دراسات التفسير الغربية ومعضلة المعيارية

بيتر كوبينز - COPPENS PIETER

انخرط كثيرٌ من الباحثين المسلمين أو ذوي الخلفيات الإسلامية في الدرس الغربي للإسلام خلال العقود الأخيرة، مما جعل هذا الدرس الغربي يشهد جدًلا في منظور المعالجة للقضايا، يستعرض كوبينز هذا الجدل المتنامي في الواقع الغربي، ويطرح رؤيته لعلاجه من خلال استحضار حالة حقل محدِّد هو حقل (دراسات التفسير).

مقدمة[1]:

كما يلاحِظ الكثير من الدّارسين فإنّ التغيّرات الديموغرافية الكثيرة التي شهدتها دراسات القرآن والدراسات الإسلامية في العموم في الغرب، عبر وجود الكثير من الدّارسين ذوي الخلفيات الإسلامية يعملون وينتجون ضمن السياق الأكاديمي

الغربي، انطلاقًا من رؤى معيارية خاصّة تجاه الإسلام، هذه التغيّرات أدَّت لظهور عددٍ كبيرٍ من النقاشات حول الطبيعة الحالية والمستقبلية لهذه الحقول وموقع العلاقة بين الموضوعية والمعيارية في الكتابات والمعالجات ذات الصلة بها.

في هذه المقالة يستحضر بيتر كوبينز من موقع شخصي وأكاديمي هذه الجدالات النامية على ساحة هذه الحقول، ويبرز كيف أنّ كثيرًا من الدّارسين الغربيين ينظر لهذه التغيّرات باعتبارها مهدّدة للطابع الأكاديمي الموضوعي لدراسة الإسلام كما استقرّت في الغرب، ويطرح كوبينز في مقابل هذا رؤيةً عن «معيارية منفتحة تاريخيًّا واجتماعيًّا»، تمثّل في نظره رؤيةً جامعةً بين الأهداف المعيارية والاجتماعية والتقاطعية وبين المتطلّبات الأكاديمية والعلمية، مما يجعلها قادرة على خَلْق مساحةٍ للدراسات الإسلامية المعيارية في السياق العلمي، وعلى المشاركة في جدل أكاديمي حقيقي، مع انطلاقها من «التقليد الخطابي» للإسلام بتعبيرات يستعيرها من طلال أسد.

ويَعتبر كوبينز أنَّ التفسير مساحة مناسبة لطرح هذا المنظور والرؤية المشتركة، حيث لا يمثّل التفسير موضعًا لأسئلة التاريخ والأصل والمرجعية والسُّلطة، وهي الأسئلة ذات الحساسية الأكبر -من وجهة نظره- بين الدراسات الغربية والعربية الإسلامية.

إنّ كوبينز يقدِّم في هذه الورقة رؤية لعلاج هذا الإشكال «الغربي» من وجهة نظره، وهذه الرؤية هي رؤية ضِمن رؤى أخرى كثيرة كما يوضح، وهي ناشئة بطبيعة الحال نتيجة الطريقة التي تشكّلت بها الدراسة الغربية للإسلام وللقرآن،

والسِّمات التي افتُرضت لها، وليس الغرض من ترجمة هذه الورقة هو تبنِّي هذه الرؤية أو الدفاع عنها، بقدر ما يعنينا تسليط الضوء على طبيعة هذا الجدل الذي تعيشه الدراسات الغربية في العقود الأخيرة والذي ربما يكون له الكثير من التأثير على مستقبل هذه الدراسات وطبيعة تعاملها مع القرآن والتفسير في قادم العقود.

المقال[2]

المقدمة:

للمرء أنْ يحاجّ بأنّ العلاقة بين المنهجين «الوصفي» و«التقييمي» -أو «الداخلي» و«الخارجي»، أو «المعياري» و«الموضوعي»- في دراسة الإسلام في جامعات الشمال العالمي تمرّ بتطوّر معاكس لِمَا حَدَث في دراسة المسيحية؛ إذ اعتمَدَت دراسةُ المسيحية في البداية المنظورَ الداخليَّ، ثم تعلَّمَت ببطء كيفية التعامل مع الحدود بين وجهات النظر الداخلية والخارجية، وكذلك بين الأبحاث والدراسات المعيارية ذات الصبغة الدينية وتلك التي تعتمد مناهج أكثر تحررًا من الصبغة الدينية (Cooper, 2019; Tolstaja and Bestebreurtje, 2021). على العكس من ذلك؛ بدأت دراسة الإسلام بالمنظور الخارجي، والذي غالبًا ما كانت تربطه علاقات مثيرة للجدل مع الأجندات الاستعمارية التي ترمي إلى قولبة الآخر. ولكن منذ القرن الحادي والعشرين فصاعدًا، استدمجت دراسة الإسلام جرعة متزايدة من العنصر اللاهوتي الإسلامي المعياري؛ تصريحًا حينًا، وتضمينًا حينًا. ويرجع ذلك التحوُّل بشكلٍ رئيسٍ إلى تدفّق المسلمين الواعين لذاتهم إلى أقسام الدراسات الإسلامية في جامعات الشمال العالمي، بالإضافة إلى الاستقبال المتزايد للأبحاث

والدراسات من الشمال العالمي في الجنوب العالمي (Wilson, 2007: 186–7; Ernst and Martin, 2010; Daneshgar, 2020; idem, 2021; Brankley Abbas, 2021). وفي حين يبدو أنّ سؤال المعيارية في دراسة المسيحية قد حُسِم نسبيًا من خلال الفصل بين الدراسات اللاهوتية والدراسات الدينية، إلا أن هذه المسألة أصبحت الآن من أكثر المسائل الملحّة في دراسة الإسلام.

ترتب على ظهور المعيارية الإسلامية الصريحة والضمنية أنْ شَهِدَت الأوساط الأكاديمية في أمريكا الشمالية على مدى السنوات العشر الماضية سلسلةً من الجدل الساخن حول مكانة المعيارية في الدراسات الإسلامية، وذلك ردًّا على كتابات كلٍّ من آرون هيوز Aaron Hughes، وعائشة شودري Ayesha Chaudhry التي قُصد منها أن تكون كتابات استفزازية (Hughes, 2012; Safi, 2014; Stoneham, 2014; Schubel, 2014; Hughes, 2014; Mass, 2014; Hughes, 2016; Larsson, 2017; Sheedy, 2018; Stewart, 2018; Chaudhry, 2019; Siddiqui, 2019; Daneshgar and Hughes, 2020; El Shamsy, 2020) . فقد ذهب هيوز (2012: 3) إلى أنّ «الدراسة الأكاديمية للإسلام بالصورة التي هي عليها في أقسام الدراسات الدينية أصبحت دفاعية بصورة فجّة، لدرجة أنها خرجت عن كونها دراسة أكاديمية، مفضّلة -بدَلًا من ذلك- نشر تمثيل لاهوتي ودفاعِي عن الدين». وبدورها دعت شودري (2019) إلى اتّباع منهج (تقاطعي)[3] متعدّدِ الجوانب في الدراسات الإسلامية، وخَرْق ما أسْمَتْه بـ«الدراسات الإسلامية المتعصِّبة للبِيض»، و«الدراسات الإسلامية ذات الطابع الأبوي»؛ وهنا يمكننا القول: إنّ معياريتها هي بالأحرى مسألة المقابلة بين «الموضوعية» و«الموضعية».

من الصعب في السياق الأوروبي تتبّع حالات الإسهامات الإسلامية المعيارية ضمن الإطار غير اللاهوتي للدراسات الإسلامية، ويرجع ذلك -على الأرجح- إلى أنّ تدفُّق المسلمين الواعين ذوي الخلفيات التي يتّسم بها المهاجرون في الأوساط الأكاديمية لم يصل (بعدُ) إلى أن يكون مَعْلمًا بارزًا كما هو الحال في أمريكا الشمالية، وذلك بسبب تاريخ هجرتهم المختلف ووضعهم الاجتماعي. وعلى هذا، فلا تزال أوروبا حديثة العهد بمشاركة المسلمين في التعليم العالي، على العكس مما هو موجود في أمريكا الشمالية (Alba and Foner, 2014: 284–5) . وهنا يمكننا القول: إنّ العلوم الاجتماعية والإنسانية -فضلًا عن التخصصات غير المستقرة مثل الدراسات الإسلامية- ليست الخيار المنطقي الأول للمجموعات ذات الخلفية المهاجرة القادمة من وضعٍ اجتماعي ضعيف نسبيًا، وتسعى إلى ترقّي السُّلَّم الاجتماعي تصاعديًا .(Crul, Keskiner, and Lelie, 2016)

إنَّ المسلمين الذين ينخرطون في دراسة الإسلام من منظور معياري صريح، ينزعون إلى القيام بذلك داخل أقسام علم اللاهوت، وقد تلقّت هذه الظاهرة دفعة إضافية من إنشاء أقسام الفقه الإسلامي التي تموِّلها الدولة في العديد من البلدان الأوروبية، مما منح الدراسة المعيارية الصريحة للفقه الإسلامي مساحة مؤسّسية داخل الأكاديمية. أمّا في سياق أمريكا الشمالية، فلا يوجد هذا إلا في المؤسّسات الدينية المموَّلة من القطاع الخاص (Salem, 2018) . ومِن ثَمّ؛ فإنَّ وَضْع اللاهوتيين المسلمين ذوي المقاربات المعيارية العاملين في أقسام الدراسات الدينية الذي انتقده هيوز (2012) هو أقلّ حضورًا في أوروبا. وقد أدَّى إنشاء أقسام الفقه الإسلامي التي تموِّلها الدولة في أوروبا إلى إثارة خلافات خاصّة بأوروبا حول العلاقة بين الدراسات الإسلامية «التقليدية» [المقصود التقليدية في أوروبا، أي

الموضوعية] وهذا المجال الجديد، والأمر نفسه إزاء العلاقة مع الأجندات الأمنية تجاه الإسلام والمسلمين وتدجينهم (Sunier, 2014; Bauer, 2020; Groeninck and Boender, 2020; Engelhardt, 2021).

تتناول هذه المقالة أوّلا إمكانات دراسات التفسير باعتبارها مجالًا من الممكن أن تكون فيه معضلة المنظور الداخلي/ الخارجي، المعياري/ الموضوعي، المعياري/ الوصفي غير ضرورية. فمن ناحية، يعتمد علماء اللاهوت المسلمون المعياريون داخل الأوساط الأكاديمية على رؤى الأكاديميين غير المسلمين بقدر ما يعتمدون على الدراسات الإسلامية التقليدية. ومن ناحية أخرى، تحتوي الدراسات الإسلامية المعيارية على ما يكفي من التحليلات التاريخية والتأويلية التي لها أيضًا صِلَة كبيرة بالدراسات الأكثر اعتمادًا على المقاربات غير المعيارية في تحليل تقليد التفسير. ثانيًا: تناقش الورقة ما إذا كان مفهوم طلال أسد (2009) للتقليد الخطابي قد يساعد في إلقاء ضوء جديد على معضلة الداخل/ الخارج في الدراسات الإسلامية؛ وهنا أُعيد تعريف المعيارية باعتبارها التفاوض على رسم مستقبل التقليد الخطابي الإسلامي؛ وهو ما يمكن القول إنه يمثل مساحة اهتمام مشتركة بين اللاهوتيين المسلمين ودارسي الإسلام، على اختلاف دوافعهم، وأزعم أن «المعيارية المستنيرة تاريخيًّا واجتماعيًّا» هي الطريق الـمُثلَى للمضيّ قُدُمًا في دراسة اللاهوت الإسلامي.

دراسات التفسير باعتبارها مساحة مشتركة بين الدراسات الإسلامية [الغربية] واللاهوت الإسلامي:

هذه المقالة مبنية جزئيًّا على تجربة شخصية، لعدّة أسباب. فعلى الرغم من أنني قد

أبدو للكثيرين «علمانيًا عابرًا»، إلا أنَّ لديَّ خلفية إسلامية واعية تمامًا، وقد بدأتُ دراستي في الأصل في أقسام اللغة العربية (في مرحلتَي البكالوريوس والماجستير) ثم الدراسات الإسلامية من المنظور الخارجي (في مرحلة الدكتوراه). وقد مكثتُ مدة أربع سنوات ضمن طاقم مدرسة لاهوتية إسلامية تموّلها الحكومة في كلية الدين واللاهوت، حيث كان من المفترض أن أقوم بالتدريس من منظور داخلي للطلاب المسلمين الذين يطمحون إلى العمل في مجال الدعوة وأن يصبحوا قادةً دينيّين. على المستوى الشخصي، ليس من السهل إقامة هذا التمييز الصارم بين المنظور الداخلي والخارجي؛ فقد تشكّلت أفكاري وممارساتي الدينية الشخصية من خلال الرؤى التي اكتسبتُها من الأبحاث والدراسات التي تُوسَم بأنها «خارجية»، بقدر ما اكتسبتُه من الدراسات الإسلامية «التقليدية». هناك أيضًا أشياء معيّنة في فهمي الداخلي للتقاليد الدينية التي أتماهَى معها قد أثّرت على الأسئلة الأكاديمية التي أميلُ إلى طرحها -مثل تجذّري في الإسلام كمجتمع تفسيري، وكذلك تماهيَّ مع تقاليده الخطابية ورعايتي لها-. وإنَّ حقيقة أنني أتناول هذه الأسئلة في المقام الأول باستخدام مناهج مؤرِّخ الدين، وأنني سأبدو بلا لَبْس «ذا منظور خارجي» للقرّاء الذين لا يعرفون خلفيتي الشخصية، فهذا لا يعني أنّ مصدر هذه الأسئلة ليس داخليًا بوجهٍ ما.

تؤكّد الدراسات الحديثة تجربتي الشخصية في أنه ليس من السهل رسم الخط الفاصل بين المنظور الداخلي والخارجي في مجال اللاهوت الإسلامي. فأساتذة اللاهوت الإسلامي في ألمانيا -كما أظهر فيليكس إنجلهارت (2021)- بشكلٍ عام لا يعتبرون مجال اللاهوت الإسلامي منفصلًا عن الدراسات الإسلامية «التقليدية» على الإطلاق. ومن الناحية العملية، يدرك جميع الأساتذة أنهم مدِينون للدراسات

الوصفية التي يقدّمها دارسو الإسلام ويعوِّلون عليها كثيرًا، ولا يعرِّفون عملهم بأنه ذو منظور معياري ابتداءً. وكما لاحظ ألكسندر كاييرو وإيمانويل ستيفانيديس (2018: 84)، «أصبحت الحدود بين الغربيين والمسلمين [...] فضفاضة وسهلة الاختراق على نحوٍ متزايد، وقد ولّى زمن السّعة والاستقرار الذي توفّره البيئة المشتركة بلا عودة». وكما أشارت يوهانا بينك (2020: 54) في نظرة عامة حديثة على مجال دراسات التفسير، فإنّ «محاولة التمييز بين وجهات النظر الداخلية والخارجية -في هذا المجال كما هو الحال في أيّ مجال آخر- محفوفة بالصعوبات». بينك محقّة في تأكيدها على حقيقة أنّ الباحثين غير المسلمين ليسوا خُلْوًا من الافتراضات المعيارية، وأنّ العلماء المسلمين ليس بالضرورة أن يكونوا مدفوعين بغايات دينية، وأنّ «الأكاديمية الغربية» و«العلوم الإسلامية» ليست فئات متمايزة بوضوح يمكن للمرء أن يفرّق بينها بمعالم واضحة. وفي الواقع، فإنّ الدراسة التي تشير إليها بينك توضح ذلك؛ حيث لا يمكن تصنيف أيٍّ من المراجع التي تستشهد بها في عملها في حقل التفسير على أنها وصفية أو معيارية بشكلٍ كاملٍ وواضحٍ، كما أنّ إسلامية مؤلّفيها لم تنعكس بوضوح على محتوياتها (المرجع نفسه: 74- 6).

يمكن القول إنه لا يزال هناك صراع محتدم حتى اليوم في مجالات الدراسات القرآنية ودراسات الحديث بين الإبستمولوجيّات القائمة على الثقة والإبستمولوجيّات التاريخية النقدية ذات المنهج الشكّي، إلى جانب التصوّر المتبادل بأنّ موضوع البحث مُسيَّس (Daneshgar, 2020; Rizvi, 2020; Hernandez Aguilar and Ahmad, 2020: 101–02; Daneshgar, 2021). والسؤال الآن هو ما إذا كان هذا الصدام بين الإبستمولوجيّات والقِيَم منتشرًا بنفس القدر في مجال

دراسات التفسير، الذي هو أقلّ انشغالًا بمسائل أصول النصوص التأسيسية، وأكثر اهتمامًا باستقبال هذه النصوص التأسيسية في التقليد اللاحق. قد يكون التعاون العلمي والتأثير المتبادل بين المنهج الوصفي والمعياري في هذه الحالة أكثر فائدة وأقلّ حساسية من الناحية السياسية. هل هناك ما يمكن أن يتعلّمه الباحثون ذوو المنهج الداخلي/ المعياري من الدراسات الوصفية، والعكس؟ هل يمكنهم الحفاظ على حوار هادف ومثمر حول نتائجهم العلمية؟ وأعني هنا بدراسة التفسير: التحليل الأكاديمي للتقاليد الماضية والحاضرة في تفسير القرآن عند المسلمين. وأركّز في البحث على تاريخ التلقّي متعدّد الأوجه للقرآن من خلال عدسة الماضي والحاضر للتقليد التفسيري، والبحث في الاستمرارية والتغيرات في المعاني التي عَزَتْها المجتمعات التفسيرية الإسلامية إلى نصّ القرآن على مرّ القرون في تقاليدهم الخطابية. ومن الواضح أن مسألة أصول تقليد التفسير حسّاسة مثل مجال الحديث أو القراءات المختلفة للقرآن، وتؤدّي إلى صراعات تأويلية مماثلة بين الثقة والشك (al-Ṣawwāf, 1979: 137–40; Motzki, 2013: 231–4) . ولكن هل يُعتدّ بهذا أيضًا في التحقيق في تقليد التفسير المتأخّر، حتى عندما يكون الباحث ذا توَجُّهٍ معياري؟

يتطلّب تقديم إجابة مبدئية على هذا السؤال إلقاء نظرة فاحصة على إنتاج دراسات التفسير في أقسام اللاهوت الإسلامي بالجامعات الألمانية. لا يبدو أنّ مجال علم اللاهوت الإسلامي في ألمانيا قد أنتج الكثير في مجال دراسات التفسير؛ فليس هناك من بين العلماء الذين يمكنني تتبّع عملهم في أقسام اللاهوت الإسلامي والذين يدرِّسون التفسير أو يدرجونه ضمن قوائم أبحاثهم، سوى قلّة قليلة ينشرون صراحةً حول هذا الموضوع باللغة الألمانية أو الإنجليزية[4] ؛ وبعضهم ينصبّ

تركيزه على الدراسات القرآنية أو نظريات تأويل القرآن على وجه التحديد، وهو ما يمكن اعتباره إشارة إلى أنهم يريدون إنشاء إطار عمل لممارسة التفسير في سياق جامعي، وإجراء تحليل مباشر للنص القرآني نفسه، متجاوزين تراثه التفسيري الحالي. فكما يتضح من صفحات الويب الخاصة بهم، فإنَّ محمد نكرومي Mohammed Nekroumi (مونستر/ إرلانجن) ينشر بالفعل عن نظريات التأويل القرآني، ولكن أعماله لا تنحصر حول تقليد التفسير على وجه التحديد. بينما يركز زيشان غفار Zishan Ghaffar (بادربورن) على الدراسات القرآنية بدًلا من دراسات التفسير. أمّا عمر أوزسوي Ömer Özsoy (فرانكفورت) فيركز على الدراسات القرآنية والنظرية التأويلية أكثر من تركيزه على تقليد التفسير نفسه. يمكننا ردّ تلك الظاهرة إلى الآمال الكبيرة التي يعقدها الخطاب العام الألماني على الإسلام والقرآن من أجل «ظهور إسلام إصلاحي في ألمانيا، مما يسفر عن لاهوت (ملائم)، يمكن في ظِلّه طرح قراءة للقرآن تكون نقدية وتاريخية وسياقية» (Hernandez Aguilar and Ahmad 2020: 88) . ويذهب بعضهم إلى حدّ الادّعاء بأنَّ هذا هو الدافع الكامن وراء عقدِ مؤتمر الإسلام الألماني (Deutsche Islam Konferenz) بعنوان: «تنقيح القرآن»؛ «ويُقصد به شكل من أشكال الحوكمة العنصرية للنصّ، تسعى إلى تشذيب وتنقيح القراءات المنحرفة، من خلال شرعنة التدخُّلات التي توافق عليها الدولة في النصّ القرآني» (المرجع نفسه: 91).

الاستثناءان البارزان وسط كلّ هذا هما: كاثرين كلاوسينج Kathrin Klausing (أوسنابروك)، ونعمت شِكر Nimet Seker (فرانكفورت)، وكلاهما نشرَتا بشكل خاصّ عن تقليد التفسير من حيث علاقته بالجندر/ النوع

الاجتماعي (Klausing, 2014; idem, 2015; Seker, 2020). وعلى الرغم من أنّ هذا التركيز على النوع الاجتماعي يمكن انتقاده باعتباره جزءًا من أجندة «القراءة المهيمنة/ السائدة» (Hernandez Aguilar and Ahmad, 2020: 94, 95–102) ، إلا أنّ هذا لا يهدر جهود هاتين الباحثتين واهتمامهما الصادق والأصيل بالموضوع، وهذه الدراسات حول العلاقة بين التفسير والنوع الاجتماعي مفيدة لأغراضنا هنا. ربما تضطلع المعيارية بدورٍ في كِلا الاتجاهين المتعاكسين من طرفي النقيض في أمريكا الشمالية؛ ففي الانقسام الديني ستكون حاضرة في التجاذب بين الداخل والخارج، وعلى مستوى الموضعية ستظهر في الانقسام بين الموضوعية والتقاطعية. وفي هذا الصدد، يستحقّ كتاب نعمت شكر «القرآن والجندر» المزيد من الاهتمام هنا؛ حيث إنّ هذه الدراسة أنتجت في الإطار المؤسسي للاهوت الإسلامي[5] . يتكون كتاب شكر من ستة مقالات باللغة الألمانية سبق أن نُشرت منفصلة في مكان آخر. يهتم بعض تلك المقالات بالتحليل النقدي لتفاسير القرآن التي طرحها أعلامُ ما قبل الحداثة، وبعضها الآخر يهتم بأعمال باحثين معاصرين مثل آمنة ودود وأسماء بارلاس.

تؤكّد الأعمال الأكاديمية التي اعتمَدَت عليها شكر الصورة التي رسمها فيليكس إنجلهارت؛ وهي أنّ الأكاديميين في أقسام أصول الدين الإسلامي لا يعتبرون مجالهم منفصلًا تمامًا عن الدراسات الإسلامية «التقليدية»، بل يَعتبرون أنفسهم معتمدين على المعرفة المُنتجة في هذا المجال، وهم في حوار مستمر مع أبحاثه (Seker, 2020: 197–208; Engelhardt, 2021). وإنّ قراءة أعمال شكر لا تكشف عن أيّ صدام على المستوى الإبستمولوجي بين المقاربة العلمية الدارسة للإسلام والمقاربة اللاهوتية؛ ولا يوجد شيء في عملها يخرق الإبستمولوجيا المرتكزة على

ادّعاءات متعالية. ومع ذلك، فهي تضع نفسها ضمن تقليد التفسير، ولكنها ترسم مكانتها باعتبارها جزءًا من تلك المحادثة المستمرة مع التقليد، ومن خلال تشبيه إسهاماتها بأنها «حواشٍ» على أعمال التفسير الموجودة (Seker, 2020: 11, 13).

يمكن فهم ذلك على أنه إعلان الولاء لتقاليد الإسلام الخطابية، وتعبير عن الرغبة في المساهمة في مستقبلها من خلال التحقيق في ماضيها وحاضرها؛ ومن ثَم فهي مساهمة معيارية، وفقًا للتعريف الذي سأقترحه فيما يأتي. وإنّ تأملاتها العميقة في ماضي التقليد الخطابي، والرغبة في الارتباط به، وترسيخ أفكارها داخله =يؤهّلها أيضًا لتكون مساهمة «معيارية مستنيرة تاريخيًا».

يمكن للمرء أنْ يقول: إنّ اختيار شكر لموضوع النوع الاجتماعي هو بمنزلة فرض «ما يجب أن يكون» على «ما هو كائن»؛ حيث تناقش في عملها مجموعة من الموضوعات التفسيرية بدقة تاريخية كبيرة، مع تأملات نقدية «محايدة» نسبيًا، ومستنيرة تاريخيًا، حول فكر ومواقف الناشطات النسويات (أو ذوات الاتجاه التقاطعي) المسلمات في الأكاديميات، ومِن ثَم فهي تأمل في تحسين جودة واتساق الخطاب النسوي الإسلامي. يمكن تشبيه انتقاداتها بعمل عائشة هداية الله (جامعة سان فرانسيسكو، درست في قسم الدراسات الدينية ودراسات المرأة)، والتي تشرح شكر عملها بمزيد من التفصيل في الفصل الثالث (Hidayatullah, 2014; Seker, 2020: 85) . فعلى غرار ما فعلت هداية الله، تشير شكر إلى قصور القراءات النسوية التي قدمتها أمثال آمنة ودود وأسماء بارلاس، وتشكّ فيما إذا كان من الممكن تأسيس ادّعاءات نسوية معينة -مثل التأكيد على أنه ليس القرآن، ولكن

فقط التقليد التفسيري اللاحق الذي يهيمن عليه الذكور هو ذو الطابع الأبوي- بالاعتماد على المصادر التاريخية. يُعَدّ هذا دحضًا معياريًّا إلى حدٍّ ما من منظور شكر الذي يتموضع من حيث كونه منظورًا شخصيًّا لامرأة مسلمة، ولكنه أيضًا حالة من التأويلية التاريخية النقدية المتموضعة ضمن منهجية أكاديمية يمكن لدارسي الإسلام من المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء التعرّفُ عليها وفهمها.

وإنّ البيانات التاريخية التي تستخرجها شكر في هذه العملية -والتي منها على سبيل المثال: تفاسير للطبري (ت 310/ 923)، والواحدي (ت 468/ 1076)، والمنهاج التأويلي للسيوطي (ت 911/ 1505)، فيما يتعلّق بمفهوم «أسباب النزول»، ونظيره عند ابن عربي (ت 638/ 1240)، فيما يتعلق برحمة الله- أقول: إنّ كل تلك البيانات ليست مفيدة فقط من المنظور المعياري، بل أيضًا لها قيمة كبيرة بالنسبة لمؤرخ التفسير، أو باحث تاريخ الفكر الإسلامي الذي لا يتبنّى شكلًا من أشكال المعيارية الصريحة. تتناول شكر هذه المناهج التأويلية لهذه الشخصيات بشكل نقدي، وتسعى إلى تحسينها من خلال الإشارة إلى المعايير المعاصرة للمعرفة والأمانة الفكرية المثلى والاتساق، وتناقش آثار ذلك على حاضر ومستقبل التقليد الخطابي الإسلامي حول العلاقات بين الجنسين. وفي هذه العملية، تقوم بتوليد معارف تهمّ جميع علماء التفسير، سواء كانوا يعرِّفون أنفسهم على أنهم موضوعيّون أو معياريون؛ ذوو منظور داخلي أو خارجي. ومن وجهة نظر مؤرّخ الإسلام، فإنّ معياريتها وموضعيتها لا يؤديان إلى مقدمات معرفية مشكوك فيها أو مشاكل منهجية.

المعيارية باعتبارها التفاوض على مستقبل التقليد الخطابي:

وصف القسم السابق مقاربة شكر بأنها «معيارية مستنيرة تاريخيًا»؛ وإنّ العودة إلى فكرة طلال أسد عن الإسلام باعتباره تقليدًا خطابيًا قد تكون مفيدة في توضيح دور الدقّة التاريخية في تفعيل الأجندات المعيارية داخل اللاهوت الإسلامي الأكاديمي. اشتهر تعريف طلال أسد للتقليد الخطابي بأنه مجموعة من الخطابات التي توجّه ممارسي الدِّين حول الممارسة الصحيحة.

ومن الناحية المفاهيمية؛ ترتبط هذه الخطابات بالماضي (النقطة الزمنية التي تأسّست فيها الممارسة، ومنها نُقلت المعرفة بهدفها والطريقة السليمة لأدائها) إلى المستقبل (كيف يمكن تأمين هدف تلك الممارسة بشكلٍ أفضل على المدى القصير أو الطويل، أو لماذا يجب تعديلها أو التخلّي عنها)، عبر الحاضر (كيفية ارتباطها بالممارسات والمؤسسات والظروف الاجتماعية الأخرى). إنّ التقليد الخطابي الإسلامي هو ببساطة تقليدٌ للخطاب الإسلامي الذي يربط نفسه بمفاهيم الماضي والمستقبل الإسلامي، بالإشارة إلى ممارسة إسلامية معيّنة في الوقت الحاضر. [7][6] (Asad, 2009: 14)

وأزعم أنّ التحقيق في ماضي التقليد الخطابي الإسلامي له أهمية مشتركة بين كلٍّ من المقاربات المعيارية وغير المعيارية في دراسة الإسلام. فعلى الرغم من اختلاف دوافع البحث، إلا أنّ المشروع نفسه لا يزال يتجاوز الثنائية المتصوّرة بين المنظورين «العلماني» و«الديني». وصحيحٌ أنه في سياق النقاش حول أصول الإسلام، قد يكون هناك صراع معرفي ومنهجي واضح، بيد أنني لا أرى -مثلًا- لماذا تحتاج دراسة الشعائر في عهد المماليك إلى منهج مختلف مِن طرف اللاهوتي المسلم ذي التوجّه المعياري عن ذلك المنهج الذي يتبنّاه شخص يتماهَى في المقام

الأول مع تقاليد الاستشراق؛ إذْ إنه حتى لو كانت الغاية النهائية للباحث المسلم ذي التوجه المعياري هي استخدام هذه الدراسة التاريخية لشعائر ما للدفاع عن مستقبل معيّن لتلك الشعائر ضمن التقليد الخطابي =فمن الناحية المعرفية والمنهجية سوف يلجأ إلى استعمال أدوات مِن جَعْبَة المؤرّخ (ويجب عليه ذلك)، ومن المشروع لمؤرخي الدين الآخرين أن يطالبوا بذلك[8] . ولم يصل إلى علمي وجودُ مؤرّخ مسلم أو عالم لاهوت إسلامي في المجال الأكاديمي يرنو -ضمن سياق أكاديمي- إلى الدفاع عن شرعية نظرية المعرفة الصوفية (من قبيل: الذوق أو الكشف أو العِلم اللَّدُنِّي) أو ادّعاءات الحقيقة المبنية عليها[9] . للمرء أن يؤمن بينه وبين نفسه بوجود هذه الظواهر، وربما يعتقد أنه يمتلك طرقًا من هذه المعرفة عن طريق الخبرة والتجربة. ولكن من الواضح للجميع أنّ مثل هذه الادّعاءات لا معنى لها في سياق أكاديمي بحت؛ إذْ لا يسع المرء -في هذا السياق- إلا أن يقدِّم ادّعاءات حول المعرفة التي يمكن للجميع الوصول إليها على حدٍّ سواء، وهذا شرطٌ أساسي لإجراء محادثة هادفة ومتكافئة مع الآخرين الذين لا يشاركونه الإيمان بهذه المعرفة. وبهذا المعنى؛ فإنّ الخطاب الفكري الإسلامي المعياري في السياق الأكاديمي متحررٌ -بالضرورة- من الوَهْم.

ينطبق الشيء نفسه على التحليل الأكاديمي لحاضر التقليد الخطابي؛ فقد يكون لدَى الباحث المسلم ذي التوجّه المعياري أسبابه المعيارية والدينية (ربما التقاطعية) لكتابة إثنوغرافيا حلّ النزاعات الزوجية الإسلامية في السياق الأوروبي مثلًا، وقد يرغب في الإسهام في تطوير هذا المجال في المستقبل. ولكن هل يؤدِّي هذا حقًا إلى مقاربة مختلفة منهجيًا أو معرفيًا للإثنوغرافيا، بما يتجاوز مجرّد التفكير في تموضع ذلك الباحث؟ أشكّ في ذلك؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهو مستحقّ للنقد بسببه،

تمامًا كما يستوجب غير المسلمين النقد لنفس السبب[10] . إنّ نتائج مثل هذه الإثنوغرافيا -بغضِّ النظر عن أيّ دوافع خفية- لا تزال تؤدِّي (ويجب أن تؤدي) إلى تحليل البيانات المهمّة للباحثين ذوي الدوافع المختلفة، والتي يمكن التحقّق منها أو دحضها. وإنّ الدوافع متعدّدة الجوانب (التقاطعيّة) -مثل تلك التي ترغب شودري في رؤيتها في الأبحاث حول مثل هذه القضايا- لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن تحجب إمكانية التحقق أو عدم إمكانية دحض البيانات الإثنوغرافية. وكما تشير صدّيقي (2019: 11)، ينبغي للعمل الأكاديمي متعدد الجوانب أن يكشف -وليس أن يمحو- بنى السلطة المؤثّرة في هذه المعرفة ومنهجيات الوصول إليها، والتي لها قيمة في حدّ ذاتها.

تتعقّد الأمور بصورة أكبر عندما يتعلّق الأمر بالتفاوض على مستقبل التقليد الخطابي؛ فلا يقتصر الأمر على مسألة نظرية المعرفة والمنهجية، وتحقيق النظرة المتجاوِزة باعتبارها موضوعًا للبحث؛ بل تصبح هنا قضايا الموضعية والتقاطعية أكثر بروزًا. مَن له الحقّ تحديدًا في المشاركة في هذه المناقشات حول الاتجاه الذي يجب أن يتجه إليه التقليد؟ وعلى أيّ أساس؟ هل هذه من أنواع المناقشات التي يجب أن تتمّ داخل الأوساط الأكاديمية حصرًا؟ ألا ينبغي أن تتمّ هذه المناقشة داخل المجتمع المدني؟ أليست إدارة رحَى هذه المناقشة حقًا للمسلمين أنفسهم أوّلا وقبل كلّ شيء؟ هل المشاركون الأكاديميون في تلك المناقشة ملزمون بدعم أجندة العدالة الاجتماعية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فمَن الذي يحدّد تعريف العدالة الاجتماعية؟ أسئلة ليس لها إجابات بسيطة، وتحتاج إلى نقاش جدّي في سياق دراسة الإسلام؛ هنا، يأتي دور التقاطعية بمعنى الكشف عن بنى السلطة الأكاديمية.

للمرء أنْ يجادل -وربما هذا ما سيقوله معظم الأكاديميين- أنّ هذا الاشتباك مع مستقبل التراث الخطابي للإسلام على وجه التحديد هو النقطة التي يجب عندها أن تفترق الدراسات الإسلامية «التقليدية» عن اللاهوت الإسلامي في السياق الأوروبي؛ ففي حين أنه في الدراسات الإسلامية «التقليدية» يجب أن يقتصر الأمر على التعامل مع الدراسات الوصفية التي تتعامل مع الماضي والحاضر للتقليد الخطابي، سيكون من المشروع لعلماء اللاهوت الإسلامي أيضًا أنْ يقدِّموا ادّعاءات معيارية حول الاتجاه الذي يجب أن يتخذه التقليد الخطابي في المستقبل. وهنا نرى أنَّ المجالَيْن يركزان منهجيًا وبالتساوي على البحث في ماضي وحاضر التقاليد الخطابية الإسلامية -على اختلاف دوافعهما- ويمكن بسهولة إجراء حوار مع بعضهما في هذا الصدد. وسواء كان دافع المرء لطرح أنواع محدّدة من الأسئلة يأتي من الدين، أو من التوجّه الإنسانوي، أو أيٍّ من مجموعة أخرى من القيم؛ فإنّ ذلك مؤثّر بالطبع على نوع الأسئلة التي يطرحها، ونوعية أجزاء التقليد الخطابي الواسع التي يختار تسليط الضوء عليها، بيد أنّ هذا لا يجب أن يكون محسوسًا وموثّرًا على مستوى المنهجية أو نظرية المعرفة[11] . يبدأ مفترق الطرق ذاك في مناقشة مستقبل التراث الخطابي الإسلامي عندما يصبح المسعى البحثيّ معياريًا بحكم التعريف، وحيث يتحوّل إلى اللاهوت الإسلامي المعياري.

ورغم الادّعاءات النظرية التي تقول عكس ذلك؛ فمن الضروري أن نؤكّد على أنّ دراسة الإسلام غالبًا ما ترتبط عمليًا بمستقبل التقليد الخطابي الإسلامي، وربما كانت كذلك دائمًا. ومن الواضح أنّ الاستشراق في الحقبة الاستعمارية كان متشابكًا بصورة عميقة مع الرغبة في توجيه التقليد الخطابي الإسلامي في اتجاه معيّن؛ إذْ أشار مُنتقِدُو تأسيس اللاهوت الإسلامي في السياق الأوروبي وهيئات مثل مؤتمر

الإسلام الألماني أيضًا إلى أنّ الرغبة في توجيه التقليد الخطابي للإسلام في اتجاه معيّن كامنة وراء هذه المشاريع المموّلة من الحكومة (Hernandez Aguilar and Ahmad, 2020) ؛ وهنا تصبح فكرة «المنحة المحايدة» برمّتها إشكالية. فحتى لو رغب المرء في قبول فكرة ماكس فيبر بأنّ الفصل الصارم بين الحقائق والقيم أمرٌ ممكن -بل ضروري- فإنّ هذا لا يجعل المرء عدميًّا[12] ؛ إذْ لا يزال المرء يتخذ خيارات أيديولوجية فيما يختار دراسته، وتتحكم به تفضيلاتٌ معيّنة في الأسئلة العلمية التي يطرحها، وهي الرؤية السائدة بين علماء الأنثروبولوجيا. يتخذ مؤرخو الإسلام «المحايدون» اختيارات مدفوعة بالقيمة في موضوعاتهم، تمامًا مثلما يفعل علماء اللاهوت الإسلامي الذين يعملون في مجال التاريخ الإسلامي؛ ولنا أنْ نحاجّ بأنّ اختيار المرء لِما هو ذو قيمة هو -بحكم التعريف- موجَّه نحو المستقبل.

هل لا يزال يتعيّن على المرء أن يكون أيديولوجيًّا في اختياره كيفية الإجابة على هذه الأسئلة، كما يتطلّب اقتراح شودري حول «الدراسات الإسلامية التقاطعية»، أو كما عبّرت عنه شكوك هيوز تجاه زملائه في بنائه للـ«الدراسات الدينية الإسلامية»؟ بالنسبة للباحثين الذين لديهم أجندة تقاطعية، ألا يكفي تقديم دراسة للتفاسير التاريخية للآية: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) [النساء 34] ، كما فعلتْ شودري؟ ما هي القيمة المضافة المتمثلة في جعل الأجندة الأيديولوجية واضحة في كيفية دراستها للموضوع والسماح لتلك الأيديولوجية بتحديد منهجيتها؟

إنّ القرب النسبي لأعضاء الأكاديميات في أقسام اللاهوت الإسلامي من القواعد المحلية الإسلامية يعني أنّ أبحاثهم ربما يكون لها تأثير أكبر داخل المجتمعات

الإسلامية مقارنة بالباحثين غير المسلمين في أقسام الدراسات الإسلامية «التقليدية». ويمكن قول الشيء نفسه أيضًا فيما يتعلّق بالمسلمين ضِمن الدراسات الإسلامية «التقليدية»؛ فحتى لو تدرّبوا وعملوا في بيئة يسود فيها «الخطاب الموضوعي» (Cooper, 2019) ، فإنهم أعضاء فاعلون في مجتمعات نابضة بالحياة يُحافظ فيها على التقليد الخطابي الإسلامي باستمرار ويعاد التفاوض بشأنه. ومن المحتَّم أن تنتشر معرفتهم ورؤاهم العلمية في تلك المفاوضات حول مستقبل التقليد الخطابي. وحتى لو انحصر حدوث ذلك على المستوى الجزئي للأسرة أو دوائر الأصدقاء المقربين، أو على وسائل التواصل الاجتماعي، حيث يتبادل الأكاديميون والمؤمنون غير الأكاديميين الأفكارَ بشفافية ووضوح في مساحة مشتركة غير مسبوقة؛ فلا تزال هناك عملية نشر للمعرفة تؤثّر على التقليد الحي[13] . السؤال إذن هو ما إذا كان المنهج «التقاطعي» كما اقترحته شودري ضروريًا حقًا؛ إذْ بمجرد نشر «المعيارية (الأصيلة) المستنيرة تاريخيًا» (وهو المصطلح الذي أقترحه) خارج الحدود الأكاديمية، فمِن المرجّح أن يظلّ لها التأثير الذي ترمي إليه شودري.

انتقَدَت شودري كتابها (العنف المنزلي في التقليد الإسلامي) ولكن بعد فوات الأوان؛ مدركة أنها ظلّت قريبة جدًا من منهجيات ما تصفه بـ«الدراسات الإسلامية المنطلقة من التفوق الأبيض»، وتمنّت لو أنها اختارت منهجًا تقاطعيًا متعدّد الجوانب دون أن تتخذ منحنى دفاعيًا (Chaudhry, 2013) . إذن، لا يزال هذا النشاط متعدّد الجوانب ممكنًا من خلال عملية طبيعية لنشر المعرفة في المجتمعات الإسلامية، مقترنة بالنشاط الشعبي خارج حدود الأكاديمية. ومِن ثَم، ليس من الضروري على الإطلاق شلّ الحوار الأكاديمي المفتوح، كما قد يخشى منتقدو

«الدراسات الإسلامية التقاطعية» عند شودري.

الخاتمة:

بالاعتماد على تعريف أسد للتقليد الخطابي، أزعم أنَّ أيِّ شخص يرغب في المشاركة في التفاوض حول اتجاه التقليد الخطابي الإسلامي يجب عليه -سواء انطلق من منظور «داخلي» أو «خارجي»- أن يأخذ ماضي وحاضر ذلك التقليد الخطابي في الاعتبار. وإنّ «المعيارية المستنيرة تاريخيًّا واجتماعيًّا» هي السبيل الوحيد للمضيّ قُدُمًا في دراسة اللاهوت الإسلامي داخل حدود المؤسّسات الأكاديمية. ومِن ثَمّ فإنّ معياريّتها مشروعة لسببين؛ الأول: هو أنه لا يمكن للإسهامات غير الدينية أنْ تفلت من (أشكال أكثر خفاءً من) المعيارية ولا من الارتباط بمستقبل التقليد الخطابي الإسلامي. وفي الإطار اللاهوتي، قد يكون هذا أكثر وضوحًا في بعض الأحيان، لكن هذا ليس سببًا لوضعه خارج الحدود الأكاديمية. ثانيًا: عندما تكون الدراسات اللاهوتية المعيارية متجذّرة بقوّة في دراسة ماضي وحاضر التقليد الخطابي، فإنها تنتج أيضًا معرفة مهمّة لدارسي الإسلام غير اللاهوتيين، والتي يمكنهم الوصول إليها والتحقق منها منهجيًّا ومعرفيًّا على حدٍّ سواء. وبالتالي فإنّ اللاهوت الإسلامي لا يخدم مصالحه التخصّصية فقط؛ ولذا فإنه يستحق مكانًا داخل الأوساط الأكاديمية. وإنَّ وجود فضاء مؤسّسي منفصل عن الدراسات الدينية قد يجنِّبنا انزعاجَ نقادٍ أمثال هيوز من وجود علماء لاهوت دفاعيين متخفّين وسطهم.

لا يسعني إلا أنْ أتفق مع هيوز في أنَّ التلاعب بالبيانات التاريخية والدفاعيات لا

ينبغي أن يكون لها مكان في دراسة الدين؛ أو في أيِّ دراسة على الإطلاق، أكاديمية كانت أو غير أكاديمية؛ ولذا فأنا أتفق مع صدِّيقي على أنَّ هذا الحضور الجديد نسبيًا للمعيارية الإسلامية في هذا المجال لا ينبغي أن يؤدِّي إلى المساس بالقيم الأكاديمية العامة، وكما تقول ببصيرة نافذة: «الآن بعد أن اتضحت المشاريع المعيارية في الدراسات الإسلامية، يجب على الباحثين التأكد من أنَّ هذه المشاريع تخضع للتحليل والنقد» (Siddiqui, 2019: 24) . وإنّ ما أسميتُه «المعيارية المستنيرة تاريخيًا واجتماعيًا» في هذه الورقة هو -في رأيي- الطريق الوحيد للمضيّ قُدُمًا في الدراسة اللاهوتية المعيارية للإسلام في بيئة أكاديمية. إنه ضمانة لجودةٍ علمية يمكن التحقّق منها، ولإمكانية النقد العادل والجادّ لمحتويات هذه الدراسة، والاعتراف بأنّ مستقبل التقليد الخطابي لا يمكن التفاوض عليه إلا من خلال التفكير المستقيم غير المتلاعب في ماضيه وحاضره. يحقّ للمسلمين أن يناقشوا -بشكل معياري- مستقبل التقليد الخطابي الإسلامي، كما كان الحال في كثير من الأحيان مع دراسات غير المسلمين للإسلام. وصدِّيقي محقّة في نقدها لشودري عندما قالت إنَّ «المعيارية أصبحَت الآن جزءًا من دراسة الإسلام ولا يمكن ولا ينبغي، التخلّص منها؛ بل يجب أن تخضع الحجج المعيارية بدورها لنفس النقاش والتحليل أسوة بالأعمال الأكاديمية الأخرى» (المرجع نفسه).

إنّ الصراع بين الدراسات الإسلامية «التقليدية» والمجال الجديد لعِلم اللاهوت الإسلامي ليس منتشرًا في السياق الأوروبي كما يريد بعضهم الترويج له. فقط عندما يتخذ اللاهوت الإسلامي شكل الحديث المعياري عن الله وتفاعله مع الخليقة، أو يمسّ مفاهيم تاريخ الخلاص (Heilsgeschichte) فيما يتعلّق بتاريخه المبكّر =تنشأ صراعات معرفية حقيقية. أمّا البحث والتحقيق وتفسير التقليد الخطابي في

الماضي والحاضر فلدَيْه القدرة على أن يصبح محادثة تشاركية مثمرة من جميع النواحي، حيث يتمتّع علماء اللاهوت الإسلامي والمسلمون بالحقّ الكامل في التدقيق في علوم بعضهم بعضًا من جهة الصرامة الأكاديمية والاتساق المنهجي، فضلًا عن موقع بعضهم بعضًا داخل بنى السلطة، وتصحيح بعضهم بعضًا عند الضرورة. وهنا قد يكون مجال دراسات التفسير مساحةً جيدةً يجرِّب فيها كلٌّ من دارسي الإسلام وعلماء الدين الإسلامي التصالح مع علوم بعضهم بعضًا.

اعترافٌ بالفضل:

يندرج هذا العمل ضمن البرنامج البحثي: «نشأة التفسير السَّلَفي للقرآن الكريم ونموّه وانتشاره: دور القاسمي (ت 1914) في التحوّل من مناهج التفسير ما قبل الحداثية إلى مناهج التفسير الحديثة»؛ مشروع رقم: (016.Veni.195.105) بتمويل من مجلس البحوث الهولندي .(NWO)

المراجع:

Alba, Richard, and Foner, Nancy, “Comparing immigrant integration in North America and Western Europe: How much do the grand narratives tell us?”, International Migration Review, 84/1 (2014), 263–91.

Anthony, Sean, Muhammad and the Empires of Faith: The

Making of the Prophet of Islam (Oakland: University of California Press, 2020).

Asad, Talal, “The idea of an anthropology of Islam”, Qui Parle, 17/2 (2009), 1–30.

Bauer, Thomas, “Review of Khorchide, Mouhanad: Gottes falsche Anwālte”, Theologische Revue, 116 (2020), 1–4.

Brankley Abbas, Megan, Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2021).

Caeiro, Alexandre, and Stefanidis, Emmanuelle, “Religion, history, ethics: Rethinking the crisis of Western Qurʾanic studies”, in Identity, Politics and the Study of Islam: Current Dilemmas in the Study of Religions, Matt Sheedy (ed.) (Sheffield: Exuinox, 2018), pp. 69–97.

Chaudhry, Ayesha, Domestic Violence and the Islamic Tradition (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Chaudhry, Ayesha, “Islamic legal studies: A critical historiography”, in The Oxford Handbook of Islamic Law, Anver M. Emon and Rumee Ahmed (eds.) (Oxford: Oxford University

Press, 2019), pp. 5–44.

Cooper, Travis Warren, “Objectivity discourse, the Protestant secular, and the decolo-nization of Religious Studies”, Method and Theory in the Study of Religion, 31 (2019), 376–415.

Crul, Maurice, Keskiner, Elif, and Lelie, Frans, “The upcoming new elite among children of immigrants: A cross-country and cross-sector comparison”, Ethnic and Racial Studies, 40/2 (2016), 209–29.

Daneshgar, Majid, Studying the Qurʾan in the Muslim Academy (Oxford: Oxford University Press, 2020).

Daneshgar, Majid, “I want to become an Orientalist not a colonizer or a ‘de-colonizer’”, Method and Theory in the Study of Religion, 33 (2021), 173–85.

Daneshgar, Majid and Hughes, Aaron W. eds., Deconstructing Islamic Studies (Boston, MA: Ilex Foundation, 2020).

De Koning, Martijn, and Sunier, Thijl, “‘Page after page I thought, that’s the way it is’: Academic knowledge and the making of the ‘Islam debate’ in the Netherlands”, Journal of Muslims in Europe, 10 (2020), 85–112.

El Shamsy, Ahmed, “How not to reform the study of Islamic law: A response to Ayesha Chaudhry”, Harvard College Islamic Law Blog, 14 December not-to-reform-the-study-of-islamic-law-a-res ponse-to-ayesha-chaudhry/.

Engelhardt, Felix, “Beyond the confessional/non-confessional divide: The case of German Islamic theological studies,” Religions 12/70 (2021),https://doi.org/10.3390/rel12020070.

Ernst, Carl W., and Martin, Richard, Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism (Columbia: University of South Carolina Press, 2010).

Hernandez Aguilar, Luis Manuel, and Ahmad, Zubair, “A dangerous text: Disciplining deficient readers and the policing of the Qurʾan in the German Islam Conference”, ReOrient, 6/1 (2020), 86–107.

Hidayatullah, Aysha, Feminist Edges of the Quran (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Hughes, Aaron, Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction (London and New York: Routledge, 2012).

Hughes, Aaron, “When bad scholarship is just bad scholarship: A response to Omid Safi”, Religion Bulletin, 3 February 2014, https://bulletin.equinoxpub.com/2014/02/when-bad-scholarship-is-just-bad-scholarship-a-response-to-omid-safi/.

Hughes, Aaron, Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception (Sheffield: Equinox, 2016).

Klausing, Kathrin, Geslechterrollenvorstellungen im Tafsīr (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014).

Klausing, Kathrin, “Two twentieth-century exegetes between traditional scholar-ship and modern thought: Gender concepts in the tafsīrs of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī and al-Ṭāhir Ibn ʿĀshūr”, in Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre, Andreas Görke and Johanna Pink (eds.) (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 419–40.

Larsson, Göran, “Introduction: A collection of papers on Aaron W. Hughes’ textbook Muslim Identities: An Introduction to Islam?” Culture and Religion, 18/1 (2017), 1–7.

Mass, Ruth, “Has politics left us off the hook?: Reflections on Islamic Studies”, Religion Bulletin, 10 M

https://bulletin.equinoxpub.com/2014/03/has-politics-let-us-off-the-hook-reflections-on-islamic-studies/.

Motzki, Harald, "The origins of Muslim exegesis: A debate", in Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth, Harald Motzki, Nicolet Boekhoff-van der Voort and Sean W. Anthony (eds.) (Leiden: Brill, 2013), pp. 231–303.

Pink, Johanna, "Tafsīr as discourse: Institutions, norms, and authority", in Deconstruc-ting Islamic Studies, Majid Daneshgar and Aaron Hughes (eds.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020), pp. 53–76.

Qureshi, Jawad Anwar, "Being bilingual: Thoughts on the insider/outsider problem in teaching Islam", The Muslim World, 108/2 (2018), 214–17.

Rizvi, Sajjad, "Reversing the gaze? Or decolonizing the study of the Qurʾan", Method & Theory in the Study of Religion, 33 (2020), 122–38.

Safi, Omid, "Reflections on the state of Islamic Studies", Jadaliyya, 31 January 2014, https://www.jadaliyya.com/Details/30175/Reflections-on-the-State-of-Islamic-Studies.

Salem, Feryal, “Introduction to the Muslim World special issue ‘The challenges and opportunities of teaching Islam in theological seminaries’”, The Muslim World, 108/2 (2018), 211–13.

Al-Ṣawwāf, Mujāhid Muḥammad, “Early tafsīr: A survey of Qurʾānic commentary up to 150 A.H.”, in Islamic Perspectives: Studies in Honour of Maulānā Sayyid Abūl Aʿlā Maudūdī, Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari (eds.) (Leicester: Islamic Foundation, 1979), pp. 135–45.

Schubel, Vernon, “Some thoughts on navigating the ‘normative/descriptive’ divide: Reflections on Islamic Studies”, Religion Bulletin, 17 March 2014, https://bulletin.equinoxpub.com/2014/03/some-thoughts-on-navigating-the-normative-descrip tive-divide-reflections-on-islamic-studies/.

Seker, Nimet, Koran und Gender: Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran (Hamburg: Editio Gryphus, 2020).

Sheedy, Matt, ed., Identity, Politics and the Study of Islam: Current Dilemmas in the Study of Religions (Sheffield: Equinox, 2018).

Siddiqui, Sohaira, “Good scholarship/bad scholarship: Consequences of the heuristic of intersectional Islamic Studies”, Journal of the American Academy of Religion, 88/1 (2019), 1–33.

Stewart, Devin J., “A modest proposal for Islamic Studies”, in Identity, Politics and the Study of Islam, Matt Sheedy (ed.) (Sheffield: Equinox, 2018), pp. 157–200.

Stoneham, Carl, “Will it ever be ‘just about bad scholarship?’: A response to Aaron Hughes and Omid Safi”, Religion Bulletin, 5 February 20
just-about-bad-scholarship-a-response-to-aaron -hughes-and-omid-safi/.

Strauss, Leo, Natural Right and History (Chicago & London: University of Chicago Press, 1953).

Sunier, Thijl, “Domesticating Islam: Exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies”, Ethnic and Racial Studies, 37/6 (2014), 1138–55.

Tolstaja, Katya, and Bestebreurtje, Frank P., “Furthering the dialogue between Religious Studies and theology: An apophatic approach as a heuristic tool for methodologi-cal agnosticism”,

Journal of the American Academy of Religion, 89/2 (2021), 469–505.

Wilson, Brett, “The failure of nomenclature: The concept of orthodoxy in the study of Islam”, Comparative Islamic Studies, 3/2 (2007), 169–94.

Groeninck, Mieke, and Boender, Welmoet, “Introduction to special issue on ‘Exploring new assemblages of Islamic expert education in Western Europe’”, Religions, 11/285 (2020), doi:10.3390/rel11060285.

---

[1] قام بكتابة المقدّمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

[2] العنوان الأصلي للمقال: Normativity of Conundrum the and Studies Tafsir

وقد نُشِرت في: Journal of Muslims in Europe 11 (20 22) 36–51

[3] التقاطعية من المفاهيم الأساسية في كثيرٍ من الجدالات المعاصرة خصوصًا في الحركات النسوية، والمقصود بالتقاطعية (تقاطع أشكال التمييز) تبَنِّي تصورٍ مركَّبٍ للهويّة -عدم قصرها على الجندر- وعلاقتها بالأوضاع الاجتماعية وبأشكال التمييز، حيث ينظر النسويات التقاطعيات لكون مشكلات المرأة في أوروبا وأمريكا هي مشكلات تزداد إذا تقاطعَ مع الهوية الجندرية أمورٌ مثل الهوية العرقية والدينية والطبقة الاجتماعية، فتحاول التقاطعية الانتباه للتجارب الخاصة التي تخوضها المرأة غير البيضاء، ودور العوامل المختلفة في تشكيل طبيعة معاناتها، ودمج هذه العوامل ضمن عملية تحليل وفهم أوضاع المرأة والدفاع عن الظلم المُتعدِّد الواقع عليها، وفي المجمل وفي سياق أوسع

من النسويّة فإن التقاطعية محاولة لكشف التشابك في بنى السلطة المهمِّشة لفئات معينة من المجتمع. (قسم الترجمات)

[4] لم آخذ في الاعتبار المنشورات باللغات الأخرى مثل التركية والعربية.

[5] إنّ عمل كلاوسينج هو نتيجة أطروحة من ندوة العروبة في جامعة برلين الحرة، وبالتالي فهو ليس جزءًا من الإنتاج المعرفي لأقسام اللاهوت الإسلامي.

[6] استخدام الخط السميك لإبراز بعض الكلمات هو من عندي، وتشير صدِّيقي أيضًا إلى أهمية تعريف أسد في ردِّها على شودري (Siddiqui, 2019: 6).

[7] هذه الدراسة مترجمة للعربية، ضمن كتاب: (أنثروبولوجيا الإسلام)، إعداد: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، بعنوان: «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام»، ص51- 84. (قسم الترجمات).

[8] لقد صاغ جواد قريشي Jawad Qureshi (2018) حَلًا محتمَلًا للصراع بين وجهات النظر الداخلية والخارجية حول أصول الإسلام، وهو ما أتعاطفُ معه تمامًا؛ إنه يدّعي أنَّ الاستشراق في حدِّ ذاته هو أيضًا «تقليد خطابي»، ويقترح النظر في النظريات المعرفية المختلفة للاستشراق ذات المنظور الخارجي والتقليدية الإسلامية ذات المنظور الخارجي كنوع من ثنائية اللغة؛ حيث يمكن للأكاديمي المسلم أن يُراوح بين استعمال الاثنين، إذا جاز التعبير. يحلّ هذا المنهج -جزئيًا- الصراع الملحوظ على مستوى التدريس على الأقلّ؛ حيث يعدّ تحفيز الوعي للانتباه للمقدّمات والمنطلقات المختلفة مهارة أكاديمية مفيدة وجديرة بأنْ يتدرَّب عليها الطلاب. بيد أنني أشكّ في ما إذا كان هذا يحلّ أيضًا لغز الكتابات الأكاديمية الخاصة بالفرد.

[9] قد يقترب من ذلك السيد حسين نصر ومدرسته في الفلسفة الخالدة -الذين لهم مكانة راسخة في الأوساط الأكاديمية بأمريكا الشمالية- في دراستهم للتقليد الصوفي، ومقاومتهم للتاريخانية، ودعوتهم إلى إحياء الفكر الميتافيزيقي الإسلامي. بيد أنَّ أعمالهم تحتوي على ما يكفي من البيانات التاريخية المفيدة للمؤرّخين الذين لا يشاركونهم نموذجهم المعرفي. [النقاش حول أثر تفسير سيد حسين نصر في النقاش حول علاقة الدراسات الغربية للقرآن بالرؤى الإسلامية

المعيارية، راجع: دراسة القرآن أم "القرآن المفسَّر": بروس فودج، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير، قسم الترجمات].

[10] انظر على سبيل المثال الانتقادات التي تلقّاها ماتشتيلد زي Machteld Zee ورود كوبمانز Ruud Koopmans بشأن بحثهما. إنَّ النقد الموجّه لعملهم لا يستهدف في حدّ ذاته موقفهم السياسي الواضح في حدِّ ذاته (والذي يستلزم ادّعاءات معيارية بشأن مستقبل التقليد الخطابي الإسلامي؛ فلَدَيْهم أفكار واضحة حول الكيفية التي ينبغي بها للمسلمين تطوير أفكارهم وممارساتهم لتتناسب مع دولة ليبرالية علمانية)، بل حول كيف أنَّ هذا قد أفسد منهجيتهم البحثية وتحليلهم لبيانات الممارسة الحالية للمسلمين (Sunier and Koning De, 2020).

[11] خير مثال على ذلك هو دراسة شون أنتوني Sean Anthony الأخيرة. لقد كان واضحًا في مقدّمته بشأن موقفه الإنسانوي في تاريخ الأديان: «هذه ليست دعوة لتسييس البحث العلمي حول الإسلام المبكّر، ولكنه مجرّد اعتراف بأنه ليس فقط نتائج البحث التاريخي، بل المشروع نفسه بحد ذاته له تداعيات على حاضرنا. ففي سعينا العالمي لفهم حياة محمدٍ كشخصية تاريخية، وتشكيل صورته بين المسلمين الأوائل، والصدفة المرتبطة بالتاريخ في معرفتنا عنه وقصص حياته؛ نستطيع أن نجد إنسانية مشتركة» (Anthony, 2020: 20).

[12] لمناقشة التمييز بين الحقائق والقيم في أعمال فيبر و«العدمية النبيلة» لديه، انظر: Strauss (1953: 40ff).

[13] هذه ملاحظة شخصية؛ سيكون من المفيد إجراء المزيد من البحث فيما إذا كانت عملية التأثير هذه تحدث وكيف تتمّ من خلال إجراء مقابلات متعمّقة مع علماء الدراسات الإسلامية (المسلمين وغير المسلمين)، والمسلمين الذين هم على اتصال بهم.