الفصل الثاني

الخصائص الدينية الأخلاقية العقلانية للقرآن وقصة الخَلق

يُحاججُ فضل الرحمن بأنه قد طرأ تغيرٌ على مهمة القرآن خلال الفترة الممتدة بين تنزيل الآيات المكية والآيات المدنية. وقد كتب (عام 1966، ص 30) يقول: كان القرآن الكريم قد انتقل من الدافع الديني والأخلاقي الصافي إلى بناء التكوينة الاجتماعية الحقيقية. وأنا – من جانبي – أؤكد أنه لم يطرأ تغييرٌ حقيقيٌّ على التكوينات الاجتماعية، ومن ضمنها قضية الذكر والأنثى، حتى خلال الفترة الأولى للإسلام[1]. وأعزو غياب التغيير هذا إلى حقيقة أن المرأة المسلمة لم تأخذ زمام مبادرةٍ قياديةٍ في إنشاء المعرفة الدينية الأخلاقية من حيث المبدأ من جهة، أو أنها لم تُعطَ ما يُسميه فضل الرحمن "شخصيةً كاملة الموثوقية"؛ إذ - باستثناء عددٍ قليلٍ من الوقائع[2] - لم يكن انسجام المرأة المسلمة مع الإسلام على أنها كائنٌ أخلاقيٌّ مستقل؛ فهي لم تكن مُهيأةً للتعرف على الإسلام كنظامٍ اعتقاديٍّ عقلانيٍّ، ولا مُعَدَّةً لتلقي أوامر القرآن بشكلٍ مباشرٍ وهي تتمتع باستقلاليتها؛ ولذلك نجد أنها بدلاً من اتباعها ما يفرضه القرآن عليها عن طريق العمل بمبدأ الأزواج من أجل بناء عدالةٍ اجتماعيةٍ بين الذكر والأنثى، اتبعت المرأة المسلمة مجرد الدور التقليديِّ للأنثى، وهو دورٌ تابعٌ لدور بعلها الذكر.

تروي لنا أغلب كتب التاريخ أن عائشة (زوج النبي (ص)) فقط هي التي روت السُّنَّة، وأنها خلال فتراتٍ لاحقة أُعيدت مع

---

[1] لاحظ أنه بالرغم من أن تأكيدي يمكن أن يؤيده ما يحاجج به أرغون، بأن القوانين القرآنية المتعلقة بالإرث لم تحظَ بتفسيرٍ كاملٍ، أو تطبيقٍ تامٍّ، خشية ضياع الحقوق في الملكية الموروثة من الأب من فترة ما قبل الإسلام (أرغون، عام 1993، ص 52)، تجدني أتجه بعيداً عن احتجاج كهذا؛ ليس فقط لأنه كان مبنياً على دراساتٍ أخرى ذات منهجيةٍ لا يوثق القرآن الكريم منهجيتها، بل أيضاً لأنه يُعتبر ثانوياً بالنسبة لهدف هذا الكتاب.

[2] أشارت برزنجي (عام 1997) إلى هند بنت عتبة، وأشار مالك بن نبي (عام 1968، ص 338) إلى رد فعل عائشة عندما طلب منها والدها أن تشكر النبي (ص) لإعادته ثقته فيها بعد نزول الوحي بالآيات { الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركةً والزانيةُ لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك وحُرم ذلك على المؤمنين. والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدةً ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً وأولئك هم الفاسقون} [سورة النور: 24/2-3] ليبرئ عائشة من تهمة الخيانة، ويروى أن عائشة ردت بقولها: لا والله لن أشكره، ولن أشكر أحداً إلا الله.

زوجات النبي (ص) الأخريات إلى ما وراء الحجاب[3]. وبممارستها للأعراف الاجتماعية على النحو الذي رسخته التفسيرات "الراشدة"، اعتُبر ظهورها العام تصرفاً سلبياً، خصوصاً بعدما أصبحت إحدى القائدات اللواتي قاتلن في معركةٍ في أعقاب اغتيال الخليفة الثالث عثمان. وبالرغم من أن فرائض القرآن الكريم الشخصية الدينية الأخلاقية العقلانية لكل فرد من الأفراد كخليفةٍ - كما في قوله تعالى: {وإذ قال ربك إني جاعلٌ في الأرض خليفةً قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح لك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون} [البقرة: 30/2]، ومساوٍ في نظام الخَلق كما في قوله تعالى: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً} [النساء: 1/4] وفي قوله تعالى: {هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها} [الأعراف: 189/7]، وقوله تعالى: {ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفسٍ واحدةٍ} [لقمان: 28/31]، وقوله تعالى : {خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها} [الزمر: 6/39]، وقوله تعالى: {وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى} [النجم:45/53]، وغيرها، وكشريكٍ في شؤون المجتمع، كما في قوله تعالى: {وجاءت كل نفس معها سائقٌ وشهيدٌ} [ق:21/50] – فإن المقاصد من هذه التعليمات لم تدخل حيز التطبيق تربوياً، ولم تمارس بحدِّ ذاتها اجتماعياً؛ لأن غالبية النساء لم يكنَّ جزءاً من النقلة من مرحلة الوعظ النفسي المكي إلى الإنشاء الفعال للتكوينات الاجتماعية في المدينة، التي كانت قضية الذكر والأنثى من ضمنها. لذلك - على سبيل المثال - حتى عندما كانت عائشة وزوجات النبي (ص) الأخريات – كما ورد في الروايات – يتجادلن معه فيما يتعلق بالشؤون العائلية، لم يذكر النبي (ص) ، ولا المجتمع الاستشاريً فيما بعد، اسم أي واحدةٍ منهن كشخصيةٍ عامةٍ، أو خليفة، أو غير ذلك. وبالتالي فإن بناء

[3] لاحظ أن كلمة (حجاب) باللغة العربية، وعلى النحو الذي استُخدمت به في القرآن، تعني (ستاراً) أو (فاصلا)، إلا أنه سيء استخدامها في الآونة الأخيرة لتشير إلى لباس المرأة (اطّلع على مزيدٍ من التفصيل في الفصل الثالث والرابع).

العدالة بين الجنسين في التكوينة الاجتماعية لم يتم، ذلك لأن صوت تلك النساء لم يسمع في المحافل العامة. فما هو السبب؟

لقد همَّش المسلمون دور المرأة في تفسير الرسالة وفي نقلها، وفي التوازن الاجتماعي عندما طبقوا التفسير الإنجيلي التقليدي الذي يقول إن حواء خُلقت من ضلع آدم؛ فيعزون الذكورة إلى أصل الخلق البشري: آدم عليه السلام[4]. وعلى نقيض ما يؤكده القرآن الكريم، أن الله عز وجل خلق الزوجين، الذكر والأنثى، من الكيان الشخصي نفسه (كما في الآية الأولى من سورة النساء)، ما يزال المسلمون يستخدمون التقليد اليهودي المسيحي من أجل تفسير هذه الآيات وترجمتها. ولقد جُرِّدت النساء من دورهن كخليفاتٍ بالرغم من وجود سورة "النساء" في القرآن، التي تُفتتح بالآية: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها}.

كانت نتيجة ذلك أنه لم يُسمح للمرأة المسلمة نفسها أن تضطلع بمبادرة الريادة في تفسير كلمة الله، باستخدام هبة "الإقبال على القرآن وهي على استعدادٍ لأن تتلقى أوامره وتقتبس– أثناء قيامها بتلك العملية – الإلهام من نوره"، على نحوٍ ما يُبينه فضل الرحمن وهو يستشهد بالآية الكريمة: {وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراطٍ مستقيم} [الشورى: 52/42]. بل بدلاً من ذلك أصبح من المسلَّم به بالنسبة إليها أن تثوب إلى تفسيرات الذكور من أفراد عائلتها، أو إلى تلك العصبة من الذكور الآخرين، وأن تتابع في مهمتها من دون أن ترى نور القرآن في (تلافيف) وعيها، أو نور العالم بأم عينيها. وتتمثل هذه القضية الأخيرة في وصم الحجاب بأنه الستار العازل أو شكل اللباس الموازي لمعنى الثوب الإسلامي المحتشم، وأثره على التطور الأخلاقي المعرفي للنساء (الذي سيناقش بمزيدٍ من التفصيل في الفصل الثالث).

[4] لاحظ الفرق بين ترجمة جنيسيس Genesis، 2: 21- 25، في العهد الجديد باللغة الإنكليزية (عام 1970) وبين ما تمَّ التصريح عنه حول جينيسيس الأول، الذي فسرته إليزابيت كادي ستانتون عام 1895 وأسمته (إنجيل النساء، 1972، إعادة طباعة).

بالإمكان أن يُعثر أيضاً على دليلٍ حول تسليم المرأة مبادرةَ القيادة في ما سُجل عن النساء المسلمات الأوائل، ويندرج في ذلك حتى دور النساء المسلمات الأكثر رفعةً، اللواتي غالباً ما تكون الرواية عنهن مرتبطةً بالذكور من ذرياتهن. ومما سطره التاريخ حتى عن أولئك النسوة القريبات من محمدٍ (ص) - كعائشة وحفصة (اثنتين من أزواجه) وفاطمة (ابنته) – فيما يتعلق برجولة محمد (ص) ونبوته، أنهن كن صائناتٍ لسنته. فإذا بحثنا في كتاب ابن سعدIbn Sa'd (كتاب الطبقات الكبير، عام 1904)، على سبيل المثال، لوجدنا موضوعين مهيمنين يُبرزان صورة هؤلاء النساء؛ أولاً، من ناحية أن جميع الروايات تتحدث عن النساء – ومن ضمنهن نساء النبي (ص) - على أنهن إما قُدِّمن للزواج من خلال آبائهن أو من خلال أقارب آخرين ذكور حتى بعد نزول الوحي بالقرآن. ثانياً، أن معظم ما رُوي عن هؤلاء النساء ركز على زواجهن، وإنجابهن، ووفياتهن. وعندما يحصل استثناء تؤكد الروايات أن هؤلاء النساء لم ينخرطن على نحوٍ مباشرٍ في صياغة المعرفة الإسلامية. ونصادف أحد الأمثلة البارزة في هذا الشأن في الرواية التي ينصح بها ابن عباسٍ (أحد أصحاب النبي (ص)) عائشة أنه بمقدورها أن تستقبل الحسن والحسين، ابنَي فاطمة، لأنهما يندرجان في المحارم (أي أنهما ليسا من فئة من يحِلُّون للزواج؛ لأنهما حفيدَي النبي (ص)) (ابن سعد 1904، م 8، ص 50)؛ وهذا يعني ضمناً أنه لم يكن مسموحاً لعائشة أن تمارس استنتاجاً كهذا، ولم يكن بمقدورها أن تفعل ذلك! فقد كانت المهام المنوطة بهؤلاء النساء تنحصر في تأمين الراحة، والنقل، والتنافس؛ إذن هن لم يشاركن في تفسير القرآن، ولا في صُنع سيرة النبي (ص) تاريخياً، ولا سنَّة مجتمعهن[5]، ولم يكنَّ من بين الأشخاص الذين عزى إليهم أنس بن مالك – عالم الدين الكبير في المدينة، الذي بدأ يخدم النبي (ص) عندما كان في العاشرة من عمره – الإجماع بالرأي[6]، وبالرغم من إضفاء صورٍ مثاليةٍ على هؤلاء

[5] راجع برزنجي (عام 1988، ص 120) حول التمييز بين سنة النبي (ص) وبين اتساعها لتشمل سنة الصحابة في حقباتٍ مختلفةٍ، أو أحاديث علماء المسلمين.

[6] راجع رحمن (عام 1965) لالتماس المزيد من الإيضاح حول الإجماع وحول الفرق بين سنة النبي (ص) وسنة المجتمع.

النساء من بواكير صناعة التاريخ الإسلامي، لا نلاحظ أنهن شاركن مشاركةً كاملةً في صنع ذلك التاريخ أو في تسجيله.

بعد مناقشة مشكلة إضفاء صورٍ مثاليةٍ، سأناقش قصة الخلق وعلاقتها بفهم مبدأ الخلافة، ومن ثم سأربط قضية الخلق بالقضيتين الأخريين المتمثلتين بالأخلاقية الاستقلالية ومبدأ الاحتشام (في الفصل الثالث)، وتوازن الضمير الحي مع العمل الاجتماعي، المتمثل بالتقوى (في الفصل الرابع).

إشكالية إضفاء الصورة المثالية

الإسلام ليس إيديولوجيةً[7] تتطلب الشخص المثالي، ولا هو تعليمٌ ثابتٌ يحتاج إلى شخصيةٍ نافذة[8]. وحقيقة أن القرآن لا يذكر سوى امرأتين – مريم وزوجة أحد الفراعنة، التي يشار إليها في بعض المصادر القرآنية اللاحقة باسم "آسيَّة" – لا يعني أن هاتين المرأتين كانتا من النماذج الناشطة، بالرغم من حقيقة أنهما كانتا تُعتَبران نماذج روحانيةً، ولم يَتخذ هذان النموذجان – حسبما أوردت الروايات - مبادرةً قياديةً في عملية معرفة الجيل؛ فكُنَّ راضياتٍ بأن يُعرَفن أنهنَّ التقيات الصامتات، الطاهرات، العفيفات، وما شابه
ذلك من صفات[9]، كما أنه لا يمكن أن تُعدَّ هؤلاء النساء المثل الأعلى للمرأة المسلمة (أو للرجل في هذا الشأن). تقترح سبِلْبيرغ (عام 1994، ص 152) بأن "الفكرة الحرجة في التفضيل التي ترافق مريم وحدها تهيئ سابقةً متناغمةً إلى أقصى حدٍّ من أجل ربط خديجة وفاطمة وعائشة مع النموذج البدئي القرآني". لكني

[7] الإيديولوجية: النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعي. المترجم
[8] راجع نقد أرغون لهذه اللاهوتية الجامدة عن الإسلام (عام 1994، ص 2).
[9] النموذج الأكثر وروداً يتمثل في وصف مريم في القرآن الكريم، حيث بكون رد فعلها على اتهام قومها لها بغياب عفافها عن طريق عزل نفسها وراء حجاب، والاستجابة بصومٍ عن الكلام : { واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقيا، فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سويا، قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا، قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكيا، ، قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أكُ بغيا، قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله آيةً للناس ورحمةً منا وكان أمراً مقضيا، فحملته فانتبذت به مكاناً قصيا، فأجآءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا، فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا، وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنيا، فكلي واشربي وقري عيناً فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا} [مريم: 19/16-26].

أحاجج بأنه ينبغي أن يُنظرَ إلى مريم وآسية، والنساء الأخريات اللواتي نوَّهَ إليهن القرآن من دون أسماء [أوردت ودود أسماءهن (عام 1999، ص 106)] كأمثلةٍ فحسب. ونحن بحاجةٍ إلى أن ننظر إلى هؤلاء النساء كَـ(مَثَلا)، على النحو الذي ينظر فيه القرآن إلى إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (عليهم الصلاة والسلام) في قوله تعالى: {وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين، ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدَّقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين} [التحريم: 66/11-12]، وليس كنماذج عن المثل الأعلى، أو عن نماذج بدئيةٍ.

إن صُنع نموذجٍ مثالي جامدٍ من أي شخصية بشريةٍ ، حتى من الأنبياء، هو عمل مخالفٌ لمبدأ جوهر الإسلام: التوحيد. وبالرغم من أن ما ترمي إليه سبلبيرغ هو أن تبرهن على وجود نموذجٍ أنثويٍّ إيجابيٍّ يقارع التصوير المقولب المتكرر للنساء المسلمات بوضعٍ سلبيٍّ كان واضحاً أنه فاتها التعقيد الذي ينطوي عليه مثل هذا الإضفاء لصورة المثل الأعلى على هذا المبدأ. وسوف ندرك لاحقاً كم بعيد أثر ذلك التعقيد الذي ينطوي عليه عدم أخذ هذا المبدأ بعين الاعتبار، من قبل المسلمين وغير المسلمين، فيما يتعلق بمريم كطرازٍ بدئيٍّ للمرأة المسلمة[10].

ويحاول أرغون بأسلوبٍ مشابه، وبسياقٍ مختلفٍ، أن يفكك هذا النمط الجامد خلال انتقاده لكل من المسلمين والمستشرقين. وبالرغم من ذلك نراه يغض الطرف عن هذه الحقيقة؛ فهو يسأل: "كم هن النساء اللواتي فهمن فهماً كاملاً النشوء البيولوجي (الأحيائي) والبشري والتاريخي والاجتماعي/الثقافي لوضع النساء كي يحملن قيادة المعركة الهادفة إلى الانعتاق في المراحل

[10] سأوضح في الفصل الثالث كيف يقيد المسلمون معنى المرأة المسلمة المثالية عندما ينظرون إلى تبتل مريم وانعزالها كمثلٍ أعلى لاحتشام المرأة المسلمة وعفافها، أو عندما يفسرون معنى الحجاب في القرآن {يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحي منكم والله لا يستحيي من الحق وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً} [الأحزاب: 53/33] ترخيصاً لعزل النساء أو فصلهن.

الملائمة وفي صالح تعزيز الكائن البشري؟" ورَدّي هو أن هؤلاء النساء لم يفهمن أياً من هذه الضوابط فهماً كاملاً على نحو الدقة المستلزمة؛ لأنهن كنَّ ولم يزلن يُضحّين "بتحقيق ذاتهن كأشخاصٍ (على نحو ما يؤكد عليه أرغون) لكي يحافظن على بقاء النوع"، على نحو ما يتوقع أرغون منهن (عام 1994، ص 62). ونحن نجد مفهوم التضحية بالذات مهيمنةً على ما يتوقعه من الإناث المسلمون وغير المسلمين الذكور ، ليس في الاقتباس المذكور أعلاه من أرغون فحسب، بل إن النساء أنفسهن بدأن يؤمن به إلى درجة أنهن أخفقن في تحقيق تطورهن الذاتي[11]. وتُعتبر الباحثاتُ المتعاضدات من النساء الناشطات العالمات المعاصرات أُنموذجاً للطريقة التي تحاول النساء من خلالها اكتساب هويتهن الذاتية. لكن عملهن، وكذلك عملي، إلى حدٍّ بعيدٍ، لم يولّدا الديناميكيات التربوية الضرورية للانتقال إلى ما وراء مجرد ضرب مثالٍ. ومن الممكن لهؤلاء النساء أن يفقدن مبادرتهن القيادية في حال عدم محافظتهن على مشاركةٍ فعالةٍ في توليد شيئين اثنين: كلمةٍ جديدةٍ وعالمٍ جديدٍ يرافقان كل جيل بدلاً من أن تقتصر مهمتهن على المساعدة في إكثارٍ ولاديٍّ لأجسام هذه الأجيال بيولوجياً[12]. ولا حاجة لهؤلاء النساء أن يكررن ما كان يقوم به أجيالٌ من الذكور المسلمين: تكرار المعرفة التي أنتجها أسلافهم والتعليق عليها.

وأنا أؤكد أن المبادئ المثالية للمرأة المسلمة في القرآن الكريم صورةٌ طبق الأصل عن المبادئ المثالية المتعلقة بالرجل (برزنجي، وزمان، وأفضل، عام 1996)، وأن هذه المبادئ لا تحتاج إلى طرازٍ أنثوي بَدئي أو طرازٍ ذكوريٍّ بدئي كي يتم تطبيقها. وأحاجج، فضلاً عن ذلك، بأن هذا البحث عن المثل الأعلى في شخص إنسانٍ آخر هو بالضبط ما أدى إلى إخفاق المسلمين - سواءٌ في ذلك مفكروهم وعامتهم، ذكوراً وإناثاً – في إدراك معنى "الشخصية الدينية الأخلاقية العقلانية" على أنه المفهوم الجوهري في صياغة أخلاقية المرأة المسلمة (والرجل

[11] راجع اقتباس إليزابيت كادي ستانتون في المقدمة فيما يتعلق بتطوير الذات كواجبٍ أسمى من التضحية بالذات، وحجتي هنا بأن تطوير الذات لا يمكن أن يتحقق من دون اكتساب الهوية الذاتية.

[12] باولو فريري (عام 1970) معروف بين المربين لعبارته التي يقول فيها: يتحقق تعلُّم الكلمة بقراءة العالم.

المسلم) جنباً إلى جنبٍ مع مبدأ التوحيد. ونظراً لأن المسلمين لم يدركوا هذا المعنى في المنهج التربوي للقرآن، فإنهم – بما يتوافق مع ذلك – أخفقوا في نقل التكوينات الاجتماعية، ومن ضمنها الجنس، لأن المرأة، وبكل بساطةٍ، لم تنخرط في عملية التفسير. ولذلك يمكن أن يخدم اقتراح أرغون أن المسلمين تجنبوا تطبيق أحكام الإسلام الجديدة – على غرار تلك ذات الصلة بالميراث – لخوفهم من التفريط بوضعهم النابع من قوتهم الذكورية، يمكن أن يخدم هدف هذا الكتاب على نحوٍ أفضل في حال فهمنا له في سياق الواقعة التاريخية الآتية: يروي أبن سعد (عام 1904، 8: 18) قصة أبي بكرٍ (الخليفة الأول) عندما رفض أن يعطي فاطمة رضي الله عليها حصتها من ممتلكات والدها، بانياً حكمه على الرواية التالية المنسوبة إلى النبي (ص): ((نحن – الأنبياء – ليس لنا وريث، وما نتركه فهو صدقة))؛ إذ تمثل هذه القصة مثالاً جيداً عن إقصاء النساء عن القيادة وعن إنشاء المعرفة. فبأي طريقةٍ أخرى يمكننا أن نفسر أن النبي (ص) قد أصدر تصريحاً بهذا الشأن العظيم من دون أن يُعْلِم عائلته الأقرب، خصوصاً أزواجه وابنته؟ هذا لأن توريث الأنثى كان يمثل أحد التحولات الرئيسية في ثورة الجندر (Gender ، أي مفهوم العلاقات بين الجنسين) القرآنية. وبما أنني أكثر مَيلاً إلى تفسير هذه الرواية الخاصة من ناحية إشارتها إلى وراثة القيادة (الملكية)، بناءً على سياق الحديث، وبناءً على أن النبي (ص) كان يستخدم المناسبة من أجل إلغاء ممارسةٍ كهذه بما ينسجم مع القول الفصل للقرآن الكريم، أهتم – وبدرجةٍ موازيةٍ – بالحقيقة الظاهرة الواضحة أن الإناث من بين أفراد أسرة النبي (ص) لم يكنَّ قد أُعْلِمن بمثل هذا الحكم الهام، على افتراض أن الرواية دقيقةٌ.

ومهما يمكن أن يكون التفسير، أخفق المسلمون في إحداث تغييراتٍ في التكوينات الاجتماعية، ومن ضمنها قضية الجنس؛ لأنهم كانوا يبحثون عن مثلٍ أعلى سابقٍ بعد وفاة النبي (ص)، أو حتى عندما كان القرآن يأمرهم أن يقتطعوا أنفسهم اقتطاعاً كاملاً عن الممارسات السابقة: {وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أوَ لوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون} [البقرة: 170/2]، {وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله

وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أوَ لوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون} [المائدة: 104/5]، {وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون} [الأعراف: 28/7]، وغيرها. وقد انتقل المسلمون فعلياً من النصّ (المعرفة التصريحية بالمبادئ) إلى سياسة عملية (توليد تشريعاتٍ قانونيةٍ للمبادئ) من دون توجيه اعتمادٍ لأهمية تطوير الديناميكيات التربوية القرآنية بعيداً عن تصورات الجنس وممارساته السابقة. فعلى سبيل المثال، عندما يضع القرآن محمداً وإبراهيم عليهما السلام نمطاً للأسوة الحسنة {ولكم في رسول الله أسوة حسنة لمن أراد الله والدار الآخرة وذكر الله كثيراً} [الأحزاب: 21/33] إنما يؤكد على مقدرة إبراهيم ومحمد – عليهما الصلاة والسلام - على فصل رأيهما عن رأي الوحي، على النحو الذي تؤكده عائشة عبد الرحمن (عام 1968، ص 4-5) عندما ناقشت الطريقة التي أبهم فيها الناس قبل الإسلام التصورات السابقة عن "الإله"؛ فصنعوا أصناماً للرسل. وانطلاقاً من اعترافهم ِ[محمد وإبراهيم] ببشريتهم أكدوا أنهم لا يريدون أن يرقى بهم الناس إلى مرتبة "الإله". لكنَّ ما يوازي ذلك في التهكم أنه حتى عندما استشهدت عائشة عبد الرحمن بنفسها بالآية الكريمة: {قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد} [فصلت: 6/41]، كي تؤكد على مقدرة محمدٍ (وإبراهيم) عليهما السلام على إنشاء هذه "المعرفة الجديدة"، لم تلجأ إلى تطبيق التفسير نفسه عندما تحدثت عن مريم وآسية أو عن المساواة بين الجنسين في سياق المفهوم الإسلامي للحرية (عام 1967، ص 10). فلماذا، إذن، حينما يجعل القرآن الكريم مريم وآسية "مثلاً أعلى" – الذي استشهدت به عائشة عبد الرحمن أيضاً – نجد أن التفسيرات تتبع على الدوام نوعية هاتين المرأتين على أنهما أنموذجٌ للمؤمنات اللواتي يُنظر إليهن كمثالياتٍ في التزامهن بالإيمان وخضوعهن لتفسيراته من خلال المعايير الاجتماعية الموجودة؟ ومما يدعو إلى الإرباك أن عائشة عبد الرحمن في حين تعترف بكون هاتين المرأتين مثلاً أعلى، وتميزهما على أنهما بشران مستقلان (عام 1967، ص 9-

10)، وتتحدث عن الإسلام على أنه يحرر البشر من العبودية للبشر (عام 1968، ص 4)، فمع ذلك تواصل تمجيد "التقبل الطوعي للمرأة المسلمة للحق الطبيعي للرجل في استحواذه على القوامة" عليها (عام 1967، ص 12). وبالرغم من اعترافها بمعنى بشريتهنَّ، وبحقيقة أنه تُعْهدُ إليهن أيضاً رسالة وحدانية الله، بناءً على ما يؤكده القرآن الكريم في قوله عز وجل: {ولكم في رسول الله أسوة حسنة لمن أراد الله والدار الآخرة وذكر الله كثيراً} [الأحزاب: 21/33] وقوله: {ولكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر} [الممتحنة: 46/60] – ومن دون أن تنظر إلى مريم عليها السلام وآسية كأسوةٍ حسنةٍ، بدلاً من أن تراهما طرازين أوَّليين راقيين – هو، برأيي الشخصي، السبب الرئيسي الذي يكمن وراء مثل هذا التناقض في تفسيرات عائشة عبد الرحمن (وآخرين) [راجع مزيداً من النقاش حول القوامة في الفصل الرابع].

كما أن غضَّ الطرف عن التربية الفكرية القرآنية "للشخصيةٍ الدينية الأخلاقية العقلانية المتمتعة بموثوقيةٍ كاملةٍ"، فيما يتعلق بالنساء، يبدو واضحاً في كتابات المفكرين المسلمين المعاصرين - ومن بينهم فضل الرحمن نفسه - الذين أجد أن تفسيرهم لبعض سمات قصة خَلق الإنسان مُقلِقةٌ. وتفسير فضل الرحمن مُقلقٌ بكل ما في الكلمة من معنى لأنه ربما يمثل انحيازاً جنسياً من النوع نفسه الذي كان يوجد عند المفسرين الأوائل، هذا بالرغم من تبصراته النافذة التي يتمتع بها عن القرآن. وإذا أردنا أن نتحدث من الناحية التربوية – باعتبار الأجيالِ الجديدةٍ تعمل فقط بالتفسيرات بدلاً من البدء بالقرآن نفسه – وبقرائتهم أعمال عائشة عبد الرحمن وآخرين على أنها طرازاتٍ بدئية جديدة، سيفتقدون عملية الفهم الفكري للقرآن الكريم. وبعبارةٍ أخرى سيتبعون تفسيرات الأسلاف؛ وبالتالي، سيعززون المواقف القديمة بالقراءات الجديدة للقرآن الكريم.

والقضية التي بين أيدينا إنما هي فهم معنى "آدم"، الذي يمثل الخلق الأول للنوع البشري - في اثنين، أو زوجين، أو شريكين (ذكرٍ وأنثى) – الذي سيحمل أمانة الله بما يتوافق مع قوله تعالى: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفةً ... ولا

تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين} [البقرة:2 /30-35]. وبالرغم من أن القرآن الكريم يُخبرنا أن آدم كان نبياً أيضاً، كما في قوله تعالى: {إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين} [آل عمران: 33/3]، تتحدث آيات القرآن الكريم الباقية عن آدم كرمزٍ لخلق البشر[13]. وتؤكد هذه الآيات على حقيقة أن البشر يختلفون عن أية مخلوقاتٍ أخرى بمزية أن لديهم القدرة على التفكير والنسيان {ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً} [طه: 115/20] حتى عندما تلقى آدم رسالة الوحي الكاملة. ويناقش مالك بن نبي هذه العملية الهامة (عام 1968، ص 208-209) عندما يوضح الفرق بين رأي النبي محمدٍ **(ص)** والتحليل المنطقي القرآني، مستشهداً منه بالآية الكريمة: {ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً} [طه: 114/20]. ويبدو واضحاً – من خلال ربط معنَيَي الآيتين السابقتين (114-115) من سورة طه ما الذي يرمز إليه آدم.

قصة الخَلق والخلافة

إذا قبلنا الآية الأولى من سورة النساء – التي تقول: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً} - على أنها ذات صلةٍ بفهم الموقف العقلي الإسلامي تجاه النساء، فإن المرأة المسلمة التي تنسجم مع القرآن تصبح شريكاً أساسياً في عملية تفسير القرآن، تماماً مثلما أن دنوها ومشاركتها في عملية التفسير تُعدُّ ضرورةً من أجل هويتها الذاتية؛ وذلك لأن الطبيعة البشرية تتميز بـِ "نفسها" (فضل الرحمن عام 1980، ص17). ليس في الإسلام تفريقٌ بين الكيان العقلي والبدني، أما النفس فتعني ضمناً مُجمل الشخص، أو العلاقة الوطيدة بين العقل والقلب البشريين التي

[13] هناك مئة وثلاثُ وعشرون آية على وجه الإجمال تتحدث عن آدم، ومن ضمنها الآية 37 من سورة البقرة التي يُصرَّح فيها: {فتلقى آدم من ربه كلماتٍ فأتمهن فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم} [البقرة: 37/2]

تدرك وجود الله من خلال علاقتها بذاتها وبالطبيعة. وإن ثراء هذه المعاني، والذي يفرض نفسه في القرآن – على نحو ما كتبت عائشة عبد الرحمن (عام 1987، ص 34) – هو الذي سمح لأجيالٍ من المسلمين أن يتوصلوا إلى تفسيراتٍ متجددة. وبالرغم من ذلك، حالما قُدم هيكلٌ لا قرآنيٌّ للتفسير أو تعزز تفسيرٌ خاصٌّ على أنه تفسيرٌ نهائيٌّ، كُتب الضياع لكلٍّ من ثراء هذه المعاني وقدرة الأفراد المسلمين على إدراك علاقتهم المباشرة معها (عائشة عبد الرحمن، عام 1968، أ، 18:1)؛ فيرى أحدنا – على سبيل المثال – كيف أن قبول الغزالي للتصور اليوناني والمسيحي والهندوسي فصل الطبيعة البشرية إلى عقليةٍ وبدنيةٍ قد أحدث انقساماً في فصل المسلمين للمعرفة الروحانية مقابل المعرفة الدنيوية على نحو ما أكده فضل الرحمن (عام 1980، 17). والمثال الآخر على ذلك كيفية تأثير مفهوم آدم وحواء، الوارد من التقليد اليهودي المسيحي، على الترجمات السائدة للآية القرآنية: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً} [النساء: 1/4]؛ فقد تحول التمييز الأنثوي لكلمة "نفس" ليشير ضمناً إلى كلا الجنسين، وأصبحت ترجمتها "شخص" (علي Ali، عام 1949)، وتحول ضمير التأنيث في كلمة "زوجها" إلى ضميرٍ مذكرٍ؛ فتُرجم "زوجته" أو" زوجه"، وأخيراً قُلب ترتيب الخَلق ليعني ضمناً أن حواء خُلقت من ضلع آدم (سميث وحدادSmith and Haddad ، عام 1982) بالرغم من أن مفهوم "حواء" لايوجد في القرآن. كذلك، فإن مفهوم التسامي المطلق قد أوجد في الواقع مضامين جديدةً من أجل استيعاب أحدنا للعزة الإلهية والبشرية. والقصد من ذلك أن كل فردٍ، ذكر كان أم أنثى، بحاجةٍ إلى إعلامه - ومن خلال إمكانياته ولغته الخاصة به – أنه : {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها} [البقرة: 286/2]، وأن يفهما قبل أن يتمكن أي منهما من ممارسة الإسلام (برزنجي Barazangi ، عام1997، ص 51-54).

ومما أصابه الفساد أيضاً معنى الاختيار الواعي لحمل رسالة القرآن بسبب تبني المسلمين للتفسير الإنجيلي لحمل الرسالة على أنها وزر الخطيئة البشرية. وإن تبني المسلمين لهذا المعنى، الذي

يعزو "وزر هبوط آدم لحواء"، لم يقتصر على انتهاك المبدأ الإسلامي الأساسي أنه لا أحد يحمل وزر الآخر، بل إنه فضلاً عن ذلك أحدث الرؤية التي يكون فيها المستوى الأعلى للتدين والمعرفة الدينية مقصوراً على الشيوخ الذكور، أو رجال الدين. نتيجةً لذلك هيمنت فكرة حماية الذكر من فتنة الأنثى على العلاقات العامة إزاء العلاقات الخاصة وعلى أساس مفهوم القوة في بناء المعرفة. فعلى سبيل المثال – وكما سنرى في الفصل التالي – برز تأكيدٌ على مفهوم الحياء الإسلامي على أنه خاصٌّ بالنساء، وأصبح عزلها وانعزالها - اجتماعياً وفكرياً – وسيلتين لكبح فتنتها؛ مما أدى ليس فقط إلى إيجاد عالمَين منفصلين للذكور والإناث، بل أوجد أيضاً وجهات نظرٍ عالميةٍ منفصلةٍ؛ فكانت نتيجة ذلك أن تقلصت رسالة القرآن إلى مجرد كتابٍ موروثٍ أو منتقلٍ من رجلٍ إلى رجل.

وبناءً على ذلك أكرر سؤالي الأولي: كيف يمكن لمجتمعٍ مسلمٍ أن يُؤمِّن كياناً عقلانياً أخلاقياً مستقلاً واستقلالياً للفرد في حين أن نصف المجتمع – الذي تشكله النساء – إما أُصيب بالشلل، أو أنه لا يتسنى له أن يشارك على نحوٍ فعالٍ في تحقيق معنى القرآن وهُداه؟ وبما أنه من المؤكد أن الإسلام عقيدةٌ وبناء اجتماعي غير قائمٍ على الخضوع بل على العمل (غارودي Garaudy ، عام 1983، ص 179)، فإن كون الفرد مسلماً يتطلب مشاركةً فعالةً، لا مجرد قبولٍ للتعاليم. وبناءً على المعيار نفسه، كيف بمقدورنا التسليم بأن المرأة المسلمة استعادت حقوقها الإنسانية من دون أن تنخرط وبشكلٍ مباشرٍ في ترجمة وإنجاز "برنامج العمل" [الذي أقره مؤتمر بيجينج عام 1995] ؟ والتاريخ يشير إلى أنها جُردت من هذه الحقوق مراتٍ عديدة تحت قناع القوانين الإسلامية، أو سلطة الدولة، أو المعايير الكثيرة لحماية حقوق الإنسان؛ ولذلك يتمثل التدبير الناجع في أن تقوم هي نفسها بتوليد المعنى ضمن إطار هويتها الذاتية مع القرآن بينما تحافظ على المفاهيم الجوهرية للإسلام، وأن نتعرف – من جهتنا – على المعنى بأنه المبدأ الفاعل من أجل العمل (برزنجي، عام 1997، ص 52). ومن ثم فإن واقع حال المرأة المسلمة ليس مجرد ما كنا نقرأ عنه، وما نزال، خلال المئتي عام الأخيرة –

كمشكلات تعدد الزوجات، والطلاق، والوصاية على الأبناء، وما سواها – بل هي غياب الهوية الذاتية المنسجمة مع القرآن.

وحتى حينما يؤكد فضل الرحمن (عام 1966، ص 38) بأن القرآن "قد حسَّن واقع المرأة على نحوٍ هائلٍ، وفي اتجاهاتٍ مختلفةٍ ... فإن الاتجاه الأكثر فاعليةً هو حقيقة أن المرأة قد مُنحت شخصيةً كاملة الأهلية" يبدو أنه يؤكد على الدور الأساسي لشخصية الذكر. وبحصره ترجمة كلمة "سلالة" في الآية الكريمة {ولقد خلقنا الإنسان من سلالةٍ من طين} [المؤمنون:23 /12] لتعني سائل التكاثر الذكوري في معادلة خَلق الإنسان (فضل الرحمن، عام1980، ص 17)، فإن ترجمته يمكن أن تؤدي إلى الظلم الجنسوي (gender injustice) حتى وإن لم يكن يقصد القيام بذلك. أي يبدو فضل الرحمن وكأنه يناقض حجته بالذات بشأن "الشخصية الكاملة الأهلية" للمرأة؛ وذلك لأنه حتى عندما نقرأ {الله الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين} [الإنسان: 32/7-8]، لا ينبغي لنا أن نقيد معنى "ماء مهين" بأنه مجرد ماء الذكر؛ لأننا إن فعلنا ذلك سنناقض التأكيدات القرآنية على:

1- خلق الذكر والأنثى، في قوله تعالى {وخلقناكم من ذكرٍ وأنثى} [النساء: 1/4، الأعراف: 189/7، المؤمنون: 14/23، الروم: 21/30، الزمر: 6/39، الحجرات: 13/49]،
2- خلق كل شيءٍ أزواجاً، (الحياة والموت، والسماء والأرض، والنهار والليل، والذكر والأنثى)،
3- توقير الأرحام بعد توقير الله، كما في قوله تعالى {واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً} [النساء: 1/4]، وأخيراً
4- نكون قد ضيعنا معنى الخلق من علق: {ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم جعلنا النطفة علقة فجعلنا العلقة مضغة فجعلنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر} [المؤمنون: 12/23-14].

بالإضافة إلى ذلك، كلنا يعلم أن المرأة تنتج أيضاً إفرازاً جنسياً ليلياً، أو ماءً، ورد في حديثٍ للبخاري (1977، الجزء 1: ص 171-172، الحديث 280).

فضلاً عن – وربما عن غير قصدٍ أيضاً – يناقض فضل الرحمن شرحه السابق للأمانة، والعلاقة بين الإنسان والله، وبين العمل والنعم، والجنس البشري ككائنٍ مفكرٍ أخلاقي، في حين أن كل إنسانٍ بمفرده ليس فقط له حق الفهم، بل هو مسؤولٌ عنه من أجل أن يضع الأمانة موضع التنفيذ[14]. كيف يمكن أن يُتَصور أن فضل الرحمن كان يؤكد على تمييز "الإنسان عن باقي الخلق" من خلال حقيقة أن الله يقول: {فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعدا له ساجدين} [الحجر: 29/15]، [ص: 38 / 72] ، [السجدة:9/32] ، وعلى "الشخصية الكاملة الأهلية" للمرأة في حين أنه يحصر معنى الماء والسلالة بسائل التكاثر الذكري؟ كذلك، كيف بإمكان فضل الرحمن التكلم عن أن الله تعالى يقول : {خلق آدم من صلصالٍ} [الحجر: 26/15، 28، 33]، [الأنعام: 2/6]، [الأعراف: 12/7]، إلخ" ليميز آدم من الجن الذي خلق من نار [الحجر: 27/15] (فضل الرحمن، عام 1980، ص 17) ، في حين أنه يحصر هذه العملية بذرية الذكر وهو يعرف أن الله خلق كل شيءٍ على شكل أزواج؟

وبالإمكان العثور على إجابةٍ جزئيةٍ للأسئلة التي وردت أعلاه في مواضع أخرى من عمل فضل الرحمن (عام 1980، ص 112)، حيث كلمة "نفس" تعني "باطن الشخص"؛ أي الحقيقة الحية في الإنسان [النوع البشري]،" لكنها ليست منفصلةً عن الجسم أو مُقصاةً عنه. ويأتي بعد ذلك تصريح فضل الرحمن حول الخلق "عندما اكتمل تنظيمه ككائنٍ بشري يُنتج سلالةً (مَنيّاً مُكاثِراً). عندما يُقذف هذا المني في الرحم يخضع إلى عمليةٍ

[14] اطلع على مزيد من التفصيل في نقاشي لتأثير الحملات التبشيرية النصرانية على التربية الإسلامية (برزنجي، عام 1995، ب). تفسير المقدسات تحول إلى مهمةٍ لا يقوم بها إلا نخبةٌ من الذكور لكونهم حملة الأمانة، التي تُرحمت "عبئاً" خطأً. ظهر هذا أيضاً في اللاهوتية المسيحية التي تعتمد على تفسير رسالة الخلافة على أنها العبء الذي يُعتقد أن المسيح حمله من أجل تخليص البشر جميعهم (كينيث كراغ Kenneth Cragg ، طرحٌ شفوي، "السُّبُلان المقدسان: المسيحية والإسلام: دعوةٌ من أجل الفهم"

Conference, Washington National Cathedral and National Cathedral School, Washington, D. C., November 6-7, 1998)

خَلقيةٍ" (فضل الرحمن، عام 1980، ص 17) الذي ما يزال ينطوي على إشكال. كما يمكن العثور على إجابةٍ جزئيةٍ أيضاً في تمييز ودود (عام 1999، ص 16) بين خلق أول والِدَين ("آدم"، في كتاب فضل الرحمن) وخلق النوع البشري ("ترتيبه ليتحول إلى كائن بشري" عند فضل الرحمن). ومع ذلك، ما يزال من غير اللائق ترجمة كلمة "سلالة" على أنها سائل التكاثر، أو أن نفسر "ماء مهين" على أنه مجرد مني الذكر، متجاهلين كلاً من ماء التكاثر في الأنثى ودورها الفعال في هذه العملية. ومما لا يدعو إلى الرضى أيضاً شرح أمينة ودود أن "نُدرة التفاصيل في القرآن" حول معنى كلمة "زوج" (اثنين، أو شريك، أو مثنى) يمكن أن يكون قد أدى إلى التفسير التقليدي الذي يقول إن الذكر هو أساس الخلق البشري (1999، ص 17-20).

في معرض بحثي عن السبب الذي جعل تفسير فضل الرحمن لخلق الإنسان محدوداً بهذا الشكل، أو عن السبب الذي جعل أمينة ودود تُضفي مثل هذه الدرجة من التبرير العقلاني لتفسير كهذا لكونه معنىً ينطوي على غموضٍ في كلمة "زوج"؛ أحاول – كإجراءٍ جوهريٍّ – أن أزيد في تطوير فرضية فضل الرحمن، التي ترفض الانتقال الآلي لرسالة القرآن، وفرضية أمينة ودود، التي ترفض قراءة الذكور على أنها القراءة الوحيدة المقبولة شرعاً. لكنْ كيف بمقدوري أن أقوم بذلك تربوياً، مع الجيل الجديد، في حين يتعرض فيه مجرد وجود الأنثى للتسوية غير العادلة، وربما حتى يتعرض إلى الانفصال عن جذوره القرآنية؛ على أنه بدئياً، وعلى نحو متكافئ أصلاً عند مقارنته مع وجود الذكر؟

وأحاول أيضاً أن أفهم السبب الذي جعل النساء المسلمات، في الماضي والحاضر على السواء، يتوقفن عن أن يكتسبن أو أن يصبحن "الشخصية ذات الأهلية الكاملة". لكني لا أجد الإجابة على هذا السؤال قادمةً بوضوحٍ، وبثقةٍ، سواءٌ من فضل الرحمن أو من أمينة ودود عندما تقدَّما بتفسيرهما لقصة الخلق. كما أني لا أجد إجابةً في أي عملٍ قام به أولئك المفكرون المسلمون الذين يدَّعون أنهم يُظهرون القرآن بأنه يُضفي عدالةً بين الجنسيين. ومن ثم، كيف سيتمكن الجيل الجديد من قراءة كلمة الله؟

مثلما استثار فضل الرحمن مشاعر قويةً في مسقط رأسه، باكستان، وفي مناطق أخرى في أوائل الستينات من القرن العشرين، عندما رفض فكرة أن محمداً(ص) كان، وبكل بساطةٍ، معيناً كأداة نقلٍ تمَّ إيصال الرسالة من خلالها – وبطريقةٍ آليةٍ – إلى البشرية (فريدريك دِني Denny، عام 1989، ص 98)، آمل أن أوقظ مشاعر قويةً وأفكاراً قويةً من أجل أن أوجد شيئاً يتجاوز مجرد حديثٍ جديدٍ بين المسلمين المعاصرين عندما أرفض أي تفسيرٍ لخلق البشرية على أنه نظامٌ ذكوريٌّ من حيث المبدأ[15]. وإني لأبني رفضي هذا على المفهوم القرآني للأمانة الفردية والمسؤولية، كما أبنيه – وهنا موقع ميّال الى التهكمً – على تأكيد فضل الرحمن بأنه لم يكن بمقدور البشرية أن تتلقى رسالة القرآن بشكلٍ آليٍّ؛ لذلك فإن الزوجين/أو الشريكين في النوع البشري ينبغي أن يكونا ذوي طبيعةٍ أوليةٍ من أجل أن يتلقى كل منهما القرآن بفاعليةٍ؛ لأن كلاً منهما سيحمل أمانته ومسؤوليته على انفراد.

قصة الخَلْق و الخُلُق والتقوى

نحتاج إلى طرح المزيد من الأسئلة على أعمال فضل الرحمن وآخرين فيما يتعلق بقصة الخَلق وما تنطوي عليه من مضامين من أجل الخُلُق والتقوى: كيف يمكن أن يتحدث القرآن عن عنصرٍ ثانويٍّ من الناحية البدنية في خَلْق الإنسان (عنصر الأنثى، الذي يُساء النظر إليه ؛ بادعاء أن الرحم "سلبيٌّ " في استقباله للمني، أو أنها الضلع المكسور من آدم)، عندما يعمد القرآن إلى التأكيد على أن كل فردٍ بشري يُعتبر عنصراً أساسياً، ومشاركاً فعالاً في اختيار الرسالة، أو – بعبارةٍ أخرى – "شخصيةً كاملة الأهلية". وأتساءل أيضاً: بما أن الإنسان على وجه الإجمال هو الذي يُعطى الأمانة، وهو الذي يختار أن يحمل أو يرفض الرسالة، كما في الآيات الكريمات: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلَقَكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما

[15] اطلع على المزيد من النقاش حول الخُلق بالوكالة في الفصل الثالث.

رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً} [النساء: 1/4] وفي قوله تعالى: {إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ونُدخلكم مُدخلاً كريماً} [النساء: 31/4] وفي قوله تعالى: {إنا عرضنا الإمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً} [الأحزاب: 72/33] كيف يمكن أن تُحمل الديناميكيات التربوية لرسالةٍ كهذه على عاتق نصف الزوجين، الذي يشكل نصف البشرية؟

وبما أن القرآن لا يقبل الازدواجية في البدني والروحي، أو في الانقسام إلى جسدٍ وروحٍ، لماذا كان من الممكن لفضل الرحمن أن يكتب حول هذا الرفض القرآني للازدواج الجسدي/الروحي عندما كان يخاطب تطور الفكر المسلم بين الإدراك الحسي الشكلي ونفاذ البصيرة (عام 1980، ص17)، ومع ذلك، يفسر في اللحظة نفسها كلمة "سلالة" على أنها تعني منيَّ الرجل؟ لماذا انزلق فضل الرحمن إلى هذا الانقسام في ترتيبٍ ذكوري، ثم أنثوي، للخَلق بدلاً من أن يترجم كلمة "سلالة" بأنها "سلسلة العمليات" المذكورة في الآية الكريمة {فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً ثم أنشأناه خَلْقاً آخر} [المؤمنون 14/23]، أو بأنها تعني "ذرية" تحمل كلا العناصر الذكورية والأنثوية، والذي يُعدُّ المعنى الأكثر شموليةً للكلمة العربية، وأقرب إلى التوازي مع "إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى"؟

إذا ما قبلنا مثل هذا الانقسام في نظامٍ ذكوري، ثم نظامٍ أنثوي، فإننا ربما نقوم باستنتاج أن الله عز وجل لم يكن قادراً على خلق جنسين اثنين من الطين نفسه، هذا مع أننا نعلم أن الله خلق السماوات والأرض في آنٍ واحدٍ. وحتى وإن فسرنا هذا الانقسام الواضح باستخدام تفريق أمينة ودود بين خلق الوالدَين الأوَّلين وخلق البشرية على أنهما عمليتان متعاقبتان، فإن حقيقة أن أمينة ودود توقفت عند تحقيقها في معنى زوج/ أو شريك / أو مثنى

يمكـن أن يـدفعنا أيـضاً إلـى الانخـراط فـي تفـسيرٍ جنـسوي (جندري)[16].

ولـذلك فـإن التغيير البنيـوي الـذي أفترضـه فـي هـذا الـسياق سـيكون مبنيـاً علـى إيـضاح نظـرة القـرآن إلـى الأخلاقيـة الدينيـة للمـسلم، التـي تكـون مبنيـةً فـي هـذا الـسياق علـى إيـضاح الرؤيـة القرآنية للخُلُق الديني للمسلم، والقائم على شرط مقدرة كل فردٍ على إدراكه على نحوٍ مستقل. وبالرغم من أنـي مهتمـةٌ علـى وجـه الخـصوص بخُلُق المرأة المسلمة، فإني أستخدم المعيار القرآنـي للكائن البشري الخُلُقي المُدرك – الإنسان المتقي – معيـاراً لـذلك. ولا يعتمـد منهجـي علـى استخدام الجنس وحـدةً للتحليـل – سـواء كانـت الهويـة الأحيائيـة لأيٍّ مـن الجنـسين، أو البنيـة الاجتماعيـة للجنسوية، أو "كصنفٍ للتفكير"، على غرار استخدام أمينـة ودود لـه. "المتقـي" هـو الـشخص القـادر علـى أن يـوازن "الـدافع الخُلُقـي الـديني" عقلانيـا ليتمكن مـن تطبيـق العمليـة التربويـة للقـرآن علـى أنهـا عمليـة تعلـم، ومعرفـة، وتعليم، وعـيش للاسـلام. وبالنهايـة، سـتؤدي هـذه العمليـة التربويـة إلـى إحـداث تغييرٍ فـي التركيبـات الاجتماعية للأمة الإسلامية لتضم التركيبة الجنسوية.

وإني لأؤكد أن التقوى ضاعت عندما قطـع المسلمون الـصلة بين مهمة آدم (الذي يمثل النوع البشري العالِم)، وهي تعلُّم أسماء الأشـياء، بمـا يتفـق مـع الآيـة الكريمـة {وعلـم آدم الأسـماء كلهـا} [البقـرة: 31/2] وبـين "الإقبـال علـى القـرآن وهـو علـى اسـتعدادٍ لتلقي أوامره، مستلهماً – خلال هذه العملية – من نوره." وقد نجم هذا الانقطاع من الافتراض بأن كلمـة "آدم" تعنـي الـذكر المبدئي. وعندما جُعلت المهمة البشرية – التـي تُعَدُّ مُستَلزَماً لإدراك نعمـة الرسـالة القرآنيـة – حكـراً علـى الـذكر، أدى ذلـك إلـى التسليم بـأن محمداً (ص) تلقـى الرسـالة بشكلٍ آليٍّ، وأن المسلمين ليس مطلوبـاً مـنهم سـوى أن يُحـاكوا نمـوذج النبـي (ص) وأصـحابه الـذكور، أو الخلفـاء. ومـن ثـم فـإن مهمتـي هـي أن أكـشف الـستار عـن هـذه المسلَّمات عن طريق قراءة القرآن الكريم تربوياً – وهي عمليةٌ لـم يُكتـب لهـا الاكتمـال مـن قبـل علـى حـد علمـي – كرسـالةٍ أخلاقيـةٍ

[16] كانـت ودود تهـدف إلـى تفسير القـرآن مـن منظـورٍ أنثـويٍّ مـن أجـل أن تجعل الموقـف القرآنـي الإيجابي من النساء واضحاً، وأنا بدوري لا أعني أنها كانت تقصد تفسيراً جنسوياً.

تتطلب التعقل وحرية الإختيار من قبل كل فرد وليست فقط رسالة أخلاقية يمكن أن تنتقل عن طريق النموذج.

من الجدير بالملاحظة هنا أني لا أهمل الأعمال الفلسفية التي تعالج الأخلاق الإسلامية، كعمل أحمد ابن مِسكاويه (عام 320/932-421/1030) "تهذيب الأخلاق (عام 1961)، لكن أتوجه باهتمامي إلى الاستخدام الواقعي لهذه الأخلاق في بناء المعرفة وحركياتها التربوية من أجل الإدراك الديني/الأخلاقي لكل فرد قبل الإنتقال إلى صُنع السياسة وإلى العمل، من أجل ممارسة الإسلام وعيشه. والقصد من قراءتي التربوية إنما هو إعادة الربط بين، والمشاركة في " تَعَلُّم آدم لأسماء الأشياء" مع الإدراك البشري لنعمة الرسالة القرآنية. ويحدوني أملٌ باستعادة معنى أخلاقية المرأة من كونها تحت قوامة الأفراد الذكور في أسرتها إلى كونها كائناً مستقلاً ذا عقلانيةٍ دينيةٍ أخلاقيةٍ، على النحو الذي يقصده القرآن، وبالتالي لا يتمثل المعيار الفعال في الأخلاق التسلطية للبنية الاجتماعية، بل إن التقوى هي التي ستكون المعيار الفعال، على النحو الذي يقصده القرآن.

وبرفض التفسيرين اللذّين وردا أعلاه – لفضل الرحمن وأمينة ودود – حول قصة الخلق ومضامينهما من أجل الأخلاقية والتقوى، إني بصدد استحداث رؤيةٍ جديدةٍ لفهم الإسلام والمرأة المسلمة. وكذلك برفض الفكرة التي تُدرك تاريخياً بأن أخلاقية زوجات النبي (ص) كانت أخلاقيةً بالوكالة، ومحصورةً بالتلقي الآلي لما يُنقل إليهن عن طريق النبي (ص)، أؤكد حجتي الأولى بأنه لم يكن هناك أي تغييرٍ في فهم الأخلاقية بالوكالة في أوساط المسلمين. وإذا قبلنا مثل هذه الفكرة – فكرة التلقي الآلي للرسالة – فإنه سيتمخض عن ذلك إثبات أن حجتي الأولى صالحةٌ، أي أنه لم يكن هناك أي تغيير في فهم الأنثى على أنها "شخصيةٌ مكتملة التأهيل"، ولا أي تغييرٍ على بساط الواقع في التركيبات الاجتماعية، ومن ضمنها قضية الجنسوية، في المجتمع المدني (مجتمع المدينة). وبالتالي بمقدورنا أن نستنتج أنه لم يتمَّ إدراك، أو ممارسة، حتى الفروض القرآنية الدينية الأخلاقية بطريقةٍ تربوية في ذلك الزمن وإلى الآن؛ وذلك – على نحو ما يوحي به فضل الرحمن - لأنه كان هناك فصلٌ بين " الإدراك الحسي

الشكلي ونفاذ البصيرة ". ووضع حدٍّ فاصلٍ بين مفاهيم "الدافع الأخلاقي الديني" للذكور مقابل الإناث خلال أوقاتٍ لاحقة ضاعف من تأثير هذا الفصل[17]. وأحاجج في هذا السياق بأن الفصل بين الإدراك الحسي الشكلي ونفاذ البصيرة الذي يتحدث عنه فضل الرحمن يمكن أن يكون حصل واقعياً خلال العهد الأول للمجتمع الإسلامي، ولم يكن حصوله بعد تلك الفترة فقط، على نحو ما يوحي به رحمن، لأنه كان هناك حدٌّ فاصلٌ بين مفهوم الدافع الديني الأخلاقي للذكور والإناث. ونتيجةً لذلك، كُتب الضياع للحركيات التربوية لبنية المعرفة، لأن هذا الدافع كان مفصولاً عن عملية الإدراك الأخلاقي الفردي. وقد تجلى هذا الفصل والتفريق في الإبقاء على النساء – حتى زوجات النبي (ص) - في منأى من المشاركة في تطوير (وضع نظريات) علوم التفسير والسنَّة والفقه؛ وفي صُنع السياسة كنتيجةٍ لذلك. والروايات المتفرقة التي تشير إلى المسائل التي استُشيرت بها عائشة في الفقه، وكعالمةٍ (أفضل الرحمن Afzal-ur-Rahman ، عام 1981، ص ، 174-175)، وحقيقة أنها روت "ربع أوامر الشريعة" لا يُعدُّ دليلاً كافياً للإيحاء بانخراطها في بناء المعرفة الإسلامية.

وخشية أن يُخطأ فهمي، إنني أقبل بشكلٍ أساسيٍّ على مناقشة فكرة الأخلاقية بالوكالة التي أنتجتها كتب التاريخ (الإسلامية وغير الإسلامية) وأكدتها الرواية حول صحابة النبي (ص) الذين ارتبطوا به من خلال التزاوج أيضا. وإن قصة طلب أبي بكرٍ من عائشة أن تشكر زوجها، النبي (ص)، حتى عندما كان الوحي القرآني (في الآية 11 من السورة 24) أساس تبرئتها من اتهامها بعدم الإخلاص؛[18] و قصة عمر ابن الخطاب وهو يوبخ ابنته حفصة برفقٍ بسبب تآمرها على زوجها، النبي (ص) (في الآية 3 من السورة 66) تعنيان ضمناً أن هذين الرجلين (وهما صاحبا النبي (ص) الأكثر بروزاً بين الأصحاب) كانا يمارسان الأخلاقية

[17] راجع مقال برزنجي وزمان و أفضل (عام 1996، ص 5-6) من أجل مزيد من التحليل حول موضوع كيف أن جعل مبادئ القرآن خاصةً بالذكورية في مقابل الأنوثة ربما كان السبب من وراء الظلم الجنسوي، وذلك بتجريد النساء من وجودهن الأخلاقي، وأخيراً إقصائهن من المشاركة العامة؛ كجعل حضور صلاة الجمعة مع الجماعة فرضاً على الرجال فحسب.
هذا الكتاب ترجم تحت عنوان: الكيان الإسلامي والنضال من أجل العدالة (دار الفكر، 1999) ، المترجم.

[18] راجع رد عائشة على أبيها، أبي بكرٍ، في الملاحظة رقم 2، أعلاه.

بالوكالة مع ابنتيهما، حتى عندما كانت هاتان المرأتان الأكثر موثوقيةً في زمانهما. كما تزودنا قصتا عمر وعلي ابن أبي طالب عندما اقترحا على النبي (ص) أن يعْتزِل زوجاته وابنته فاطمة، التي كانت أيضاً زوجة علي، بمثالين عن غياب التغيير في إدراك أخلاقية المرأة حتى أثناء نزول الوحي بالقرآن الكريم. وقد وُجِّه مزيدٌ من التأكيد على فكرة الأخلاقية بالوكالة بشكلٍ ملحوظٍ بعد عصر النبي (ص)، ومن ثمَّ رُويت تلك القصص بأسلوبٍ يؤيدها[19].

على أية حالٍ، نريد أن نتحقق، وبشكلٍ واقعيٍّ، إلى أي درجةٍ كانت زوجات النبي (ص) مستقلاتٍ، وماذا كان موقفهن الأخلاقي (أي ردُّ فعلهن على القضايا الفردية) وإلى أي درجةٍ يكون هذا الموقف مُلزماً لباقي النساء المسلمات في ذلك العهد وفي هذا الزمان؟ أو: هل ينبغي أن يكون مُلزما؟ لأني أوضحت بأنه ليس من الضروري أن يُجعل النموذج مثلاً أعلى يُحتذى، بل يجب أن يبقى مجرد مثلٍ في حال كونه لا يدعو إلى محاكمة حركية للنموذج. ويتطلب القيام بتحقيقٍ كهذا كتاباً منفرداً، ولذلك سوف أحصر التعامل مع هذا الموضوع في اهتماماتنا الحالية، وهي الأهمية التربوية لهؤلاء النساء الثلاث: عائشة، وحفصة، وفاطمة. والهدف إنما هو فهم أين أخفقت تفسيرات المسلمين لدور هؤلاء النساء في أن تعكس الثورة الجنسوية القرآنية؛ ولذلك سآتي في الفصل التالي على مناقشة قضية الوكالة مقابل الأخلاقية الاستقلالية ومضامينها من أجل مبدأ الحشمة.

[19] راجع تحليل روبين (Rubin) لطبقات النص عن النبي محمد (ص)، رسول الاسلام، في كتب التفسير وكتب الفقه (1995) .