59]، بوصفهما طرفين في علاقة دائمة وضروريّة، لا يتأسّس اجتماع بشريّ مّا إلّا بها، ويفترض هذا الانشغال بالعلاقة البينذاتيّة أنْ لا ينصبّ جهد الباحث على طرف بعينه مع تغييب الآخر، إنّما ينبغي أن يكون الجهد منصبّاً على تبيّن

59 - إنّ دراسة الجندر «تعني البحث في واقع الرجال والنّساء معاً». قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص14.

طبيعة الرّابطة الجامعة بين الهويّتين الذّكوريّة والأنثويّة بشكل متلازم، فتحليل واقع المرأة، مثلاً، «يتطلّب، أيضاً، تحليل واقع الرّجال بالتوازي؛ ذلك أنّ مفهوم الجندر علائقيّ بداهة، ويقتضي الاهتمام بهما معاً»[60].

واللّافت أنّ هذه العلاقة يحكمها الاختلاف على أصعدة مختلفة، ويُعَدُّ البعد الفيزيولوجي منطلقها، إلّا أنّ الإشكال يتمثّل في اعتماد هذا البعد من قبل بعض المرجعيّات أسّاً مشرّعاً للتباين الاجتماعي، والدّينيّ، والثقافيّ، وهو ما خلق الهوّة بين الجنسين، وجعل الاختلاف الفطريّ الطّبيعيّ بينهما محلّ خلاف وصراع من أجل الرّيادة، وفرض سلطة الذّات على الآخر المقابل جنسيّاً.

وقد تبيّن، عند جملة من الباحثات في مجال الدّراسات الجندريّة في السّياق الإسلاميّ، أنّ المنظومة الثّقافيّة الرّجاليّة قد سعت، عبر التّاريخ، إلى تكريس سلطة الذّكر على الأنثى، وعدّ الاختلاف الجسديّ بينهما مشرّعاً للتّفاضل، وقائداً إلى تفوّق فئة الرّجال على النّساء، وهذا ما يجعل من ماهيّة الاختلاف بين الجنسين إشكاليّة جندريّة مركزيّة.

ووجه الإشكال أنّ الاختلاف البيولوجي بين الذّكر والأنثى لا ينتج، ضرورةً، ما تنتجه الثقافة من مفاهيم، ومن أحكام تسيّج كلّاً من الرجل والمرأة بتصوّرات مخصوصة عن الذّكورة والأنوثة، وتشكّل لكلّ منهما نموذجاً بعينه، وتفرض عليه الالتزام به، والحركة في إطاره، وتشرّع لفئة الذّكور ادّعاء الأفضليّة على فئة الإناث، وحينئذ يكون الجنس عاملاً «من العوامل المنتجة للّامساواة، ويسمح لنا بتفكيك بنيته، بإدراك أنّ الاختلاف لا يرتبط بالفروق البيولوجيّة، وإنّما هو نتاج ممارسات ثقافيّة، واجتماعيّة، وسياسيّة»[61].

وهو ما يدفع الباحث، في سياق الدّراسة الجندريّة، إلى أن يميّز بين الطبيعيّ والثقافيّ في ظاهرة الاختلاف بين الجنسين، كما يستوجب منه هذا الضّرب من الدّراسة أن يقف على آليّات الإنتاج الثّقافيّة لمتصوَّر الهويّة في ظلّ المعطى الجندريّ تحديداً، وهو ما يسمح بالكشف عن بعض القراءات المتعسّفة «التي تشرّع التّمييز، وتدافع عنه، بدعوى أنّه يخدم مصلحة الجماعة، ويحقّق وحدتها، وانسجامها»[62].

وتحتدّ خطورة هذه القراءة أكثر، حين تجعل من النّصّ الدّينيّ أسّاً تشريعيّاً ناطقاً بإيديولوجيّتها، ومدافعاً عنها. وفي سياق التصدّي لمثل هذا الطّرح، تتنزّل أطروحة آمنة ودود؛ التي تَعُدُّ القضايا الجندريّة[63] منطلقاً

60 - المرجع نفسه، ص944.

61 - المرجع نفسه، ص14.

62 - المرجع نفسه، ص11.

63 - نقصد بالقضايا الجندريّة ما تعلق منها بمسألة التشريع للاختلاف بين الجنسين، ونفي التفاضل اللامشروع، والتصدّي لمظاهر اللامساواة، وتقويض آليات التمييز اللامتكافئ بين الهويّتين، سعياً إلى المناداة، في المقابل، بمبدأ المساواة والعدالة بين كلّ من الرّجل والمرأة.

ضروريّاً لإعادة قراءة النّصّ القرآنيّ وتمثّله، سعياً إلى مواجهة الخطاب الذّكوريّ الصّادر عن رؤية إقصائيّة لدور المرأة، ورافضة لإمكانيّة تأويلها للقرآن[64].

وفي ضوء ذلك، يسعنا القول: إنّ الجندر يمثّل، لدى ودود، النّصّ المسبق الأساسيّ لمباشرة النّصّ المقدّس بالتّحليل، ولاستخلاص مفهوم المرأة في سياقه، وقد تبيّن لنا، في دراستنا لماهيّة النّصّ المسبق، عند الكاتبة، أنّ من شروط مباشرة القرآن تأويليّاً الصّدور عن وجهة نظر مخصوصة تثبت حضور القارئ فيما يقرأ، وتعكس فهم المرأة المسلمة لنصّها التّأسيسيّ في غياب كلّ وساطة.

إنّ اللّافت في المقاربة الجندريّة أنّها محاولة استرجاع لوجه غائب عن المعنى القرآنيّ، وهو ذاك المتعلّق بالمرأة بوصفها هويّة قائمة الذّات لا تابعة لهويّة ذكوريّة مهيمنة. من هنا، يتأسّس مشروع ودود التفسيري على تأصيل العلاقة بالنص؛ للوقوف على حقيقة التّصوّر القرآني لمكانة المرأة في الإسلام، ويدلّ ذلك على سعي الكاتبة إلى تجاوز أخطاء القراءة التقليديّة الواقعة في أزمة العلاقة الانفصاليّة عن النّصّ القرآنيّ.

لقد اتّخذت ودود من الجندر برادايماً تأويليّاً ينتظم عمليّة الفهم، ويوجّهها إلى مسارات مخصوصة، ولعلّ أبرز ما يرتكز عليه هذا البرادايم من مبادئ الدّعوةُ إلى المساواة بين الجنسين، وفق ما جاء في النّصّ، ويعمل هذا المبدأ على شرط إحضار كينونة نسويّة مخفيّة، يتوجّه إليها الخطاب الإلهيّ، ولكنّها تُغيَّب أثناء تفسيره من وجهة نظر رجاليّة. وانطلاقاً من ذلك، تكون الرّؤية الجندريّة نمطاً من أنماط الانفتاح على التّصوّر القرآنيّ للوجود الأنثويّ، بدءاً من لحظات الخلق الأولى، وصولاً إلى المصير الأخرويّ المنتظر.

بذلك، يتّضح، عندنا، أنّ اتّخاذ المنظور الجندريّ نمطاً تأويليّاً مشروعاً للاستفهام عن المعنى القرآنيّ، يكفل، عند الكاتبة، الكشف عن ملامح الهويّة الأنثويّة، في ظلّ الطّرح الإسلاميّ؛ الذي ينطق به النّصّ القرآنيّ، وحينئذ يكون اهتمامنا بمفهوم الهويّة الجنسيّة، وأهميّتها عندها[65] أمراً مشروعاً، بل ضروريّاً.

تهمّنا بدءاً مساءلة ماهيّة الهويّة قبل تبيّن تجلّياتها، ودعائم تأسيسها في مؤلّفي ودود، فبأيّ معنى تتعيّن هذه الهويّة الجندريّة؟

تُثار، في إطار تشكّل هذا المفهوم، مساءلات فلسفيّة عدّة تدور حول البعد؛ الذي ينتظم تكوّن متصوّر (الهويّة) إن كان إبستمولوجيّاً، أو أنتربولوجيّاً، أو ثقافيّاً، أو فينومينولوجيّاً، أو أنطولوجيّاً. ومن الضّرورة

64 - «إنّ دراسة الجندر؛ التي تعني البحث في واقع الرّجال والنّساء معاً، مثلت مطلباً رئيساً من بين مطالب الباحثات النسويّات، فقد ألححْنَ على ضرورة الاعتماد على الجندر، واعتباره من ضمن أدوات التّحليل الأساسيّة لمقاربة جميع القضايا، لاسيّما أنّه أداة مفهوميّة بالغة الشّأن». قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلاميّة، ص14.

65 - “The process of identity formation is pivotal in current islamic resurgence, as more women take part in this resurgence, increasing attention has been paid to gether in identity formation». Wadud, Qur’an and woman, p. xi.

بمكان، أن نتبيّن موضع الهويّة الجندريّة؛ التي تقترحها ودود في جملة هذه الصّياغات المفهوميّة. كما تجدر ملاحظة أنّ هذا التعدّد في أبعاد المفهوم مثير لإشكاليّة دقيقة تتّصل، في عمقها، بخصوصيّة كلّ دلالة، ما يجعل من مفهوم الهويّة، في ذاته، مفهوماً إشكاليّاً. فإذا طغى بعد على الآخر فمعنى ذلك أنّ هذا الطّغيان يعني حضوراً لمعنى ما، وتغييباً للآخر، وحينها يكون تصوّر الهويّة، من منطلق دلاليّ بعينه، إنّما يعني أساساً نحت ملامح هوويّة مستحضرة لدلالة مخصوصة، ومغيّبة لأخرى[66].

وأبرز ما يتّضح، في إطار مساءلة تصوّر ودود لمفهوم الهويّة، أنّها تبني فهمها له على أساس مواجهة المخالف، ونقصد بذلك ما قـــــرّ في المنظومة التفسيريّة الكلاسيكيّة من تشكيل لدلالة هويّة الذّات الإسلاميّة على أرضيّة ذكوريّة صرفة، وهو ما أنتج شكلاً من أشكال ميتافيزيقا الذّات - المركز، التي لا ترى في الهويّة الغيريّة إلّا شكلاً من الحضور الزّائف والمنقوص؛ ذلك أنّ السّؤال الجذريّ؛ الذي يتعيّن طرحه عند التّفكير في مسألة الهويّة، وهو (من نحن؟)، لم يحد، في ضوء التصوّر الذّكوريّ، عن الإجابة التقليديّة عنه «أي: إجابة الملّة»[67] النّاشئة عن مقام الحنين إلى نموذج هوويّ سابق، اتّخذَ، في سياق الطّرح الأبويّ من الرّجل، معياراً عن الذّات المسلمة، في تجاهل تامّ للإسهام الأنثويّ في تشكيل ملامح تلك الذّات. من هنا، باتت الهويّة النّسويّة المخصوصة، عند ودود، مقاماً أصيلاً لتشكيل الهويّة الإسلاميّة في تكامل مع الهويّة الذّكوريّة المفردة.

إنّ الكاتبة، بهذا المعنى، إنّما تسائل نقديّاً أنموذجاً ثقافيّاً - تاريخيّاً قد اتّخذ من الحجّة الدّينيّة ذريعة لتبرير تجاهله لإشراك المرأة في ابتناء هويّة إسلاميّة مكتملة، وذلك لتدعو تأويليّاً إلى مشروع هويّة نسويّة يتّخذ له من معاني النّصّ القرآنيّ دليلاً على وجاهته، ومشروعيّته، وحينئذ، يتكشّف البعد الهرمينوطيقي؛ الذي تحاول ودود إرساء مفهومها للهويّة الجنسيّة على أساسه.

وبيان ذلك أنّ الباحثة تَعُدُّ أنّ تشكيل الهويّة الذّكوريّة، في إطار التّفاسير التّقليديّة، كان مرتكزاً على إبراز آليّات بعينها دون أخرى، وهي آليّات أوّلت بشكل يغلّب حقّ الذّكر على الأنثى، وهو ما يجعل من قراءة القرآن ضرباً من تشويه الدّلالة وتحريفها؛ لافتكاك الرّيادة في تأويل النّصّ، واستلهام الأحكام الشّرعيّة منه، ما يكرّس سلطة الرّجل على المرأة، ويغلّب درجته على درجتها استناداً إلى مقاربة للنّصّ متعسّفة، وضيّقة الآفاق.

66 - عَدَّ بعض الباحثين أنّ من الإشكاليات؛ التي تحكم ماهية الهوية في فضاء الفكر العربي الإسلاميّ، التفريط في الأفق الأنطولوجي للهويّة؛ للتشبّث، في المقابل، بالبعد الأنثربولوجيّ والثقافيّ؛ ليصير الحديث عن الهويّة ضرباً من الدّفاع عن النّفس لا من الابتناء الوجـــوديّ الفاعل. راجع: المسكيني، فتحي، الهويّة والزّمان، تأويلات فينومينولوجيّة لمسألة النحن، ص7 - 17.

67 - المرجع نفسه، ص28.

وفي مقابل ذلك، تدعو الكاتبة إلى تأسيس هويّة المرأة في الإسلام على أرضيّة تأويليّة تستعيد النّظر في المعنى القرآنيّ؛ لتسترجع، من خلالها، مكانتَها التي أُقرّت في النّصّ التّأسيسيّ، وانتفت في التّأويل الذّكوريّ. ولبلوغ هذا الهدف التّأويليّ من القراءة، تستند ودود إلى جملة من الآيات القرآنيّة المقرّة بمبدأ العدالة الاجتماعية، والرّافضة لكلّ ممارسات الإقصاء والتّمايز على أساس الجنس، وتوضّح الكاتبة، في فرص عدّة، أنّها اعتمدت المقاربة الجندريّة منطلقاً تأويليّاً لتمثّل المعنى القرآنيّ، بغاية تكريس مبدأ المساواة بين الجنسين، وهي، في هذا السّياق، واعتماداً على الشّاهد القرآنيّ، تميّز بجلاء بين الفروقات البيولوجيّة الطّبيعيّة بين الجنسين، والفروقات الثّقافيّة؛ التي أرستها الأدوار الاجتماعيّة، وفرضتها شيئاً فشيئاً[68]؛ لتؤكّد مخالفة هذه التصوّرات المغلوطة للمقصد الإلهيّ من خلق الذّكر والأنثى.

2-1- في الدّلائل القرآنيّة على المساواة بين الجنسين:

تؤكّد ودود أنّ من المغالطات الكبرى؛ التي سقط فيها التّفسير الذّكوريّ للنّصّ القرآنيّ، اعتبار اللّامساواة بين الجنسين أسّاً إيمانيّاً صريحاً، وتقطع مع القول بهذا الرّأي؛ الذي لا يستند إلى دليل قرآنيّ يبرّره[69]، في حين أنّ الأدلّة على تساوي الجنسين في القيمة الإنسانيّة والعقديّة، وعلى عدِّ المرأة إنساناً كاملاً لا تابعاً لوجود الرّجل، تتوافر بشكل بالغ الوضوح في النّصّ القرآنيّ[70]؛ ذلك أنّ تكوّن البشريّة من صنفي الذّكر والأنثى يدلّ دلالة واضحة على أنّ لكلّ جنس قيمته وحكمته من الخلق، ما يمنح كليهما اعتباراً متشابهاً ومتساوياً، وهو ما لا يسمح بتاتاً بالحديث عن تبعيّة أحدهما للآخر طالما أنّ كليهما يتساويان في القصد الإلهيّ من الخلق، وهو الاهتداء والسعي إلى هداية البشريّة[71].

ولتأكيد اندراج هذا الفهم ضمن المقصد القرآنيّ، تسعى ودود إلى إقامة الدّليل على أنّ هذه الرّؤية الجندريّة الدّاعية إلى الإقرار بالمساواة بين الرّجل والمرأة، ليست محضَ تمثّل شخصيّ، ولا هي مجرّد ادّعاء، أو حكم مسقط على النّصّ التّأسيسيّ. إنّما هي من أصل الدّعوة الإسلاميّة، ومن دعائمها المؤسّسة.

---

68 - "Femininity and masculinity are not created characteristics imprinted into the very primordial nature of female and male persons, neither are they concepts the Qur'an discusses or alludes to. They are defined characteristics applied to female and male persons respectively on the basis of culturally determined factors of how each gender should function". Wadud, Qur'an and woman, p. 22.

69 - “I reasoned that only explicit Qur’anic indication that women and men were other than co - equals could r - quire acceptance of this inequality as a basis of faithfulness to Islam». op.cit, p. ix.

70 - Ibid.

71 - "The Qur'an does not consider woman a type of man in the presentation of its major themes. Man and woman are two categories of the human species given the same or equal consideration and endowed with the same or equal potential. Neither is excluded in the principal purpose of the Book. Which is to guide humankind towards recognition of and belief in certain truths". op.cit, p. 15.

في هذا الإطار، أبرزت الكاتبة مبدأ المساواة عبر أمثلة دقيقة، ومن خلال الاستشهاد ببعض الآيات القرآنيّة، وقد ارتأينا تبويبها على هذا النّحو في الجدول الآتي:

في أمثلة المساواة بين الرّجل والمرأة	الشّاهد القرآنيّ	استنتاج الكاتبة
• في أصل الخلق	(خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْ زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً) [4: 1]	← يتساوى الجنسان في أصل خلقهما من نفس واحدة، ما يفنّد القول بأفضليّة فطريّة- بيولوجيّة للذّكورة على الأنوثة.
• في الخطيئة الأولى	(وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ) [7: 21-22]	← يؤكّد هذا الشّاهد اشتراك آدم وحوّاء في عصيان الأمر الإلهيّ بدليل استعمال ضمير المثنّى، على عكس ما قرّ في بعض الرّوايات من اعتبار الأنثى مسؤولة عن عصيان آدم لربّه.
• في الحساب الإلهيّ	(وَالوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ) [8: 7] (وَنَضَعُ المَوَازِينَ القِسْطَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ) [21: 47]	← تدلّ هاتان الآيتان على أنّه لا تفرقة بين ذكر أو أنثى في الحساب، ويعدّ ذلك شاهداً على العدالة الإلهيّة، وعلى المساواة بين الجنسين. فلا تمييز بين رجل أو امرأة، إنّما الحديث يشمل كلّ نفس بشريّة مهما كان انتماؤها الجندريّ.
• في الجزاء الأخرويّ	(مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ) [40: 40] (فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَهْ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ نَارٌ حَامِيَه) [101: 6-11]	← لا يُفضَّل جنس على الآخر في الجزاء الأخرويّ، إنّما يؤتى كلّ عامل من ذكر أو أنثى جزاء ما قدّم. بذلك، يكون العمل معيار التّفاضل الوحيد في الآخرة، وليس الجنس(*).

يتيح لنا هذا الجدول استنتاج ما يأتي:

1- تقيم ودود الدّليل القرآنيّ على مركزيّة مبدأ المساواة بين الجنسين في القرآن، وتثبت، من خلال ذلك، أنّ هذا المبدأ ليس قولاً نظريّاً تقرّبه المقاربة الجندريّة، وتدافع عنه فحسب، إنّما هو مبدأ قرآنيّ تدلّ عليه أكثر من آية في أكثر من سورة. وانطلاقاً من ذلك، فإنّ هذا المطلب الجندريّ يتوافق تماماً مع الرّؤية الإسلاميّة

لعلاقة الرّجل والمرأة، ولا يعدّ إسقاطاً لمقولات أجنبيّة على النّصّ الإسلاميّ. وبذلك، يتّضح أنّ الكاتبة تسعى إلى ابتناء قراءتها الجندريّة على قواعد قرآنيّة صميمة تسهم في قبول تلك القراءة، وتشرّع لها[72].

2- إنّ المساواة بين الجنسين لا تقتصر على مرحلة واحدة في وجود الذّكر والأنثى، إنّما هي تشمل كلّ اللّحظات الوجوديّة، سواء ما كان منها غيبيّاً أم عيانيّاً؛ ذلك أنّ الكاتبة تَعُدُّ الذّكر والأنثى متعادلين بدءاً من لحظة الخلق الأولى من نفس واحدة، وصولاً إلى الجزاء الأخرويّ بعد الموت، والبعث، والحساب[73]. وطالما كان الإقرار القرآنيّ بعدالة معاملة الجنسين صريحاً، فإنّه من الضّروريّ أن تُعامَل المرأة، في ضوئه، بشكل عادل، وأن تُعَدَّ عديلاً للرّجل لا تابعاً له كما يتوهّم بعضهم، وحينئذ، يقودنا تأويل هذه الآيات -حسب ودود- إلى بلوغ الغاية العمليّة المنشودة من وراء هذه المقاربة الجندريّة للنّصّ القرآنيّ، وهي المتمثّلة في الكفّ عن استنقاص المرأة، وفي تمكينها من معاملة عادلة تنسجم مع الطّرح القرآنيّ، وتلتزم به، وتطبّقه، فيتحقّق، بذلك، رهان المساواة في مستوى ماهية الهويّة نظريّاً وتطبيقيّاً[74].

3- تواجه الباحثة التّفسير الذّكوريّ للقرآن بمحاولة تفسيريّة - نسويّة فتقلب جملة من المسلّمات، التي قرّت في هذه المدوّنة؛ لإرساء منظومة مفهوميّة مغايرة تدحض كلّ قراءة مكرّسة لتمايز جنس على آخر، ولتشكّل، في المقابل، هويّة قائمة على أساس التّكامل لا التّفاضل بين الجنسين.

2-2- الهويّة الجندريّة بين مبدأي الاختلاف والتّكامل:

تنطلق ودود من الإقرار بظاهرة الاختلاف البيولوجي بين الجنسين، وتَعدُّها مسلّمةً ضروريّة لتدبّر طبيعة العلاقة بين الطّرفين[75]، كما تنبّه إلى أنّها أُقِرّت في القرآن بشكل واضح[76]، بيد أنّ هذا الاختلاف -وإن كان فطريّاً- لا يُعَدّ معياراً للتّمايز ولتفضيل جنس على الآخر، وتحديداً لتمييز الذّكر عن الأنثى؛ لأنّ هذه الممارسة لا أصل لها في الخطاب القرآنيّ، إنّما هي نتاج ممارسات ثقافيّة واجتماعيّة جائرة؛ ذلك أنّ اختلاف

(*) - «Recompense is distributed with complete equity between individuals with no regard to gender. The potential to attain the best reward or to receive the ultimate punishment lies equally before women as before men the Qur'an is emphatic and explicit about this». Qur'an and women, p. 58.

72 - Ibid.

73 - راجع الفصل الأوّل من كتاب: Qur'an and woman، ص15 - 27.

74 - "I found myself in the middle of a struggle for more gender egalitarian concepts of islamic identity and pra - tice". op.cit, p. 3.

«The gender jihad is a struggle to establish gender justice in Muslim thought and praxis». op.cit, p. 10.

75 - راجع: Wadud, Inside the Gender, p.155

76 - "The Qur'an acknowledges the anatomical distinction between male and female. It also acknowledges that members of each gender function in a manner which reflects the well - defined distinctions held by the culture to which those members belong". Wadud, Qur'an and woman, p. 8.

جنس عن الآخر من شأنه أن يشكّل لكلّ طرف شخصيّة متميّزة ومخصوصة[77]، ولكن لا يعني ذلك أنّها تتميّز عن المقابل، وتفضُله جنسيّاً.

وانطلاقاً من الإقرار بالاختلاف بين الجنسين في تشكّل الهويّة الجندريّة لكلّ منهما، تحرص الكاتبة على إبراز قيمته في تحقيق التّكامل بين البشر، بوصفه القصد الإلهيّ من الخلق، وحينئذ لا مجال للحديث عن ذاتيّة أفضل من الأخرى، ولا عن هويّة أحاديّة، إنّما يجدر الإقرار بهويّة تكامليّة تنتفي، في ضوئها، أشكال الصّراع الجنسيّ لتستبدل بممارسة الاشتراك والتّعاون في ابتناء الذّات مع الآخر بالتّوازي، وبشكل منسجم محقّق للعدالة الجندريّة على أصعدة مختلفة[78].

كما تَعُدُّ ودود أنّ القول بهويّة جندريّة تكامليّة يؤكّده الإقرار باشتراك الجنسين في تجربة الإيمان والاعتقاد، وبتوجّه الخطاب القرآنيّ إليهما بشكل متساوٍ، وتكليفهما بمهمّة خلافة الأرض وإعمارها، في غير تخصيص لجنس منهما دون الآخر، ولا تفضيل له عليه. واستجابة للمشيئة الإلهيّة المقرّة للمساواة، ينبغي على الإنسان، بوصفه خليفة، أن يعمل على تحقيق العدالة على الأرض[79].

انطلاقاً من ذلك، يتّضح أنّ الكاتبة تتأوّل مفهوم (الخلافة) جندريّاً، وتجعل من النّصّ القرآنيّ سنداً داعماً لتمثّلها المخصوص، وذلك بربط هذا المفهوم بمبدأ ثابت، وهو مبدأ الاتّحاد الإسلاميّ (**The unifying principle of Islam**)[80]؛ الذي تَعُدُّهُ ودود مؤسّساً لضرب من المسؤوليّة البشريّة المشتركة أمام الله، دون أدنى اعتبار للانتماء الجنسيّ.

إنّ خلافة الله في الأرض، إذاً، ليست حكراً على فئة الذّكور، إنّما تؤكّد الكاتبة مسؤوليّة الفئة النّسويّة فيها، بدرجة لا تقلّ عن المسؤوليّة الرّجاليّة في شيء، ويرتبط هذا التصوّر بمفهومين مركزيّين هما: مبدأ الأصل المشترك، ومبدأ المنظومة الزّوجيّة؛ إذ تخلص الكاتبة، من خلالهما، إلى أنّ العدالة الإلهيّة تقتضي أن يعامل الجنسان بشكل متساوٍ طالما أنّ أصل خلقهما من نفس واحدة، واندراجها في منظومة الزّوج دالّ على أحقيّة المرأة في أن تعامل بشكل متكافئ مع الرّجل.

---

77 - راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p.183.

78 - Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 47.

79 - ”Being khalifah is equivalent to full filling one’s human destiny as a moral agent whose responsibility is to participate in upholding the harmony of the universe. In respect to society, harmony means working for justice». op.cit, p. 34.

80 - "The unifying principle of Islam, according to the Qur'an, is the notion of the human being based on a rel - tionship with the divine, more specifically, the concept of khilafah, moral agency, the ontological purpose for all human creation. This purpose of direct responsibility to the divine, must be fulfilled here on earth". op.cit, p. 80.

أمّا مبدأ الأصل المشترك، فيظهر من خلال انطلاق الكاتبة من القول القرآنيّ: **{خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ} [النِّسَاء: 1]**، لتستنتج أنّ أصل جميع البشر، على اختلافهم، واحد، وكذا ينبغي أن يتمثّله الجميع، وإذا ما كانت لفظة «نفس»، في الاصطلاح القرآنيّ، دالّة على اشتراك كلّ البشريّة في الأصل ذاته[81]، فإنّ ذلك يفترض، ضرورةً، أن يعدّ الذّكر والأنثى من أصل واحد كذلك، بما يدعم مبدأ تماثلهما، وتكامل ذاتيهما.

ويتجلّى هذا المعنى، بشكل أوضح، حين نفهم القصد من منظومة الزّوج في القرآن؛ التي تنتظم العلاقة بين كلّ الموجودات، وذلك بدليل الآية:

{وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [الذّاريَات: 49]، من هنا تُعَدُّ الازدواجيّة خاصيّة ضروريّة للمخلوقات جميعها.

والملاحظ أنّ ودود تتأوّل ماهيّة الزّوج على نحو يؤكّد مبدأ التّفاعل بين الجنسين، وذلك من خلال اعتبار الازدواجيّة بينهما دليلاً على تكاملهما فيما بينهما، وعلى تمثيلهما وحدة مركّبة من صورتين مختلفتين في بعض الخصائص والوظائف[82]، فلفظ زوج، إذاً، لا يكوّن ثنائيّة انفصاليّة، إنّما يؤسّس لضرب من التّلازميّة الوجوديّة، حيث يتوقّف وجود الواحد على وجود الآخر[83]، ما يجعل من كلّ طرف لا يقلّ أهمّية عن نظيره[84].

وينتج عن فهم فلسفة الزّوج، على هذا النّحو، أنّ الكاتبة لا تتحدّث، فحسب، عن مساواة بين الرّجل والمرأة، بفعل اعتبار زوجيّتهما ضرباً من العلاقة التكامليّة، إنّما تَعُدّهما واحداً، ما يجعل علاقة الأنا والأنت، في حيّز فلسفة المنظومة الزّوجيّة -كما تتأوّلها ودود- علاقة اتحاديّة بين الذّات والآخر في ظلّ الوحدانيّة الإلهيّة[85].

وبذلك، يصحّ، عندنا، استنتاج أنّ الهويّة الجندريّة، عند ودود، واقعة بين خاصّيتي الاختلاف والتّكامل، طالما أنّ الاختلاف بين الرّجل والمرأة لا يمنع عَدَّهُما جزأين من كلّ، أو من وحدة متكاملة، هي التي تحقّق

81 - ”As for the technical usage in the Qur’an, nafs refers to the common origin of all humankind. Despite the a - cidental consequence of spreading throughout the earth and forming a variety of nations, tribes and peoples with various languages and of various colours we all have the same single origin». Wadud, Qur’an and woman, p. 19.

82 - "In this usage, a pair is male of two co - existing forms of a single reality, with some distinctions in nature, characteristics and functions, but two congrvent parts formed to fit together as a whole". Wadud, Qur'an and woman, p. 21.

83 - "The existence of one in such a pair is contingent upon the other in our known world". op.cit, p. 21.

84 - راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 29.

85 - “Not only does it mean that I and thou are equal, but also, it means that I and thou are one within the oneness of Allah». op.cit, p. 32.

الخلافة الإنسانيّة على الأرض، في غير تمييز للرّجل على المرأة؛ ذلك أنّه لا معنى لفعله في غياب فعلها، وفي ظلّ إقصائها من مجالات الحياة المختلفة، طالما أنّه لا مجال لأن يوجد الذّكر إلّا في إطار منظومة الزّوج القرآنيّة؛ التي تحقّق له، مع الأنثى، وحدة الإنسان، وتكفل له قدرته على الفعل[86].

إنّ الاشتغال على الضّمنيّات التفسيريّة القبليّة، في طرح آمنة ودود التّأويليّ، يوقفنا على ما يأتي من نتائج:

أوّلاً: لقد أقرّت الكاتبة بقيمة الفهم المسبق، الذي يمثّل نقطة ارتكاز ضروريّة في قراءة النّصّ القرآنيّ، وتمثّل أحكام المرأة في ضوئه؛ لذلك تلحّ على حضور النّصّ المسبق (**the prior text**) في ذهن الذّات القارئة، بوصفه يضيء جوانب خفيّة من النّصّ الدّينيّ، لا مجال للكشف عنها إلّا باتخاذ زاوية نظر مخصوصة تسلّط الضّوء على جانب بعينه من جوانب المعنى في هذا الخطاب.

ويعدّ الانطلاق من تصوّر مسبق عن معنى النّصّ، والاستناد إلى بنية قبليّة للفهم، شرطاً هرمينوطيقيّاً ينتفي معه ادّعاء الموضوعيّة، أو الحياديّة المطلقة، للإقرار، في المقابل، بمشروعيّة التمثّل الذّاتيّ؛ الذي يخلق ضرباً من العلاقة الحواريّة بين المسلم ونصّه، في السّياق الذي ينتظم لحظة القراءة ويكتنفها.

ثانياً: تبني آمنة ودود نظرتها إلى النّصّ القرآنيّ على أساس مواجهة المخالف، وهو المتمثّل في التفسير الذّكوريّ؛ الذي جهد في استنقاص شأن المرأة، وفي عدّها كائناً تابعاً لكينونة الرّجل؛ لذلك تتوجّه الكاتبة بالنّقد إلى هذا الضّرب من القراءة، كاشفة عن مواضع المغالطة في الفهم والزّيف في التّأويل، ويُعدّ التصدّي إلى المخالف من القراءات، بدوره، شكلاً من أشكال اتخاذ المقدّمات النّظريّة القصديّة، مرتكزاً تأويليّاً حاسماً في قراءة النّصّ القرآنيّ.

ثالثاً: مثّلت المطالب الجندريّة، عند ودود، مدخلاً مركزيّاً لتأوّل القرآن على نحو يكرّس مبدأ العدالة بين الجنسين، ويستعيد للمرأة مكانتها على أصعدة مختلفة[87]، ويشكّل لها هويّتها على نحو عادل. وقد اعتبرت الكاتبة الجندر نظام تفكير، ونسق تأويل، وليس مجرّد موضوع من بين مواضيع أخرى مطروقة في سياق تحليل الخطاب الدّينيّ، كما حرصت على إقامة الدّليل القرآنيّ على صحّة المبادئ الجندريّة؛ التي مثّلت لديها مقدّمات نظريّة أولى وجدت في النّصّ الإسلاميّ ما يدعمها، ويؤكّد حضورها، ويدعو إلى العمل بها، وهو ما يدفع إلى عدّ تفسير ودود لبعض الآي تأويلاً جندريّاً للقرآن في مقام أوّل.

---

86 - اعتماداً على هذا التّأويل، تَعُدُّ آمنة ودود أنّ التفاضل بين الرجل والمرأة فكرة ضدّ - إسلامية تخالف تماماً المقصد القرآنيّ؛ لتكرّس فهماً ذكوريّاً متعسّفاً.

راجع: Wadud, Inside the Gender Jihad, p. 93.

87 - “My research on the Qur’an had been done with an eye for gender justice, egalitarianism, and the capacity of agency for women». op.cit, p. 113.

رابعاً: عَدَّتْ ودود أنّ معضلة التّفاسير التقليديّة كامنة في انفصالها عن النّصّ التأسيسيّ، وفي بنائها لنظام الدّلالة على نحو تراكميّ عبر التّاريخ، ما جعل المدوّنة التفسيريّة جماعاً لآراء المفسّرين، ولموقفهم من النّصّ القرآنيّ، وهو ما أبعدهم عن أصل الدّلالة الإلهيّة، وأغرقهم في انطباعاتهم، وفي أحكامهم عنها. من هنا، تلحّ الكاتبة على ضرورة تجاوز أزمة العلاقة بالنّصّ، بوصفها معضلة تأويليّة بالغة الخطورة، وتعمل، في المقابل، على استعادة العلاقة بهذا النّصّ في إطار محاولة فينومينولوجيّة لتأويله.

ويعدّ السّعي إلى التّعامل المباشر مع الشّيء في ذاته مبدأً هرمينوطيقيّاً أصيلاً يسعى، من خلاله، المؤوّل إلى تفادي التعسّف على نظام المعنى في النّصّ المؤوّل، وإسقاط بعض المتصوّرات عليه، وعدّها أصلاً دلاليّاً فيه، للإصغاء، في المقابل، إلى صوت النّصّ، وما ينطوي عليه من دلالة أولى، وهو ما يكفل ضرباً من الانتماء التّأويليّ إليه، وهو انتماء فكريّ وفعليّ- واقعيّ في آنٍ معاً.

2-3- في الآفاق التّطبيقيّة للتّأويل اللّغويّ الجندريّ:

إنّ التّطبيق (**Application**) مبدأ مركزيّ يسهم في إكساب الخبرة التّأويليّة وجاهتها ومشروعيّتها، كما قرّ لدى روّاد الهرمينوطيقا الحديثة، لاسيما غادامير؛ الذي لا يرى من قيمة للتّأويل ما لم يكن فعلاً في الواقع، وتأثيراً مباشراً فيه.

فالتّأويل، إذاً، بهذا المعنى، ليس فعلاً تأمّليّاً تجريديّاً، إنّما هو ممارسة مؤثّرة في التّاريخ، و«فعاليّة إنتاجيّة على الدّوام»[88]. من هنا، يتعيّن شرط (تاريخيّة الفهم) دليلاً على أنّ التّأويل حدث متأثّر بالتّاريخ، ومؤثّر فيه على السّواء؛ ذلك أنّ اتخاذ موقف تأويليّ من النّصّ كاشف عن أنّ المعنى، لدى القارئ، هو ما يصنعه أفقه الواقعيّ الرّاهن؛ الذي يقرأ، من منظوره، ما يتأوّله من قول في نصّ يطرح عليه أسئلته، ويثيره بإحراجاته، باحثاً عن إمكانات إجابة تؤسّس للحظته الرّاهنة، وتعبّر عن هواجسه، وتستشرف آفاقه. فكلّ مباشرة للنّصّ، وكلّ محاولة لتأويله، إنّما هي مُبينة عن محاور اهتمام القارئ، وعن وجهة نظره المعيّنة؛ التي ينظر، من خلالها، إلى موضوع تأويله، وهو ما يشكّل أفق انتظاره للمعنى الذي يتكوّن بحسب دوافعه المتعدّدة للقراءة. هذه المحاورة بين القارئ، الذي يحمل هواجس واقعه، لحظةَ القراءة، والنّصّ، الذي يحمل هواجس واقع آخر، لحظة الإنشاء، هي التي تولّد البعد التّاريخيّ- الوقائعيّ للفهم، وهو بعد متغيّر بتغيّر المعطى التّاريخيّ، الذي يحدّد أفق القراءة، ومتحرّك بحركته المطّردة؛ لذلك فإنّ «الحركة التّاريخيّة للحياة الإنسانيّة تكمن في حقيقة أنّها لا تتقيّد مطلقاً بأيّة وجهة نظر، ولذلك لن يكون لها أفق مغلق أبداً، فالأفق،

88 - غادامير، الحقيقة والمنهج، ص406.

بالأحرى، شيء نتحرّك فيه، ويتحرّك معنا، وآفاق الشّخص المتحرّك متغيّرة، ولا يتحرّك الأفق، الذي يطوّقنا، بفضل الوعي التّاريخيّ، إنّما فيه تعي هذه الحركة نفسها»[89].

ومفاد ذلك أنّ الفهم متحرّك بحكم تاريخيّته، وبفعل ارتباطه بالواقع الذي يفرزه، ويحدّد بعمق مساراته[90]، ما يخرج التّأويل عن أن يكون قضيّة منهجيّة نظريّة إلى أن يكون فعلاً ممارساتيّاً بالأساس، حيث ينخرط الفهم في مجريات الواقع، ويسهم فيها أيضاً. وبذلك، لا يكون التّفاعل التّأويليّ، إذاً، عبر التّفكير في النّصّ بشكل متعالٍ، إنّما من خلال الفعل فيه تأويليّاً؛ أي: عبر تطبيق فهمه في الواقع[91].

وبناء على هذا المعنى، ينبغي على المؤوّل أن يعمل على تجذير فهمه في الواقع، وعلى الانفتاح على تعدّدية الدّلالة داخل فضاء النّصّ، وخارج سياقه الضيّق المخصوص أيضاً؛ لتكون القراءة المؤسّسة على مبدأ الوعي التّاريخيّ متموقعةً ضمن شبكة من التّأثيرات التّاريخيّة[92]، يؤثّر، بمقتضاها، الماضي في الحاضر، وكذا يتأثّر فهم الماضي بأفق الحاضر في إطار ظاهرة انصهار الآفاق التّأويليّة[93].

إنّ مركزيّة هذا البعد التّاريخيّ، في عمليّة الفهم، تؤكّد وجاهة عَدِّ التّطبيق مبدأً أساسيّاً بدرجة كبرى، وشرطاً ضروريّاً لإقامة حدث التّأويل، ولإكسابه نجاعة واقعيّة فاعلة، وهي فعاليّة تتحقّق بمقتضى كلّ قراءة يُنظر، من خلالها، إلى موضوع التّأويل بشكل مختلف في كلّ مرّة. بهذا المعنى، إنّ النّصّ -على حدّ تعبير غادامير- «يجب أن يُفهم في كلّ لحظة، وفي كلّ حالة عينيّة، بطريقة جديدة ومختلفة. إنّ الفهم، هنا، هو، دائماً، تطبيق»[94].

وفي السّياق المخصوص بتأويليّة النّصّ الدّينيّ، يكشف شرط التّطبيق عن ضرورة الوعي بذاك التّوتّر القائم بين هويّة الخطاب الدّينيّ المراد تأويله، والظّرفيّة المتغيّرة؛ التي توجّه فهم متأوّله بشكل متجدّد. كما نتبيّن، في إطار السّياق الدّقيق لهرمينوطيقا النّصّ الدّينيّ، أنّ حدث الفهم ينتظر منه أن لا يكون مجرّد

89 - المرجع نفسه، ص414، 415.

90 - إنّ «الفهم يتضمّن، دائماً، شيئاً شبيهاً بتطبيق النّصّ على حالة المؤوّل الرّاهنة من أجل فهمه». المرجع نفسه، ص418، 419.

91 - «الهرمينوطيقا، إذاً، ليست فهماً وتأويلاً فحسب، بل هي، أيضاً، تطبيق، والتّطبيق ليس إضافة تصحب الفهم والتأويل، أو لا تصحبهما، فالثلاثة يشكلون وحدة لا انفصام لها. الفهم الهرمينوطيقي أمر عمليّ في جوهره وصميمه. (أن تفهم) شيئاً هو أن ترى علاقته بالـــ (براكسيس) (Praxis)؛ أي: العمل كمقابل للنّظير». مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص315.

92 - "The fact that historical consciousness is itself situated in the web of historical effects». Gadamer, Truth and method, p. 300.

93 - «Projecting a historical horizon, then is only one phase in the process of understanding, it does not become solidified into the self - alienation of a past consciousness, but is overtaken by our own present horizon understanding. In the process of understanding, a real fusing of horizons occurs which means that as the historical horizon is projected, it is simultaneously superseded". Op.cit. p. 306.

94 - غادامير، الحقيقة والمنهج، ص420.

إنصات للخطاب الإلهيّ، إنّما ينبغي أن يكون تطبيقاً له، أو هو -كما يرى غادامير- «شكل من أشكال الخدمة»[95] لهذا الخطاب.

ذلك أنّ التّأويل إن أفرز معرفة بالنّصّ مجرّدة كان فارغاً من المعنى[96]؛ لكونه لا يمكن لهذه المعرفة المتعاليـــة أن تطبّق على الحالــة العينيّة للمؤوّل، ومن نتائج ذلك إيقاعه في ضرب من العلاقة الغامضة بنصّه المقدّس، فليس الإشـــكال التّـــأويليّ متعلّقاً بكيفيّة تمثّـــل النّصّ تجريديّـــاً، أو نظريّاً، إنّما هو، في صميمه، مشكل تطبيقي بالأساس؛ إذ يتّصل، بشكل صريح، بكيفيّات تفعيل الفهم، وتأصيله في حركة الفعل التّاريخيّ، وبناء على ذلك يكون السّؤال التّأويليّ المركزيّ، في السّياق الهرمينوطيقي الدّينيّ، سؤال تطبيق لا تجريد[97].

إنّ التّأويل، في ضوء شرط التّطبيق، واستنتاجاً ممّا سبقت إبانته إذاً، يمثّل تفاعلاً عينيّاً بين خبرتين، **أولاهما**: منجزة في النّصّ، **وثانيتهما**: متشكّلة عبر حركة الفهم، وتجربة القراءة المتجدّدة بتجدّد فعل التّأويل، وبتغيّر ظرفيّاته[98]، واستناداً إلى هذا المبدأ التّطبيقيّ الهرمينوطيقي، تكتسب قراءة النّصّ القرآنيّ -في تقدير آمنة ودود- وجاهتها الفعليّة؛ ذلك أنّ قضيّة تجديد فهم الخطاب الإلهيّ في القرآن تحكمها إشكاليّة مركزيّة مدارها حول إمكانيّات تفعيل الأمر الإلهيّ الموجّه إلى قارئ النّصّ المقدّس تطبيقيّاً، وإجراء نوع من التّفاعل العملي بين لحظة الوحي الماضية؛ التي خاطب فيها النّصّ المسلمين الأوائل، ولحظة القراءة الحاضرة؛ التي يُعَدُّ فيها الخطاب متوجّهاً إلى المسلم المعاصر، بضرب من التّأويل والتّمثّل المخصوصين.

2-3-1- في التّطبيق بما هو مبدأ هرمينوطيقيّ في قراءة ودود:

يعكس حديث ودود عن شرط التّطبيق، في تأويل النّصّ القرآنيّ، وعيها بأنّ هذا النّصّ، في ماهيته العميقة، لا يرمي إلى تكريس أفكار، أو مبادئ مجرّدة ومتعالية على التّاريخ بشكل طوباويّ، إنّما ينبغي على مؤوّله أن يكشف عن البعد العمليّ في الخطاب، وأن يحرص، من ثَمّ، على تفعيله تطبيقيّاً. فالتّأويل، إذاً، فعل في الواقع، أو لا يكون[99]. وطالما أنّ القرآن، من وجهة نظر التّأويليّة التّطبيقيّة، ليس منطوقاً لغويّاً أجوف،

95 - المرجع نفسه، ص422.

96 - “Knowledge that cannot be applied to the concrete situation remains meaningless and even risks obscuring what the situation calls for». Gadamer, Truth and method, p. 311.

97 - "The question here, then is not about knowledge in general but its concretion at a particular moment". Op.cit. p. 320.

98 - من دلالات مفهوم التّطبيق في الفهم التّاريخيّ أنّه «ليس إحضاراً حرفيّاً للماضي؛ بل إحضار ما هو جوهريّ في الماضي إلى حاضرنا الشّخصي إلى فهمنا التّأويليّ، أو، بتعبير أدقّ، إلى خبرتنا بالوجود». مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص320.

99 - "The Qur'anic guidance can be logically and equitably applied to the lives of humankind in whatever era, if the Qur'anic interpretation continues to be rendered by each generation in a manner which reflects its whole intent. This method shows its adaptability to present and future realities". Wadud, Qur'an and Woman, p. 104.

بل هو ذو استتباعات عمليّة- فعليّة[100]، بات الهدف من التّأويل متجاوزاً مجرّد صياغة موقف فكريّ متعالٍ على النّصّ؛ ليفرز، بالضّرورة، علاقة جدليّة فاعلة بين الفكر والواقع؛ ذلك أنّ التّأويل، إذا ظلّ مجهوداً فكريّاً منعزلاً عن محضنه الأساس؛ الذي هو الواقع من جهة محافظته على المسافة معه، فسيظلّ مجهوداً لاغياً وقاصراً على التحقّق العينيّ؛ لكونه ترك موضوعه، ولم يكن فاعلاً فيه، ويفهم الفعل، هنا، من جهة كونه تغييراً وقلباً.

إنّ غاية ودود، من خلال مؤلّفيها، بلوغ درجة من تفعيل الفكر التّأويليّ تسمح بتأكيد نجاعة التّفاعل بين البعدين التّعقليّ - التّنظيريّ، والممارساتيّ - العمليّ، في التّجربة التّأويليّة القرآنيّة.

وانطلاقاً من الخلفيّة الجندريّة السّائدة لقراءتها التّأويليّة للقرآن، تَعُدُّ آمنة ودود أنّه من غير المفيد أن يبقى تأويل الآي المتّصلة بمبدأ المساواة بين الجنسين -بما هي دلائل قرآنيّة صريحة على وجاهة مقدّمات الكاتبة التّأويليّة- مقتصراً على الجانب التّجريديّ - النّظريّ؛ لذلك تبدو الدّعوة واضحة إلى جعل مبادئ المساواة بين الرّجل والمرأة أموراً معيشة وملموسة في جلّ المجالات، وفي جميع مستويات التّعامل بين الجنسين في المجتمعات الإسلاميّة، على اختلاف تنوّعاتها الثّقافيّة المائزة.

حينئذ، المساءلة المركزيّة، في سياق هذا المشروع التّأويليّ، عبارتها: كيف السّبيل إلى تحقيق نقلة حقيقيّة من الموقف التّأويليّ إلى الفعل التّأويليّ؟

يبدو انشغال الكاتبة بقضيّة التّطبيق لافتاً، وهي، في ذلك، تلتقي مع جملة من الدّراسات الجندريّة الأخرى؛ التي تنطلق من الإلحاح على قيمة تطبيق الأحكام القرآنيّة القاضية بالمساواة بين الجنسين، والمقوّضة لكلّ محاولات التّفرقة، وأشكال اللّامساواة، على حساب المرأة.

والواضح، في هذه الدّراسات، أنّ الجانب النّظريّ، المتّصل بحقوق المرأة في الإسلام، لا يطرح إشكالاً، إنّما يتّصل الإشكال، أساساً، بالمستوى التّطبيقيّ؛ الذي تتّضح فيه صعوبات إجراء المعنى المجرّد، وتجسيده في الواقع[101]؛ ذلك أنّ الاقتصار على تأكيد التّوافق بين ما تنادي به أطراف عديدة من احترام حقوق المرأة على أصعدة مختلفة، وما تقرّ به التّعاليم الإسلاميّة بشكل نظريّ متخارج عن الفعل الواقعيّ، يُعَدُّ قصوراً

100 - "The Qur'an is the source, people are the resource. That is why I stress not only the significance, but also the relationship of interpretation and actions". Wadud, inside the Gender jihad, p. 208.

101 - «إنّ حقوق المرأة الشرعيّة والقانونيّة في الإسلام ثابتة، لا يجادل بشأنها أحد؛ بل يقرّها الجميع، كما نعرفها من مصادرها، إنّما المشكل يكمن في تنزيل هذه الأحكام الشرعيّة، وآيات المساواة، إلى أرض الواقع؛ الذي يشهد مظالم وتجاهلاً للحقوق، التي كفلتها الشّريعة الإسلاميّة للمرأة في: التّعليم، والعمل، وعمارة الأرض، والولاية المشتركة...». أبو بكر، أميمة، النّسويّة، قضايا الجندر والرّؤية الإسلاميّة، ضمن: المرأة والجندر، إلغاء التّمييز الثّقافيّ والاجتماعيّ بين الجنسين، ص25.

مفضوحاً، ويكشف عن عمق المسافة الفاصلة بين ما يمكن أن يكون عليه وضع المرأة في المجتمعات الإسلاميّة، وما هو كائن فعلاً.

لأجل ذلك، يمثّل السّعي إلى تفعيل الخطاب الإسلاميّ، واقعيّاً، مطلباً ملحّاً؛ لكونه يمسّ جميع مجالات الحياة المؤثّرة مباشرةً في الوضع المعيش؛ الذي به تتحقّق هويّة المرأة وكينونتها الإسلاميّة الفاعلة.

وتتأكّد، لدينا، وجاهة هذا التّحليل، من خلال الشّاهد الآتي: إنّ «الهوّة بين الحقوق المكفولة في الشّريعة، وواقع المرأة المسلمة، في كثير من المجتمعات الإسلاميّة، واسعة، ولا يجب أن يُكتفَى بالإقرار النّظريّ لهذه الحقوق، فهناك حاجة ماسّة لتفعيل النّصّ وترجمته إلى سياسات عامّة للدّولة، وقوانين وضعيّة، وسياسات اجتماعيّة، من توفير الفرص للتعليم، والعمل، وإتاحة المساحة الكافية لتحقيق ذلك. إذاً، مطلوب الانتقال إلى مجال تحديد الرّؤى والخطابات إلى حيّز التّطبيق والتّنفيذ، من خلال اقتراحات عمليّة محدّدة، تترجم الرّؤية الإسلاميّة إلى برنامج إصلاحي، ومشروع للتّغيير»[102].

واضح، إذاً، أنّ مطلب التّطبيق مركزيّ بدرجة كبرى، عند المنشغلين بقضيّة العدالة الجندريّة، سعياً إلى تفعيل الأحكام الإسلاميّة القاضية بتساوي الجنسين، وبإقامة مجتمع إسلاميّ متوازن القوى. واللّافت أنّ مقاربة ودود لقضيّة التّطبيق تنتمي إلى هذه الرّؤية الجندريّة الجامعة، ولكنّها، أيضاً، تتميّز عنها بخصوصيّة ماهيّة التّطبيق؛ التي تكتسب بعداً هرمينوطيقيّاً دقيقاً يكون فيه المعنى القرآنيّ قابلاً للتّفعيل على مستويين: الذّات بوصفها جزءاً من كلّ، والمجتمع بما هو كلٌّ يحتوي الذّوات برؤاها الجزئيّة.

وتتأكّد أهميّة التّطبيق؛ الذي يمثّل خطوة أساسيّة في المسار التّأويليّ، من خلال دعوة ودود إلى ضرورة تكييف فهم النّصّ القرآنيّ مع كلّ زمان ومكان، درءاً لكلّ فجوة بين الفكر والممارسة، وسعياً إلى تحقيق الحكمة القرآنيّة بشكل فاعل في الواقع، من خلال التدبّر في النّصّ، وتفسيره بشكل متجدّد ومتواصل، استجابةً لكلّ المتغيّرات[103].

ويتأتّى هذا الحرص على تفعيل التّأويل ممارساتيّاً من اقتناع الكاتبة بأنّ القرآن على صلة وثيقة بقضايا المرأة المسلمة المعاصرة[104]، وبأنّه قابل، بشكل صريح، للتّكيّف مع البيئة المعاصرة، وللإجابة عن هموم المسلم اليوم.

102 - المرجع نفسه، ص25، 26.

103 - Wadud, Qur'an and Woman, p. 94.

104 - "I have demonstrated the relevance of the Qur'an to the concerns of the modern woman". op.cit, p. 95.

هذا المشروع التّأويليّ - التّطبيقيّ يتصدّى -في تقدير ودود- لبعض التّفاسير؛ التي تكرّس القطيعة بين العدالة الجندريّة في صيغتها القرآنيّة، نظريّاً، وما يمارس في الواقع الإسلاميّ المعاصر تطبيقيّاً[105] بدعوى الوفاء لبيئة الإسلام الأولى، والاستعادة الحرفيّة للأحكام؛ التي سادت في مجتمع الإسلام التّأسيسيّ[106]، وهو ما يستحيل تطبيقه، ولا يمكن عدّه مشروعاً؛ لأنّ القرآن ما كان يهدف إلى استنساخ الفترة الإسلاميّة الأولى، ويسعى إلى إسقاطها على كلّ ظرفيّة تاريخيّة على مرّ الزّمان.

هذا الإشكال يرجع إلى اختلاف تمثّل النّصّ القرآنيّ بين الرّؤيتين الذّكوريّة والجندريّة، حيث تذهب ودود إلى ضرورة تكريس رؤية تأويليّة - انفتاحيّة، تجعل من الخطاب القرآنيّ متلائماً مع خصوصيّات كلّ مرحلة، ومنسجماً مع ظرفيّات تاريخيّة وحضاريّة مختلفة ومتجدّدة على الدّوام، بينما تعمل التّفاسير التّقليديّة على تكليس القراءة، وتضييق فضاء الدّلالة في النّصّ، وحدّها بحدود فترة الإسلام المبكّر.

من هذه المفارقة في تعيين ماهية الخطاب القرآنيّ، وضبط آفاقه الدّلاليّة، نلحظ أنّ المقاربة الهرمينوطيقيّة لودود تتقوّم بتوافر شرطين أساسيّين: **أوّلهما:** العمل على تفعيل فهم النّصّ تأويليّاً، بمعنى السّعي إلى ترجمة الأفكار والمعاني الحافّة بالنّصّ -كما يتمثّلها المؤوّل استعانة بالنّصّ المسبق- إلى قراءة تأويليّة متماسكة، **وثانيهما**: أن يعمل المؤوّل على نقل فهمه من حيّز التّنظير إلى التّطبيق في فضاء الواقع المعيش. من هنا، يصحّ، عندنا، الحديث عن مستويين في القراءة الهرمينوطيقيّة - التّطبيقيّة لودود: مستوى التّطبيق التّأويليّ من خلال القراءة؛ الذي تتمّ، في سياقه، النّقلة من القول -أي: النّصّ موضوع التّأويل- إلى الفهم، ومستوى التّطبيق التّأويليّ الفاعل في الواقع، حيث يكون الفهم فيه أسّاً قائداً إلى الفعل.

2-3-1-1- من القول إلى الفهم:

يتجلّى المستوى الأوّل من التّطبيق في فضاء تجربة القراءة، حيث يفعّل المؤوّل تمثّله المخصوص للدّلالة، ويوظّف بنية الفهم المسبقة لديه، في إطار تأويله للمعنى الثّاوي في النّصّ، وبذلك فإنّ ما كان نظريّاً مجرّداً في ذهن القارئ، وفي ظلّ تصوّراته عن موضوع تأويله، يصير حاضراً بشكل عمليّ بفعل المرور من قراءة القول حرفيّاً إلى تفسيره، وفهمه، فتجربة التّأويل، إذاً، ومحاولة فهم النّصّ، ضرب من تطبيقه، ومن تحيين دلالته.

---

105 - تتّفق آمنة ودود، في نقد القصور التّطبيقيّ في التّفاسير الكلاسيكيّة، مع جملة من الدّراسات النّسويّة والجندريّة؛ التي ترى أنّ ما تمّ تأويله، وترجمته، من ثَمَّ، إلى أحكام شرعيّة، يكشف عن إيديولوجيا ذكوريّة إقصائيّة قد تقرّ، أحياناً، بشكل نظريّ صرف، بضرب من المساواة في الحقوق بين المرأة والرّجل بالدّليل القرآنيّ، ولكنّها، في المقابل، تكرّس عكس ذلك، من خلال منظومة الفتاوى والتّشريعات التي تحكم الممارسات اليوميّة الفعليّة للمسلم اليوم، فعلى الرغم من حديث العلماء القدامى عن مفهومي (النفس الواحدة)، و(بعضكم من بعض) (...)، إلا أنّهم لم يعدُّوهما مدخلاً أساسيّاً من مداخل فهم مقاصد الشّريعة وعدلها، فيما يخصّ المرأة بصفة عامّة، ولم يَعُدُّوا ذلك مبدأً يُحتذى به في تشكيل المعاملات بين الرّجال والنّساء في الأسرة والمجتمع». أبو بكر، أميمة، النّسويّة، قضايا الجندر والرّؤية الإسلاميّة...، ص26.

106 - Wadud, op.cit, p. 95.

وبذلك، يصبح التّأويل التّطبيقيّ، في بعده الهرمينوطيقيّ الحديث عند ودود -في سياق تفسير القرآن- إعلاناً عن حضور الذّات فيما تتأوّله، وتصريحاً بموقفها من الخطاب المؤوّل؛ ذلك أنّ التّطبيق، في الواقع، ينبغي أن تمهّد له مرحلة الفهم الكاشفة عن المسار الدّلاليّ؛ الذي يتخيّره مؤوّل الخطاب، ويكون تفعيل هذا التمثّل، واقعيّاً، تطبيقاً عمليّاً لاحقاً لتطبيق تأويليّ سابق[107].

في هذا السّياق الدّقيق، يتنزّل تأويل آمنة ودود لبعض الآيات القرآنيّة المتّصلة بمكانة المرأة في الإسلام، وتعدّ محاولة الفهم هذه قراءة تطبيقيّة كاشفة عن الخلفيّة الجندريّة؛ التي تصدر عنها الكاتبة في تأويلها، بمعنى أنّ فهم ودود للآي الضّابطة لأحكام القرآن المتّصلة بالمرأة المسلمة، يمثّل تفعيلاً لمشروعيّة المقولات الجندريّة عبر القول القرآني، واستجابة للمستجدّات الرّاهنة؛ التي تفرض تعاملاً مخصوصاً مع الخطاب القرآني، وكذا، يكشف هذا الفهم عن المقدّمات الهرمينوطيقيّة التي توجّه الكاتبة إلى نقاط ارتكاز بعينها.

من ذلك، مثلاً، أنّ تأويل ودود للآيات المتعلّقة بالجزاء الأخرويّ، تعكس، بوضوح، منطلقاتها النّظريّة؛ التي تندمج فيها الرّهانات التّأويليّة بغايات الدّراسة الجندريّة المكرّسة للعدالة بين الجنسين، وحينئذ، يصير التّأويل؛ الذي نقرؤه في كتاب ودود، قراءة تطبيقيّة، وتفعيلاً لهذه المقدّمات النّظريّة.

وتكتسي هذه المرحلة من التّطبيق قيمتها من كونها تمثّل سنداً أساسيّاً لتحقيق النّقلة من الفهم إلى الفعل؛ ذلك أنّ المشروع الهرمينوطيقي -في تقدير الكاتبة- لا يجري إلى غاية اكتساب ضرب من التّأمّل التّأويليّ، إنّما يراهن على تكريس وعي تطبيقيّ فاعل، ومتماسك، في سياق التّجربة العينيّة المعيشة.

2-3-1-2- من الفهم إلى الفعل:

لا يكتسب خطاب ما وجاهته ومشروعيّته إلّا بقابليّته للتّجسّد تاريخيّاً، ولانخراطه ضمن نسيج الحياة وخبراتها المعيشة؛ لذلك تذهب ودود إلى أنّ قراءتها التّأويليّة الجندريّة للنّصّ القرآنيّ ينبغي أن تفعّل في جملة من الممارسات الوقائعيّة اليوميّة؛ التي تكفل للمرأة حقّها في المساواة، وفي العدالة الجنسيّة، وتنزّل، من ثمّة، النّظريّ منزلة التّطبيقيّ - الفعليّ[108].

107 - “I intend to show how these ideas and theories significantly affect modern movements of islamic reform». Wadud, inside the Grender Jihad, pp. 87, 88.

108 - "Our interactions reflected the crossroads between theory and practice. Before working with this group I understood that "justice" could only have meaning when implemented in real human contexts. It is far easier to articulate the abstract idea than it is to bring it into practice". Wadud, op.cit, p. 87.

هذا التّفعيل للمبادئ الجندريّة يتجسّد، من خلال الأنشطة النّسويّة الممثّلة في عمل المنظّمات والجمعيّات تخصيصاً[109]؛ ذلك أنّ المرأة، في السّياق الإسلاميّ المعاصر، لا ينبغي لها أن تقتصر على مجرّد البحث عن أدلّة شرعيّة مجرّدة تكفل لها حقوقها، إنّما ينبغي أن تمارس هذه الحقوق بشكل مدنيّ ملموس، والملاحظ، بالنّسبة إلى ودود، أنّ الإطار المهنيّ، والمنظّماتيّ، والجمعيّاتيّ، يمثّل فضاءً مناسباً لتبليغ صوتها، ولإثبات جدارتها الفعليّة في المجتمع المعاصر، أيّاً كانت خلفيّته الثّقافيّة والحضاريّة.

إضافة إلى ذلك، إنّ مجالات الاختصاص متعدّدة ومتنوّعة، حيث لا تحدّ عمل المرأة المسلمة، ولا تضيّق مجال اهتمامها بحدود مضبوطة، والسّبب، في ذلك، أنّ المرأة، بما هي كائن معادل للرّجل في ملكاته واقتداراته، بإمكانها الخوض في مجالات الحياة المختلفة، من ذلك الجانب الاقتصاديّ، والثّقافيّ، والسّياسيّ، والعلميّ... وبذلك، تسجّل حضورها بشكل لافت، ودون إقصاء من مجال، أو من آخر، من قبل المجتمع الذّكوريّ. وقد عَدَّت آمنة ودود فرض مكانة المرأة التي تستحقّها هدفاً أكبر لمسعاها التّأويليّ[110].

إنّ أهميّة النّشاط العمليّ؛ الذي تمارسه المرأة المسلمة المعاصرة، تكمن، إذاً، في كونه يقدّم الدّليل على كفاءتها في اختصاصات شتّى، وهو ما يجعل التّجربة شهادة حيّة على استحقاقها مكانة مساوية للرّجل في المجتمع.

والمؤكَّد، بالنّسبة إلى ودود، أنّ ما تمارسه المرأة، من أنشطة تدلّ على كفاءتها، لا ينفصل، البتّة، عن تعاليم الشّريعة الإسلاميّة، ولا يقف في الطّرف النّقيض منها، إنّما هو، على العكس من ذلك، استجابة لروح المقاصد القرآنيّة، وتجسيد وقائعيّ لدلائل العدالة الإلهيّة في الخلق؛ ولأجل ذلك، تلحّ الكاتبة على أنّ الإسلام يكفل للمرأة الحقّ في كلّ هذه الممارسات، ويشرّع لها بدليل النّصّ التّأسيسيّ ذاته.

والجدير بالملاحظة أنّ تطبيق مبادئ العدالة الجندريّة ينبغي أن يمرّ بمستوى الذّات؛ ليمهّد للمستوى الجمعيّ، وفي هذا السّياق، تعرض ودود تجربتها العلميّة والمدنيّة، بوصفها دليلاً على إمكانيّة إجراء التّعاليم الإسلاميّة في خبرة تاريخيّة معيشة[111].

من هنا، نتبيّن وثاقة الصّلة بين مرحلتي التّطبيق الهرمينوطيقي، ونقصد مرحلة القراءة والفهم، ومرحلة التفعيل والممارسة، وهما مرحلتان ضروريّتان لتشكيل وعي بهويّة المرأة المسلمة المعاصرة متحرّرٍ من قيود الفكر الأبويّ التّقليديّ.

---

109 - “While not predetermining a selected set of actions, this perspective provides the underlying theory to verify the need to act. Actions are seen as a necessary extension of faith. This perspective is clearly borne out in Muslim women’s collectives and organizations». Wadud, op.cit, p. 98.

110 - Wadud, op.cit, p.114, 115.

111 - راجع على سبيل المثال المصدر نفسه، ص105، 119.

2-3-2- هويّة المرأة في ضوء المقاربة الجندريّة:

تمثّل مشكلة الهويّة النّسويّة مفصلاً حاسماً في مشروع ودود التّأويليّ، وهي تذكّر بذلك في مواضع عديدة من كتابها المعتمد في دراستنا؛ ذلك أنّ تطبيق المبادئ الجندريّة، في ظلّ الشّروط التّأويليّة، قاضٍ -لا محالةَ- بتشكيل ملامح هَوَوِيّةٍ مخصوصة للمرأة تقف نقيضاً لملامح مشوّهةٍ، طالما تكرّست في ظلّ النّظام الأبويّ، وبفعل سيادة التّفاسير التّقليديّة للنّصوص التشريعيّة في الإسلام.

واللّافت أنّ أبعاد هذه الإشكاليّة لا تحدّ بحدود المستوى المفاهيميّ النّظريّ، إنّما تتضمّن انعكاسات مؤثّرة في البعد العمليّ - الواقعيّ، وهو ما جعل الكاتبة تطرح قضيّة هويّة المرأة من جانب تطبيقيّ صريح، اقتناعاً منها بلا جدوى الحديث المجرّد عن هويّة متعالية على الواقع منقطعة عنه؛ إذ الهويّة؛ التي تتشكّل للمرأة في تقديرها، هي، في عمقها، كينونتُها التي تتحقّق مع كلّ فعل، وفي كلّ ممارسة؛ ولأجل ذلك، يجري المشروع التّأويليّ، عند ودود، إلى غاية أساسيّة كامنة في قلب الوعي المهمّش للمرأة، ومكانتها، وخلخلة أسسه لغاية تأصيل وعي جديد بجدارتها في جلّ ميادين الحياة، لاسيما منها ما كان يعدّ، في الذّهنيّة الذّكوريّة، من قبل المجالات الممنوعة عليها، بل المحرّمة شرعيّاً، ومن أبرزها: قضيّة الإمامة في الصّلاة، وقضيّة القيادة الدّنيويّة.

أ- إمامة المرأة من منظور جندريّ - تأويليّ:

تذهب ودود إلى أنّه ما من دليل شرعيّ قاضٍ بتحريم إمامة المرأة للصّلاة في الإسلام، ولكنّ المنظومة الفقهيّة الذّكوريّة قضت بعدم تجويز ذلك، تكريساً لموقف إقصائيّ يعلي سلطة الذّكر على الأنثى، ويقرّ بتفوّقه عليها في جميع أمور المعاش والمعاد.

واللّافت أنّ الكاتبة تتصدّى لهذا الموقف، من خلال مواجهتها للتّأويل الكلاسيكيّ لبعض الآيات، بتأويل جندريّ مقرّ للمرأة بالكفاءة، حتى في مستوى القيادة الدّينيّة، فطالما أنّ المرأة كائن مكلّف، فهي لا تقلّ عن الرّجل درجة، ولن يكون الحكم بقصورها ونقصان دينها أمراً عادلاً، أو ناطقاً بمشيئة إلهيّة.

ولعلّ أبرز ما يجعل من مبدأ المساواة، ودفاع الكاتبة عن حقّ المرأة في الإمامة، أمراً متحقّقاً وفعليّاً، هو قيامها بإمامة بعض المسلمين في أمريكا في صلاة الجمعة في آذار/مارس من سنة (2005م)، وهو ما كان حدثاً لافتاً ومثيراً لجدل واسع بين مؤيّد ومعارض[112].

112 - Abou El Fadl, Khaled, Foreword, in inside the Gender Jihad, p. vii.

في هذا الإطار، تتنبّه ودود إلى أنّ من دواعي خوضها تجربة تطبيق الموقف الجندريّ - التّأويليّ من قضيّة الإمامة، إقامة الدّليل على اضطهاد القراءة الذّكوريّة للمرأة، والكشف عن سعي القائمين على التّأويل الكلاسيكيّ للتّصدّي لكلّ محاولة نسويّة تهدف إلى إعادة قراءة النّصّ، وإلى تجديد طرائق تطبيقه تأسيساً على مقدّمات نظريّة مضادّة للفكر الذّكوريّ المنغلق على ذاته[113].

ونظراً إلى استحالة تغيير واقع غارق في تكريس أفكار متكلّسةٍ مستجيبةٍ لذهنيّة تقصي المرأة، وتهمّش من حضورها الفاعل في المجتمع، تَعُدُّ ودود محاولتها التّأويليّة، وسعيها إلى تفعيل ما تقدر عليه من مبادئ جندريّة في أرض الواقع، مجرّد خطوة أولى في طريق تجديد الخطاب الإسلاميّ اليوم؛ إذ ينبغي خلخلة بعض الأفهام والعقليّات، حتى نبدأ السّير على طريق التّغيير، وقلب بعض المسلّمات الخادعة.

إنّ حدث إمامة صلاة الجمعة، إذاً، يتنزّل ضمن هذا السّياق المخصوصن فهو مبادرة من الكاتبة لتطبيق ما تراه حقّاً مشروعاً للمرأة يكفله لها النّصّ القرآنيّ نفسه، بوصفه يدعو إلى العدالة بين الجنسين، وهو، إلى ذلك، يجري إلى غاية لفت الأنظار إلى انغلاق المنظومة التّشريعيّة الذّكوريّة؛ التي ترفض كلّ انفتاح على النّصّ القرآنيّ من وجهات نظر مختلفة عن وجهتها، ومخالفة لها من أوجه عديدة.

والملاحظ، بالنسبة إلى ودود، أنّ المرأة، في الفكر الإسلاميّ التّقليديّ، لم يقع إقصاؤها من إمامة الصّلاة فحسب، بل، كذلك، عُدَّتْ قاصرةً عن القيادة الدّنيويّة، لنقص في تركيبتها الذّهنيّة مقارنة بالرّجل. هذا الحكم بدا لودود جائراً، ومضرّاً بهويّة المرأة، على امتداد التّاريخ الإسلاميّ، فكان لها فيه قول.

ب- القيادة النّسويّة من منظور جندريّ - تأويليّ:

يرتكز الفهم الذّكوريّ الانغلاقيّ في الإسلام على فكرة نقصان المرأة، وعجزها عن القيادة، لاسيما إذا تعلّق الأمر بمركز ريادي - مصيريّ، إلّا أنّ آمنة ودود لا ترى في الإسلام دليلاً مانعاً يحول دون تقليد المرأة منصباً قياديّاً؛ ذلك أنّ العدالة الإلهيّة تقضي بعدم التّمييز بين الرّجل والمرأة، ويتضمّن النّصّ القرآنيّ على ذلك أدلّة صريحة، ومن ذلك، إشادته بحكمة بلقيس ملكة سبأ دينيّاً وسياسيّاً، وفي هذا الدّليل إقرار إلهيّ واضح بجدارة المرأة، وقدرتها على تحمّل مسؤوليّات القيادة.

113 - «My participation at the Claremont Main Road mosque event way only a formal act, not a substantive one. To persist with these inconsistencies will not remove gender disparity, or shift appropriate attention on the marginality of women's lives, I once thought my vision too personal. However, the experience of leading prayer in New York in 2005 has confirmed that it did not matter what I said. I take a stand regarding how heavily this weighs against gender and justice. My presentation fell along the same lines of the historical silencing of female voices, and invisibility of their particular experiences and contributions». Wadud, op.cit, p. 181.

إنّ قضيّة زعامة المرأة تؤثّر بعمق في تشكيل هويّة المسلمة؛ لذلك تحرص ودود على جعل هذه الهويّة نموذجاً مقابلاً للتّصوّر التّقليديّ لهويّة منقوصة وتابعة، وتتّخذ الكاتبة؛ للتّصدّي لهذا التّمثّل، من الخلفيّة الجندريّة - التّأويليّة أساساً لقراءة المقصد القرآني، وللدّعوة إلى تطبيق مبادئ العدالة الجندريّة؛ التي يتضمّنها النّصّ المقدّس، ويقرّ بها.

فالكاتبة تنطلق من الشواهد القرآنيّة الدّالّة على تساوي الجنسين في كلّ مراحل الوجود، وعلى تكامل وظائفهما، وعلى اكتمال هويّة كلّ نوع منهما، وتبعاً لذلك، ينبغي الإقرار لبعض النّساء بالقدرة على تسيير شؤون الحكم تماماً كما يسمح للرّجل بالقيادة، وليس بالإمكان ذلك إلّا باستعادة تأويليّة للنّصّ تفتح على آفاق تجديديّة، وعلى إمكانات دلاليّة أرحب ممّا استقرّ في المنظومة التّفسيريّة القديمة من معانٍ وأحكام، وغير كافٍ أن يتمّ التّنصيص على اقتدار المرأة على الحكم نظريّاً فحسب، إنّما يجدر تطبيق ذلك عمليّاً.

إنّ مطلب تجديد الفكر الإسلاميّ، إذاً، يتطلّب تغييراً فعليّاً للواقع الإسلاميّ بالأساس، وبذلك، فحسب، يكتسب الطّرح التّجديديّ معناه وقيمته الفاعلة.

خاتمة:

تبيّنت، عندنا، من خلال دراسة كتاب آمنة ودود (**Qur'an and Woman**)، بعض خصائص قراءتها الجندريّة الهرمينوطيقيّة؛ التي بدا فيها تأثّرها واضحاً بمبادئ التّأويليّة الفلسفيّة، وبأهداف المقاربة الجندريّة السّاعية إلى تحقيق العدالة التّامة بين الجنسين.

وكان من نتائج البحث، في المؤلّف المذكور، أنْ وقفنا على ما تتضمّنه مقاربة ودود للنّصّ القرآنيّ من آفاق تجديديّة، في سياق النّضال من أجل إقرار حقوق المرأة في الفضاء الإسلاميّ، وتطبيقها.

وقد ارتكزت هذه المقاربة على الحجّة القرآنيّة، بما هي مصدر التّشريع، وأصل المعنى الذي يستوجب تفاعلاً تأويليّاً متجدّداً بتجدّد ظرفيّات القراءة وحيثيّاتها.

وفي ضوء خصوصيّة الطّرح التّأويليّ؛ الذي اتّخذته ودود زاوية نظر دقيقة لاقتراح مشروعها التجديديّ في تفسير الخطاب القرآنيّ وتأويله، حرصنا على أن يكون تحليلنا للمبادئ الجندريّة؛ التي دافعت عنها، وحرصت على الإقناع بها، منطلِقاً من الخلفيّة التّأويليّة، التي مثّلت أساساً نظريّاً حاسماً لتمثّل المعنى القرآنيّ عندها.

لأجل ذلك، ننبّه إلى أنّ دراستنا لقراءة ودود للقرآن جندريّاً، كانت مرتكزة أساساً على استجلاء مواطن اشتغال الكاتبة بتقنيات القراءة الهرمينوطيقيّة وطرائقها المخصوصة، بمعنى أنّنا قرأنا مقاربتها الجندريّة من وجهة نظر تأويليّة تخصيصاً، وهو ما يفسّر انشغالنا بقضايا هرمينوطيقيّة صميمة، مثل: النّصّ المسبق، والأساس اللّغويّ التّأويليّ، وشرط الحواريّة، وانصهار الآفاق، ومبدأ الدّائرة التّأويليّة والتّطبيقيّة، وغيرها من المسائل التّأويليّة الدّقيقة؛ التي تكشف عن الفضاء النّظريّ، وعن الأفق التّطبيقيّ؛ اللذيْن يكتنفان تجربة تأويل ودود للنّصّ التّأسيسيّ في الإسلام، ويحتويانها، ويوجّهان مساراتها الدّلاليّة.

وفي ضوء هذا الاختيار المنهجيّ، كان من بين أهداف دراستنا تقصّي ركائز هذه القراءة ومقدّماتها الأولى في مستوى أوّل، وتبيّن آفاقها النّظريّة والتّطبيقيّة في مستوى ثانٍ، واستنتجنا أنّ الكاتبة حرصت على قلب جملة من الأفكار والمسلّمات الجامدة والموروثة؛ التي تخصّ تعامل المؤوّل مع النّصّ، وتشمل تمثّله لمفهوم التّراث وماهية الحقيقة الدّينيّة.

1- في مبحث النّصّ:

اعتمدت ودود على الطّرح الهرمينوطيقي لإثارة إشكالات عديدة، في مستوى التّعامل الكلاسيكيّ للمفسّرين الإسلاميّين مع النّصّ الدّينيّ، وتخصيصاً مع القرآن، ومن بين المآخذ، التي واجهتها بالنّقد، تجميد الرّؤية الكلاسيكيّة لمفهوم النّصّ، وطمس ملامحه المباشرة بركام من التّفاسير والهوامش؛ التي تكلّست عبر التّاريخ، فصارت كأنّها جزء من النّصّ المقدّس، وحلّت محل الأصل في التّشريع، وضبط قواعد العقيدة.

وفي مقابل القطيعة مع النّصّ في الطّرح التقليديّ، عملت الباحثة على إحياء العلاقة المباشرة بالنّصّ الإسلاميّ الأصليّ، ورأت في تجربة تأويله ضرباً من اللّقاء المباشر به، بما هو ذات متحاورة مع الأنا القارئة.

إنّ المباشرة الهرمينوطيقيّة للنّصّ تكفل، إذاً، الخروج عن نمطيّة تأويله، وتفتح على إمكانات دلاليّة تتلاءم مع بنية الفهم المسبقة الماثلة في ذهن المؤوّل، إذا ما تمكّن من تمثّل الدّليل اللّغويّ؛ ذلك أنّ العلامة اللّغويّة هي القائد إلى المقصد الإلهيّ في القرآن؛ لذلك لا يستقيم فهمٌ ما إلّا إذا كان، في مرحلة أولى، مبنيّاً على تفسير الدّالّ اللّغويّ. من هنا، تحدّثنا عن المشروع الهرمينوطيقي اللّسانيّ؛ الذي عَدَّت آمنة ودود محاولتها في فهم القرآن مندرجةً ضمنه.

وقد اتّضح لنا، من خلال تصوّر ودود لماهية النّصّ القرآنيّ، في ضوء المقاربة التّأويليّة الحديثة، رفضها القاطع لتسليط أدوات منهجيّة صارمة على الخطاب موضوعِ التّأويل، وإنكارها لسلطة المناهج المتكلّسة؛ لأنّ في ذلك تجميداً صريحاً لحركيّته التّاريخيّة، وإعلاء لدلالات المنهج الجاهزة على دلالته المخصوصة.

ويجدر التّنبيه، في هذا السّياق، إلى أنّ الكاتبة لم ترَ في المقاربة الجندريّة، ولا في الخلفيّة التّأويليّة الفلسفيّة؛ التي انطلقت منها، مناهج مسلّطة على النّصّ القرآنيّ، تستحوذ على معناه وتحتكر حقيقته، إنّما هي -في تقديرها- زوايا تفكير دقيقة تبحث لها عن مقبوليّةٍ ما في جملة القراءات المخالفة الأخرى؛ التي تتأوّل القرآن من زوايا نظر مغايرة تتضمّن مشروعيّتها، وتدافع عنها. فالمعنى، بهذا الفهم إذاً، لا يطلب منهجيّاً إنّما جدليّاً.

حينذاك، يكون الخروج عن سلطة المنهج في التّأويل إقراراً بالانفتاح على المغاير والمخالف، وهو ما يكسب القراءة مشروعيّتها، ويؤسّس لشرط الحواريّة مع النّصّ مدار العمليّة التّأويليّة، ويستقيم هذا الشّرط أساساً بجعل حدث القراءة جدلاً قائماً بين المؤوّل ونصّه، أساسه الارتكاز على ثنائيّة السّؤال والجواب، فالكاتبة تَعُدُّ أنّ ما يبلغه قارئ النّصّ القرآنيّ من معانٍ ودلالات تأويليّة، إنّما يكون إجابة عن تساؤلات شتّى يطرحها المؤوّل على النّصّ، فتعكس هواجسه، ومشاغله، وتصرّح بها. وودود تنزّل قراءتها الجندريّة، ضمن هذا المسار التّأويليّ الدّقيق، وتَعُدُّ أنّ خوض تجربة القراءة إنّما يعني إقامة محادثة تأويليّة تتضمّن أسئلتها المنبثقة عن خلفيّة الدّراسة الجندريّة، وإجابات النّصّ القرآنيّ عنها.

وقد تبيّن لنا أنّ الكاتبة تَعُدُّ الانخراط في هذه العلاقة التّأويليّة؛ التي تجمعها بالخطاب القرآنيّ، كافلاً لضمان ضرب من الانتماء التّأويليّ، ومن الالتحام الأفقيّ، وهو شرط أساس من شروط إجراء القراءة الهرمينوطيقيّة للنّصّ.

لقد كان جهدنا منصبّاً، إذاً، على استجلاء ملامح المقاربة الهرمينوطيقيّة في التحليل الجندريّ للنّصّ القرآنيّ، من خلال أمثلة من مؤلّفيْ آمنة ودود، وكان من نتائجنا أن وقفنا على تعامل مخصوص للكتابة مع النّصّ القرآنيّ مدار العمليّة التّأويليّة، أساسه السّعي إلى إقامة علاقة أنطولوجيّة فاعلة بالمعنى الإلهيّ في حياة المجتمع الإسلاميّ المعاصر، وتخصّ، تحديداً، وضعيّة المرأة المعاصرة، وذلك من خلال قلب جملة من المسلّمات الجامدة؛ التي أحدثت القطيعة بين المسلم ونصّه، وبين حاضره وتراثه الممتدّ فيه بشكل متأصّل، وخفيّ في آن.

2- في الماهية التّأويليّة للتّراث:

كشفت لنا دراسة فهم ودود الجندريّ للقرآن عن حقيقة علاقتها التّأويليّة بالتّراث، فقد انبنى مشروعها التّأويليّ على التّعامل مع التّراث، سواء كان في مستوى النّصّ المرجوّ تأويله، وهو القرآن، أم في مستوى النّصوص الحافّة به، والتي قدّمت قراءتها المخصوصة له، نعني بذلك المدوّنة التّفسيريّة.

وقد استنتجنا أنّ هذه العلاقة قامت على أساس هرمينوطيقي يُعدّ، في إطاره، التّراث أمراً متأصّلاً في المؤوّل، ومشتركاً بينه وبين النّصّ، ما ينأى به عن أن يكون موضوعاً متخارجاً عن الذّات، وخاضعاً لأدوات المؤوّل المنهجيّة.

فالتّراث، إذاً، من وجهة نظر هرمينوطيقيّة، حاضر فينا، ونحن نؤوّل، وليس أمراً مفصولاً عنّا نخضعه للتّحليل، والتّمحيص، والنّقد، أنّى نشاء.

وينتج عن اعتبار التّراث جزءاً من الخبرة المعيشة للمؤوّل، أن تتعيّن التّجربة التّأويليّة، في عمقها، تجربةً وجوديّة يخوضها القارئ مع كلّ حدث قراءة، وضمن هذا السّياق الدّقيق، استنتجنا أنّ آمنة ودود، في قراءتها للتّراث، كانت تعمل على صياغة تمثّل وجوديّ للنّصّ القرآنيّ، يُثبت، في كلّ مرّة، أنّ النّصّ يخاطب كلّ من يقرؤه بشكل محايث للحظته التّاريخيّة، وبنحو غير مفصول عن حاضر القراءة، وهو ما يستدعي انتماء القارئ تأويليّاً إليه، وعدم انفصاله عنه، بدعوى إخضاعه للدّراسة.

وحينئذ، لن يرى المؤوّل للنّصّ القرآنيّ، في الآيات التي يقرؤها، خطاباً تراثيّاً عديم التّأثير في واقعه، إنّما يَعُدُّ واقعه امتداداً حيّاً للماضي في الحاضر، وخطاباً مباشراً يوجّه القارئ إلى سلوكات فاعلة في واقعه المعيش.

إنّ فهم التّراث والتّحاور معه، بهذا المعنى، يصير فعلاً في الوجود، لا فعلاً فكريّاً مجرّداً مداره موضوع متخارج عن الذّات، وقد اتّضح لنا، في هذا السّياق المخصوص، أنّ الكاتبة تَعُدُّ المعنى القرآنيّ مصدراً أساسيّاً لتمثّل مكانة المرأة، ولتعيين وضعيّتها في المجتمع الإسلاميّ المعاصر، وفقاً لما أقرّه النّصّ القرآنيّ في ظرفيّة تاريخيّة سابقة.

كما تبيّنّا أنّ العلاقة، التي تربط ودود بالتّراث، قائمة على ضربين من التّفاعل: أحدهما تطبيقيّ للأحكام القرآنيّة الخاصّة بمكانة المرأة، كما تتأوّلها ودود، والآخر تفاعل نقديّ مع التّراث تواجه فيه الباحثة المدوّنة التّفسيريّة الممتدّة بجذورها في تاريخ الفكر الإسلاميّ، وتقابل تأويلها المرتكز على خلفيّة ذكوريّة بتأويل صادر عن مرجعيّة جندريّة.

بهذا الفهم، يكون التّراث، ممثّلاً في النّصّ القرآنيّ والنّصوص الحافّة به، مرجعاً لاستصدار الحكم الشرعيّ تأويليّاً، وفضاء للمراجعة النّقديّة وللمواجهة التّأويليّة بين بنى الفهم المسبقة، وبين الآفاق التّأويليّة المختلفة لكلّ مرجعيّة نظر. وفي ذلك كلّه، تبقى قضيّة الحقيقة سؤالاً غير محسوم، وإشكاليّة مطروحة على الدّوام.

3- الحقيقة سؤالاً مفتوحاً:

أكّدت ودود، في غير موضع، أنّ تأويل النّصّ القرآنيّ يظلّ مشروعاً انفتاحيّاً؛ إذ لا يجدر بأيّ مؤوّل أن يدّعي تحصيل الحقيقة، وامتلاكها، وعلى هذا الأساس، تنزّل الكاتبة قراءتها للنّصّ القرآنيّ في هذا الإطار الهرمينوطيقيّ المخصوص؛ الذي يجعل من الرّهان الأصليّ لعمليّة التّأويل رهان فهم، لا رهان تحصيل للحقيقة الإطلاقيّة.

وبناء على ذلك، تَعُدُّ الكاتبة أنّ ما بلغته من نتائج في قراءتها يمثّل إمكاناً من إمكانات الفهم المتاحة، ويستجيب هذا المبدأ لشرط أساس في القراءة الهرمينوطيقيّة، وهو مبدأ نسبيّة الحقيقة. وقد ذهبت ودود، في ضوئه، إلى تفنيد الزّعم التّقليديّ، الذي يرى، في تمثّله لمكانة المرأة في الإسلام، أصلَ الحقيقة الإسلاميّة، ويدّعي احتكارها بشكل إطلاقيّ؛ لذلك كانت محاولة الكاتبة مرتكزة على ضربين من التّعامل مع ماهيّة الحقيقة التّأويليّة، فهي، من وجه، تدحض القول بوجود حقيقة سكونيّة جامدة تستحوذ عليها وجهة نظر مخصوصة، ومن وجه ثانٍ، تقرّ بأنّ الغاية من القراءة الهرمينوطيقيّة لأيّ نصّ ليست تحصيل حقيقته الواحدة، إنّما هي فتح فهمه على الإمكان.

إنّ ما يسعنا بلوغه من استنتاجات تخصّ المشروع الهرمينوطيقيّ لآمنة ودود، في صياغته الجندريّة الدّقيقة، هو سعيها إلى جعل فهمها للنّصّ القرآنيّ نشاطاً تأويليّاً مرتكزاً على مجموع شروط في القراءة تجمع إلى الخلفيّةِ الهرمينوطيقيّةِ مبادئَ المقاربة الجندريّة، حرصاً على إثبات جدارة المرأة وكفاءتها في كلّ ميادين الحياة، إلى جانب الرّجل، إلّا أنّه دون بلوغ هذا الرّهان الأصليّ لقراءتها إشكاليّات جمّة تمثّل، عندنا، مجالاً للمراجعة النّقديّة، وللتّفكّر في مواطن القصور، ومحدوديّة الأفق الذي يحكم هذه المحاولة التّأويليّة للنّصّ القرآنيّ.

المصادر والمراجع

1- المصادر العربية:

- ودود، آمنة، **القرآن والمرأة، إعادة قراءة النّصّ القرآنيّ من منظور نسائي**، ترجمة: سامية عدنان، عربيّة للطّباعة والنّشر، ط1، 2006م.

2- المراجع العربية:

1- أبو بكر، أميمة، **النّسويّة، قضايا الجندر والرّؤية الإسلاميّة**، دار الفكر، دمشق- سورية، ط1، أيار/مايو 2002م.

2- ريكور، بول، **النّصّ والتّأويل**، ترجمة: منصف عبد الحقّ، ضمن: العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، صيف 1988م.

3- غادامير، هانس جورج:

- **اللّغة كوسط للتّجربة التّأويليّة**، ترجمة: آمال أبي سليمان، ضمن: العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، صيف 1988م.

- **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة**، ترجمة: حسن ناظم، عليّ حاكم صالح، دار أويا، ط1، 2007م.

4- قرامي، آمال، **الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة**، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، لبنان، ط1، آذار/مارس 2007م.

5- مصطفى، عادل، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007م.

6- ناصر، عمارة، **اللّغة والتّأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتّأويل العربيّ الإسلاميّ**، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، دار الفارابي، ط1، 2007م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

1- Barlas, Asma, Qur'anic hermeneutics and women's liberation, in international Congress on islamic feminism, Barcelona, Spain, October 29, 2005, www.asmabarlas.com.

2- Mughadam, Valentine, qu'est-ce que le féminisme musulman? Intervention au colloque des 18-19 septembre 2006, organisé par Islam & Laïcité. Existe-t-il un féminisme musulman? Paris: Islam & Laïcité, juin, 2007.

3- Wadud, Amina:

- Qur'an and woman, rereading the sacred text from a woman's perspective, Oxford University Press, 2000.

- Qur'an, Gender and interpretive possibilities, Brill Academic Publishers.

- Inside The Gender Jihad, women's reform in Islam, One World Publications, Oxford, 2007.

4- Lakhdhar, Latifa, Les femmes au miroir de L'orthodoxie islamique, traduit de l'arabe, Hichem Abdessamad, Amal edition, 2007.

5- Gadamer, Hans-Georg:

- les chemins de Heidegger, traduction, jean Grodin, edition librairie philosophique J.Vrin, bibliotheque des textes philosophiques (version numérique).

- Truth and Method, traduction, G. Marschell Donald, edition Continuum London, New York, 4?ème? edition 2006.

6- Grondin, Jean, L'universalité de l'herméneutique, Presses Universitaire de France, 1ère édition 1993.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017